

Piotr Karpiński

Odślanianie cielesności

*Wieloaspektowa problematyka ciała
w fenomenologii francuskiej*

Uwagi wstępne

Temat pracy i wstępna hipoteza badawcza

Jean-Luc Marion na początku książki *Fenomen erotyczny* umieścił esej zatytułowany *Milczenie o miłości*, w którym wskazał na zapomniany w filozofii obszar, jakim jest miłość. Rzecz zaskakująca, zważywszy na samą etymologię słowa „filozofia” – umiłowanie mądrości, zgodnie z którą powinna ona funkcjonować w dwóch niezbywalnych obszarach: miłości i mądrości. Albo mówiąc dokładniej, szukać mądrości za pomocą miłości. Filozofia tymczasem popełniła błąd, rzucając się w wir mądrości, konstruując metafizykę i waloryzując poznanie, całkowicie zaś zapoznając miłość. Stąd francuski fenomenolog dostrzega konieczność uzupełnienia „medytacji metafizycznych” o „medytacje erotyczne”. Idąc tropem Marion, należałoby jednak wskazać znacznie więcej takich zaniedbanych czy niewystarczająco rozpoznanych i opracowanych tematów w filozofii. Z całą pewnością należy do nich ciało człowieka.

To zadziwiające, że wprowadzenia do książek poświęconych ludzkiej cielesności mają niemal identyczny początek. Autorzy rozpoczynają od rytualnego dostrzeżenia doniosłej roli ciała ludzkiego i faktu, że stanowi ono przedmiot zainteresowania rozmaitych nauk i sztuk. Tymczasem w samej filozofii ciało nie jest kategorią jednoznaczną, co więcej, dla niektórych wcale nie jest kategorią jednoznacznie filozoficzną. Filozofia, odkąd zwróciła uwagę na człowieka, zdecydowanie bardziej akcentowała jego wymiar psychiczny, umysłowy. Ciało z antropologicznej perspektywy odgrywało rolę drugorzędną: mogło być narzędziem działania, narzędziem poznania albo po prostu składnikiem subbytowym człowieka. To, co cielesne, jest charakterystyczne dla tego świata, skończone, niedoskonałe, zmienne, niszczone, a nawet grzeszne – zamyka więc drogę do upragnionej transcendencji. Jakkolwiek byśmy utyskiwali na zapomnienie o ciele, oskarżając

o nie platonizm, manicheizm czy kartezjanizm, to jednak z biegiem czasu zainteresowanie ludzkim ciałem narastało, by eksplodować w XX wieku w ramach nurtu zwanego fenomenologią, zwłaszcza w jej wersji francuskiej. Wydaje się, że fenomenologia zyskała odpowiednie narzędzia do opisu doświadczenia ciała ludzkiego. Ciało jest bowiem jednym z pierwszych i najbardziej oczywistych ludzkich doświadczeń: to w ciele człowiek się rodzi, żyje i umiera, to za jego pomocą wpisuje się w świat i poznaje drugiego człowieka. Wraz z fenomenologią pojawia się paleta kategorii opisujących ciało jako wewnętrzne i zewnętrzne, aktywne i pasywne, świadome i nieświadome, podmiotowe i przedmiotowe, materialne i duchowe, immanentne i transcendentne, doznające i intencjonalne.

Celem obecnej monografii jest przedstawienie, zbadanie i werbalizacja wieloaspektowej problematyki, jaką generuje analiza ciała podjęta w ramach fenomenologii francuskiej. To w tym nurcie ciało doszło do głosu i stało się pierwszorzędnym zagadnieniem filozoficznym. Wybór fenomenologów francuskich wiąże się ze wstępną hipotezą badawczą pracy. Otóż przyjmujemy, że w klasycznej fenomenologii niemieckiej, która jak wiadomo w zamierzeniu jej twórcy nie miała być systemem czy szkołą, lecz metodą zdolną z filozofii uczynić naukę ścisłą, temat ciała, choć obecny, nie został wystarczająco opracowany. Jego (nie)podjęcie przez Husserla i Heideggera stało się „milczącą wskazówką” dla następnych pokoleń fenomenologów. To właśnie fenomenologia francuska, która na przestrzeni lat wytworzyła obraz niezwykle polifoniczny i przez to dopełniający się, zajęła się ciałem z niezwykłą namiętnością, już nie jako zagadnieniem szczegółowym i regionalnym, lecz umieszczając je w centrum rozważań fenomenologicznych. Poskutkowało to przemianami w samej fenomenologii, przez co fenomenologię francuską często określa się mianem „herezji” wobec myśli Husserlowskiej. Wstępną hipotezę badawczą naszej pracy stanowi następujący trójmian: milczenie o ciele w fenomenologii niemieckiej – podjęcie tematu ciała w fenomenologii francuskiej – krytyka i przemiany w rozumieniu samej fenomenologii.

Aktualny stan badań

Czy powyżej wskazane zagadnienie jest obecne w filozoficznej literaturze naukowej? Pierwsza myśl, jaka się nasuwa po zapoznaniu się z pracami na temat ludzkiego ciała, to ich rozproszony charakter. Wciąż niewiele jest prac poświęconych wyłącznie ciału, za to zdecydowanie więcej zajmujących

się cielesnością przy okazji. Po drugie, prace te utrzymane są w bardzo różnych perspektywach: antropologicznej, ontologicznej, historyczno-filozoficznej, przyrodniczej, a nawet biblijno-teologicznej. Nas interesuje perspektywa fenomenologiczna. Ponieważ monografia pisana jest w języku polskim, należy dostrzec polskie prace z zakresu filozofii i fenomenologii ciała. Na tym polu wyraźnie dominują prace dwóch autorów: Jacka Migasińskiego i Marka Drwięgi. O ile u pierwszego z nich ciało ludzkie jest jednym z ważniejszych, jeśli nie najważniejszym obszarem zarówno badań, jak i tłumaczeń z języka francuskiego (świetnie prezentuje to M. Kowalska, *Ciało filozofii*, [w:] *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migasińskiego*, red. M. Poręba, B. Działożyński, Warszawa 2018), to jednak jego prace mają charakter rozproszony. Mowa tu o licznych wątkach cielesnych w różnych pracach, zwłaszcza poświęconych Merleau-Ponty'emu i Lévinasowi (np. *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995; *Fenomen ciała w ujęciu Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Emmanuel Lévinas. Filozofia, teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, Warszawa 2006; *W stronę metafizyki*, Wrocław 1997). Bardziej całościową panoramę fenomenologii ciała kreśli J. Migasiński we *Wprowadzeniu do rozdziału Fenomenologia ciała (Główne problemy współczesnej fenomenologii)*, Warszawa 2017), ale choć tekst ten zawiera wiele inspirujących myśli, to jednak ze względu na objętość i funkcję wprowadzającą zachowuje charakter raczej encyklopedyczny aniżeli badawczy. Niemniej do prac J. Migasińskiego w obecnej monografii często się będziemy odnosić, gdyż są one nielicznymi na polskim rynku źródłami do poznania francuskiej fenomenologii ciała.

Zasługi M. Drwięgi, drugiego ze wspomnianych autorów, dla filozofii ciała są równie znaczące, a to za sprawą pionierskich prac, dzięki którym wiele wątków od dawna rozwijanych we francuskiej filozofii mogło zaistnieć także w polskiej umysłowości. Drwięga należy już do innego pokolenia badaczy – o ile u Migasińskiego dominuje Merleau-Ponty i Lévinas, o tyle Drwięga jest tłumaczem wielu prac M. Henry'ego, a także autorem monografii o Ricoeurze (*Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998). Nie do przecenienia jest jego monografia *Ciało człowieka* (Kraków 2005), do której również w naszych badaniach często będziemy się odwoływać. Niemniej należy dostrzec, że już podtytuł monografii sytuuje ją nie w obszarze fenomenologii, lecz antropologii filozoficznej, a sam autor we *Wstępie* zaznacza, że „studium pisane było z intencją połączenia pracy analitycznej z historyczną” (s. 9). Zaletą tej pracy jest niewątpliwie jej oryginalność, źródłowość i aktualność podejmowanej problematyki. Niemniej można wysunąć wątpliwość co do bazowania wyłącznie na tekstach

źródłowych, z niewielkim odwoływaniem się do współczesnych debat i interpretacji poszczególnych autorów. Sam dobór autorów prawdopodobnie zawsze będzie kontrowersyjny, ale w pracy Drwięgi nie ma wielu znaczących fenomenologów, jak E. Lévinas, P. Ricoeur czy J.-L. Marion. Autor z niezwykłą wprawą wydobywa poszczególne koncepcje cielesności, ale umieszcza je w horyzoncie rozumienia człowieka i nie zastanawia się nad skutkami przyjętych rozwiązań dla samej fenomenologii. Po lekturze tej arcyważnej książki odczuwa się także brak pewnego syntetycznego i całościowego spojrzenia na ciało człowieka.

Oprócz J. Migasińskiego i M. Drwięgi, których to autorów przywołujemy wyraźniej, by podkreślić ich doniosłość dla filozofii ciała, a także inspirujący wpływ na obecne studium, jest jeszcze kilku innych autorów podejmujących problematykę ciała, jak M. Maciejczak, M. Pokropski, M. Murawska, J. Kopania, ale także do ich prac można odnieść dwie wcześniej przywołane cechy: rozproszony charakter lub pozafenomenologiczna perspektywa badań. Wobec powyższego rodzi się potrzeba fenomenologicznej monografii, która temat ciała potraktowałaby całościowo.

Metoda i struktura pracy

Dominującą metodą prowadzonych w niniejszym studium refleksji, oczywiście tam, gdzie to możliwe, jest metoda fenomenologiczna, rozumiana jako opis doświadczenia w pierwszej osobie. Niemniej musi być ona uzupełniona metodą analityczno-hermeneutyczną, gdyż ważną częścią pracy jest analiza tekstów źródłowych omawianych autorów. Czytelnik dostrzeże również elementy metody historycznej, choć stosowane niezwykle minimalistycznie, tylko jeśli jest to konieczne dla zrozumienia jakiejś koncepcji fenomenologicznej. Zasadniczą intencją jest wydobywanie z tekstów źródłowych pierwszoosobowego doświadczenia ciała i odniesienie go do samej fenomenologii. W wydobywaniu i rekonstruowaniu poszczególnych koncepcji ciała korzystam także z dużego zasobu komentarzy i opracowań, głównie francuskojęzycznych, z których wiele dzisiaj ma już charakter klasyczny, jak np. prace A. de Waelhensa.

Studium składa się z ośmiu rozdziałów, z których tylko pierwszy ma charakter encyklopedyczny, wprowadzający i nie rości sobie pretensji do szczególnej odkrywczości. Wydawało mi się jednak słuszne, by analizy francuskiej fenomenologii ciała poprzedzić pewnym ujęciem kontekstowym. W rozdziale pierwszym omówione zostają zatem trzy konteksty

francuskiej fenomenologii ciała: sama specyfika filozofii francuskiej w ogóle, przedfenomenologiczne próby ujęcia zagadnienia ciała w filozofii francuskiej (Kartezjusz, Maine de Biran, H. Bergson) oraz wyłonienie się fenomenologii francuskiej jako względnie osobnej formacji intelektualnej. W tym ostatnim punkcie nie prowadzę jednak szczegółowych analiz recepcji fenomenologii we Francji, gdyż jest to zagadnienie dość dobrze opracowane i znane. Wskazuję jedynie na dominujące cechy fenomenologii francuskiej i krótko przedstawiam pierwsze fenomenologiczne koncepcje ciała Husserla i Heideggera.

Rozdziały od drugiego do siódmego to analiza fenomenologii ciała sześciu wybranych autorów. Rozpaczynam od J.-P. Sartre'a, zarówno jego wczesnych pism, jak i głównego dzieła *Byt i nicność*. W tym przypadku trudno mówić o pełnej fenomenologii ciała, ale mamy już niezwykle ważne rozróżnienie na ciało-dla-mnie i ciało-dla-innego. Następnie w rozdziale trzecim prezentuję myśl M. Merleau-Ponty'ego, dla którego cielesność jest podstawową modalnością bycia-w-świecie, a ciało przejmuje wiele funkcji świadomości intencjonalnej. Rozdział czwarty to cielesność w ujęciu E. Lévinasa, a więc przejście od ontologii do etyki i spotkania z Innym. P. Ricoeura, którego omawiam w rozdziale piątym, interesuje przede wszystkim cielesny wymiar *ego* praktycznego, a także mityczne i dialektyczne ujęcia człowieka, w których ciało jest także jedną z postaci inności. W rozdziale szóstym zaprezentuję niezwykle inspirującą myśl M. Henry'ego, który wraz z J.-L. Marionem, ukazany w rozdziale siódmym, zostanie „oskarżony” o eksces teologiczny w fenomenologii. Wraz z tymi dwoma ostatnimi fenomenologami następuje rozwinięcie cielesnej immanencji, doznaniowości ciała, jego wymiaru erotycznego oraz wcielenia w sensie chrześcijańskim. Cechą wspólną analiz w rozdziałach od drugiego do siódmego jest bazowanie na oryginalnych tekstach wymienionych autorów, odwoływanie się do obszernego materiału komentatorskiego, a także układ myśli według chronologii prac każdego z nich. Każdy rozdział kończy się też konkluzjami, w których zbieram syntetycznie ich myśl i zarysuję pewne punkty do dyskusji.

Rozdział ósmy nie jest prostą „syntezą syntezy”, ale dąży do wydobywania samego rdzenia francuskiej fenomenologii ciała. Analizy myśli sześciu wybranych fenomenologów dostarczają bowiem bogatego materiału, z za którego wyłania się niezwykle bogaty obraz ludzkiej cielesności. Warto więc pokusić się o dostrzeżenie pewnej nici przewodniej, która spina niejako wszystkie fenomenologie cielesności. W rozdziale tym podejmuję takie zagadnienia, jak status fenomenologii ciała, sposoby docierania do

ludzkiej cielesności i związana z nimi ejdetyka ciała własnego, ciało w relacji intersubiektywnej, pytanie o metafizykę cielesności jako możliwość metafizyki w ogóle oraz teologiczny wątek w fenomenologii ciała. Dzięki nim nie tylko uzyskujemy syntetyczny obraz ludzkiego ciała, ale także odsłaniają się liczne przemiany, jakim uległa sama fenomenologia po wprowadzeniu zagadnienia ciała oraz jej relacje do metafizyki i teologii. O ile rozdziały od drugiego do siódmego akcentują fenomenologię wobec ciała, o tyle w rozdziale ósmym dokonuje się zmiana perspektywy na ciało wobec fenomenologii. Jego celem jest odkrycie i opisanie rdzenia, jądra francuskiej fenomenologii ciała.

W ten sposób w pracy daje się zauważyć potrójną strukturę, charakteryzującą się stopniowym pogłębianiem problematyki, co także oddaje przyjętą fenomenologiczną perspektywę badań. Najpierw występuje naskicowanie horyzontu francuskiej fenomenologii ciała, następnie prezentacja poszczególnych ujęć, wreszcie dotarcie do wyakcentowanego rdzenia analizowanej rzeczywistości. Oczywiście rdzeń ten nie jest w sobie jakąś jednorodną strukturą, ale stanowi komponent wielorakich sfer, które jednak charakteryzują się swoistą komplementarnością i specyfiką wobec innych ujęć filozoficznych. Ten polifoniczny obraz ciała rozgrywa się między *ego* i światem, czyli idealnymi krańcami poznania, którymi są podmiotowość i przedmiotowość.

Nota bibliograficzna

Prezentowane studium jest dziełem osobnym i całościowym, a nie serią artykułów. Niemniej niektóre fragmenty były wcześniej publikowane jako artykuły lub rozdziały w dziełach zbiorowych. Niewielkie fragmenty rozdziału czwartego o Lévinasie znalazły się w artykule *W poszukiwaniu radykalnej transcendencji. Ojciec i syn w filozofii E. Lévinasa* („Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2013, nr 1, s. 128–142). Trzeci paragraf rozdziału piątego o Ricoeurze stanowi przeróbkę artykułu *Cielesność podmiotu jako doświadczenie pasywności w filozofii Paula Ricoeura* („Fenomenologia” 2015, nr 13, s. 43–60). Pierwszy paragraf rozdziału ósmego znalazł swoje rozwinięcie w artykule *Mam ciało czy jestem ciałem? Ku fenomenologii cielesności* („Studia Loviciensia” 2017, nr 19, s. 139–154). Wreszcie w paragrafie czwartym rozdziału ósmego wykorzystano fragmenty dwóch tekstów: *Porażka erosa w fenomenologii Michela Henry’ego*, [w:] *Motyw miłości w wybranych tekstach literackich i innych dziedzinach kultury*, red. P. Szymczyk, E. Chodźko, Lublin 2018, s. 43–52, oraz *Podmiot w dramacie seksualnym. Próba fenomenologicznego ujęcia erotyzmu*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2017, nr 1, s. 6–22.

Trzy konteksty francuskiej fenomenologii ciała

Francuska fenomenologia ciała nie rodzi się w próżni. By ją zrozumieć, trzeba osadzić ją w różnych kontekstach i rozpatrzyć w wielości powiązań, inspiracji i wpływów. Na wstępie chcemy przywołać trzy konteksty, posługując się metodą kolejnych, pogłębiających i przybliżających odsłon. Konteksty te układają się jak nałożone na siebie koncentryczne kręgi. Najszerszym kontekstem jest filozofia francuska, stanowiąca przejaw wyjątkowego *l'esprit français*, który staje się jeszcze wyraźniejszy w porównaniu z przedstawicielami fenomenologii niemieckiej. Nieco węższy i przez to bliższy kontekst to obecna w tradycji francuskiej filozofia ciała, stanowiąca niejako jej „specjalność”. Wreszcie najbliższy i bezpośredni kontekst stanowi pojawienie się myśli fenomenologicznej we Francji, zarówno jej recepcja, jak i znaczące przekształcenie. To w tym obszarze pojawi się interesująca nas fenomenologia ciała.

§ 1. Filozofia francuska i jej specyfika

Wyrażenie „filozofia francuska”. Cechy filozoficznego języka francuskiego. Kluczowe wydarzenia z historii filozofii francuskiej. Główne nurty filozofii francuskiej. Fenomenologia jako nurt ametafizyczny?

Emil Cioran w eseju *O Francji* stwierdził, że „Francuzi wolą celnie ujętą nieprawdę od prawdy źle sformułowanej”¹. Gdyby wierzyć tej formule, to okazałoby się, że to wszystko, co nazywamy filozofią francuską, jest tylko retorycznym uwodzeniem, językową rozrywką, a nie rzetelnym poszukiwaniem prawdy. A przecież słowa te pisał wybitny filozof rumuńskiego pochodzenia, który jako młody, bo 26-letni mężczyzna opuścił swoją ojczyznę nie tylko geograficznie, ale przede wszystkim językowo i mentalnie. Odtąd nie napisał ani jednej pracy po rumuńsku, a jego francuski debiut,

¹ E. Cioran, *O Francji*, tłum. I. Kania, Warszawa 2016, s. 16.

praca *Zarys rozkładu*², wprowadził „przybłądę z Bałkanów” do grona największych stylistów języka francuskiego. Jaka jest więc prawda o fenomenie tzw. filozofii francuskiej?

Choć sam termin „filozofia francuska” pochodzi z początku XX wieku, to jej powstanie wiąże się z dyskusją, jaką prowadził Kartezjusz z Montaigne’em w ich ojczystym języku³. Z tego sporu wyłoniło się poszukiwanie prawdy absolutnie pewnej, które stało się inspiracją dla całej filozofii nowożytnej. Filozofia francuska to dziedzictwo Kartezjusza, Pascala i Malebranche’a, to krytyczna interpretacja filozofii Kanta, jakiej dokonał w XIX wieku Maine de Biran, to myśl Bergsona i współczesne kierunki, jak egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia ducha, strukturalizm czy dekonstrukcjonizm. A wszystko wyrażone wyjątkowym językiem, odznaczającym się doskonałą literackością, wdziękiem, metaforycznością, nastawieniem mniej spekulatywnym, bardziej zaś analitycznym. Ten strumień filozofii francuskiej od czasów Kartezjusza płynie do dziś, wprowadzając do myśli europejskiej kolejne pokolenia filozofów.

Jednakże nasuwa się pytanie, czy samo wyrażenie „filozofia francuska” nie świadczy o swoistym zamknięciu, zawężeniu perspektywy. Filozofia ze swojej istoty szuka prawdy uniwersalnej, która następnie jest transponowana w różnych językach do ogólnoludzkiego obiegu kulturowego. Filozofia francuska mogłaby cieszyć się opinią wielkiej, bogatej i wspaniałej tylko o tyle, o ile wpisywałaby się w tę ogólną wymianę myśli, upowszechniając ją, ale także pogłębiając i rozwijając. Z tej perspektywy patrząc na filozofię francuską, należy zadać sobie pytanie, czy przyswoiła ona sobie dorobek innych myślicieli, z jednej strony dajmy na to Newtona, Locke’a i Hume’a, z drugiej strony Leibniza, Kanta i Hegla, by następnie oddać go ludzkości w postaci nowej i oryginalnej myśli. Wydaje się, że różnorakie perypetie polityczne i kulturowe nie doprowadziły do izolacjonizmu filozofii francuskiej, lecz nastąpiła asymilacja myślicieli zagranicznych, jak i twórcze inspirowanie dzieł spoza obszarów frankofońskich. Jednocześnie filozofia francuska zaczęła wyróżniać się zespołem cech odróżniających ją zwłaszcza od filozofii niemieckiej i angielskiej⁴.

Filozofia francuska wzięta ogólnie to pierwszy i najbardziej rozległy kontekst naszych badań. Jej oryginalność ukażemy w trzech wymiarach: po pierwsze, szukając specyficznych cech filozoficznego języka francuskiego,

² Tenże, *Zarys rozkładu*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2015.

³ V. Delbos, *La philosophie française*, Paris 1919.

⁴ J.-L. Vieillard-Baron, *La philosophie française*, Paris 2000, s. 7.

po drugie, przyglądając się kluczowym wydarzeniom z historii filozofii francuskiej, po trzecie, śledząc jej główne nurty. Na tym tle lepiej będziemy mogli uchwycić myśl analizowanych przez nas w dalszych rozdziałach francuskich fenomenologów, zwłaszcza ich filozofię ciała.

W określeniu „filozofia francuska” należy przede wszystkim podkreślić nie tyle wymiar przestrzenno-kulturowy, co bogactwo i specyfikę języka. Dzięki odkryciom nauk lingwistycznych nikt dziś nie ma wątpliwości, że język nie pozostaje bez znaczenia dla myśli, którą wyraża. Paul Valéry, francuski poeta przełomu XIX i XX wieku, pisząc o swoim ojczystym języku, wskazywał na jasność jego struktur, smak definiowania i precyzyjne ujmowanie tego, co abstrakcyjne. Dwie kategorie rządzące tym językiem – niepowtarzalna budowa i skłonność do abstrakcji – przesadzają, że staje się on czymś więcej niż językiem: wyjątkowym narzędziem myślenia⁵. Choć charakterystyka ta kresli zaledwie szerokie i odległe tło dla filozofów francuskich, znacznie różniących się między sobą, to jednak pozwala przeczuc wyjątkowość ich języka filozoficznego. Dla filozofa znaczenie ma to, że potrafi on oddać rzeczywistość o złożonej strukturze, znacznej nieokreśloności i dużym stopniu abstrakcji.

Na kolejną cechę języka francuskiego wskazuje wymiana listów między Jeanem Beaufretem i Martinem Heideggerem. Beaufret jest uważany za jednego z głównych interpretatorów myśli Heideggera we Francji. Zadał on Heideggerowi kilka pytań, w odpowiedzi na które ten napisał słynny *List o „humanizmie”*⁶. W tak konkretnym spotkaniu dwóch języków widać ich odmiennosc. Beaufret wskazuje na charakter introduktywny języka niemieckiego i na charakter finalizujący języka francuskiego⁷. Także Heidegger dostrzega tu możliwość wzajemnego uzupełniania się i dwustronnej interpretacji, co prowadzi do uniwersalnego bogactwa myśli. Podjęcie myśli zapoczątkowanej w języku niemieckim przez myśl wyrażoną w języku francuskim prowadzi do progresywnej modyfikacji. Wyrażenie zwrotów niemieckich we francuskich odpowiednikach pozwala na stworzenie myśli, która ją pogłębia i niejako finalizuje. Jest to niemal model historii fenomenologii – zapoczątkowana w języku niemieckim, przetransponowana do środowiska języka francuskiego zyskała nie tylko bujny rozwój, ale i swoiste dopełnienie.

⁵ P. Valéry, *Œuvres*, t. 1, Paris 1957, s. 1056.

⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1970, s. 76–101.

⁷ Por. J.-L. Vieillard-Baron, *La philosophie française*, dz. cyt., s. 8.

Kolejną cechą języka francuskiego jest jego literackość. Francuskie dzieła filozoficzne są często dziełami literackimi, a filozofowie są często pisarzami, osiągającymi nawet literacką Nagrodę Nobla. H. Bergson i M. Merleau-Ponty podkreślali, że nawet najbardziej abstrakcyjny filozof jest także pisarzem. Na czym polega owa literackość? Można mówić o swoistej „muzycy” tekstu, o określonych kompozycjach wyrazowych i zdaniowych. Przy czym język francuski jest na tyle bogaty, że nie ma konieczności zapożyczeń obcojęzycznych. Literackość idzie także w parze z metaforycznością i otwartością na inne teksty kultury, w tym na poezję.

We francuskich pismach filozoficznych dominuje także jasność i precyzja wyrażania się. Jest to językowa realizacja kartezjańskich kryteriów jasności i wyraźności. Jasność jest brakiem nieprzejrzystości wewnętrznej, a wyraźność brakiem pomieszania zewnętrznego. Postulat jasności nie ogranicza się tylko do merytorycznej zawartości myśli, ale obejmuje także język i styl. Tutaj też tkwi dążenie filozofii francuskiej do zespolenia jasności i prostoty w celu dotarcia do szerokiej publiczności. Filozofia we Francji nie jest bowiem zarezerwowana dla wąskiego grona specjalistów. Uczy się jej w liceach, a sami Francuzi uchodzą za ludzi o naturze filozofującej. Prostocie językowej powinna towarzyszyć także oczywistość, co oznacza często logiczność i racjonalność wywodów.

Wreszcie należy wskazać na korelację między językiem francuskim a tzw. duchem francuskim (*l'esprit français*). Ten ostatni to przede wszystkim obecność konwersacji, dialogu i idąca za tym radość ekspresji. Myśl „ducha francuskiego” jest tedy niezwykle żywa, szybka, zręczna, ale i zmienna, cieniująca subtelności i perspektywy. Dzieła francuskie są o wiele mniej suchymi i bezosobowymi traktatami, starają się raczej zachęcić, a nawet uwieść czytelnika i zaprosić go do pokonywania filozoficznej drogi razem. Duch francuski to także szukanie nowych dróg i nowych sposobów wyrażania myśli.

Przywołane powyżej cechy francuskiego języka filozoficznego należy mieć na uwadze, sięgając po dzieła naszych autorów z fenomenologii ciała. Sama fenomenologia w wersji klasycznej powstała w języku niemieckim, co miało charakter początkowy, przełomowy, otwierający. Dopiero jej obróbka w języku francuskim okazała się niezwykle stymulująca, przynosząc wielość nowych i oryginalnych koncepcji. Pierwsi fenomenolodzy francuscy, jak J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty czy E. Lévinas, przyswoili kulturze francuskiej główne zdobycze Husserla i Heideggera. Zdolność do precyzji i abstrakcji, literackość, jasność i prostota, dialogiczność

i błyskotliwość cechują niemal wszystkie dzieła naszych autorów, choć w odmienny sposób i w różnym stopniu.

Po określeniu najważniejszych cech francuskiego języka filozoficznego dla lepszego uchwycenia istoty filozofii francuskiej warto wydobyć najważniejsze wydarzenia z jej historii. Wpierw jednak należy odpowiedzieć na pytanie, czym jest wydarzenie filozoficzne. Nie może tu być mowy o jakimś jednostkowym i punktowym zajściu. Istotą wydarzenia filozoficznego jest jego wpływ na dalszy rozwój myśli. Wydarzeniem filozoficznym jest zatem dzieło filozoficzne, w którym spotyka się geniusz autora i zapotrzebowanie epoki, dotychczas nie dość zwerbalizowane. Dzieło to dotyka i wyraża to, co dotąd było ledwo przeczuwane, ale niezwykle ważne. Jako takie nie musi być dziełem fundamentalnym danego autora. Wydarzenie filozoficzne to dzieło przełomowe, które niczym zerwana tama umożliwia dalszy bieg żywego strumienia ludzkiej myśli. Zdaniem J.-L. Vieillard-Barona do największych wydarzeń w filozofii francuskiej możemy zaliczyć następujących sześć dzieł: *Próby* de Montaigne'a, *Rozprawa o metodzie* Kartezjusza, *Poszukiwanie prawdy* Malebranche'a, *Umowa społeczna* Rousseau, *Ewolucja twórcza* Bergsona oraz *Byt i nicość* Sartre'a⁸. Jakkolwiek katalog ten wydaje się mocno subiektywny, są to jednak dzieła szczególne, które bez wątplenia pozwalają uchwycić i zrozumieć najgłębszą istotę przesłania filozofii francuskiej. Wszystkie one spotkały się z dużym odzewem czytelników i wywarły ogromny wpływ na kształtowanie się francuskiej tradycji filozoficznej.

Montaigne uważany jest za twórcę francuskiego języka literackiego. Jego *Próby*⁹ przyniosły uwrażliwienie na problemy ludzkiej egzystencji, co następnie z wielkim rozmachem podjął Pascal w *Myślach*¹⁰. Filozofowie ci nie wikłają się w abstrakcyjne spekulacje metafizyczne, lecz starają się przyjść z pomocą człowiekowi, bądź by życie przeżyć dobrze, bądź by poradzić sobie z jego tragicznością. Nurt egzystencjalny w filozofii francuskiej będzie miał licznych przedstawicieli w XX wieku.

Przełomowym wydarzeniem dla filozofii francuskiej było dzieło Kartezjusza *Rozprawa o metodzie*¹¹, w którym zwerbalizował on trzy główne idee: metody, *cogito* i wolności. Pierwsza idea stała się inspiracją do

⁸ Tamże, s. 13–14.

⁹ M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004.

¹⁰ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1997.

¹¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.

poszukiwania metody pozwalającej na osiągnięcie wiedzy absolutnie pewnej, co zaowocowało rozwojem metodologii i filozofii nauki. Idea *cogito* wskazała na myślenie jako fundamentalny akt egzystencjalny. Jej rezultatem są narodziny nowego paradygmatu filozoficznego – filozofii podmiotu lub filozofii świadomości, w obrębie której znajdzie się także fenomenologia. Wreszcie idea wolności odnosiła się nie do rozumu, lecz do woli, dzięki czemu w dalszej refleksji teza o wolności człowieka stała się niemal aksjomatem. Ideę wolności podejmować będą egzystencjaliści, a wcześniej przedstawiciele tzw. filozofii refleksyjnej.

Dzieło Malebranche'a *Poszukiwanie prawdy*¹² należy z pewnością do kręgu kartezjańskiego, od którego przejmując przede wszystkim zagadnienie związku duszy i ciała. Jego wydarzeniowość polega na podjęciu relacji pomiędzy poznawalnością tego, co zmysłowe, i tego, co intelektualne, a to wykracza już poza zdobycze kartezjanizmu. Malebranche przyjmuje kartezjańskie *cogito*, ale przedmiot myślany jest dla niego ważniejszy od samego myślenia. Podmiot niejako zanika w cieniu przedmiotu. O ile rozciągłość u Kartezjusza była cechą ciała, o tyle u Malebranche'a staje się ona przedmiotem poznania intelektualnego. Odtąd ciała będą postrzegane w sposób intelektualny poprzez widzenie w Bogu. Te poglądy przygotowują grunt pod dzieła Maine de Birana, Bergsona i w pewnym sensie fenomenologii ciała, zwłaszcza koncepcji ciała-podmiotu.

Filozofia francuska ma osobny nurt myśli politycznej i społecznej. *Umowa społeczna*¹³ Rousseau to wykwit późnego oświecenia, świadczący o przyswojeniu sobie myśli politycznej Hobbesa i Locke'a oraz jej przepracowaniu. Dzieło z 1762 roku wywarło wielki wpływ na rewolucję francuską, a także na powstanie ruchu socjalistycznego w XIX wieku.

*Ewolucja twórcza*¹⁴ Bergsona, choć początkowo miała charakter czysto akademicki, wywarła wielki wpływ na filozofów, biologów, artystów, przynosząc zupełnie nowe spojrzenie na życie i przemiany społeczno-kulturowe. Dzieło to było niejako zwieńczeniem XIX-wiecznego spirytualizmu, a jednocześnie sygnalizowało nowe zagadnienia, jak metafizyka trwania czy intuicyjny kontakt z rzeczywistością.

Wreszcie ostatni z wymienionych filozofów to także nasz autor – J.-P. Sartre, który świadomie nigdy nie wszedł do świata akademickiego, a swój sukces zawdzięcza talentowi literackiemu i atmosferze kulturalnego

¹² N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1–2, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011.

¹³ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2007.

¹⁴ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Kraków 2004.

rozkwit po II wojnie światowej. W dziele *Byt i nicość*¹⁵ zwrócił on uwagę na konieczność innego przeżywania wolności, zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Czerpał inspiracje z Hegla w interpretacji A. Kojève'a, co zaowocowało dualistyczną ontologią: rozróżnieniem bytów-dla-siebie i bytów-w-sobie. Podmiot historyczny został utożsamiony z nicością, przezwyciężeniu której miała oddać się wolność.

Trzecim krokiem kreślenia panoramy filozofii francuskiej jest wskazanie na jej główne tendencje. Są to nieustannie rozwijające się i zmieniające nurty, które towarzyszą niczym tło wydarzeniom o charakterze bardziej punktowym. Tutaj należy mieć na uwadze ogromne zróżnicowanie filozofii francuskiej. Pierwszoplanową rolę na pewno odgrywa w niej filozofia podmiotu, rozgałęziając się następnie na spirytualistycznie ukierunkowaną filozofię refleksyjną (Lavelle, Nabert, Jankélévitch), filozofię egzystencjalną (Sartre, Marcel), filozofię życia (Bergson) i fenomenologię (Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur, Henry, Marion). Obok nurtu podmiotowego należy wziąć pod uwagę tendencje pozytywistyczne zapoczątkowane przez Comtę'a. Na tożsamość filozofii francuskiej w XX wieku ogromny wpływ wywarła filozofia niemiecka – mówi się o tzw. pokoleniu „trzech H” (Hegel, Husserl, Heidegger), które w latach sześćdziesiątych XX wieku zostało zastąpione przez generację „mistrzów podejrzeń” (Marks, Nietzsche, Freud)¹⁶.

Niektórzy próbują określić charakter filozofii francuskiej przez jej odniesienie do metafizyki rozumianej nie tyle jako scholastyczna nauka o bycie, ile jako stosunek do absolutu i tego, co ponadzmysłowe. Biorąc pod uwagę to kryterium, w filozofii francuskiej możemy wyróżnić trzy nurty: metafizyczny, antymetafizyczny i ametafizyczny¹⁷. Pierwszy z nich wykazuje się metafizycznym rozumieniem rzeczywistości. Drugi pozostaje w opozycji do wszystkiego, co metafizyczne. Trzeci zaś wydaje się obojętny na kwestie metafizyczne.

Nurt metafizyczny w filozofii francuskiej wywodzi się od myśli Kartezjusza, twórczo podjętej przez Malebranche'a. Następnie pojawia się w tym nurcie metafizyka spirytualistyczna Maine de Birana, kontynuowana przez takich autorów, jak J. Lequier, Ch. Secrétan, A. Gratry, F.M. Ravaisson, J. Lachelier, J. Lagneau, M. Blondel. W XX wieku pojawia

¹⁵ J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Kraków 2007.

¹⁶ J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 39.

¹⁷ J.-L. Vieillard-Baron, *La philosophie française*, dz. cyt., s. 14–16.

się bergsonizm (H. Bergson, J. Chevalier, J. Guilton, J. Wahl, V. Jankélévitch), neotomizm (É. Gilson, J. Maritain), filozofia ducha (O. Hamelin, L. Brunschvicg, R. Le Senne, L. Lavelle, J. Nabert), filozofia egzystencji i życia (G. Marcel, P. Teilhard de Chardin, S. Weil, É. Weil, M. Henry).

Nurt antymetafizyczny najwyraźniej zaznacza się w dobie oświecenia. Przejawia się on jako racjonalizm deistyczny Voltaire'a, materializm (D. Diderot, de La Mettrie, Helvétius, d'Holbach), sensualizm (Condillac), estetyka niemetafizyczna (d'Alembert), filozofia polityki (Monteskiusz). Ukoronowaniem nurtu antymetafizycznego jest nacechowany scjentyzmem i socjologizmem pozytywizm Comte'a i Taine'a.

Wreszcie w obrębie nurtu ametafizycznego wskazuje się trzy niezależne od siebie kierunki: moralizm filozoficzny, filozofię nauki i fenomenologię. Moralizm podejmuje poszukiwanie zasad dobrego życia, co wyraża nie w formie rozumowania, lecz praktycznych maksym. Do największych francuskich moralistów należy zaliczyć Montaigne'a, La Rochefoucaulda, Pascala, Fénelona, Alaina i Ciorana. Filozofowie nauki podejmowali zagadnienia metodologiczne i epistemologiczne, często w kontekście kulturowym, co odróżnia ich od anglosaskich filozofów nauki. We Francji na tym polu najwyraźniej zaznaczyli się: Ch. Renouvier, C. Bernard, E. Meyerson, H. Poincaré, G. Bachelard, M. Foucault. Z kolei szkoła fenomenologiczna wniosła ogromny wkład poprzez twórczość takich autorów, jak M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, E. Lévinas, P. Ricoeur, M. Henry czy J.-L. Marion. Każdy z wymienionych fenomenologów inspirował się myślą Husserla i Heideggera, tworząc własną, oryginalną myśl fenomenologiczną. Dalsze studia nad francuską fenomenologią pokażą, że zbyt pośpieszne przesądzenie o jej obojętności metafizycznej może być dużym uproszczeniem.

Tak naszkicowana panorama filozofii francuskiej, uwzględniająca jej najważniejsze wydarzenia i nurty, jak również specyfikę języka francuskiego, odsłania absolutną wyjątkowość tej myśli. Jednocześnie stanowi ona najszerszy kontekst naszych poszukiwań. Podejmowaną przez nas francuską fenomenologię ciała należy bez wątplenia osadzić w tym „francuskim” horyzoncie. Zawężając nieco perspektywę, przyjrzymy się teraz drugiemu kontekstowi – filozofii ciała, która również w myśli francuskiej zyskała ciekawe opracowanie.

§ 2. Francuska filozofia ciała

Ciało w filozofii Kartezjusza. Dwie perspektywy: metafizyczna i fizyczna. Problem zjednoczenia duszy z ciałem. Przebłycki „ciała subiektywnego”. Maine de Biran i *homo duplex*: ciało własne i *ego*. To, co zewnętrzne (fizjologia), i to, co wewnętrzne (psychologia). *Sens intime* – zmysł wysiłku – „ja mogę”. Ciało jako podmiot i jako przedmiot. Bergsona filozofia ciała jako przełamanie pozytywizmu i scjentyzmu. Umysł a ciało. Ciało jako ośrodek działania. Percepcja. Pamięć cerebralna a pamięć duchowa.

Zagadnienie ciała jest obecne w filozofii od samych jej początków, jednakże zajmuje w niej miejsce raczej drugorzędne. Filozofia rodzi się jako refleksja nad przyrodą, a kiedy podejmuje tematykę humanistyczną, od razu spirytualizuje człowieka, jakby to, co duchowe, intelektualne, niewidzialne, było ważniejsze. Ciało jest albo zbędnym balastem, albo moralnym zagrożeniem, albo co najwyżej substratem, wraz z którym dusza może utworzyć człowieka, pozostając jednak elementem subbytowym o charakterze rozstrzygającym.

Na dzieje filozofii można także popatrzeć przez pryzmat dominowania i ścierania się różnych paradygmatów, np. obiektywistycznego, tzw. paradygmatu „trzeciej osoby” i subiektywistycznego paradygmatu „pierwszej osoby”, związanego z odkryciem podmiotowości. To przejście od metafizyki do filozofii podmiotu, jakie ujawniło się w nowożytności, musiało także objąć problematykę cielesności. Ciało pozostaje w filozofii francuskiej niezmiernie ważnym zagadnieniem. Upłynie jednak wiele czasu, zanim przestanie ona traktować je na sposób substancjalny i odkryje ciało podmiotowe. Niemniej francuska fenomenologia ciała XX wieku została przygotowana przez długą i bogatą refleksję na ten temat we wcześniejszych wiekach. Warto przyjrzeć się najważniejszym punktom francuskiej filozofii ciała, gdyż była ona stałym punktem odniesienia i formacji fenomenologów. Kreśląc ten kontekst francuskiej fenomenologii ciała, omówimy myśl Kartezjusza, Maine de Birana i Bergsona, gdyż są to przełomowe kroki na drodze do podmiotowego ujmowania ciała.

Kartezjusz problem ciała rozpatrywał z dwóch perspektyw: wpięrw metafizycznej, a następnie fizycznej. Jeśli do tego dołożymy kwestię zjednoczenia duszy i ciała, otrzymamy trzy najważniejsze tematy kartezjańskiej filozofii ciała. Nie powinna nas dziwić taka kolejność, gdyż wynika ona z kartezjańskiej klasyfikacji nauk, gdzie niczym korzeń w drzewie jest metafizyka, pnem jest fizyka, a rozchodzące się gałęzie to inne nauki: medycyna, mechanika i etyka¹⁸. Widzimy więc, że całość refleksji kartezjańskiej

¹⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 367.

jest mocno osadzona w metafizyce. Ojciec filozofii nowożytnej chciał wyzwoić się z poglądów scholastycznych i szukając pewności, oprzeć się na filozofii podmiotu, jednakże owo odrzucenie metafizyki jest u niego mocno pozorne, a przynajmniej połowiczne. Założenia te będą miały ogromne znaczenie także dla filozofii ciała, gdyż mimo przeblysków myśli o ciele własnym nie będzie w stanie precyzyjnie go opisać.

Ujęcie metafizyczne ciała ludzkiego u Kartezjusza dochodzi do głosu w *Medytacjach o pierwszej filozofii*¹⁹. Kartezjusz, szukając pewności, rozpoczyna od zabiegu zwanego sceptycyzmem metodologicznym, którego celem jest wyeliminowanie wszystkiego, w co można wątpić. A tym, co należy wyeliminować w pierwszej kolejności, są zmysły, a więc także ciało. To, co zmysłowe, wydaje się pewne zdrowemu rozsądkowi, jednakże po bliższym zbadaniu danych zmysłowych należy je odrzucić jako kryjące możliwość fałszu. Ten pierwszy argument sceptycyzmu wspiera także kolejny – niemożność rozróżnienia między jawą a snem. Skoro nie ma między nimi granicy, nie ma także pewności, czy ciało i wszystkie dane zmysłowe nie są tylko snem, a więc złudzeniem. J. Patočka czyni zarzut Kartezjuszowi, że przeoczył fakt, iż także człowiek śniący musi mieć ciało, gdyż musi się gdzieś znajdować, a zlokalizowanie przestrzenne jest możliwe tylko dzięki ciału²⁰. Warto jednak zauważyć, że Kartezjusz wyszedł od perspektywy podmiotowej, mianowicie od zanegowania ciała własnego. Dalej jednak już prowadzi analizy w perspektywie przedmiotowej, ciała jako obiektu. Widzimy więc przeblysk problematyki ciała własnego, jednakże bez jej dalszego systematycznego potraktowania.

W drugiej *Medytacji* Kartezjusz formułuje swoją koncepcję podmiotu. Pyta, kim jest człowiek, i odpowiada, że nie może być on ciałem, mimo że narzuca się ono niemal naturalnie. Skoro nie ma ciał, człowiek nie może być także odczuwaniem – kategoria niezwykle istotna w fenomenologii ciała. Dlatego stwierdza: „Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić (...); jestem więc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem [*mens*] bądź duchem [*animus*], bądź intelektem [*intellectus*], bądź rozumem [*ratio*]²¹. Człowiek jest substancją myślącą, całkowicie pozbawioną ciała. Niemniej przebliski cielesności podmiotowej wracają. Kartezjusz po chwili dodaje: „Ale może przypadkiem to właśnie,

¹⁹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010.

²⁰ M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 16.

²¹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 33.

o czym przypuszczam, że jest niczym, ponieważ nie jest mi ono znane, w rzeczywistości nie różni się ode mnie takiego, jakiego znam?”²². Zaniegowanie ciała nie ma już tak kategorycznego charakteru. Także w drugiej *Medytacji* pojawia się kolejny katalog treści substancji myślącej, który nas zaskakuje: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”²³. Dwie ostatnie czynności mają ścisły związek z ciałem zarówno zewnętrznym, jak i własnym. Wyobrażać sobie dusza może coś, co wcześniej zobaczyła jako cielesne, zaś odczuwać może tylko ciało własne. W myśli Kartezjusza zostaje zatem *implicite* zasygnalizowany problem ciała własnego, ale jak już powiedzieliśmy, bez wyraźnego opisu. Podmiot kartezjański to czyste myślenie, bez żadnego oparcia w ciele. Nie ma więc on żadnego zakorzenienia w czasie i przestrzeni, jest całkowicie pozaświatowy. Na podstawie takiej koncepcji podmiotowości nie da się ująć żadnych realnych ludzkich doświadczeń.

Czym zatem jest ciało u Kartezjusza? Jest ono drugą, obok *res cogitans*, substancją. Dotykamy tutaj metafizycznego statusu ciała. Jego naturę Kartezjusz wyjaśnia na przykładzie doświadczenia z woskiem. Kawałek wosku ma zapach, kolor, kształt, wielkość itp. Ale wszystkie te jakości traci po podgrzaniu. Jedyne, co pozostaje jako stałe i niezmiennie, to rozciągłość, czyli przestrzenność. W trzeciej *Medytacji* Kartezjusz precyzuje, że substancja cielesna cechuje się rozciągłością, kształtem, położeniem i ruchem. Kiedy badamy ideę rzeczy cielesnych, odnajdujemy w niej także substancję, trwanie i liczbę. Tak więc w ciele – oczywiście obiektywnym, jako rzeczy, tak różnym od ciała własnego – można wskazać trzy składowe: cechy geometryczne, ruchowe i trwania. Innych cech ciał nie należy brać pod uwagę, gdyż mogą zawierać fałsz. Ciało zatem nie jest niczym innym jak pewną obiektywną strukturą, którą można zdefiniować matematycznie²⁴.

Więcej materiału do analizy cielesności dostarcza szóstą *Medytacją*. Tutaj jednak znacząco zmienia się perspektywa. Kartezjusz jest już bowiem po dowodzie na istnienie Boga z trzeciej *Medytacji*. Skoro istnieje Bóg jako gwarant prawdy, wraca obowiązywanie kryterium oczywistości w poszukiwaniu prawdy. Należy zatem podjąć odwrotną drogę do sceptycyzmu metodycznego i przywrócić istnienie ciał. To boska prawdomówność daje nam gwarancję, że rzeczy, których idee w umyśle są jasne i wyraźne, muszą

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 34.

²⁴ M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 21–22.

być też takie w rzeczywistości. Tutaj jednak otwiera się nowy problem pomieszania dwóch substancji – myślącej i rozciągłej, który Kartezjuszowi będzie nieustannie towarzyszył. Podejmiemy go w dalszym ciągu rozważań. Tymczasem by uzasadnić istnienie ciała, Kartezjusz przygląda się pewnej właściwości duszy, jaką jest zdolność do wyobrażania sobie. Czym jest wyobrażanie? Różni się ono od czystego, rozumowego pojmowania. Jest to zastosowanie władzy poznawczej do ciała, które się jej uobecnia. O ile przy pojmowaniu umysł zwraca się do samego siebie, o tyle w wyobrażaniu umysł zwraca się ku ciału i w nim ogląda coś, co jest zgodne z posiadaną przez siebie ideą. Oznacza to, że aby zaistniało wyobrażenie, muszą istnieć ciała, a ponieważ mamy wyobrażenia, przeto należy przyjąć z „pewnym prawdopodobieństwem”, że ciała istnieją. Kartezjusz zwraca także uwagę na fakt, że wyobrażenia docierają do naszego umysłu bez naszej woli, a więc nie mogą pochodzić od nas, lecz od ciał. Bada wreszcie wszystkie jakości zmysłowe, jakie docierają do umysłu za pośrednictwem ciała. I tutaj następuje ponowny zwrot ku ciału subiektywnemu: „nie bez racji sądziłem, że to ciało, które z jakimś szczególnym uprawnieniem nazywałem swoim, bardziej należy do mnie niż jakiegokolwiek inne. Nie mogłem bowiem nigdy oddzielić się od niego tak, jak od innych ciał; wszystkie pożądania i namiętności odczuwałem w nim i za nie. A wreszcie w jego częściach odczuwałem ból i dreszcz rozkoszy, a nie w innych, poza nim się znajdujących”²⁵. Niestety te fenomenologizujące opisy ciała własnego gubią się w wywodach metafizycznych, w których ciało jest substancją, a więc rzeczą wśród innych rzeczy.

Po ustaleniu metafizycznego statusu ciała Kartezjusz przechodzi do rozważań naturalnych o ciele, a więc do zagadnień fizycznych. O czym poucza nas sama natura ciała? Po pierwsze, o tym, że w ogóle mamy ciało, o czym informują nas różnorakie wrażenia, jak głód czy ból. Po drugie, natura wskazuje, że nie tylko mamy ciało, ale ponadto jesteśmy z nim specyficznie połączeni. W przeciwnym razie wrażenia te nie byłyby odczuwane, a jedynie intelektualnie myślane. Jednakże, co najważniejsze, w perspektywie fizycznej ciało zostaje przez Kartezjusza porównane do mechanizmu: „tak samo jak zegar sporządzony z kółek i ciężarków nie mniej dokładnie zachowuje wszelkie prawa natury, gdy jest źle wykonany i wskazuje fałszywe godziny, jak i wtedy, gdy pod każdym względem czyni zadość życzeniu twórcy – tak samo rzecz się ma, gdy rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi

²⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 80.

i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu”²⁶. Ciało jest więc mechanizmem, a jego funkcjonowanie da się wyjaśnić przy pomocy ruchu. Zatem powstawanie i funkcjonowanie wrażeń może i powinna wyjaśniać fizyka, a zwłaszcza jej część zwana mechaniką. Nie ma w ciele niczego duchowego, żadnej animacji, droga wrażeń jest czysto mechaniczna. Kartezjusz wyjaśnia więc funkcjonowanie ciała w duchu rodzącego się wówczas mechanicyzmu, który utrzyma się aż do XIX wieku.

Dusza i ciało są widać u Kartezjusza dwiema zupełnie odmiennymi substancjami. Dusza jest myśląca, ciało rozciągle. Funkcjonowanie pierwszej objaśnia dialektyka, drugiej fizyka. Dusza jest niepodzielna, ciało zaś daje się dzielić. Jednakże w człowieku te dwie substancje pozostają wobec siebie w szczególnej relacji. Niby oddzielne, ale oddziałują na siebie. Rodzi się zatem pytanie, w jaki sposób. Sam autor powie w *szóstej Medytacji*: „nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość”²⁷. Pod koniec jednak doda: „na umysł nie oddziałują bezpośrednio wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, a może nawet tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny (*sensus communis*)”²⁸. Problem jedności duszy i ciała oraz wzajemnego ich oddziaływania to trzeci kluczowy problem kartezjańskiej filozofii ciała.

Zagadnienie to jest rozsiane w kilku pomniejszych pismach Kartezjusza. Najpierw w *Listach do Regiusa* znajdujemy spór, czy złożenie w człowieku z duszy i ciała ma charakter konieczny czy też przygodny²⁹. Regius był zdania, że skoro dusza i ciało są dwiema samoistnymi i niezależnymi substancjami i istnieją tylko te dwie substancje, to złączenie ich w bycie ludzkim musi mieć charakter przygodny. Człowiek jest zatem *ens per accidens*, przygodnym zespoleniem dwóch niezależnych bytów. Z poglądem Regiusa Kartezjusz się nie zgadza, co wykłada mu w dwóch listach. Jego zdaniem człowiek jest bytem przez się, połączenie umysłu z ciałem ma charakter realny i substancjalny, co wynika z samej natury ciała, które jest tak urządzone, by mogło przyjąć duszę. Jednak pomimo odpowiedzi Kartezjusza pytanie o jedność duszy i ciała pozostaje.

²⁶ Tamże, s. 87–88.

²⁷ Tamże, s. 84.

²⁸ Tamże, s. 89.

²⁹ Kartezjusz, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 25.

Jest ono z kolei przedmiotem *Listów do księżniczki Elżbiety*. Ta poprosiła Kartezjusza o wyjaśnienie, jak dusza człowieka może skłonić ciało do działań dobrowolnych³⁰. Przy czym księżniczka Elżbieta ujmuje zagadnienie w terminach nie kartezjańskich, a raczej newtonowskich: działanie duszy na ciało to forma ruchu, a żeby nadać ciału ruch, potrzebne jest dotknięcie, które z kolei jest domeną rozciągłości, a nie substancji myślącej. W odpowiedzi Kartezjusz rozróżnia trzy zasadnicze idee: myślenie dla duszy, rozciągłość dla ciała oraz jedność odnoszącą się do ich połączenia. I to od tej jedności zależy pojęcie siły, którą dusza może poruszać ciało, wywołując doznania i uczucia. Kartezjusz przestrzega też, by nie mylić dwóch rodzajów siły: tej, którą dusza oddziałuje na ciało, z siłą, która może wystąpić między dwoma ciałami. Trudno przyjąć, by odpowiedź Kartezjusza stanowiła wyczerpujące i jasne rozwiązanie związku duszy z ciałem.

Problem oddziaływania ciała i duszy powróci wreszcie w ostatnim i nieukończonym dziele Kartezjusza, w *Namiętnościach duszy*. Filozof zastanawia się w nim m.in., jak ciało może oddziaływać na duszę, wywołując doznania i uczucia³¹. Proponuje dwa rozwiązania: z jednej strony wyjaśnienie przyczynowo-skutkowe, z drugiej strony Kartezjusz wskazuje na złączenie, jedność, pomieszanie, co wyklucza interakcję duszy i ciała.

Możemy stwierdzić, że Kartezjańska koncepcja ciała jest dość paradoksalna. Największym jej paradoksem, często podkreślanym przez takich komentatorów, jak J. Patočka, F. Alquié czy J.-L. Marion, jest to, że twórca filozofii podmiotu nie zdołał wypracować koncepcji ciała podmiotowego. Raczej pozostaje ono w okowach metafizyki jako substancja bądź jest częścią natury jako czysty mechanizm. Skutkiem tego jest nieuchronny fakt, że ciało w myśli kartezjańskiej odgrywa rolę drugorzędną. Jednakże zasygnalizowana szczątkowo i nieśmiało problematyka ciała subiektywnego zostanie podjęta w pełni nie tylko przez fenomenologów, ale już wcześniej przez przedstawiciela spirytualizmu – Maine de Birana.

Ten filozof przełomu XVIII i XIX wieku stworzył nową wersję metafizyki, która nie miała charakteru idealistycznego, lecz odwoływała się do doświadczenia wewnętrznego. W wyniku jego poszukiwań powstała oryginalna antropologia, która była także wielkim przełomem w filozofii

³⁰ Tenże, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995. Por. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartesa z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, t. 38, s. 117–127.

³¹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2001.

cielesności. To, co u Kartezjusza było ledwie przeczuwane i niepodjęte, mianowicie ciało własne, u Maine de Birana wybrzmiewa z całą doniosłością. Przede wszystkim w opisie człowieka Biran sięga do starożytnej formuły *homo duplex in humanitate, simplex in vitalitate*³². Podejmie ją także w XIX wieku m.in. francuski socjolog É. Durkheim, według którego człowiek jest podwójny właśnie, tzn. z jednej strony jest organizmem biopsychicznym, kierowanym przez instynkty, z drugiej jest istotą moralną, a więc przekraczającą ten organiczny poziom³³. Dla Birana ta podwójność w człowieku jest niezwykle ważna i szeroko rozumiana. Człowiek jest organizmem, ale też go przekracza. O ile organizmem rządzi instynkt, o tyle człowieczeństwem kieruje wola. Są w człowieku elementy pasywne i aktywne. Ma on doznania zmysłowe zewnętrzne, ale także poznaje za pomocą zmysłu wewnętrznego. Podwójnością w człowieku jest także złożenie z ciała własnego i *ego*. Najogólniej mówiąc, *homo duplex* dla Birana to gra dwóch wymiarów: wewnętrznego i zewnętrznego³⁴. Jest to zupełnie inna podwójność niż dualizm kartezjański. I w tym właśnie kontekście zostaje wypracowana jego teoria cielesności, co będzie oznaczało odkrycie ciała wewnętrznego, czyli subiektywnego.

Człowiek u Maine de Birana w poznaniu przyjmuje dwa punkty widzenia: zewnętrzny i wewnętrzny. Pierwszy z nich to odbieranie wrażeń zmysłowych ze świata zewnętrznego, a więc poznanie zewnętrzne, które wprowadza człowieka w kontakt ze światem. Funkcjonowanie tego wymiaru opisuje fizjologia, a więc ma on przebieg czysto organiczny. Drugi punkt widzenia – wewnętrzny – to punkt widzenia świadomości, poznanie wewnętrzne, a więc kontakt z samym sobą, którego funkcjonowanie opisuje psychologia. Co bardzo ważne, tych dwóch punktów widzenia nie da się sprowadzić do czegoś jednego, nie da się zredukować psychologii do fizjologii lub odwrotnie³⁵. Te dwa porządki, choć całkiem różne, spotykają się w człowieku, co należy przyjąć jako fakt, a co przejawia się dwukierunkowo: z życia organicznego, nieświadomego wyłania się *ego*, ale także dla subiektywnego życia *ego* pojawia się ciało.

Człowiek posiada wpięty naturalne odczucie bezosobowego istnienia. Dokonuje się ono na płaszczyźnie fizjologicznej, nieświadomionej i kierowanej przez instynkt. Jednakże na tym bezosobowym odczuwaniu

³² Por. F. Azouvi, *Homo duplex*, „Gesnerus” 1985, nr 42, s. 229–244.

³³ J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 251.

³⁴ M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 48.

³⁵ M. de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris 1988, s. 326.

zaczyna się budować działanie uzależnione od woli. W jaki sposób następuje przejście od instynktu do działania świadomego? Biran wskazuje na trzy stadia genezy woli³⁶. W pierwszym stadium mamy tylko ruchy instynktowne, które są bezwarunkowe, pozbawione woli i całkowicie sterowane przez mózg. Jest to organiczna strefa cielesności, którą Biran nazywa „absolutnym królestwem instynktu”. W drugim stadium pobudzenia instynktowne słabną, a rośnie opór mięśni, dzięki czemu ruchy są już odczuwane, ale jeszcze niekontrolowane przez wolę. Wreszcie w trzecim stadium zaczyna wyłaniać się ponadorganiczna siła, czyli wola, która rozchodzi się na wszystkie organy, w wyniku czego pojawia się wysiłek. I to on jest kluczową kategorią w filozofii Maine de Birana, gdyż oznacza przejście od instynktu do woli, czyli wyłonienie się życia podmiotowego z organicznego podłoża. Ten niezwykle ważny proces filozof ilustruje przykładem rozwoju noworodka. U nowo narodzonego dziecka wszystko jest instynktem. Może ono krzyczeć i poruszać się, ale czynności te mogą mieć znaczenie np. dla rodziców, nigdy dla dziecka, u którego nie ma żadnej apercpcji i woli. Krzyk dziecka nie jest więc objawem władzy sądzenia lub chcenia, jest czystym, organicznym instynktem. Szybko jednak ta czynność spontaniczna zacznie przekształcać się w czynność chcianą, za pomocą której będzie się ono komunikowało z otoczeniem. Rozpocznie się proces wyłaniania się z człowieka *simplex in vitalitate* pełnej osobowości, a więc człowieka *duplex in humanitate*, posiadającego organiczność i wolę. Z egzystencji fizjologicznej zacznie wyłaniać się egzystencja psychologiczna, czyli świadomość i wewnętrzny punkt widzenia. Osiągnąwszy go, można dopiero podjąć refleksję nad podmiotem i ciałem własnym.

Badając wewnętrzny punkt widzenia, Biran stwierdza, że działa w nim specjalny zmysł wewnętrzny, *sens intime*, nazywany także zmysłem wysiłku³⁷. O ile zmysły zewnętrzne odnoszą się do przedmiotów zewnętrznych, o tyle zmysł wysiłku poznaje to, co się dzieje w nas samych. A podstawowym faktem wewnętrznym w człowieku jest doświadczenie napięcia między moim wysiłkiem a stawiającym mi opór ciałem własnym. Podmiotowość Biranowska to już nie myślenie, jak u Kartezjusza, ale działanie. Ja doświadczam wewnętrznego napięcia między wysiłkiem woli a oporem ciała własnego. *Ego* nie jest myślą, ale siłą mogącą działać i wywoływać

³⁶ Tamże, s. 429. Por. M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 51.

³⁷ M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris 2001, s. 1. Por. M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 55.

efekty. Nasze poczucie własnego istnienia nie bierze się z faktu wątpienia, ale z poczucia aktywności woli. To dlatego dla Birana formuła Kartezjusza powinna brzmieć: *Volo ergo sum* – „chcę, więc jestem”. *Cogito* nie oznacza „ja myślę”, lecz „ja mogę”³⁸.

Ciało własne w koncepcji Maine de Birana to istotny składnik ludzkiej egzystencji. Relacja między nim a wolą konstytuuje podmiotowość człowieka. Ciało ma jednak podwójny charakter: jest ono składową mojej egzystencji, ale także przedmiotem, na który moje Ja oddziałuje. Różni się ono od innych ciał zewnętrznych. Egzystencja tych ciał i egzystencja mojego Ja są radykalnie oddzielone. Kiedy jednak myślimy o ciele własnym, od razu zauważamy, że nasza egzystencja jest złożona: Ja odróżnia się od swojego ciała, ale jednocześnie nigdy nie może się od niego odzielić, gdyż oddzielenie to byłoby unicestwieniem Ja i popadnięciem w egzystencję organiczną. Tak więc w myśli Maine de Birana ciało własne posiada dwa aspekty. Jest ono jednocześnie subiektywne i obiektywne. Nie całe ciało jest pod panowaniem Ja. Ta jego część, na którą rozciąga się wola, czyli wewnętrzny wysiłek, jest ciałem własnym, subiektywnym. Jednakże pozostaje część ciała poza oddziaływaniem woli i jest to ciało obiektywne, przedmiotowe. Ciało własne poznaję wewnątrznie i bezpośrednio, w apercpcji wewnętrznej. Jest ono nierozdzielnie związane z Ja. Ciało obiektywne zaś, czyli tę część ciała, na którą nie rozciąga się wysiłek, poznaję drogą percepcji zmysłowej, zwłaszcza dotyku.

Myśl Maine de Birana to niezwykle oryginalna antropologia, prezentująca odmienną od kartezjańskiej koncepcję podmiotu. Ten ostatni nie jest już myśleniem, ale działaniem. W myśli Birana nie ma też dualizmu substancjalnego, czyli oddzielenia duszy od ciała. Ogromną zasługą tego filozofa jest odejście od wyłącznie zewnętrznego potraktowania ciała. Po raz pierwszy w dziejach filozofii ciało człowieka zostało zbadane od wewnątrz, jako konstytutywny element świadomej egzystencji człowieka. Ciało subiektywne, własne, podmiotowe, u Kartezjusza ledwo przeczuwane i przemilczane, staje się tu niezwykle doniosłym zagadnieniem antropologicznym. Podejmą je m.in. francuscy fenomenologowie w XX wieku. Przede wszystkim silne inspiracje filozofią Maine de Birana odnajdziemy w fenomenologii M. Merleau-Ponty'ego, P. Ricoeura i M. Henry'ego. Być może ich myśl nie byłaby możliwa, gdyby nie wkład Maine de Birana, który zwrócił uwagę na związek podmiotu z jego ciałem.

³⁸ Por. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965, s. 73.

Mówiąc o francuskiej filozofii ciała, trzeba zwrócić uwagę także na koncepcję H. Bergsona, którą zawarł w dziele *Materia i pamięć*³⁹. To w kontekście tej pracy Benjamin Jacob określił myśl Bergsona jako „filozofię dzisiaj”⁴⁰, gdyż jego zdaniem lepiej niż jakakolwiek inna wyrażała ducha swoich czasów. J. Maritan i Ch. Péguy widzieli w niej narzędzie „wyzwolenia” ze scjentyzmu i pozytywizmu z jednej strony, ale także z mechanicyzmu i materialistycznej interpretacji zjawisk duchowych z drugiej strony⁴¹. Bergson nie idzie ani drogą „kultu nauki”, ani racjonalizmu, lecz dąży do nowego otwarcia relacji między metafizyką i nauką. W tym nowym podejściu powstanie także nowa koncepcja cielesności.

Podtytuł dzieła *Materia i pamięć* – „Esej o stosunku ciała do ducha” – sygnalizuje podjęcie problemu klasycznego, od dawna obecnego w filozofii. Jednakże jego rozwiązanie jest dość oryginalne, gdyż Bergson łączy ten problem nie jak dotąd z kwestią przestrzeni, lecz z kwestią czasu. Pomiedzy umysłem i ciałem istnieje różnica jakościowa, ale to czas, swoisty „rytm” pozwala nam odróżnić duszę od ciała. Kluczową zaś kategorią pomagającą uchwycić relację duszy i ciała jest pamięć. Na początku Bergson zawiesza tradycyjne ujęcie dualistyczne i chce wrócić do świadomości naiwnej, czyli do percepcji. W tej ostatniej materia nie jest rzeczą obiektywną, jak w realizmie, ani też czystym przedstawieniem, jak w idealizmie. Raczej myśli ją jako rzeczywistość pośrednią, jako „obraz”. Obrazy, które składają się na świat, zawierają szczególnie składnik – moje własne ciało. Nie mogą być one wytworzone tylko przez mózg, gdyż ten jest częścią świata materialnego. Moje ciało jest ośrodkiem działania i oddziałuje na inne ciała. Te ostatnie są mi dane w obrazach percepcyjnych tylko jako ewentualne przedmioty mojego oddziaływania na nie. Ciała jawią się w percepcji jako mające znaczenie dla moich działań. Stąd w percepcji nie otrzymujemy czystych przedstawień, ale ciała w powiązaniu z moim własnym ciałem⁴².

Percepcja może być rozpatrywana z dwóch punktów widzenia: z punktu widzenia rzeczy obiektywnej i z punktu widzenia ciała własnego. Idealista wywodzi istnienie ciał zewnętrznych z ciała własnego, materialista zaś

³⁹ H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris 2012. Polski przekład: *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, tłum. R.J. Weksler-Waszkinel, Kraków 2006.

⁴⁰ B. Jacob, *La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui*, „Revue de métaphysique et de morale” Mars 1898, s. 170–201.

⁴¹ L. Kołakowski, *Bergson*, Kraków 2008, s. 15.

⁴² H. Bergson, *Matière et mémoire*, dz. cyt., s. 95.

odwrotnie, na podstawie istnienia ciał wnosi o ciele własnym. Znaczyłoby to, że w obu przypadkach percepcja jest poznaniem. Tymczasem dla Bergsona to jeden z większych przesądów filozoficznych – percepcja nie jest poznaniem, lecz działaniem. Każdy akt percepcji zawiera jakąś warstwę informacji zewnętrznej o innych ciałach, ale też istotna jest w nim warstwa wewnętrzna, subiektywna, na którą składają się przede wszystkim różne warstwy pamięci. To dopiero czyni akt percepcyjny aktem świadomym. W akcie percepcyjnym ważną rolę odgrywa mózg, który selekcjonuje dostarczane informacje. Tak więc obrazy percepcyjne są selekcją dokonaną przez umysł adekwatnie do wymogów ciała. W percepcji zachowuje się tylko to, co ma charakter praktyczny, tzn. na co moje ciało może oddziaływać. Wszystko inne zostaje usunięte.

W percepcji ważną rolę odgrywa ciało, ale także duch, czyli świadomość. Ta ostatnia jest dla Bergsona przede wszystkim pamięcią⁴³. Świadomość wiąże nieprzerwany szereg chwilowych widoków w strumień pamięci. Tak więc w percepcji mamy składnik pochodzący od materii oraz składnik pochodzący z pamięci. Stąd już krok do przypuszczenia, że pamięć jest czymś niezależnym od materii. Tak jednak nie jest. Bergson rozróżnia dwa rodzaje pamięci: cerebralną i duchową⁴⁴. Pierwszy rodzaj polega np. na odtworzeniu wiersza z pamięci. Jest to czysty mechanizm, nawyk, który dokonuje się w mózgu. Drugi rodzaj pamięci to przeżycie duchowe, składnik mojej świadomości, np. niepowtarzalne wyrecytowanie wiersza, któremu towarzyszą szczególne przeżycia duchowe i wspomnienia. Pamięć cerebralna nie jest czystą pamięcią, to jedynie modyfikacja mojego ciała zorientowana na zadanie – w naszym przykładzie mam wyrecytować zadany na pamięć wiersz. Nie jest to przeżycie duchowe, lecz działanie ciała. Pamięć duchowa jest prawdziwą pamięcią, gdyż przechowuje ona wszystkie szczegóły minionego doświadczenia. Niestety nie do wszystkich szczegółów przeżycia mamy dostęp. To mózg, a więc moje ciało manipuluje zasobami przeszłości stosownie do praktycznych wymagań ciała. Korzysta on tylko z tych wspomnień, które są użyteczne w praktycznym reagowaniu na aktualną sytuację.

Takie rozróżnienie pamięci prowadzi Bergsona do odrzucenia kartezjańskiego ujęcia relacji duszy i ciała. U Kartezjusza umysł jest bezcielesny, a więc żyje w świecie czystych pojęć, idei i nie ma potrzeby przypominania sobie. Dla Bergsona rzeczywistość wygląda inaczej. Percepcja

⁴³ Tamże, s. 112.

⁴⁴ Tamże, s. 121.

pokazuje, że umysł spotyka się w niej z ciałem i że wszystko, co spostrzeżone, jest magazynowane w pamięci. Dostęp jednak do tych danych relementuje praktycznie zorientowane ciało własne. Ciało jest więc dla Bergsona ośrodkiem działania, a nie poznawania. To stąd wypływają dalsze konsekwencje dla percepcji, pamięci oraz dla relacji ciała i duszy. Ciało jest bytem żyjącym, to znaczy dla Bergsona działającym, ale jest także miejscem wolności. Z jednej strony ciało odbiera ruchy z zewnątrz i je przekształca w obrazy, ale z drugiej jest także miejscem wyboru, który nie jest do końca przewidywalny.

Myśl Bergsona nie oddziałała na późniejszych filozofów tak bezpośrednio i intensywnie jak Maine de Birana. Niemniej stanowi ona ważny etap francuskiej refleksji o ciele. Z problemów zasygnalizowanych przez Bergsona na podkreślenie zasługuje kwestia percepcji i działania. Ciało w percepcji będzie przedmiotem zainteresowań M. Merleau-Ponty'ego, zaś działanie i wolność będzie badał P. Ricoeur. Merleau-Ponty w swojej refleksji przejdzie podobną do Bergsona drogę wiodącą od psychologii do metafizyki.

Z powyższego przeglądu wypływa dla nas wniosek, który trafnie został sformułowany przez M. Drwięgę: „Filozofia ciała jest jedną ze specjalności filozofii francuskiej”⁴⁵. Przyglądając się najważniejszym koncepcjom cielesności w myśli francuskiej, uświadomiamy sobie, że francuska fenomenologia ciała nie wzięła się znikąd, lecz wpisuje się w bogatą tradycję filozofii francuskiej. Ta ostatnia przygotowała bogate podłoże, na którym fenomenologia w XX wieku mogła się rozwinąć i okazać się niezwykle owocna.

§ 3. Ruch fenomenologiczny w filozofii francuskiej

„Fenomenologia francuska” czy „fenomenologia we Francji”? „Zapomniane” obszary fenomenologii. Odejście od wymiaru przedmiotowego i wymiaru bytowego w fenomenologii francuskiej. Cechy francuskiej „herezji” fenomenologicznej. Pierwsze fenomenologiczne opracowania tematu ciała: Husserl i Heidegger.

Trzecim kontekstem naszych rozważań są narodziny fenomenologii w Niemczech i jej recepcja we Francji. Fenomenologia to najbliższy horyzont, w którym rozwijana jest prezentowana przez nas myśl o ciele. Jednakże nie chodzi nam w tym miejscu o zaprezentowanie dokładnej historii ruchu fenomenologicznego – przedsięwzięcie to przekracza przedmiot

⁴⁵ M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 10.

naszych badań, a ponadto zostało już, i to wielokrotnie, opracowane⁴⁶. Chcemy w tym miejscu uchwycić dwa zagadnienia. Pierwszym z nich jest próba odpowiedzi na pytanie, czym wyróżnia się fenomenologia francuska. Czy w ogóle stanowi ona odrębne zjawisko filozoficzne? Czy można podać jakieś jej wyłączne cechy? Drugim z kolei zagadnieniem będzie przyjrzenie się pierwszym ujęciom ciała w ramach fenomenologii niemieckiej, autorstwa głównie Husserla i Heideggera, i odpowiedź na pytanie, czy i jaką były one inspiracją dla francuskiej fenomenologii ciała. A może ta ostatnia rodzi się raczej z rozczarowania tymi klasycznymi ujęciami?

Chcąc naszkicować przynajmniej jakiś zarys fenomenologii francuskiej, filozof staje przed nie lada trudnością. Z jednej strony grozi mu niebezpieczeństwo ugrzęźnięcia w banałach, truizmach i spływających uogólnieniach. Z drugiej zaś strony musi wiedzieć, że prawdopodobnie opuszcza obszar fenomenologii, a może nawet filozofii w ogóle, bo jak trzeźwo zauważa J.-L. Marion, fenomenologia z samej definicji nie powinna zajmować się sobą, lecz fenomenami⁴⁷. Odtwarzanie historii ruchu fenomenologicznego poprzez śledzenie dzieł, artykułów, periodyków itp. może być zajęciem całkiem ciekawym, ale nie mieści się w problematyce tej pracy. Przywołałyśmy natomiast kilka koncepcji opisujących przejście od fenomenologii niemieckiej do fenomenologii francuskiej, które niewątpliwie jest faktem.

J.-L. Marion w artykule *Un moment français de la phénoménologie* zwraca uwagę, że samo sformułowanie „fenomenologia francuska” jest ryzykowne i lepiej byłoby mówić o „fenomenologii we Francji”⁴⁸, co postulował już B. Waldenfels⁴⁹. Zdaniem Mariona nie ma czegoś takiego jak fenomenologia francuska, podobnie jak nie istnieje fenomenologia niemiecka, a jeśli zdecydujemy się używać tego terminu, to tylko w znaczeniu teoretycznym, a nie narodowym. Sam zaś opowiada się za ostrożnym wyrażeniem „francuski moment w fenomenologii” i chodzi mu o wyodrębnienie pewnych struktur teoretycznych, które łączą wszystkie pokolenia fenomenologów francuskich, od Lévinasa poprzez Ricoeura, Henry’ego,

⁴⁶ Por. J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwińnięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 7–29. Tenże, *W stronę metafizyki*, dz. cyt., s. 27–39. Tenże, *Słowo wstępne*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017, s. 9–18. N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnaacka, Warszawa 2010.

⁴⁷ J.-L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, „Rue Descartes. Collège international de philosophie” Mars 2002, s. 9.

⁴⁸ Tamże, s. 10.

⁴⁹ B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983.

Derridę aż po fenomenologów tworzących dzisiaj. Tym wspólnym punktem jest konsekwentne stosowanie trzech operacji, składających się na metodę fenomenologiczną: redukcji, analizy intencjonalnej i konstytucji. Marion formułuje swoją ocenę następująco: fenomenologia w ramach swojego „momentu francuskiego” uczyniła niebywały postęp, gdyż zaczęła stosować wspomniane trzy operacje w obszarach, które przez Husserla i Heideggera były zignorowane. Jednocześnie dopiero fenomenologia francuska zdała sprawę z owego zapomnienia, gdyż obszary te zostały otwarte przez takich fenomenologów, jak Lévinas, Sartre, Ricoeur, Derrida, Merleau-Ponty, Henry i inni. Jakie to obszary? Marion je wylicza: etyka i skoncentrowanie intencjonalności na innym (Lévinas i Sartre), fenomenalność tekstu i literatury (Ricoeur, Derrida), cielesność (Merleau-Ponty, Henry), przy czym z całą pewnością nie jest to katalog wyczerpujący. Do tego dorzuca pewną wskazówkę interpretacyjną: francuscy fenomenologowie torowali drogę do nowych pól, wychodząc od milczących wskazówek Husserla i Heideggera. Podejmując pewne ryzyko, fenomenologowie francuscy przekształcali te zapomniane lub marginalne obszary w pełnoprawne tematy fenomenologiczne, co poskutkowało rozwojem samej fenomenologii.

Czy w związku z tym możemy mówić o pewnym zwrocie w fenomenologii francuskiej? Zdaniem Mariona – tak. Fenomenologia francuska nie ujmuje fenomenów ani w perspektywie przedmiotowej, jak czynił to Husserl, ani bytowej, jak ma to miejsce u Heideggera. Raczej korzysta ona z takich kategorii, jak cielesność, znak, nadmiar, niewidzialność, inność czy donacja. W ramach fenomenologii francuskiej dokonana się więc zmiana paradygmatu – jej wyróżniającą cechą jest, zdaniem Mariona, odejście od horyzontu przedmiotowego lub bytowego, a ujmowanie fenomenów w horyzoncie donacji, bycia danym. Należy widzieć w tym radykalizację samej fenomenologii, gdyż jak zobaczymy w toku dalszych badań, bycie danym jest idealnym progiem redukcji fenomenologicznej, którego nie da się przekroczyć.

Nieco mniej radykalny od J.-L. Mariona jest J. Greisch, który pokazuje jednak większy wpływ niemieckich fenomenologów niż tylko dawanie „milczących wskazówek”. Jego zdaniem Husserl wprowadził także do refleksji francuskiej „nowy typ patrzenia”, wszczepił filozofom francuskim, podobnie jak wcześniej Heideggerowi, *oczy*⁵⁰. W metaforze tej chodzi

⁵⁰ J. Greisch, *Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX^e siècle*, [w:] *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, red. P. Dupond, L. Cournarie, Paris 2017, s. 47.

przede wszystkim o tzw. zasadę zasad, która uprzywilejowuje naoczność i dzięki temu umożliwia widzenie nie tylko konkretnych przedmiotów, ale samego widzenia. To „odwrócenie wzroku” nosi nazwę „redukcji transcendentnej”. Greisch, w przeciwieństwie do Mariona, o wiele bardziej docenia badania nad historią fenomenologii, gdyż pozwalają one dostrzec kierunek zmian, jaki się dokonał w fenomenologii francuskiej. Proces ten miał następujący przebieg: filozofowie francuscy, jak Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur, Marion i inni, sięgali wprawdzie do tzw. tekstów fundacyjnych, głównie Husserla i Heideggera, a następnie, twórczo podejmując i uzupełniając ich refleksję, doprowadzali do „nowej fundacji”, do re-fundacji fenomenologicznej⁵¹.

To dlatego P. Ricoeur mógł napisać, że fenomenologia w sensie szerszym jest sumą dzieł Husserlowskich i herezji wobec nich⁵². W ujęciu tym fenomenologia francuska definiowałaby się nie tyle przez uzupełniające podejmowanie tematów rzekomo nieobecnych u Husserla, ile poprzez bezpośrednie odnoszenie się do jego dzieła. Takie określenia, jak „ortodoksja” Husserlowska i „herezja” francuska muszą pozostać metaforyczne, ale jako takie dają do myślenia. Jeśli przywołamy ich pierwotny kontekst religijny, to zobaczymy, że herezyk to nie tyle odstępcza od prawdy kanonicznej, co przede wszystkim reformator, a sama ortodoksja może się w pełni wypowiedzieć dopiero w konflikcie z herezją. Jedno i drugie nie może więc istnieć bez siebie. „Heretyckość” fenomenologii francuskiej nie byłaby zatem dowodem na jej słabość, lecz świadczyłaby o żywotności, oryginalności, płodności, a nade wszystko o dojrzałości fenomenologii w ogóle. Jak pisze J. Migasiński: „fenomenologowie francuscy to najbardziej radykalni «heretycy». Wychodzili oczywiście zawsze od pewnych analiz Husserla i Heideggera, ale poddawali je tak daleko idącym interpretacjom, że wprowadzały one zupełnie nowe wątki i lśniły blaskiem oryginalności”⁵³.

Jakie są charakterystyczne cechy owej francuskiej „herezji” fenomenologicznej? Przy całym zastrzeżeniu o różnicach pokoleniowych francuskich fenomenologów, jak i wielowątkowości ich myśli, należy odnotować, że pierwsze objawy odmienności zarysowały się na polu badań świadomości i intencjonalności. Pierwsze pokolenie francuskich fenomenologów cechowało badanie świata i neorealizm oraz badanie relacji z innymi

⁵¹ Tamże, s. 50.

⁵² P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris 2004, s. 9.

⁵³ J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, dz. cyt., s. 21.

i eksploracja obszaru intersubiektywności. Kładzie się wówczas nacisk na doniosłą rolę ciała ludzkiego w obu tych obszarach, na jego percepcję, ekspresję, zachowanie, relacyjność. W badaniu świata przeżywanego pojawia się świadomość przedrefleksyjna i nietetyczna. Drugie pokolenie fenomenologów francuskich skupi się nie tyle na badaniu fenomenów, co samego zjawiania się. Wydobyć samego jawienia się będzie z kolei skutkowało potrzebą kolejnych i pogłębionych redukcji. W nawiązaniu do Heideggera pojawi się fenomenologia tego, co niezjawiskowe, a dominować będą takie kategorie, jak życie, objawienie, samopobudzenie, immanencja. Niektórzy stwierdzą zwrot teologiczny⁵⁴ lub estetyczny⁵⁵, co jest dowodem na nieustanne wychylanie się fenomenologii w coraz to nowsze obszary. W tym pokoleniu zaznaczy się silna inspiracja Heideggerowska także poprzez odejście od przedmiotowego na rzecz wydarzeniowego charakteru fenomenu⁵⁶. Wreszcie trzecie, najbardziej współczesne pokolenie fenomenologów francuskich cechuje się myślą pluralistyczną i rozproszoną. Występują w nim dalsze tendencje do przekraczania granic zjawiskowości, przy jednoczesnym otwarciu na dialog z filozofią analityczną czy kognitywistyką. Wobec tego polifonicznego i ekscesywnego krajobrazu niektórzy postulują dzisiaj program fenomenologii minimalistycznej⁵⁷, obawiając się ekscesów metafizycznych, religijnych czy etycznych.

W tak złożonym kontekście uprawiana jest francuska fenomenologia ciała. Ciało ludzkie jest jednym z pierwszych tematów podjętych przez fenomenologów francuskich. Czy to oznacza, że temat ten nie był obecny u Husserla i Heideggera? Zwłaszcza Husserl wniósł duży wkład do filozofii ciała, rozróżniając jego dwa aspekty: *Körper* i *Leib*. Czy jednak jego koncepcja, rozwijana w perspektywie poznawania innego, nie jest ową „milczącą wskazówką” dla kolejnych pokoleń fenomenologów? Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu.

Zaznaczymy, że badanie Husserlowskiej fenomenologii ciała wykracza poza bezpośredni przedmiot naszego przedsięwzięcia, a przywołujemy ją jedynie encyklopedycznie, jako kontekst francuskiej fenomenologii ciała⁵⁸.

⁵⁴ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

⁵⁵ M. Saison, *Le tournant esthétique de la phénoménologie*, „Revue d'esthétique” 1999, nr 36, s. 125–140. Por. I. Lorenc, *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁶ H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.

⁵⁷ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris 1998.

⁵⁸ Do ważniejszych omówień Husserlowskiej koncepcji ciała należy zaliczyć: D. Franck, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017.

W punkcie wyjścia trzeba dostrzec, że choć temat ciała u Husserla jest jak najbardziej obecny, to jednak nie występuje on samodzielnie i pełnoprawnie, ale wpisany jest w cały projekt jego filozofii fenomenologicznej, co będzie rodziło bardzo konkretne konsekwencje. Tutaj też dostrzegamy pierwszorzędną różnicę w badaniach ciała między Husserlem a francuskimi fenomenologami. O ile u twórcy fenomenologii ciało jest podporządkowane założeniom epistemologicznym, o tyle u takich myślicieli, jak M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, E. Lévinas i inni, to ono będzie decydować i narzucać swoje prawa fenomenologii, znacznie ją przekształcając. Ciało dopiero w fenomenologii francuskiej stanie się pełnoprawnym i niezależnym tematem rozważań.

Problematyka ciała występuje w trzech dziełach Husserla. Najpierw w *Ideach fenomenologii i fenomenologicznej filozofii II*⁵⁹ jako narzędzie konstytucji postrzeganego przedmiotu, następnie w *Medytacjach kartezjańskich*⁶⁰, gdzie wpisane jest w zagadnienie intersubiektywności jako warunek konstytucji innego, wreszcie w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej*⁶¹ ciało stanowi część koncepcji świata życia, zwanego *Lebenswelt*. Zanim jednak pokażemy wymienione wymiary ciała ludzkiego, należy sprecyzować pojęcia, gdyż Husserl używa dwóch terminów na jego oznaczenie: *Leib* i *Körper*, co z pewnymi modyfikacjami będzie silnie obecne w fenomenologii francuskiej. Ciało jako *Leib* wykazuje podobieństwo z czasownikiem *leben* – żyć i oznacza przede wszystkim ciało żywe. Chodzi tutaj o subiektywny, intymny, osobisty wymiar ciała, jego aspekt wewnętrzny w połączeniu ze zdolnością do odczuwania i doznawania. Z kolei *Körper* podkreśla zewnętrzny, obiektywny wymiar cielesności. Jest to bryła cielesna o własnościach fizycznych i matematycznych – ciało, o jakim mówią nauki przyrodnicze. Ciało ma zatem dwa wymiary. Jako *Leib* jest postrzegane od wewnątrz, czyli przeżywane; jest ożywionym układem narządów, za pomocą których doświadcza świata i tworzy jedność z duszą. Natomiast jako *Körper* jest

M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 79–112. M. Murawska, *Meandry cielesności. Różne oblicza fenomenologii ciała*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, red. W. Płotka, Warszawa 2014, s. 444–485. D. Courville, *L'ambiguïté du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair*, „Revue Phares” 2009, nr 9, s. 62–79.

⁵⁹ E. Husserl, *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974. Dalej jako *Idee II*.

⁶⁰ Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.

⁶¹ Tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.

postrzegane z zewnątrz i stanowi centrum, punkt zero, wokół którego pojawia się świat zewnętrzny⁶².

W *Ideach II* Husserl rozpatruje ciało w perspektywie postrzegającego podmiotu⁶³. Ciało jawi się tutaj jako narzędzie ducha, jako narząd spostrzegania. Jest ono rzeczą, ale szczególną, bo odczuwającą, odbierającą wrażenia. Ciało jest obiektem materialnym, ale jednocześnie korelatem wrażeń, które odczuwa, i to w taki sposób, że odczuwa także siebie. Pisze Husserl: „we wszelkim doświadczeniu obiektów, które są rzeczami przestrzennymi, «współlistnieje przy tym» ciało jako narząd spostrzegania doświadczonego podmiotu”⁶⁴. Tak więc pierwszym wymiarem cielesności u Husserla jest ciało (*Leib*) odbierające wrażenia i odczuwające przy tym samo siebie. W jaki sposób konstytuuje się żywe ciało? Ogromną rolę odgrywają tutaj wrażenia⁶⁵. Z jednej strony ciało jest rzeczą fizyczną (*Körper*), ale z drugiej strony odnajduję w nim wrażenia, np. dotykowe. To dzięki wrażeniu odsłania się podwójność ciała – jako coś, co czuje i dotyka, i jako coś, co jest odczuwane i dotykane. Husserl wykazuje, że wrażenie dotykowe nie może być stanem ręki jako rzeczy materialnej, lecz jest samą ręką. W ten sposób konstytuuje się żywe ciało, które jest moim ciałem podmiotowym. Ciało jest bryłą, widzianą jak każda inna rzecz (*Körper*), ale poprzez zlokalizowanie w nim wrażeń, zwłaszcza dotykowych i ruchowych, staje się żywym ciałem (*Leib*), które jest warunkiem zaistnienia wszelkich wrażeń⁶⁶.

Oprócz bycia narzędziem spostrzegania, odbierania wrażeń ciało jest także ukazane jako narząd woli (ciało kinestetyczne) oraz narzędzie takich funkcji świadomościowych, jak doznania zmysłowe, wrażenia rozkoszy, bólu, które przenikają ciało. Ciało jest narzędziem woli, bo tylko nim możemy poruszać bezpośrednio, w przeciwieństwie do innych rzeczy, które poruszać można mechanicznie, czyli pośrednio. Ciało jest bezpośrednio powiązane z wolą, gdyż przynależy do podmiotu, który z kolei posiada władzę „ja mogę” – swobodnego poruszania ciała, nadawania ruchowi kierunku czy spostrzegania zewnętrznego świata⁶⁷. Ciało wykazuje swoją

⁶² M. Murawska, *Meandry cielesności*, dz. cyt., s. 447.

⁶³ Świadomość ciała jako zawodne źródło poznania omawia W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015, s. 210–218.

⁶⁴ *Idee II*, s. 203–204.

⁶⁵ M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁶ *Idee II*, s. 214.

⁶⁷ M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 87.

niezbywalną rolę także w sferze uczuciowej, popędliwej, jest materialną bazą chęci i pożądań. Krótko mówiąc, cała świadomość człowieka „przez swoje hyletyczne podłoże związana jest w pewien sposób z ciałem”⁶⁸.

Obraz ciała, jaki się wyłania z *Idei II* Husserla, jest dwuznaczny. Ciało jest rzeczą materialną, obiektywną, ale jednocześnie nie można jej całkowicie zredukować do przyrody, gdyż jest ono dane także jako dusza lub Ja. Ciało jawi się więc jako spotkanie dwóch obszarów: tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne. Ciało jest częścią świata rzeczy, ale zarazem to, co psychiczne, jest w ciele, gdyż ciało posiada wrażenia. Możemy zatem powiedzieć, że *Leib* u Husserla nosi wyraźne ślady dziedzictwa psychologicznego.

Zagadnienie cielesności następnie zostaje podjęte przez Husserla w *Medytacjach kartezjańskich*, tym razem jednak w związku z zagadnieniem intersubiektywności. To ostatnie jednak stanęło dla Husserla jako wyzwanie filozofii transcendentalnej – skoro cała myśl opiera się na *ego cogito* i jego świadomości, to jak przekroczyć ów solipsyzm w kierunku obiektywności świata? Dla Husserla, jak komentuje P. Ricoeur, intersubiektywność stała się synonimem obiektywności⁶⁹. Poświęca jej piątą *Medytację*, w której pojawia się interesujący nas temat ciała. Husserl zadaje pytanie: „Jak moje *ego* może w obrębie tego, co własne, pod auspicjami doświadczenia tego, co obce, konstytuować właśnie coś obcego?”⁷⁰. Daje do myślenia wyrażenie „w obrębie tego, co własne”. Jest to tzw. redukcja primordialna, redukcja do sfery „tego, co własne” jako pierwszy etap konstytucji innego człowieka, w efekcie której dochodzimy do sfery określonej przez Husserla mianem „monady”. Dlaczego ten krok? By uznać intersubiektywność, czyli obiektywność, ale nie zakładając uprzednio pełnoprawności innych Ja ani ich faktycznego istnienia w świecie. Redukcja primordialna eliminuje wszystkie założenia co do innych Ja, pozostając jedynie w sferze tego, co własne, co się odnosi do mnie. Drugi staje się przedmiotem, który Ja primordialne jest w stanie ukonstytuować własnymi siłami, jest on jedynie cielesną bryłą (*Körper*)⁷¹. Prześledźmy syntetycznie ten proces.

Po dokonaniu redukcji primordialnej wśród wszystkich brył cielesnych (*Körper*) i elementów przyrody odnajdujemy jedyne ciało, które jest ciałem żywym (*Leib*) – jest to moje własne ciało. Następnie zaczynam

⁶⁸ *Idee II*, s. 217.

⁶⁹ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, dz. cyt., s. 233–234.

⁷⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 137–138.

⁷¹ M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013, s. 66.

konstytuować innego jako *alter ego*. Postrzegam go jako *Körper*, ale przez empatię, która notabene nie jest pełnoprawnym narzędziem fenomenologicznym, zaczynam jego ciało traktować analogicznie do mojego, czyli jako *Leib*. Źródłowo inny prezentuje mi się jedynie jako *Körper*, cała reszta jest mu dodana pośrednio, w wyniku przeniesienia analogizującego. Po przypisaniu innemu przez empatię właściwości ciała żywego (*Leib*) traktuję go prowizorycznie i tymczasowo jako *alter ego* – stawką jest tu świat obiektywny, intersubiektywnie dostępny, który zależy od konstytucji innych Ja. Wraz z bezpośrednio prezentowaną (*Urpräsenz*) bryłą cielesną pośrednio są prezentowane (*Appräsenz*) pozostałe, niewidoczne elementy innego Ja. Następuje teraz kolejny krok, tzw. *Paarung*, czyli łączenie w pary, parowanie, które ma charakter syntezy pasywnej. W tym przypadku chodzi o sparowanie dwóch ciał (własnego i innego), które pozostają wciąż dwoma różnymi elementami. Efektem takiego połączenia w pary jest przeniesienie sensu bryły cielesnej innego (*Körper*) jako ciała żywego (*Leib*). Skoro bryła cielesna innego przypomina moje ciało, to musi wejść z nim w parę i tą drogą przejąć od mojego ciała sens ciała żywego. Tak zostaje uprawniona intersubiektywność, która jest warunkiem obiektywności świata i wyjścia poza solipsyzm, a w której rola ciała jest kluczowa.

Wydawać by się mogło, że podjęta przez Husserla analiza intersubiektywności stwarza przestrzeń do opisanego ciała innego. Jednakże należy skonkludować, że Husserl nie opisał wyczerpująco tej sfery doświadczenia. Jak zauważa Drwięga: „Nie znajdujemy tu wnikliwych spostrzeżeń o tym, w jaki sposób ciało innego jest nam dane. U Husserla nie ma choćby słowa o pożądaniu, odrazie, wstydzie czy innych właściwych dla tej relacji modalnościach”⁷². Husserl pozostaje w okowach budowanej przez siebie obiektywności. Niestety, temu dążeniu podporządkowane jest także ciało. Już w *Ideach II* była widoczna dążność w kierunku obiektywizacji – człowiek jest gdzieś umiejscowiony w czasie i przestrzeni, wszystko dzieje się niejako na zewnątrz. Jeśli nawet przyjąć, że w wyniku redukcji primordialnej i przeniesienia analogizującego Husserl skonstruował obiektywny świat, to także ciało jest tylko elementem przyrodoznawstwa, matematyzuje się i naturalizuje.

Temat ciała ludzkiego Husserl podejmuje także w późnym dziele *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Także tym razem nie jest to pełnoprawny i osobny problem filozoficzny, lecz rozpatrywany w ramach fenomenologii generatywnej i koncepcji tzw. *Lebenswelt*.

⁷² M. Drwięga, *Ciało człowieka*, dz. cyt., s. 92.

Ta ostatnia to koncepcja świata przeżywanego, która wyłoniła się w wyniku dyskusji z M. Heideggerem i W. Diltheyem, jak i pod wpływem zarzutów G. Mischa. W ogóle sama teoria konstytucji u Husserla ewoluuje i w późnym dziele nie jest już prostą relacją między podmiotem i przedmiotem, lecz staje się procesem intersubiektywnym⁷³. W filozofii generatywnej Husserl schodzi do fundamentalnych poziomów „narodzin i śmierci oraz zagadnień związku generatywnego, w jakim pozostają ze sobą istoty żywe”⁷⁴. Nie wychodzi od pierwszeństwa *ego*, lecz od światów życia, i wprowadza pojęcie *Lebenswelt*, które oznacza nastawienie naturalne, ale pełniące zupełnie odmienną funkcję. Świat przeżywany narzuca nam swoisty „styl empiryczny”, który jest fundamentalnym warunkiem uprawiania jakiegokolwiek teorii, zarówno nauk ścisłych i empirycznych, jak i fenomenologii⁷⁵. Tytułowy „kryzys nauk europejskich” polega na tym, że nauki szczegółowe poprzez abstrakcję oddaliły się zbyt od tego horyzontu. Ten pozorny obiektywizm nauk powinien zostać zastąpiony intersubiektywną fenomenologią, zdającą sprawę ze związków z *Lebenswelt*.

Jak w tej koncepcji zostaje przedstawione ciało człowieka? Przede wszystkim byt ludzki w świecie przeżywanym jawi się jako psychofizyczna jedność. Takie elementy jak ciało i dusza mogą się pojawić w wyniku abstrakcji. Ciało nie jest więc odrębnym bytem, substancją jak u Kartezjusza, lecz abstrakcją. Ciało dalej zachowuje dwa swoje wymiary: *Leib* i *Körper*. *Lebenswelt* obejmuje byty ludzkie i przyrodę – ludzie posiadają swoje żywe ciała (*Leib*), zaś w przyrodzie istnieją ciała fizyczne (*Körper*). Skoro ciało jest abstrakcją, to zarówno *Leib* daje się wyabstrahować z człowieka, jak i *Körper* jest matematyczną abstrakcją przedmiotów w obrębie świata życia. Możemy powiedzieć, że Husserl odrzuca koncepcję matematyzacji ciał fizycznych Galileusza – problem cielesności wpisuje się raczej w ontologię świata życia. Ciało ludzkie jako *Leib* przynależy do świata życia, zaś bryła fizyczna (*Körper*) do świata natury.

Widzimy zatem, że temat cielesności pojawia się u Husserla dość wyraźnie i jest to z całą pewnością temat ważny. Niemniej należy przypomnieć, co już kilka razy podkreśliliśmy, że nie jest to temat samodzielny, lecz podporządkowany ogólnemu projektowi fenomenologicznemu Husserla. Dostrzega on dwa wymiary cielesności, *Leib* i *Körper*, niemniej nie wyjaśnia do końca statusu czy doświadczenia ciała własnego – bardziej

⁷³ M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, dz. cyt., s. 72.

⁷⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 214.

⁷⁵ Tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 33.

interesuje go związek z obiektywnym ciałem fizycznym i sposoby jego animacji czy konstytucji. Także w wymiarze intersubiektywnym wzorem dla konstytucji ciała innego jest rzecz. Można powiedzieć, że Husserlowska koncepcja ciała utrzymana jest w horyzoncie przedmiotowym. Bardziej akcentuje ona aspekt spostrzeżeniowy i percepcyjny aniżeli doznaniowy ciała. Husserl praktycznie nie dostrzega czasowego wymiaru ciała na rzecz jego przestrzenności, co z kolei nie pozwala mu dostrzec w ciele wydarzenia. Nic dziwnego, że we francuskiej fenomenologii, która przyswoiła sobie filozofię ciała od Kartezjusza przez Maine de Birana aż po Bergsona pojawią się tendencje rewizjonistyczne wobec fenomenologii Husserla⁷⁶. Eksplozja problematyki intersubiektywności, cielesności, podmiotowości w fenomenologii francuskiej zwróci się w końcu przeciw samym pryncypiom fenomenologicznym, prowadząc do przekroczenia filozofii transcendentальной.

Powszechnie przyjmuje się, że na fenomenologię francuską duży wpływ, może jeszcze większy od samego Husserla, wywarła myśl M. Heideggera. Jednakże w interesującym nas temacie cielesności mamy do czynienia z sytuacją paradoksalną – autor ten praktycznie nie posługuje się kategorią ciała w odniesieniu do *Dasein*. Stąd też liczni komentatorzy zaliczają go do nurtu antynaturalistycznego, radykalnie przeciwstawiającego człowieka przyrodzie i podważającego jakiekolwiek pokrewieństwo *Dasein* ze zwierzęciem⁷⁷. Z drugiej strony M. Murawska pisze: „Można też ostatecznie uznać, że forma cielesności, jaką Heidegger uznaje i opisuje, to przede wszystkim cielesność przedmiotowa, a więc *Körper*”⁷⁸. Heidegger nie podjął zatem i nie wyzyskał Husserlowskiego rozróżnienia na *Leib* i *Körper*, być może nawet przesadnie spirytualizując *Dasein*. Zarzut zmarginalizowania ciała w opisie ludzkiej egzystencji postawili mu już tacy filozofowie, jak K. Löwith, H. Plessner, A. de Waelhens czy J.-P. Sartre⁷⁹. Całościowe spojrzenie na dzieło Heideggera nie pozwala jednak na utrzymanie tych twierdzeń.

⁷⁶ Por. E. Struzik, *Husserlowskie inspiracje francuskiej fenomenologii ciała*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010, s. 219–239.

⁷⁷ Por. K.A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany 2009. D. Liszewski, *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, „Dzikie Życie” 2001, nr 10 (88), <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2001/pazdziernik-2001/ekologia-gleboka-wobec-tradycji-filozoficznej-martin-heidegger> (dostęp: 1.05.2019).

⁷⁸ M. Murawska, *Meandry cielesności*, dz. cyt., s. 455.

⁷⁹ J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011, s. 292–303.

Na początku trzeba jednak przypomnieć, że projekt Heideggera nie należy do antropologii filozoficznej, którą to dziedzinę filozof ostro krytykuje, lecz do tzw. ontologii fundamentalnej⁸⁰. W ramach tej ostatniej rozwija on analitykę *Dasein* bez odwoływania się do przyrody ożywionej. Jednocześnie nie można traktować Heideggera jako negatywnie nastawionego do cielesnego wymiaru człowieczeństwa. Wątki „cielesne” pojawiają się przede wszystkim w *Liście o „humanizmie”*, w *Byciu i czasie*, a zwłaszcza w I tomie dzieła *Nietzsche*. Skoro Heidegger zaniedbuje czy marginalizuje ciało, to powinien rozwijać pojęcie ducha lub duszy – okazuje się jednak, że uwag o duchu jest jeszcze mniej. Nasuwa się więc wniosek, że Heidegger, co widać już w *Byciu i czasie*, chce przekroczyć dualizm materialno-duchowy. Zaś w dziele o Nietzsche pisze: „Być może to ciało, z tym jak ono żyje i się cieleśni, jest tym, co w nas najbardziej pewne, pewniejsze niż «dusza» i «duch»; i to może ciało, a nie dusza jest tym, o czym mówimy, że jest «uduchowione»”⁸¹.

Heidegger dąży do tego, aby ująć ciało ontologicznie. Co to oznacza? W *Byciu i czasie* wprowadza rozróżnienie na to, co „ontyczne”, i to, co „ontologiczne”, nakładając nań jeszcze późniejsze rozróżnienie na „egzystencyjne” i „egzystencjalne”. „Ontologiczne” („egzystencjalne”) oznacza związane z byciem bytu, zaś „ontyczne” („egzystencyjne”) oznacza związane z bytem⁸². Stąd różnica ontologiczna jako różnica między bytem a byciem tego bytu. Heidegger odrzuca ontyczne rozumienie człowieka, które utożsamia z dotychczasową metafizyką. Jego przykładem może być rozpatrywanie człowieka jako triadę „ciało-dusza-duch”, gdzie byt nie jest określany przez bycie, lecz przez swoją substancję i strukturę, jak również koncepcja człowieka jako *animal rationale*⁸³. Ten ontyczny porządek jest wtórny wobec porządku ontologicznego. Odrzucając go, Heidegger rezygnuje w efekcie z podziału na to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, oraz na podmiot i przedmiot. *Dasein* jako bycie-w-świecie nie może być przełożone na te ontyczne kategorie. Jaki jest zatem ontologiczny sens ciała? Odślania się on wpierw, gdy ciało się rusza, przemieszcza. Odślania wówczas swoją przestrzenność, relacyjność, stosunek do przedmiotów, owo bycie-w-świecie. *Dasein* inaczej odnosi się do bytów niż rzeczy – krzesło inaczej opiera się o ścianę niż zmęczony człowiek. Jego cielesna konstytucja decyduje o charakterze związków z przedmiotami. Jak pisze Heidegger:

⁸⁰ A. Płoszczyńiec, *O rzeczywistości ciała ludzkiego*, „Hybris” 2016, nr 35, s. 116.

⁸¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, Warszawa 1998, s. 560.

⁸² M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, dz. cyt., s. 95–96.

⁸³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 61.

„wytworzony produkt wskazuje nie tylko na konkretne «do czego» swej stosowalności i «z czego» swej budowy; w prostej sytuacji rzemieślniczej odnosi się on zarazem do użytkownika. Wyrób jest dopasowany do jego ciała, «jest» ono przy powstawaniu wyrobu współobecne”⁸⁴. Widzimy zatem, że trudno zarzucić Heideggerowi antynaturalizm, raczej nie poddaje się on tradycyjnemu dualizmowi duszy i ciała.

Ważnym pytaniem u Heideggera jest kwestia możliwości psychofizycznej jedności człowieka. Jak pisze w *Byciu i czasie*: „W pytaniu o bycie człowieka nie można jednak wyrachować tego bycia przez zsumowanie wymagających jeszcze określenia sposobów bycia ciała, duszy i ducha. Nawet dla tego rodzaju ontologicznej próby trzeba by jeszcze założyć idee bycia całości”⁸⁵. Człowiek wprawdzie doświadcza siebie jako ontologiczną jedność. Ma on swój wymiar cielesny, ale wyodrębnianie go obsuwałoby całą analizę w ontykę. Potwierdza to ciekawy przykład z jednego z seminariów Heideggera, jaki przywołuje M. Hoły-Łuczaj: „Właśnie zobaczyłem, jak doktor K. przesunął dłoń po swoim czole. I nie zaobserwowałem tu bynajmniej zmiany położenia i pozycji jego dłoni, lecz zauważyłem, że myśli on o czymś trudnym”⁸⁶.

Nie jest także prawdą, że Heidegger nie dostrzegał odmienności *Leib* i *Körper* – różnica ta wybrzmiewa zwłaszcza w dziele *Nietzsche*. Heidegger twierdzi, że stan cielesny (*Leibzustand*) zwierzęcia i człowieka, a więc ciało żywe, jest czymś innym niż ciało jakiejś rzeczy, np. kamienia. Zauważa także, że każde ciało jest bryłą fizyczną (*Körper*), ale nie każda bryła jest ciałem (*Leib*)⁸⁷. Widzimy tu bliskość analiz Husserla – każde ciało ma swą bazę fizyczną, ale nie każdy przedmiot jest przez siebie przeżywany. Czym jest *Leib*? Heidegger przeciwstawia się redukowaniu go tylko do wymiaru fizycznego, nawet w postaci organizmu, i traktowaniu go na sposób mechaniczny. Jego zdaniem ciało żywe ma charakter psychiczny, duchowy: „Każdy stan cielesny jest w sobie już zawsze czymś duchowym, a zatem jest również kwestią «psychologii»”⁸⁸. Ciała nie mamy, raczej jesteśmy cielesni: „Do istoty tego bycia przynależy uczucie jako samopoczucie. Uczucie z góry dokonuje trwałego włączenia ciała w nasze jestestwo (*Dasein*)”⁸⁹.

⁸⁴ Tamże, s. 91.

⁸⁵ Tamże, s. 61.

⁸⁶ M. Hoły-Łuczaj, *Czy filozofia Martina Heideggera jest „antynaturalistyczna”?*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 69.

⁸⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 107–108.

⁸⁸ Tamże, s. 107.

⁸⁹ Tamże, s. 111.

Heidegger w wykładach o Nietzschem nie tylko zastosował podział na *Leib* i *Körper*, ale w obrębie ciał żywych wprowadził jeszcze dalsze rozróżnienie. Jego zdaniem tylko człowiek ma ciało, zaś zwierzęciu właściwy jest organizm: „Ciało człowieka istotnie różni się od organizmu zwierzęcego”⁹⁰. Nie chodzi o różnice fizyczne czy anatomiczne między nimi, ale o samo przejawianie się życia. Żywa cielesność jest czymś innym niż obciążenie organizmem: „nie jest tak, że jesteśmy wpierw «żywi», a następnie mamy do tego jeszcze aparaturę zwaną ciałem, lecz żyjemy, będąc cielesni”⁹¹. W celu podkreślenia tej nierozłączności życia i cielesności Heidegger wprowadził neologizm „cieleśnienie” (*Leiben*)⁹². „Życie żyje w ten sposób, że się cielesni”⁹³ – to znaczy najpełniej ujawnia ono swój ontologiczny sens poprzez cielesny charakter.

Widzimy zatem, że odejście Heideggera od porządku ontycznego może sprawiać wrażenie „milczenia o ciele”. Jednocześnie podjęcie perspektywy ontologicznej nakazuje odrzucić dualizm duszy i ciała i dostrzec w *Dasein* byt, który się zawsze ukazuje jako jeden i spójny. Ontologia Heideggera zakłada jedność człowieka i rzeczy, chce pokazać bycie jako ich wspólny mianownik, a nie koncentrować się na ontycznych składnikach. Być może ta perspektywa spowodowała trudności w mówieniu o ciele, ale nie oznacza to, że problematyki ciała w niej nie ma. Heidegger swoim „milczeniem o ciele” pokazuje inną drogę mówienia o nim niż dotychczasowa metafizyka. Inspiracja Heideggerowska w fenomenologii francuskiej jest szczególnego rodzaju. Nie ma ona charakteru bezpośredniego, ale jej duch unosi się we francuskich poszukiwaniach fenomenologicznych, zwłaszcza w dążeniu do przekroczenia klasycznych dualizmów.

⁹⁰ Tenże, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 280.

⁹¹ Tenże, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 112.

⁹² Tamże, s. 329.

⁹³ Tamże, s. 560.