

PRZEKŁADY

I.

KAREL NOVOTNÝ

(Praga)

Karel Novotný urodzony w 1964 w Republice Czeskiej. Studiował filozofię, fizykę i nauki polityczne w Pradze, Eichstätt i Paryżu. Obecnie jest profesorem na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Karola w Pradze oraz członkiem Instytutu Filozofii w Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze na Wydziale Współczesnej Filozofii Kontynentalnej. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu. Pracował przy wydawaniu dzieł Jana Patočki. Jest koordynatorem programu współpracy międzynarodowej Erasmus Master Mundus „Niemiecka i francuska filozofia w Europie” („Eurofilozofia na Uniwersytecie Karola w Pradze”, razem z Hansem Rainerem Seppem jest współdyrektorem Środkowo-Europejskiego Instytutu Filozofii.

Ostatnio opublikował: *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2012; *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2012; *O povaze jeví. Úvod do současné francouzské fenomenologie. O naturze ukazywania się. Wprowadzenie do współczesnej fenomenologii francuskiej*, Červený Kostelec 2010. Wydał także (pierwszą habilitację) pracę Ludwiga Landgrebe: *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, Würzburg 2010.

Wraz z Alexandrem Schnellem and László Tengelyi jest współwydawcą książki *Phénoménologie comme philosophie première*, Filosofia, Prague/Amiens 2011, zaś z Gertem-Janem van der Heiden, Inga Römer and László Tengelyi współwydawcą książki *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, Brill, Boston–Leiden 2011. Z kolei z Pierre Rodrigo, Jenny Slatman i Silvią Stoller współwydał książkę *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, Brill, Boston–Leiden 2014.

Marek Drwięga

PODMIOT I CIAŁO WEDŁUG LÉVINASA

Aby poruszyć temat relacji podmiotu i ciała u Lévinasa, trzeba wyjść od fenomenologii, to znaczy od Husserla i – ponieważ dotyczy to naszego tematu – od Merleau-Ponty`ego. Sam Lévinas uznaje to *explicite* na przykład w dwóch tekstach zebranych do publikacji w książce *Hors sujet*, jednym o Merleau-Ponty`m, drugim o Alphonsie de Waelhens. W przedmowie do tego zbioru Lévinas zauważa, że chodzi o odniesienie „czystej i niewzruszonej tożsamości Husserlowskiego ja transcendentalnego do etycznej genezy, duchowej intrygi, która zawiązuje się między ludźmi, przed przekształceniami podmiotów i przedmiotów, które bez ustanku zawieszają tę intrygę transcendencji i odpowiedzialności od jedności do jedności, z której wywodzi się i dokąd powraca czyste ja¹” (HS, s. 10). Tym, co nas interesuje w odczytaniu w tym odniesieniu do etycznej genezy podmiotowości, w jego centralnym dążeniu – przynajmniej w związku z tematem ciała i podmiotu – w redukcji, sprowadzeniu wszystkiego, a więc przede wszystkim podmiotowości do etycznego znaczenia jeden za drugiego, jest pytanie: jaką rolę odgrywa ciało w tej „duchowej intrydze”, „od jedności do jedności” i w jaki sposób te właśnie jedności, a więc zredukowane podmiotowości, poprzedzające „przekształcenia podmiotów i przedmiotów” konstytuują się lub lepiej, w jaki sposób wydarzają się poza korelacją noetyczno-noematyczną. Pytania z powrotem postawione przez Lévinasa i które należy ponownie rozważyć w sposób krytyczny – zadanie, które mogę zarezerwować dla moich późniejszych prac – dotyczy fenomenologii etycznej genezy cielesnej podmiotowości u niego. W tym, co teraz nastąpi, przedstawię jedynie szkic kilku idei, które należy wyodrębnić u Levinasa w związku z wcieleniem podmiotowości.

Zacznijmy od źródłowej naoczności fenomenologii Husserlowskiej, osi jego filozofii i koncepcji człowieka oraz podmiotowości, która dotyczy ich źródłowej korelacji ze światem, przywołanej przed chwilą. Już Merleau-Ponty dostrzegł ograniczenia tej korelacji stwierdzając „nieredukowalność” obszarów zmysłów do ich konstytucji dokonanej przez *cogito*. Zresztą u Merleau-Ponty`ego, twierdzi Lévinas, „nieredukowalność tych obszarów nie polegałaby na wykazywaniu jakiegokolwiek radykalnej obcości nieprzekładalnej na to, co dane i odrzucającej przywłaszczenie i pochwycenie – *Auffassen* i *Fassen* – wiedzy, która czyni możliwym idealistyczne zawładnięcie bytu przez myśl”, a zatem

¹ E. Lévinas, *Hors sujet*, Livre de poche, Paris 1997 (dalej: HS).

nie jesteśmy wraz z Merleau-Ponty`m poza istotową korelacją, aczkolwiek redukcja do korelacji noetyczno-noematycznej w sposób wyraźny zostaje przez Merleau-Ponty`ego odrzucona. Lévinas wyjaśnia to w dalszej części tekstu, który właśnie zacytowaliśmy: „Te obszary byłyby nieredukowalne, ponieważ umieszczając się w tym, co dotyczy poznanego świata – to znaczy w porządku podległym z zasady redukcji fenomenologicznej – przynależą one do kontekstu noetycznego, do tkanki – do żywego ciała właśnie – z *ja myślę* i jego absolutem”. Stąd pochodzi pierwszy wyłom *idealistycznej* korelacji: „percepcja rzeczy noematycznie implikuje wszystko to, co nazywać będziemy życiem ciała jako ciała własnego, jako żywego ciała wcielającego myśl; żywego ciała, które pozwala się zidentyfikować przez podmiot do jego ciała spostrzeżonego *obiektywnie*”. Pierwszy wyłom prowadzi w kierunku cielesności podmiotu, lub w kierunku cielesnej podmiotowości u Merleau-Ponty`ego zgodnie z konkluzją Lévinasa:

Żywe ciało (*chair*), jako ciało obiektywne, konstytuuje się zatem dla świadomości wraz z „władzami”, które już są przynależne temu ciału. Świadomość odwołała się do tego, co jedynie miała ukonstytuować. Szczególny anachronizm! Anachronizm, którym jest właśnie wcielenie, gdzie przynależność ducha do żywego ciała – które jako ciało konstytuuje – nie sprowadza się do korelacji noetyczno-noematycznej, do tego, co czyśto teoretyczne (HS, s. 133–134).

Wiemy jednak o tym, że trzeba iść dalej niż Merleau-Ponty. Dlaczego trzeba to robić, dlaczego trzeba szukać innych anachronizmów, jeszcze bardziej anachronicznych niż te Lévinasa? Oto odpowiedź z tego tekstu:

Artykulacja podmiotu w oparciu o przedmiot, w której nie znajdujemy już intencjonalnej struktury noetyczno-noematycznej, artykulacja, do której Merleau-Ponty się przybliża, umieszczając na pierwszym planie to, co nazywa podwójnym dotykaniem..., gdzie wszystko zostaje ustrukturuwane jak gdyby to, co dotykane było refleksją na temat dotykania i jak gdyby, zgodnie z wyrażeniem spekulatywnym filozofa, „sama przestrzeń dała się poznać poprzez moje ciało” (*Signes*, s. 210–211).

Tak oto to, co ludzkie jest jedynie momentem lub artykulacją wydarzenia inteligibilności, której człowiek już nie osłania czy też której jego serce już nie zamieszkuje. Trzeba zauważyć tę anty-humanistyczną lub nie-humanistyczną tendencję odsyłania człowieczeństwa do anonimowego bycia. Tendencję charakterystyczną dla całej epoki, która rozmyślając nad antropologią, nie ufa człowieczeństwu (HS, s. 136).

Oto tło i ogólna motywacja będąca u podstaw dystansu Lévinasa wobec tej myśli o wcieleniu, która poprzez cielesność rozpuszcza faktycznie podmiotowość w asubiektywnej strukturze i w tym sensie neutralnej,

anonimowej choć przed-obiektywnej i „przed-teoretycznej” (H.S, s. 138) żywego ciała świata (*chair du monde*).

Artykuł, który śledzimy, dotyczy intersubiektywności, która u Merleau-Ponty`ego w odczytaniu Lévinasa jest zbudowana na tym samym modelu, to znaczy zgodnie z „cielesną strukturą zmysłowości” ujętej w oparciu o „podwójne dotykanie”: „współobecność dwóch rąk, należnych w ich przynależności do tego samego ciała została rozciągnięta na drugiego człowieka”: „innych człowiek i ja sam jesteśmy jak elementy jednej tylko międzycieleśności” powie Merleau-Ponty cytowany przez Lévinasa (*Signes* s. 213) HS, s. 137). Koło korelacji i totalności, która jest totalnością wiedzy, w ostateczności nie zostaje zarysowane, lecz potwierdzone na pewnym poziomie przez to, stąd komentarz Lévinasa: „tym samym uspołecznienie nie przełamuje porządku świadomości inaczej niż czyniłaby to wiedza, która jednocząc się w tym, co *poznane* łączy się nagle z tym, co mogło być dla niej obce” (tamże).

By ponownie ustanowić inną relacją z drugim człowiekiem, która nie podporządkowuje go anonimowej strukturze, jaką jest ciało świata, lecz która respektuje jego jedność – w relacji etycznej – należy ponownie ustanowić najpierw „*radykalną separację* między dwoma rękami, które, ujmując rzecz precyzyjnie, nie należą do tego samego ciała, ani do jakiegś hipotetycznej czy jedynie metaforycznej międzycieleśności”, a następnie „cały porządek etyczny uspołecznienia”, [są to] zadania które będziemy mogli śledzić tylko częściowo u Lévinasa ze względu na kwestię relacji podmiotu i ciała.

CIAŁO JAKO WARUNEK I DOPEŁNIENIE PODMIOTU

W jaki sposób ponownie ustanowić, w anonimowości odczuwania przedstawionej przez Merleau-Ponty`ego, separację jednostek także na poziomie odczuwania siebie samego, poprzedzającą wszelką refleksję o ja przedstawienia, które odnosiłoby się do „czystego, pozbawionego cielesności ja”? Wydaje mi się, że temat separacji znany szczególnie pod nazwą (*jouissance*) rozkoszowanie się u Lévinasa i wypracowany u niego przede wszystkim w *Całości i nieskończoności* odsyła na poziomie systematycznym na nowo do Husserla, do odmiennego odczytania przez Lévinasa Husserla z *Ideen II oraz Notizen zur Raumkonstitution*. Dlaczego u Lévinasa rozkoszowanie się odczuwaniem separuje jednostki tam, gdzie dla Merleau-Ponty`ego istnieje „przeniesienie estetyczne” między dotykającym a tym, co dotykane? W jaki sposób

ponownie umieścić odseparowaną sobość innych w tej „esteziologicznej jedności” organizmu, który rozciąga się w międzycieleśności na *Ineinander* ja i drugiego człowieka oraz innych? Oczywiście istnieje wiele składowych odpowiedzi u Lévinasa oraz wielość etapów jego dzieła od lat 40. aż po lata 80. W pierwszych etapach dwa znaczenia indywidualizacji zostają wyróżnione jaśniej niż w późnych etapach jego myśli, zawsze jednak, nawet w późnych tekstach, zostają odróżnione: indywidualizacja jako separacja, egoizm rozkoszowania się wraz z pozycją ciała jako warunkiem z jednej strony, oraz jedność poprzez „obowiązek wobec drugiego w lęku o niego i miłości” (HS, s. 155).

POZYCJA CIAŁA JAKO WARUNKU PODMIOTU

W *Istniejącym i istnieniu*² opublikowanym w 1947 Lévinas wprowadza ideę ciała jako pozycji poprzedzającej nie tylko świadomość, która dokonuje syntezy treści zmysłowych, ale do pewnego stopnia poprzedzającej także doznaniowość, jakkolwiek to doznaniowość w szczególności poprzez emocje daje nam jako bytom żyjącym i fenomenologom analizującym doświadczenie dostęp do ciała własnego, przeżywanego i materialnego, by tak rzecz, rzeczowego, w jego różnicach. Lévinas mógł tym samym skonstatować horror prostego faktu bycia, które nie jest ani moje, ani dla mnie lub dla innego, ale które po prostu „jest” (*il y a*). Lévinas odwołuje się tutaj do doświadczenia granicznego, które na przykład mogę przeżywać w stanie bezsenności, gdzie zwykle trwanie bycia staje się obcym, nie do zniesienia elementem, który absorbuje wszystko, wliczając w to moje własne ciało, którym normalnie dysponuję, a nawet który absorbuje mnie samego, do tego stopnia, że tym, co pozostaje, jest jakieś oczywiście umiejscowione ciało, ale obce, trupie. Chodzi o doświadczenie, w którym nie czuję się u siebie, ani w domu, ani w swoim łóżku, ani nawet w moim własnym ciele właśnie i gdzie wszystko pozbawione jest sensu. Dziwny stan, w którym brak granicy między zewnętrżnością i wewnętrżnością, a jedynym przeżyciem, jakie pozostaje, jest uczucie przerażenia, przeżycie pozbawione wewnętrżności, przeżycie de-subiektywizujące i od-podmiotowione. Ale właśnie tutaj wraz z tym opisem surowej, brzydkiej, nagiej itd. materii Lévinas, wydaje się, uzyskuje dostęp do jakiejś (*une*) materialności ciała, którym również jesteśmy, jakkolwiek poza

² E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przełożył J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków, 2006 (dalej: I).

czy ponad świadomością, którą o nim mamy. Lévinas odsyła do materialności ciała własnego, do obcości granicy, która przekracza wnętrze immanencji, poprzedzając aż jej konstytucję i czyniąc ją możliwą. Dzięki źródłowej „analizie fenomenologicznej” ciała, jako tego, co w gruncie rzeczy jest poza treścią klasycznej analizy fenomenologicznej jako analizy danego sensu, odnajdujemy tutaj pojęcie ciała jako granicy, nieredukowalnej „pozycji” zawsze już usytuowanej nie tylko przed wszelkim aktem tetycznym świadomości, ale przed odczuwaniem, to znaczy nie mogący się rozpuścić w treściach świadomości nie-objektywizującej, wliczając w to nawet stany afektywne. Ciało nie zostaje usytuowane przez świadomość, ponieważ dzięki pozycji, którą jest ciało, już jest w jakimś miejscu, faktycznym warunku miejsca, w której może skurczyć się wewnętrzność świadomości i w oparciu o które perspektywicznie może ona doświadczać siebie samej i być otwartą na świat. „Pozycja” nie jest już niczym innym jak tylko faktem zajmowania takiego miejsca i ciało – z tego punktu widzenia, to znaczy przed wszelką aktywnością syntetyzującą przeżycie treści świadomości zmysłowej – jest jedynie tą „pozycją”.

Ciało zostaje zakwestionowane nie jako środek lokalizacji, ale chodzi o samą pozycję ciała, w nim się „dokonuje samo przeobrażenie zdarzenia w byt”..., „nie wyraża ono żadnego wydarzenia, lecz samo nim jest” (I, s. 117). „Nie zajmuje pozycji, lecz samo jest pozycją. Nie zostaje usytuowane w jakiejś uprzednio danej przestrzeni, jest wtargnięciem w anonimowe bycie samego umiejscowienia” (I, s. 116). Z kolei „emocja” w tym niezwykłym tekście wskazuje na wydarzenie wstrząśnięcia lub utraty tej pozycji w anonimowym bycie, która dokonuje się przez to samo wydarzenie anonimowego bycia. „Gdzieś przepada to, co w podmiocie pozytywne. Emocja to sposób zachowania się przy utracie podstawy. Oznacza to zawrót głowy, taki jak wtedy, *gdy się zawisa nad próżnią*. Świat kształtów rozwiera się niczym bezdenne otchłań. Kosmos rozpada się i chaos zaczyna zionąć, to znaczy – otchłanią i brakiem miejsca, *il y a*” (I, s. 115).

Wydarzenie pozycji jest momentem pozytywnym i być może najbardziej pierwotnym i źródłowym mojego ciała w miejscu, w którym śpię, stoję lub siedzę, co stanowi pierwotny, lecz konieczny, warunek możliwości tego, że faktycznie mogę zwyczajnie posiadać przeżycia. Tym faktycznym warunkiem jest materialne ciało, które stanowi u Lévinasa warunek możliwości świadomości w znaczeniu dużo bardziej elementarnym niż posiada je żywe ciało (*chair*) jako zmysłowość przeżywanego ciała u Merleau-Ponty`ego. Jest ono warunkiem podmiotu

unikatowego (*unique*), ale ciało to nie jest unikatowym podmiotem. Nadejście podmiotu jest, być może, dopełnieniem pozycji, jak to zauważa w wielu miejscach Lévinas w *Notes philosophiques sur éros* opublikowanych w trzecim tomie *Oeuvres complètes*,³ ale pozycja nie jest podmiotem, jest ona bazą, jego warunkiem. Z kolei sama emocja przerażenia jeśli jest wybuchem wewnętrzności, jest także utrzymywaniem się tracącym swoją bazę. Właśnie to „utrzymywanie się” będzie mnie również interesować w następnej części argumentacji, gdzie spróbuję naszkicować Lévinasowską idee ciała jako dopełnienia podmiotowości, ideę, wydaje mi się, bardziej fenomenologiczną, niż idea pozycji jako bazy podmiotowości. Wydarzenie ontologiczne, które zostanie wkrótce fenomenologicznie zredukowane w późnym dziele Lévinasa, zostaje zapoczątkowane już przez *Całość i nieskończoność*, dopełnione i zradykalizowane przez fenomenologiczną redukcję działającą w *Inaczej niż być*. Jednak raz jeszcze trzeba powiedzieć, że mam pełną świadomość, iż to, co Lévinas radykalizuje dokonując redukcji fenomenologicznej jest tylko jednym aspektem dużo bardzo złożonej całości. Pierwszym krokiem na drodze tej zradykalizowanej redukcji fenomenologicznej jest pojęcie rozkoszowania się jako relacji do siebie dokonującej się poprzez ciało.

ROZKOSZOWANIE SIĘ JAKO RELACJA SIEBIE WOBEC SIEBIE SAMEGO DOKONANA POPRZEZ CIAŁO

W *Całości i nieskończoności*⁴ „nadejście ja” unikalnego podmiotu zostaje opisane jako egoizm szczęścia: „ta logicznie absurdalna struktura jedyności, to nieuczestniczenie w rodzaju, oznacza sam egoizm szczęścia” (CiN, s. 129). Jest to stawanie się samym sobą (*ipséisation*), które polega na rodzaju doznaniowego skurczenia się życia wystarczającego samemu sobie w każdym momencie i zawsze od nowa. Ta samowystarczalność rozkoszowania się „jest skurczem ja”, „stanem uczuciowym ... wibrującym podnieceniem, z którego powstaje ja. Ja nie jest bowiem *podłożem* rozkoszowania się. Struktura ‘intencjonalna’ jest tu zupełnie inna. Jest to sam skurcz uczucia, biegun spirali, która zwija

³ E. Lévinas, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, éd. Par J.-L. Nancy et D. Cohen-Levinas, Paris 2013, p. 169, 170, 174, 200, 205, 206 et 211.

⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, przekł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998. (dalej: CiN).

się i wchodzi w samą siebie w miarę rozkoszowania się” (CiN, s. 129). I ta „jedyność Ja wynika z separacji” (CiN, s. 128) w zmysłowości samego życia. „Rozkoszowanie się urzeczywistnia właśnie niezależność od ciągłości w łonie tej ciągłości: każde szczęście wydarza się po raz pierwszy. Podmiotowość ma swój początek w niezależności i suwerenności rozkoszowania się” (CiN, s. 122/123). A zatem to rozkoszowanie się „dopełnia separacji”, to znaczy „istnienia u siebie autochtonicznego Ja” (CiN, s. 125).

Jaka jest teraz według Lévinasa relacja między tą unikalną podmiotowością a ciałem dotąd jedynie zakładanym? Rozkoszowanie się wywodzi się z satysfakcji potrzeby, która jest cielesna. Ale zanim stanie się rodzajem narzędzia i zbiorem potrzeb ciała, według Levinasa, wskazuje na źródłowy sposób bycia żyjącej istoty, jego sposób dopełnienia relacji z zewnętrżnością żywiołów, którymi istota żyjąca żyje, wliczając w to relację życia z nim samym będącą rozkoszowaniem się właśnie. Życie czymś – a więc szczególna intencjonalność zmysłowości i przedświadomej doznaniowości – „urzeczywistnia się poprzez ciało, którego istota – powie Lévinas – polega na spełnianiu mojego ustawienia na ziemi” (CiN, s. 142). Znowu ciało jest związane z wydarzeniem ustawienia/zajęcia pozycji, ale tym razem jest ono widziane z innej perspektywy niż w *Istniejącym i istnieniu*: ciało jest wydarzeniem odwrócenia, poprzez który sam ruch konstytucji rzeczy odwraca się, [w ten sposób, że] rzeczami – zanim zostaną przedstawione jako przedmioty – już się żywię w sensie dosłownym lub przenośnym: „Obiektywizacja, wychodząca jakby z centrum myślącego bytu, zostaje zakłócona, gdy tylko dotyka ziemi” (CiN, s. 145). „Cielesność żyjącego bytu” jest dopełnieniem tych struktur nie-tetycznej bezpośredniej afirmacji pokarmów i innych żywiołów, którymi żyje. I cielesność jest tym dopełnieniem życia jako „zajęcie miejsca na ziemi, która nie jest zajęciem pozycji jakiejś masy wobec innej”. Wydaje się, że pozycja ciała nie figuruje już tutaj w funkcji warunku, lecz zarysu źródłowego sposobu relacji wobec innego w znaczeniu zewnętrżności żywiołów i relacji do siebie, „dla siebie” podmiotowości: „Mój stosunek do mnie samego urzeczywistnia się, kiedy *staję (je me tiens)* w świecie, który mnie poprzedza jako absolut... Stać w nim nie jest tym samym co „myśleć”... Relacja z miejscem przez to „stanie” poprzedza myślenie i pracę. Ciało, ustalenie się, fakt stania – zarysy pierwotnej relacji z samym sobą, mojej zbieżności ze mną... Nie ma w nim troski o bycie ani relacji z bytem, ani nawet negacji świata, a tylko dostępność świata w używaniu życia. Zmysłowość, sama ograniczoność życia, naiwność nierefleksyjnego

Ja, powyżej instynktu, poniżej rozumu” (CiN, s. 155/156). Czytając te fragmenty z *Całości i nieskończoności* dobrze wiemy, że pozycja ciała zostaje zintegrowana z nadejściem podmiotu, stanowi część wcielenia podmiotowości, jest w pewnym sensie tym wcieleniem, ponieważ jest urzeczywistnieniem poszczególnej struktury życia wraz z jej podwójną relacją do innego i siebie samego. W jakiej mierze można by jeszcze twierdzić, że wcielenie jest jednocześnie innym w tym samym, w jakiej mierze ciało zachowuje w tej nowej konstelacji swoją obcość? Pytanie to zaznaczam i pozostawiam otwartym.

Pozycji ciała po tej stronie podmiotu byciu umieszczonym po stronie wszelkiego przeżycia – warunku separacji i interioryzacji zgodnie z *Istniejącym i istnieniem* – w perspektywie *Całości i nieskończoności* odpowiada to, co właśnie naszkicowałem na poziomie ciała jako urzeczywistnienia podmiotu, jako interioryzowanie poprzez rozkoszowanie się, a więc „[fakt] ustanowienia się” (*un se tenir*) podmiotu cielesnego. Perspektywa z *Całości i nieskończoności* jest wyraźnie perspektywą samego przeżycia. Jeśli w *Istniejącym i istnieniu* pozycja ciała mogła być pomyślana jako wydarzenie do pewnego stopnia zewnętrzne wobec nadejścia podmiotu, jako warunek tego właśnie, to w perspektywie *Całości i nieskończoności* wydarzenie to wydaje się być zintegrowane w nadejście podmiotu: ciało jest urzeczywistnieniem podmiotu, poprzez umieszczenie się, poprzez ciało podmiot już się ustanawia na ziemi i indywidualizuje się poprzez rozkoszowanie się. Część poświęcona „Rozkoszowaniu się i separacji” jest bardzo wyraźna w tym względzie: „Dwuznaczność konstytucji, w której przedstawiany świat warunkuje sam akt przedstawienia, określa *sposób bycia* tego, kto nie jest tylko ustanowiony (*est posé*), ale kto się ustanawia (*se pose*). Absolutna pustka, „nigdzie”, w którym zanika i z którego wyłania się żywość, ze wszystkich stron napiera na wysepkę Ja, które żyje wewnątrz. [...] Wewnętrzność rozkoszowania się jest separacją samą w sobie, sposobem, w jaki wydarzenie takie jak separacja może się w ogóle wydarzyć w ekonomii bytu” (CiN, s. 167/168), „nie wynika ze zwykłego cięcia jak oddzielenie przestrzenne” (CiN, s. 167). Lévinas nie porzeka na tej interioryzacji indywidualizacji, jak można to zobaczyć i poznać w późnych tekstach, a w szczególności w *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

Dodam jeszcze jedną uwagę dotyczącą możliwego motywu zmiany perspektywy odnośnie do pozycji ciała i poprzez ciało, zmiany, która wydaje mi się dokonuje się w *Całości i nieskończoności*. Lévinas dużo myślał o punkcie zero podmiotowości, którym jest ciało jako miejsce,

a dla Husserla Tutaj. Skupiamy się na pierwszej części jego refleksji nad relacją między miejscem i podmiotem w *Istniejącym i istnieniu*. Lévinas powraca do tej kwestii w raczej historycznym artykule interpretującym filozofię Husserla, artykule zatytułowanym *Intencjonalność i metafizyka* z 1959 roku. Sedno tego tekstu, przynajmniej dla nas, stanowi komentarz do tekstu Husserla *Notizen zur Raumkonstitution*, w którym Lévinas powraca do zagadnienia relacji między rodzącym się podmiotem i miejscem ciała, które staje się jego ciałem.

Jeśli perspektywą indywidualizacji w *Całości i nieskończoności* jest życie, które jest u siebie, przeżywając bezpośrednio żywioty w znaczeniu „życia czymś”, a zatem w zewnątrzności, która wszelako nie jest dana na dystans, lecz przeżywana bezpośrednio, to można pomyśleć o ostatecznym cielesnym podmiotowym warunku takiej relacji, którą jest kinesteza dana do rozjaśnienia, jakiego dokonuje Lévinas w tym artykule w następujący sposób: Kinestezy są źródłowymi sposobami urzeczywistniania cielesności podmiotu „wciągniętego” przez to „w sytuacje, które nie rozwiązują się w przedstawieniach, które można by uczynić z tych sytuacji”. Kinesteza, jeśli jest niezaprzeczalnie przeżyciem, a zatem doznaniem, nie jest wszelako „zarejestrowaniem, odbiciem ruchu w nieruchomym bycie”, lecz „tutaj samym ruchem”.

Relacja z innym niż ja jest wyjątkowo możliwa jako przenikanie w to, co inne niż ja, jak przechodność... Tutaj intencjonalność jest jednością duszy i ciała. Nie apercepcją tej jedności, w której dusza i ciało, jak dwa przedmioty, myślą, że są złączone, ale jako *wcielenie* [...] Transcendencja tworzy się przez kinestezę, w której myśl przekracza siebie ale nie, że napotyka rzeczywistość obiektywną, lecz urzeczywistniając cielesny ruch (*Intentionalité*, s. 195 i n.).

Jeśli wszelkie podmiotowe życie posiada jako bazę „tę tranzytywną intencjonalność wcielenia”, to jest nią ruch transcendencji w samej zmysłowości, którego ciało jest urzeczywistnieniem i rozkoszowaniem się relacją do siebie w sposób subiektywny. W porównaniu z tą bazą pozycja ciała, o której Lévinas mówił jako o miejscu, jako warunku podmiotu, zostaje zrelatywizowana. Z punktu widzenia przeżycia, które Lévinas dzieli tutaj z Husserlem, pozycja ciała polega na ustanawianiu się – przypomnę formułę z *Całości i nieskończoności* „Ciało, ustalenie się, fakt stania – zarysy pierwotnej relacji z samym sobą, mojej zbieżności ze mną”, która odsyła do kinestezy, w porównaniu z którą spoczynek, pozycja jest wtórna. Fakt, że jak to mówi Husserl, „wszelki ruch, przedmiot doświadczenia odnosi się do znaczenia intencjonalnego, do mojego *działania*, do mojego kinestezyjnego stania

w spoczynku”, co zostało skomentowane przez Lévinasa w następujący sposób:

Kinsteza spoczynku nie jest spoczynkiem kinestezy. Doznanie jest również aktywnością. Zauważmy ostatecznie, że zerowy punkt podmiotowości, w oparciu o który konstytuują się ruch rzeczy, ich miejsca i przestrzeń, jest już zbieżny z kinestezami i ruchami. Odsyła ona do podstawowej intencjonalności samego wcielenia świadomości: przejścia od Ja do Tutaj” (194 i n.).

Dlatego właśnie proponuję, by mówić o zmianie perspektywy, ponieważ – powtórzę – w 1947 chodziło o wydarzenie, które czyniło możliwym przejście od Miejsca (które nie jest tym samym, co Tutaj) do Ja, przejście od pozycji do podmiotu.

„Stanie”, o którym mówi Lévinas w związku z pozycją ciała w *Całości i nieskończoności*, wydaje mi się inspirowane tą analizą podstawowej intencjonalności wcielenia, które jest aktywnością życia w odczuwaniu wyartykułowanym przez ruchy i kinestezy, których jedność dopełnia się poprzez to, co jest sednem wcielonej podmiotowości już u Husserla. Tym sednem jest ruch, którego pozycja jest tylko jakąś modalnością. Nie znaczy to, że zdarzenie zajęcia miejsca/pozycja (*position*) zostaje najzwyczajniej anulowane przez późne dzieło Lévinasa, lecz że przyjmuje tutaj nowe metodyczne podejście bliższe być może samemu przeżyciu w bardziej fenomenologicznym tego słowa znaczeniu. *A Inaczej niż być lub ponad istotą*⁵ pójdzie w pewien sposób jeszcze dalej w tym kierunku.

REDUKCJA DO REKURENCJI

Nowa metoda i filozoficzne stanowisko w *Inaczej niż być lub ponad istotą* zostają określone przez jej autora jako „opis fenomenologiczny... dokonujący redukcji”, dla którego „zmysłowość jest ożywieniem, znaczeniem jeden za drugiego, nieprzewycięzalną dwoistością duszy i ciała; ciałem, które dzięki ożywieniu przekształca się w „dla innego”, dia-chronią odmienną od diachronii reprezentacji” (InB, s. 121). W tym nowym podejściu, nowym z punktu widzenia perspektywy nawet odczuwanie „znaczenie wrażenia smakowego i zapachowego – jedzenia i rozkoszowania się – należy szukać, wychodząc od znaczącej siły znaczenia, od tego, co w znaczeniu pierwotnie znaczące, od jeden

⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, (dalej: InB).

za drugiego” (InB, s. 122). Sens tej redukcji fenomenologiczno-etycznej jest jednoznaczny, zmierza ona w kierunku etycznej genezy wcielenia. To „ożywienie ciała przez duszę jest tylko wyrazem podmiotowości o strukturze jeden-za-innego” (InB, s. 133). Ponieważ to ożywienie jest tylko „wyobcowaniem ja (odizolowaniem od wewnętrżności) przez gościa, który został mu powierzony” (InB, s. 132). „Podmiotowość wrażliwości jako ucieleśnienie jest bezpowrotnym porzuceniem, macierzyństwem ciała cierpiącego za innego, ciałem jako biernością i wyrzeczeniem, czystym doznawaniem” (InB, s. 134). Otóż tutaj Léviass wydaje się zakładać jednocześnie „nieprzewycięzalną dwuznaczność: ucieleśnione ja – ja z krwi i kości – może utracić swoje znaczenie zwierzęco obstawać przy swoim *conatus* i swej radości... Ale ta dwuznaczność – powie natychmiast – jest warunkiem samej podatności na zranienia (*vulnerabilité*), to znaczy wrażliwości jako znaczenia: w tej mierze, w jakiej wrażliwość jest delektowaniem się sobą, „zwijaniem się w sobie”, „byciem ja”, może stać się otwartością na innego, pozostać *dla innego, wbrew sobie*, być brakiem aktu, znaczeniem *dla innego*, a nie *dla siebie*” (tamże). Ciało nie może uniknąć swego etycznego znaczenia, ale samo znaczenie etyczne, by móc istotnie coś znaczyć, zakłada ciało usytuowane i rozkoszujące się. Nie pozbedziemy się więc dwuznaczności związanych z ciałem i wcieleniem, które są, jak się wydaje, dla niego konstytutywne.

Kończąc zobaczymy, w jaki sposób funkcjonuje rozkoszowanie się inaczej niż antyteza bliskości jeden-za-drugiego w dwuznaczności wcielenia. Przejście od subiektywizującej zmysłowości do innego dokonuje się poprzez non-sens zgodnie z następującymi cytatami: „ta bezpośredniość wrażliwości [...] jest pierwotnie swobodą rozkoszowania się, zanurzeniem się w głębi żywiołu, w jego niezrównanej świeżości przynoszącej pełnię i spełnienie – przyjemnością; to znaczy lubowaniem się w sobie życia, które kocha życie nawet w samobójstwie. Lubowanie się podmiotowości, lubowanie się doświadczane jako takie, jest samą jej „mojnością”, jej substancjalnością. Ale zarazem jest „rozbiciem jądra” niedoskonałego szczęścia, jakie stanowi pulsowanie zmysłowości: rozchodzeniem się Ja z samym sobą, niepokojem, bezsennością, wymykaniem się zachłannej terażniejszości – bólem, który zbija ja z tropu lub też, przyprawiając je o zawrót głowy, przyciąga niczym przepaść, nie pozwalając mu, ustanowionemu w sobie i dla siebie, „zapanować” nad zadającym ból innym i odwrócić za pomocą ruchu intencjonalnego relacji, w której to *inny inspiruje toż-samego*. Ból jest brakiem sensu, który przekracza sens po to, aby inny sens, to znaczy toż-samy-dla-innego,

mógł ustąpić miejsca brakowi sensu (*le sens passe au non-sens*)” (CiN, s. 110). Sens to znaczy znaczenie etyczne jeden-za-drugiego ustępuje miejsca brakowi sensu, to znaczy sens ustępuje miejsca brakowi sensu, taki jest warunek wypowiedziany przez Lévinasa przy wielu okazjach, który można by, być może, wypowiedzieć w następujący sposób: to nie dlatego, że ustępuje miejsca brakowi sensu ciało zostaje uzmysłowione, by móc nabrać znaczenia dawania siebie drugiemu, stawać się sensem lub etycznym znaczeniem. Odwróceniem, poprzez który inny inspiruje tożsamego, byłby więc ból jako przekroczenie (*déborder*) sensu przez brak sensu. Taka byłaby linia wyjaśniająca uzmysłowienie ciała w jego stawaniu się ludzkim ciałem otwartym na żądanie etyczne. Ale sens, by mógł być przekroczony, powinien wszakże już uprzednio się narzucać, co implikowałoby, że nie może to być ten sam sens etyczny, gdyż sens znaczenia etycznego zakłada przejście przez brak sensu. Stąd rola rozkoszowania się w *Całości i nieskończoności*, gdzie zmysłowość jest najpierw radością rozkoszowania się, autonomią, suwerennością. Jest jednak oczywistym, że Lévinas z *Inaczej niż być* chce ominąć dualizm takiej relacji: najpierw przyjemność, następnie etyczna bliskość. Wydaje się, że w zacytowanym fragmencie „pierwotnie swoboda rozkoszowania się” zostaje podkopana przez „natychmiastowe” rozbicie jądra zmysłowości, to znaczy zmysłowości od początku zredukowanej do „niedoskonałego szczęścia”, do cierpienia, do zawrotu głowy i to w bezpośredniości samego rozkoszowania się, która nie jest zatem zakładanym warunkiem sensu jako jej antytezą. Podatność na zranienia jest wystawieniem się na rany i jednocześnie na rozkoszowanie się, i, by tak rzec, pulsowanie zmysłowości jest więc niepokojem, który jest przerywaniem rozkoszowania się – niepokojem spowodowanym przez innego w jego podwójnym aspekcie, przez innego, który jest brakiem sensu i przez innego, który inspiruje do dobra.

ENIGMA

Jakie jest raz jeszcze i po raz ostatni miejsce ciała w tej intrydze? Wiemy to: „ucieleśnienie nie jest transcendentálną operacją podmiotu umieszczającego siebie w obrębie świata, którego ma przedstawić, zmysłowe doświadczenie ciała jest już ucieleśnione” (InB, s. 129) zaczęliśmy wraz z tą intuicją Merleau-Ponty’ego. U Lévinasa sprawy przedstawiają się w ten sposób:

„Wrażliwość – macierzyństwo, podatność na zranienie, troska (*appréhension*) – zawiązuje węzeł ucieleśnienia w intrydze wykraczającej poza apercpepcję siebie; w in-

tydzie, w której jestem związany z innymi, wcześniej niż z własnym ciałem. [...] Gordyjski węzeł ciała – jego końce są na zawsze ukryte w nie dającej się rozsupłać płataninie – kieruje w nie dające się uchwycić noemie swoim własnym źródłem transcendentnym (InB, s. 129/130).

To wskazuje, że być może jest daremnym chcieć uchwycić transcendentny początek wcielenia, misją niemożliwą jest ustanowienie struktury lub ścisłej konstelacji elementów wchodzących w skład wcielenia, podmiotowości jako znaczącej dla drugiego. Jednakże te elementy przynajmniej mogą być nazwane w oparciu o to, co mówi się w dalszej części tego fragmentu:

[...] doświadczenie zmysłowe jako nawiedzenie i opętanie (*obsession*) przez innego – albo macierzyństwo – jest już cielesnością, którą filozofia świadomości chce dopiero ustanowić na podstawie tego doświadczenia. Cielesnością ciała własnego, które znaczy jako wrażliwość, stanowiąc węzeł lub rozwiązanie bycia, ale które musi też umożliwiać przejście do fizyczno-chemiczno-fizjologicznego znaczenia ciała (InB, s. 130).

Zmysłowość jest z jednej strony ruchem rozkoszowania się, węzłem bycia, ponieważ wgryza się bezpośrednio w zewnętrżność, jest nastaniem podmiotu w relacji do zewnętrżności, z drugiej strony zmysłowość jest rozwiązaniem relacji z byciem, porzuceniem bycia ja, uwolnieniem się od siebie, pozbyciem się siebie dla drugiego ponad *conatus essendi*. I to przede wszystkim trzeba poruszyć, co robi Lévinas w swoim ostatnim wielkim dziele. Lévinas mówi o tym zresztą na s. 143/144 w następujący sposób:

Podmiotowość nie jest wcześniejsza od bliskości, w którą mogłaby się angażować. Przeciwnie, to w bliskości, która jest zarazem stosunkiem i członem, zawiązuje się wszelkie zaangażowanie. I to przypuszczalnie na gruncie bliskości należy podjąć trudne zagadnienie podmiotowości ucieleśnionej [...].

Trzeba jednak na to zwrócić uwagę, nawet jeśli to jest zagadką „ciało nie jest tylko obrazem lub figurą, ale *bytem w sobie* [*l'en soi-même*] kurczenia się i rozpadu *ipseitas*”. (InB, s. 183). W przypisie na dole strony „ciało nie jest ani przeszkodą zawadzającą duszy, ani zniewalającym ją grobem, lecz tym, co sprawia, że Sobość jest wyczuleniem samym. Skrajna bierność „ucieleśnienia” – być podatnym na choroby, na cierpienie, na śmierć, to być zdolnym do współczucia i , jako Sobość, do daru, który kosztuje. Poniżej zera wyznaczanego przez inercję i nicność, w braku bycia w sobie, a nie w byciu, bez miejsca, gdzie oprzeć by można głowę, w bez-miejscu i tym samym bez kondycji, sobość okaże się siłą, która dźwiga świat – dźwiganie, cierpienie, brakiem

spoczynku i ojczyzny, który wiąże się z prześladowaniem – substytucją innego” (przypis, InB, s. 183). Ciało tutaj jest całkowitym przeciwieństwem umiejscowienia/pozycji (*position*), której opis dał Lévinas w książce *Istniejący i istnienie*, a która jako warunek i miejsce podmiotu dawała mu miejsce na schronienie, „gdzie oprzeć by można głowę”. Tą pozycją nie jest już ciało dla późnego Lévinasa, ciało, teraz ucieleśnienie jest dla niego „rekurencją *ipseitas* [...] nieprawdopodobnym cofnięciem się do pełni tego, co punktowe, do nie rozciągłości *jednego*” (InB, s. 184). Można się zastanawiać, czy istnieje jeszcze cielesność w takiej nie rozciągłości, braku miejsca? Jediną odpowiedzią, jaka przychodzi mi do głowy, jest, że utrzymuje się ona na żywotności życia „samym ruchu rekurencji”: „ta absolutna bierność... staje się ucieleśnieniem, cielesnością (w znaczeniu) – podatną na ból, krzywdę i nieszczęście (InB, przypis s. 206/207). Krótko mówiąc, jest to bez wątpienia ta zmysłowość, która czyni życie ludzkim.

Przełożył: MAREK DRWIĘGA