



7/2008 (13)

Między przedmiotowością a życiem Fenomenologia ludzkiego ciała w myśli Gabriela Marcela i Michela Henry'ego

Andrzej Gielarowski

Zarys problematyki

Zagadnienie ciała ludzkiego w filozofii współczesnej ma swoje utrwalone miejsce, chociaż, jak podkreślał Józef Tischner, „punktem wyjścia współczesnego myślenia o ciele jest wciąż platoński dualizm”¹. Według Platona, jak wiadomo, ciało to „przekleństwo” duszy dążącej do wyzwolenia się z niego, aby zdobyć doskonałość polegającą na kontemplacji najwyższej Idei. Koncepcja ta, rozwinięta przez neoplatonizm i podjęta przez wczesne chrześcijaństwo, stała się na wiele wieków „obowiązującą” w kulturze europejskiej wizją człowieka, postponującą jego ciało, mimo dogmatów o Wcieleniu i zmartwychwstaniu ciała. Próbę wyciągnięcia wniosków z zawartej w tych dogmatach nauki na temat ludzkiej cielesności podjęli Ojcowie Kościoła, tacy jak św. Ireneusz z Lyonu czy Tertulian². Później św. Tomasz z Akwinu, opierając swą naukę o człowieka na filozofii Arystotelesa, chciał „zasypać” przepaść między duszą i ciałem charakteryzującą neoplatonizm. Jego wysiłki okazały się nieskuteczne, gdyż w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym trwa konflikt duszy i ciała.

U Platona walka między duszą a ciałem – komentuje tę kwestię Tischner – zaczyna się od duszy, która marzy o wolności; w arystotelizmie (i tomizmie – przyp. AG) walka zaczyna się od ciała, które nie znosi narzuconego jarzma (duszy – przyp. AG). (...) Mimo rozmaitych określeń obu członów konfliktu sama idea tego konfliktu pozostaje niezmienną. Czy będzie to konflikt duszy z ciałem, czy ciała z duszą – między pierwiastkiem

¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 69.

² Por. *Tertulian*, red. i wybór tekstów W. Turek, Kraków 1999, s. 30, 165.

ducha i ciała nie ma zgody. Jak każdy konflikt, tak i ten kończy się zwycięstwem jednej lub drugiej strony, a wtedy raz ciało, kiedy indziej dusza ulegają unicestwieniu³.

Opisany konflikt, wyrażający się skłonnością do dualistycznego pojmowania człowieka, wydaje się nieunikniony. Potwierdza to rozwój nowożytnej filozofii europejskiej biorącej początek w refleksji Kartezjusza, który wyraźnie rozdziela w człowieku dwie substancje: *res cogitans* (duszę) i *res extensa* (ciało). W późniejszej filozofii znajdziemy wiele przykładów myślenia o człowieku w kategoriach tegoż dualizmu lekceważącego cielesność. W fenomenologii powraca on jako impas ciała-przedmiotu radykalnie różnego od świadomości. Pojęcie ja transcendentalnego, jako zupełnie zewnętrznego w stosunku do świata i do podmiotu empirycznego, obecne w myśli Edmunda Husserla, jest, jak się wydaje, owocem wspomnianego dualizmu. Jednak prawdą jest zarazem to, że odróżnienie obiektywnego ciała-rzeczy (*Körper*) i subiektywnego ciała żywego (*Leib*), pojawiające się w *Medytacjach kartezjańskich*⁴ Husserla, stało się trwałym osiągnięciem współczesnego myślenia o cielesności, dążącego do przewyciężenia dualizmu duszy (*ja*) i ciała.

Rozróżnienie to inspirowało wielu współczesnych filozofów – wśród nich Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Jean-Paula Sartre'a oraz Michela Henry'ego – którzy opisywali podmiot wcielony. Szczególnym przypadkiem jest Gabriel Marcel, który – niezależnie od Husserla – w swych analizach odróżniał ciało-podmiot (moje ciało) i ciało-przedmiot (ciało obiektywne). To właśnie Marcel i Henry, jak sądzę, najgłębiej rozwinęli intuicję stojącą za Husserlowskim opisem ciała jako *Körper* i jako *Leib*, dlatego to ich fenomenologiczne ujęcia ludzkiej cielesności staną się przedmiotem mojego artykułu. Wydaje się również, iż to właśnie ci filozofowie przywracają cielesności właściwe miejsce w filozofii podmiotu. Prezentację tych koncepcji rozpocznę od analizy wspomnianych zagadnień w myśli Marcela.

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 70. Aczkolwiek Tomasz mówi, iż człowiekiem nie jest sama dusza, lecz byt złożony z duszy i z ciała. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii* 1, 75-89, tłum. i red. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 39.

⁴ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 141.

Marcel: ciało między przedmiotowością a uczestnictwem

Filozoficzne badania nad cielesnością Gabriel Marcel podejmuje w kontekście analiz dotyczących istnienia⁵. Ciało jest bowiem, według niego, tym, wokół czego organizuje się cały mój świat. Zdaniem myśliciela

moje ciało jest punktem odniesienia, w stosunku do którego występują dla mnie istności i (...) ustala się granica pomiędzy istnieniem a nieistnieniem⁶.

Chodzi tu więc o obecność w świecie mego ciała, stanowiącego odniesienie dla wszystkich dających się pomyśleć jako istniejące bytów. Zarazem ciało jest sposobem przejawiania się mnie samego, jako istniejącego, innym egzystującym jednostkom⁷. Wcielenie określa więc egzystencjalną sytuację człowieka w świecie, staje się podstawą wszelkiego możliwego istnienia, a zarazem określa ściśle podmiot, który nie może uciec od swej cielesności.

Być wcielonym – pisze filozof – jest to ukazać się jako ciało, jako to właśnie ciało, bez możliwości utożsamienia się z nim, bez możliwości również odróżnienia się odeń (...) nie ma takiego zakątka pojęciowego, w którym mógłbym się znaleźć poza lub ponad moim ciałem; taka dezinkarnacja jest niewykonalna, jest ona wykluczona przez samą moją strukturę⁸.

Sposób istnienia dla mnie rzeczywistości jest analogiczny do tego, jak istnieje dla mnie moje ciało.

Powiedzieć, że jakaś rzecz istnieje – zaznacza Marcel – to nie tylko powiedzieć, że należy ona do tego samego układu, co moje ciało (...), lecz także, że jest ona w jakiś sposób związana ze mną tak jak moje ciało⁹.

⁵ Por. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987, s. 27.

⁶ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 27.

⁷ Por. tamże, s. 26-27.

⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 30.

⁹ G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 11.

Istotne okazuje się więc jak powiązane jest ze mną moje ciało. Pytanie o „jak” więzi łączącej mnie z ciałem podnosi kwestię relacji między moim ja a ciałem, które jawi się jako z tym ja powiązane.

Według Marcela ludzkie ja nie może być rozumiane jako przejrzyste ego idealizmu. Istotą podmiotowości jest bowiem, według filozofa, jej nieprzejrzystość wynikająca ze związku z ciałem.

Ta nieprzejrzystość – pisze – wiąże się z (...) faktem, że przejawiam się jako istniejący jednocześnie dla siebie i dla kogoś innego. Takiego przejawiania się nie można oddzielić (...) od mojego ciała – mojego ciała właśnie jako mojego, jako nie pozbawionego znamienia, które jest samo w sobie tak tajemnicze i którego wyraz stanowi tutaj zaimek dzierżawczy¹⁰.

Ciało jako moje nie daje się ująć w kategoriach właściwych uprzedmiotowiającej refleksji, którą Marcel nazywa refleksją pierwszą (lub pierwszego stopnia). Refleksja ta ma to do siebie, że „rozrywa” pierwotną, lecz kruchą więź między mną (moim ja) a moim ciałem. Ciało odczuwane jako moje, posiadające priorytet wobec innych ciał, poddane tej refleksji staje się jednym z wielu ciał istniejących w świecie. Nie jest już pośród nich uprzywilejowane. Jest obiektywnie prawdziwe, stanowiąc zarazem warunek wszelkiej obiektywności i podstawę każdego poznania naukowego. Refleksja pierwsza nie respektuje faktu, iż jest to moje ciało, lecz ukazuje jego obiektywność podkreślając, że posiada ono takie same właściwości i podlega takim samym zmianom oraz jest tak zniszczalne, jak każde inne ciało¹¹.

Przykładem „działania” refleksji pierwszej w opisie relacji mojego ciała do mego ja jest dualizm duszy i ciała znany z filozofii Kartezjusza. Jednak każda forma dualizmu, zarówno kartezjański interakcjonizm, jak i spinozjański paralelizm, podpada pod tego typu opis relacji między ja (duszą) a ciałem. Bowiem, jak pisze Marcel,

w jednym i w drugim przypadku ciało i dusza są traktowane jako rzeczy, a przeniesione w świat wypowiedzi stają się wyra-

¹⁰ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 116.

¹¹ Por. G. Marcel, s. 117.

żeniami, o których sądzimy, że są ściśle zdefiniowane, i zakładamy, że łączą się ze sobą w określony sposób¹².

Zdaniem filozofa pogłębione przemyślenie określenia moje ciało i kryjącej się za nim rzeczywistości dostępnej w doświadczeniu ukazuje, iż

mówienie „moje ciało” to negowanie paralelistycznej interpretacji, ponieważ oznacza ono ustanawianie pomiędzy mną (...) a moim ciałem pewnej zażyłości, która nie mogłaby mieć miejsca w paralelistycznym schemacie¹³.

Jednak negacja ujęcia, w którym *ja* i ciało pozostają rozdzielone, nie może dokonać się w toku uprzedmiotowiającego działania refleksji pierwszej. Bowiem więź łącząca mnie z moim ciałem nie poddaje się obiektywizacji.

Działanie refleksji pierwszej „zaciera” ten unikalny charakter związku między mną a moim ciałem i dlatego jedynie pogłębiająca nasze doświadczenie refleksja odzyskująca (lub drugiego stopnia) może nas zbliżyć do źródłowego doświadczenia istnienia wcielonego.

Moje ciało jest moje – pisze Marcel – o ile mu się nie przyglądam, nie stwarzam pomiędzy nim a mną przedziału albo o ile nie jest ono dla mnie przedmiotem, lecz jestem moim ciałem¹⁴.

Mój związek z ciałem oscyluje więc na granicy między posiadaniem a byciem. Bowiem to właśnie

więź z moim ciałem jest w rzeczywistości – podkreśla myśliciel – nie wyobrażonym, lecz odczutym wzorem, na który powołuje się wszelkie posiadanie (...); ale nie jest prawdą, że samą tę więź można zdefiniować jako sposób posiadania¹⁵.

Posiadanie mego ciała nie jest właściwym opisem związku z nim, gdyż tragedia wszelkiego mieć polega na usiłowaniu

¹² Tamże, s. 118.

¹³ Tamże, s. 118-119.

¹⁴ Tamże, s. 124.

¹⁵ Tamże, s. 122.

utożsamienia tego, co posiadane z posiadającym. To, co może być posiadane to pewien, określony fizycznie lub mentalnie, obiektywny przedmiot manipulacji, który mogę poddawać różnym zabiegom (naukowo-badawczym lub kosmetycznym)¹⁶. Twierdzenie „jestem moim ciałem” nie jest prawdziwe, gdy oznacza materializm redukujący moje istnienie do mego obiektywnego ciała, które może być wyczerpująco poznane zarówno przez innych, jak i przeze mnie samego. O ile moje ciało nie może być obiektywnie określoną rzeczą, o tyle nie jestem „ciałem-przedmiotem”.

Skoro więc relacja z moim ciałem nie może być określona obiektywnie, to jak należy ją ująć? Odpowiedź na to pytanie ukazuje się Marcelowi w badaniu fenomenu odczuwania właściwego mojemu ciału. Analizy tego zagadnienia prowadzą filozofa do twierdzenia, iż odczuwanie nie może być pojmowane jako komunikowanie czegoś ani też jako odbieranie komunikatu. W związku z tym moje ciało nie może być pojmowane jako urządzenie odbiorczo-nadawcze, a więc jako jakiś przedmiot. Odczuwanie, którego nie można oddzielić od mojego ciała, może być ujęte tylko jako „niezapośredniczalna bezpośredniość”. Takie rozumienie odczuwania, a wraz z nim mojego ciała, wymaga nowego języka opisu, którego dostarcza refleksja odzyskująca. Jedynie ona uwzględnia bezpośredni związek, jaki utrzymuję z moim ciałem.

W ten sposób – pisze myśliciel – zmuszeni jesteśmy do wprowadzenia ciała-podmiotu. O ile podtrzymuję z nim pewnego rodzaju relację (...), która nie daje się zobiektywizować, mogę twierdzić, że jestem identyczny z moim ciałem (...)¹⁷.

Refleksja odzyskująca (albo druga lub wtóra) pozwala na ujęcie, lecz nie na zobiektywizowanie, sposobu odczuwania właściwego mojemu ciału. Aby tego dokonać, pisze filozof,

myśl musi się sama zmienić. Refleksja druga (...) jest właśnie tego rodzaju wewnętrznym przekształceniem; dokonuje się ono wówczas, gdy chcemy osiągnąć partycypację¹⁸.

¹⁶ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 238.

¹⁷ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 125.

¹⁸ Tamże, s. 137.

Partycypacja to kluczowe pojęcie filozofii Marcela opisujące związek podmiotu z byciem, określanym mianem tajemnicy ontologicznej. Uczestnictwo w tajemnicy bycia jest wyjściem poza to, co problemowe (przedmiotowe). Tajemnica nie poddaje się bowiem obiektywizacji, nie może stać się problemem (przedmiotem). Jeżeli moje ciało, „ciało-podmiot”, nie może być przedmiotem, rzeczą materialną, a więź, jaką z nim utrzymuję, nie poddaje się obiektywizacji, to można relację między moim ja a moim ciałem określić mianem tajemnicy. Odczuwanie może być myślane jedynie jako uczestnictwo w tajemnicy bycia, jednak partycypacja przekracza granice cielesnego odczuwania¹⁹.

Istotą mego związku z moim ciałem jest więc uczestnictwo w tajemnicy. W obszarze tajemnicy rozróżnienie na to, co przedmiotowe i na to, co podmiotowe traci sens a relacja między moim ciałem a moją duszą (ja) „zaciera się”. Zdaniem Marcela nie można bowiem ducha pojmować na sposób oderwanego od rzeczywistości pojęcia. Chce się on przeciwstawić tendencji, według której

duchowość wydaje się pretendować do godności odrębnego istnienia, podczas gdy ujmując sprawę głębiej, konstytuuje się ona jako duchowość tylko pod warunkiem wcielenia²⁰.

Kiedy mówię, że „jestem moim ciałem” to mam na myśli to, podkreśla filozof, co wyraża niemieckie słowo *Leib* a nie *Körper*. Żywe ciało (*Leib*) jest formą wcielenia bytu czasowego, a zarazem to żywe ciało (ciało-podmiot) pozwala myśleć trwanie człowieka po śmierci. Być może, konstatuje ostrożnie Marcel, racja leży po stronie Leibniza, który próbuje przekroczyć kartezjański dualizm twierdząc, że to ciało, a nie dusza pozwala człowiekowi przekroczyć bramę śmierci. Zmartwychwstanie z myśli chrześcijańskiej objęłoby więc ciało żywe, a nie ciało przedmiotowe²¹. Przedstawione tezy, chociaż należą do najistotniejszych, nie wyczerpują jednak filozofii cielesności Mar-

¹⁹ Por. tamże, s. 147.

²⁰ Tamże, s. 214.

²¹ Por. G. Marcel (i inni), *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, s. 169.

cela zbieżnej z fenomenologią ciała Michela Henry'ego, którą teraz przedstawię.

Henry: cielesność między obiektywnością a życiem

Zasadą filozofii ciała Michela Henry'ego jest teza o tożsamości podmiotu i jego ciała²². Nie można mówić, jego zdaniem, o podmiocie, jeśli nie uwzględnia się faktu, że człowiek jest istotą wcieloną, której akty są osadzone w świecie rzeczy danych jej w horyzoncie zorientowanym wokół jej własnego ciała²³. Ponieważ człowiek nie jest czystą świadomością, analizy cielesności winny być tak punktem wyjścia, jak i centrum filozofii subiektywności²⁴. Tożsamość podmiotu i jego ciała Henry wyraża, opisując „ciało, które jest Ja”²⁵ i stwierdzając fakt „bycia moim ciałem”²⁶. Nie chodzi tu jednak o ciało z kartezyńskiej tradycji filozoficznej, które jest rzeczą rozciągniętą. Idzie o właściwe człowiekowi subiektywne ciało żywe (*chair*), różne od ciała obiektywnego (*corps*), stanowiącego przedmiot nauk przyrodniczych. Tak jak Marcel, także Henry odróżnia w ludzkiej cielesności ciało przedmiotowe, należące do świata materialnego i będące obiektem badań nauki, od ciała podmiotowego, bezpośrednio związanego z życiem²⁷.

Stwierdzenie: „jestem moim ciałem”, poświadczające źródłową tożsamość *ja* i jego cielesności, musi być przeciwstawione tezie: „mam ciało”. Wyrażenie „mieć ciało” odnosi się do ufundowanego w ciele subiektywnym ciała obiektywnego²⁸. Bycie-

²² Por. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Une philosophe de la vie et de la praxis*, Paris 1980, s. 101.

²³ Por. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965, s. 10.

²⁴ Por. tamże, s. 4.

²⁵ Por. tamże, s. 11.

²⁶ Por. tamże, s. 271; por. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry*, dz. cyt., s. 101.

²⁷ Por. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, dz. cyt., s. 5-6; por. tenże, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000, s. 8-9; por. tenże, *O fenomenologii*, Warszawa 2007, s. 108; por. M. Drwięga, *Ciało ludzkie. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002, s. 231.

²⁸ Por. tenże, *Philosophie et phénoménologie du corps*, dz. cyt., s. 271.

-w-sytuacji, jako określenie ludzkiej egzystencji w świecie, dotyczy najpierw mego ciała obiektywnego, lecz bycie tu lub tam tego ciała nie jest fenomenem, który można porównać do bycia dowolnego bytu światowego. Ciało obiektywne jest zawsze moim ciałem czerpiącym rzeczywistość ze związku z ciałem podmiotowym. Ujęcie tego ostatniego jako usytuowanego tłumaczy się ścisłą jednością ciała przedmiotowego i ciała subiektywnego²⁹. Usytuowanie żywej cielesnej sobości³⁰ w świecie jest więc pierwotne, inaczej niż chęć o upadku duszy w ciało³¹.

Aby wyjaśnić dwoistość fenomenu ciała, które posiada wymiar obiektywny i subiektywny, przy równoczesnej źródłowej jedności ludzkiej cielesności, trzeba uznać dwojaki sposób ukazywania się ciała. „Istnieją dwa fundamentalne sposoby ukazywania się – dwa różne i rozstrzygające *modi*, zgodnie z którymi, pisze Henry, fenomenalność fenomenalizuje się: ukazywanie się świata i ukazywanie się życia”³². W świecie każda rzecz pokazuje się jako zewnętrzna, pozostająca poza nami. Ukazywanie się w świecie sprawia, iż nasze ciało jest traktowane jako przedmiot, który można ujmować obiektywnie.

Ta rzecz – podkreśla filozof – która zawdzięcza wszystko ukazywaniu się świata, ukazuje się nam jako zewnętrzna, wraz ze wszystkimi właściwościami, jakie wynikają z tej zewnętrzności, dotyczy to w szczególności ciała i w konsekwencji naszego własnego ciała³³.

Ciało-rzecz (*corps*) może istnieć tylko w zewnętrznym świecie przedmiotów, którego zasadą jest widzialność, zmysłowa lub inteligibilna³⁴. Nasze ludzkie ciało w swej istocie jest jednak ciałem żywym (*chair*) różnym od ciał-rzeczy (*corps*) „wypeł-

²⁹ Por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 207, gdzie czytamy: „Tym samym ciało-przedmiot z racji oczywistego podporządkowania odsyła do ciała-podmiotu, które stale je ugruntowuje” (kursywa w cytacie pochodzi od M. Henry’ego).

³⁰ Por. tenże, *Incarnation*, dz. cyt., s. 244; por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 224.

³¹ Por. tenże, *Philosophie et phénoménologie du corps*, dz. cyt., s. 257, 264-271.

³² Tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 211-212.

³³ Tamże, s. 212.

³⁴ Por. tamże.

niających” świat. Nie jest ono bowiem czymś widzialnym, lecz jest niewidzialne³⁵.

Ciało żywe, uprzednio zwane przez Henry’ego ciałem subiektywnym³⁶, inaczej niż ciało przedmiotowe, nie jest zwrócone ku naszej egzystencji w świecie, lecz oznacza najgłębszy wymiar wewnętrznego życia podmiotu, jego immanencję. Nasze ciało jest bowiem źródłowo, jak twierdzi filozof, przede wszystkim ciałem transcendentnym, które należy do sfery absolutnej subiektywności³⁷. Wcielenie polega więc głównie na fakcie „posiadania ciała żywego (*chair*)” lub lepiej: na „byciu żywym ciałem (*chair*)”³⁸. „Być żywym ciałem” to samemu poruszać się oraz odczuwać siebie i otoczenie³⁹.

Ponieważ nasze żywe ciało (*chair*) – pisze Henry – nie jest niczym innym niż tym, co doświadcza siebie, cierpiąc, trwając podtrzymując samego siebie i tym sposobem samo z siebie rozkoszując się według wciąż odnawiających się impresji, z tego powodu, może czuć ciało (*le corps*) wobec niego zewnętrzne, dotykać go podobnie jak być przez nie dotykany⁴⁰.

Nasze ciało nie może więc być interpretowane tylko jako intencjonalnie skierowane na jakości świata zewnętrznego (kolory, dźwięki, zapachy itp.). Żadne ciało żywe nie może bowiem zaistnieć w tym, co zewnętrzne, czyli w świecie materialnym⁴¹. Gdy ciało przedmiotowe zwraca się intencjonalnie ku światu to dlatego, że zwrot ten został już spełniony w immanencji ciała żywego.

Ludzka cielesność nie ogranicza się więc do zbioru zmysłów, wielości impresji czy doznań, które miałyby z kolei być tylko in-

³⁵ Por. tamże, s. 108.

³⁶ Por. S. Laoureux, *Immanence et intentionnalité. Les figures de «continu résistant» biranien dans la phénoménologie matérielle*, „Revue Philosophique de Louvain” Nr 1-2, Février-Mai 2005, s. 16.

³⁷ Por. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, dz. cyt., s. 11.

³⁸ Por. tenże, *Incarnation*, dz. cyt., s. 9.

³⁹ Por. M. Drwięga, *Ciało ludzkie*, dz. cyt., s. 231.

⁴⁰ M. Henry, *Incarnation*, dz. cyt., s. 8-9, cyt. za: M. Drwięga, *Ciało ludzkie*, dz. cyt., s. 231; por. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 214 – zawarte w cytowanych tekstach wyróżnienia kursywą pochodzą od M. Henry’ego.

⁴¹ Tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 217.

tencjonalnym wychodzeniem z siebie ku rzeczom. Istotą ciała jest źródłowe samoporuszanie się w sobie. Intencjonalność zwrócona do świata jest tu wtórna wobec samoimpresyjności ciała. Uwidacznia się tu odejście Henry'ego od fenomenologicznej intencjonalności – która gubi, jego zdaniem, źródłowy fenomen niewidzialnego ciała żywego – na rzecz autodonacji ciała⁴². Transcendentalne ciało żywe jest nieodłączne od doznawania samego siebie i dlatego jest pierwotne wobec obiektywnego ciała intencjonalnego⁴³.

To nie nasze światowe ciało – pisze filozof – umieszczone w tym świecie czy otwarte na niego określa źródłową rzeczywistość naszego ciała, to nasze żywe ciało w samoimpresyjności, z której wszystkie władze zostają umieszczone w sobie samych i tym samym mają możliwość przejawiać się, daje nam dostęp do ciała – czy chodzi o zmysłowe ciała świata, o nasze własne zmysłowe ciało czy wreszcie o samo ciało intencjonalne. Tylko nasze żywe ciało daje nam dostęp do tego ciała i przez nie do tych ze świata jedynie dlatego, że przede wszystkim daje nam dostęp do siebie samego – gdyż jest dane impresyjnie sobie tam, gdzie dokonuje się wszelka donacja, w życiu i poprzez nie⁴⁴.

Ciało obiektywne może wychodzić w kierunku jakości zmysłowych rzeczy pod warunkiem, iż są one dane impresyjnie w samodonacji życia objawiającego się w żywym ciełe ukazującym się jako takie tylko w oparciu o swą fenomenologiczną podstawę, jaką jest samo życie.

Nie można jednak życia pojmować w sposób przedmiotowy, czyli jako zbiór obojętnych procesów materialnych. Życie musi być ujęte jako czysta fenomenalność.

W życiu różnica między ukazywaniem się – pisze Henry – i tym, czemu daje się ukazywać, między czystą fenomenalnością i fenomenem nie istnieje⁴⁵.

⁴² Por. tamże, s. 221; por. tamże, s. 145n, gdzie Henry mówi o fenomenologii nieintencjonalnej, a nawet kontr-intencjonalnej.

⁴³ Tamże, s. 217.

⁴⁴ Tamże, s. 218.

⁴⁵ Tamże, s. 212.

Życie mamy więc ujmować

jako najbardziej źródłowy sposób, zgodnie z którym fenomenalność fenomenalizuje się, czyniąc każdą inną formę fenomenalności możliwą⁴⁶.

Sposób, w jaki życie się ujawnia, różni się od ukazywania się świata, jest to bowiem jego objawienie. Życie w swym sposobie objawiania się przeciwstawia się ukazywaniu się w świecie, będąc jednak jego podstawą. Ukazywanie się w świecie wszystko czyni zewnętrznym i jako takie je ukazuje. Zaś objawienie życia zawsze objawia tylko siebie, pozostając w swej immanencji.

Życie objawia siebie. Życie jest samoobjawieniem. Z jednej strony, życie dokonując dzieła objawienia, jest ono wszystkim tylko nie ślepą istotą (*entité aveugle*), z drugiej tym, co ono objawia, jest ono samo. Tym sposobem objawianie się życia i to, co ono objawia, tworzą jedno⁴⁷.

Właśnie tu najwyraźniej uwidacznia się zmiana fenomenologii intencjonalnej – kierującej się ku temu, co dostępne w intuicji – w fenomenologię nieintencjonalną. Intencjonalne skierowanie na przedmiot jest bowiem zawsze, od razu pierwotnym odczuciem siebie, źródłową obecnością wobec siebie. Zmiana metody polega tu na wzięciu w nawias intencjonalności, tego, co się dzięki niej daje, a co ciało odczuwa jako przychodzące z zewnątrz. Dokonując takiego opisu doświadczenia cielesności, Henryk chce odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób musi być nam dana władza odczuwania, aby zarazem była naszą władzą i by nie odsyłała nas do czegoś innego niż my sami. Chodzi tu o odczucie siebie w jedności samoobjawiającego się życia, które nie różni się od siebie. Tak pojęte życie jest nam dane w naszym żywym ciele, które czerpie z życia swą kondycję, gdyż, jak pisze filozof,

nasze żywe ciało nie jest niczym innym jak tylko tym, możliwością skończonego życia czerpiącą swoją możliwość z Arcymożliwości nieskończonego życia⁴⁸.

⁴⁶ Tamże, s. 213.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 221.

Życie nieskończone (absolutne) jest źródłem tego, co w ciele najistotniejsze, czyli jego własnego życia. Istnieje bowiem tylko jedno życie – życie absolutne, z którego pochodzą wszystkie określenia każdego konkretnego skończonego życia i od którego, jak zaznacza filozof,

żadne życie nie może być oddzielone, w przeciwnym wypadku, przestając doświadczać samo siebie, przestałoby ono natychmiast żyć⁴⁹.

Absolutne życie, przychodząc do siebie w immanencji skończonego życia, jest źródłem naszego żywego ciała z jego własnościami. W samoobjawieniu życie pozostaje w swej immanencji, trwając w stanie nieprzerwanego samopobudzenia, stąd nasze żywe ciało posiada własność samodoznawania.

Tym, co doświadcza samo siebie bez dystansu, bez odstępu, tak że nie jest zapośredniczone przez jakiś zmysł, jest w swojej istocie – pisze Henry – afektywność czy (...) czyste doznanie (*pathos*)⁵⁰.

Wszelkie życie, a więc także życie żywego ciała, polega na źródłowym doznawaniu, źródłowej afektywności. Życie naszego ciała żywego jest w swej istocie pasywnie sobie dane, gdyż pochodzi od instancji, której nie da się od niego odróżnić, a jest nią „Arcydonacja absolutnego życia”⁵¹. Ta donacja życia jest źródłową władzą umożliwiającą działanie ludzkiego ciała i jako taka nie jest żadną z poszczególnych władz cielesnych, na przykład władzą chwytania lub poruszania się. Jest ona pewną władzą władz fundującą poszczególne działania bytu wcielnego, którym jest człowiek. Dopiero dzięki niej możemy działać dobrowolnie, zgodnie z naszym upodobaniem⁵².

Ta sama aprioryczna instancja jest źródłem, związanego z ciałem, bycia sobą.

To, co „Przed Sobością” i „Przed żywym ciałem” stanowią jedno – podkreśla Henry – wskazując jedno i drugie na Arcyemożliwość życia, ponieważ w efekcie to w nim życie doświadcza sie-

⁴⁹ Tamże, s. 220.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 223.

⁵² Por. tamże, s. 222.

bie w byciu sobą jego sobości, a tym samym każdej możliwej do wyobrażenia sobości, podobnie jak w nim wszelkie żywe ciało łączy się z sobą, oto co rzuca szczególne światło na kondycję ludzką⁵³.

Bowiem proces powstawania naszego żywego ciała, jego zradzania, nie może być oddzielony od procesu, w którym powstaje nasza sobość, czyniąca z nas konkretne ja⁵⁴. W filozofii Henry'ego, w której cielesność jest radykalną wewnętrzną,

podmiotowa relacja ja do jego własnego ciała nie jest niczym innym – pisze sam myśliciel – jak źródłową relacją ciała do niego samego⁵⁵.

Dwoistość ja i jego ciała zostaje zniesiona w jedności życia, które zdradza zarówno nasze żywe ciało, jak i nasze ja (sobość). Żywe ciało nie jest w jakiś sposób „dodane” do ja, lecz jest ono najbardziej wewnętrzną możliwością sobości⁵⁶.

Dualizm duszy i ciała, który Henry próbował przekroczyć od początku swej twórczości dotyczącej ludzkiego podmiotu⁵⁷, jak i wynikające z niego inne dualizmy utrwalone przez tradycję filozoficzną, zostają przewyżnione w chwili, gdy uznamy jedność życia i żywego ciała.

Jeśli jest to to samo doznaniowe doświadczenie – pisze filozof – które czyni z sobości jakąś sobość i z żywego ciała jakieś żywe ciało, bycie sobą z pierwszej i samoimpresyjność z drugiego, to sobość i żywe ciało idą razem, [a] człowiek jest w konsekwencji tą żywą cielesną sobością, która nie ma nic wspólnego z określeniami, jakie fabrykują w różnych formach, te złożenia ducha i materii, duszy i ciała, „podmiotu” i „przedmiotu”, których nie można zrozumieć, czymkolwiek by były, ani dzisiaj, ani u ich początków w Grecji czy gdzie indziej⁵⁸.

⁵³ Tamże, s. 224.

⁵⁴ Por. M. Drwięga, *Ciało ludzkie*, dz. cyt., s. 241.

⁵⁵ M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 64.

⁵⁶ Por. M. Drwięga, *Ciało ludzkie*, dz. cyt., s. 241-242, 246.

⁵⁷ Por. Ph. Capelle, *Phénoménologie et vie chez Michel Henry*, wykład wygłoszony w Krakowie 19 marca 2007 r. na zaproszenie Katedry Filozofii Człowieka Wydziału Filozoficznego PAT, maszynopis, s. 3.

⁵⁸ M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 224.

Można więc mówić, że żywe ciało i ja są ze sobą tożsame⁵⁹. To odważne twierdzenie wyraża przekonanie Henry'ego, iż człowiek nie tylko jest podmiotem wcielonym, ale cielesność stanowi o jego tożsamości. Bycie sobą polega bowiem w tej koncepcji na samopobudzeniu, które dokonuje się w radykalnej immanencji podmiotu, którego istotą jest cielesna afektywność związana z życiem⁶⁰.

Nie ma życia bez żyjącej sobości, w której to życie doświadcza samo siebie, nie ma sobości jak tylko w życiu, które ją zdradza jako w tym, w czym staje się ono życiem⁶¹.

Jednak to, przez co jesteśmy najbardziej sobą, a więc własne życie człowieka, nie jest dziełem samego podmiotu, lecz przychodzi ono jako Inność Absolutnego Życia⁶².

Zakończenie

Dramat ludzkiej egzystencji – akcentowany przez Marcela, któremu mniej uwagi poświęca Henry – domaga się innego ujęcia ludzkiego ciała niż traktowania go jako przedmiotu (substancji rozciągłej), którym posługuje się dusza (substancja myśląca, świadomość). Bowiem, jak pisze Tischner,

cielesność jest nam zadana. Jest ona z nami od początku naszego dramatu. Idzie o to, by zrozumieć, jaki jest jej sens w dramacie⁶³.

Współczesny człowiek samo rozumienie sensu własnego ciała odczuwa jako dramat. Kłopoty, jakich mu nastrecza pojmowanie cielesności, wyrażają się nie tylko na polu teoretycznym, lecz są widoczne także na planie praktycznym. Są one obecne, z jednej strony, na przykład w przekonaniach separujących

⁵⁹ Por. M. Drwięga, *Spór o tożsamość człowieka w filozofii E. Lévinasa i M. Henry'ego*, w: *Wokół tożsamości człowieka*, red. W. Zuziak, Kraków 2006, s. 84.

⁶⁰ Por. M. Drwięga, *Spór o tożsamość człowieka*, dz. cyt., s. 83.

⁶¹ M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 251.

⁶² Por. M. Drwięga, *Spór o tożsamość człowieka*, dz. cyt., s. 89.

⁶³ Tamże, s. 71-72.

miłość erotyczną, związaną ze zmysłowością właściwą ciału od miłości duchowej, przez cielesność „nieskażoną”. Przeciwna wobec tego stanowiska, tak samo wątpliwa, postawa wyraża się kultem ciała, zachęcającym do hołdowania mu i nadmiernej troski o nie. Pietyzm ten podszyty jest jednak obawą przed cierpieniem, starością i śmiercią. Bowiem relacja do ciała czyniąca z niego przedmiot użycia, pielęgnowania czy nawet uwielbienia, wyklucza wszelką tajemnicę, która z ciałem jest związana – zarówno tajemnicę choroby i cierpienia oraz śmierci, jak też tajemniczy charakter samego ciała⁶⁴, które jest czymś więcej niż rzeczą materialną. Przywołane przeciwne postawy wobec cielesności mają to samo źródło: jest nim dualistyczna wizja człowieka, w której separuje się duszę (ja) od ciała, waloryzując jedno lub drugie.

Przedstawione w niniejszym artykule koncepcje cielesności są świadectwem współczesnych prób przełamywania trudności w myśleniu o człowieku jako o bycie wcielonym. Najistotniejszym osiągnięciem tych teorii jest uznanie i podkreślenie fundamentalnej roli wcielenia dla ludzkiego bycia. Wynika z tego ważna próba, jak sądzę udana, przewyciężenia, na bazie opisu relacji między ciałem przedmiotowym a ciałem podmiotowym, dualizmu duszy i ciała. Koncepcje te nie wpadają jednak w materializm, nawet, gdy obaj myśliciele, chociaż w różnym stopniu, kwestionują zasadność odróżnienia duszy od ciała w fenomenologicznym opisie ludzkiego bytu. Istotne dla przewyciężenia dualizmu antropologicznego były, w przypadku obydwu myślicieli, nowe rozwiązania w kwestii poznawczego dostępu do ludzkiej cielesności (refleksja pierwsza i wtóra u Marcela, zaś u Henry’ego odróżnienie ukazywania się w świecie widzialnym od niewidzialnego objawienia życia). Nowe podejście do poznania ciała pozwoliło na wskazanie – obok tego, co w nim obiektywne – tego, co w ciele podmiotowe. To odróżnienie przedmiotowej i podmiotowej cielesności zawsze dokonuje się w obrębie pewnej jedności, którą jest ludzkie żywe ciało.

Przedstawionym teoriom cielesności, w związku z tą ostatnią kwestią, przypisuje się, w różnym stopniu, tendencje monistyczne w myśleniu na temat ludzkiego podmiotu. Mimo to, filozofie te są otwarte na odmiennie pojmowaną transcenden-

⁶⁴ Por. J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 271.

cję, a co za tym idzie, cechuje je otwartość na religię i Boga. Wskazane zagadnienia domagałyby się głębokich analiz wykraczających poza ramy niniejszego tekstu, którego celem było przedstawienie, w oparciu o prace dwóch wybitnych filozofów, głównych kwestii dyskutowanych we współczesnej filozofii ciała. Nie można bowiem przeczyć, iż tak Gabriel Marcel jak i Michel Henry są czołowymi uczestnikami współczesnej debaty na temat człowieka jako podmiotu wcielonego.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – MICHEL HENRY, GABRIEL MARCEL, CIELESNOŚĆ, CIAŁO-PRZEDMIOT, CIAŁO-PODMIOT, CIAŁO ŻYWE, FENOMENOLOGIA NIEINTENCJONALNA, ŻYCIE.

SUMMARY

A. GIELAROWSKI, *Between Objectivity and Life. The Phenomenology of Human Body in the Thought of Gabriel Marcel and Michel Henry*

In the following article the author undertakes a key issue for contemporary philosophy of corporeality concerning the relation between objective body and subjective body. The most significant current discussions on the subject of human body centre around this differentiation, which appeared in phenomenology thanks to E. Husserl. "Body-Thing" (the Descartes' *res extensa*) was usually clearly distinguished, and even (in the Platonic-Cartesian current) separated from man's spiritual dimension (the soul, *res cogitans*). As a result, the vision of man dominating in the European culture for many centuries was marked by more or less distinct dualism. An effort to overcome the dualistic tension between the soul and the body was undertaken by two contemporary philosophers: Gabriel Marcel and Michel Henry. Both of them, in the developed different, though partly coincident, versions of the phenomenology of the human body, show the potential for such a presentation of human corporeality, in which the subjective dimension of human body is stressed, which allows to notice the unity of the incarnated human being. Yet the subject is not reduced to the material only, since the

spiritual (I, *ipse*) “becomes part” of the essence of corporeality, which next to the visible aspect (the matter) has the invisible dimension, falling outside objectivization, which was traditionally called the soul.

Andrzej Gielarowski, urodzony w 1969 roku; doktor filozofii; adiunkt Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie; pracownik katedry Historii i Filozofii Kultury Instytutu Kulturoznawstwa w/w Wydziału; absolwent i wykładowca Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej; autor monografii *Bycie a intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela* oraz kilkunastu artykułów naukowych; redaktor naukowy (wraz z T. Homą i M. Urbanem) zbioru publikacji kulturoznawczych *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, Kraków 2008; redaktor serii naukowej Instytutu Kulturoznawstwa WSFP „Ignatianum” *Humanitas. Studia Kulturoznawcze*; zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia francuska (m.in. M. Buber, G. Marcel, E. Lévinas, M. Henry, J. Tischner), filozofia kultury (m.in. R. Girard, P. Ricoeur, M. Serres).