

Monika Murawska

Tajemnica żywej cielesności. Fenomenologia ciała w ujęciu Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Michela Henry'ego

Czym jest ludzkie ciało? W przeciwieństwie do wszystkich innych rzeczy moje ciało jest tym, od czego nie mogę się oddalić. To rzecz, która nigdy mnie nie opuszcza i z którą nigdy się nie rozstaje. Podczas gdy przedmioty świata charakteryzują się tym, że mogę je obracać lub dowolnie zwielokrotnić punkty, z których je postrzegam, moje ciało mogę uchwycić tylko z jednej perspektywy. Własne ciało – jak skonstatował Sartre – jest skomplikowanym instrumentem, którym nie można się posłużyć za pomocą innego instrumentu, i punktem widzenia, na który nie można już spojrzeć z innego punktu widzenia¹.

Niezwykłość cielesności polega na tym, że jest ona nie tylko tym, co oglądamy, lecz także tym, co ogląda. Role podmiotu i przedmiotu nieustannie się w niej mieszają. Nie posługuję się ciałem wyłącznie jak narzędziem, ponieważ intencja natychmiast staje się w jego przypadku ruchem. Wyznaczam cel, a ciało osiąga go, przemieszczając się z miejsca na miejsce, jak za sprawą magii. Ciało jest raczej narzędziem, którym sam jestem. Jednocześnie jest ono granicą mnie samego. To ono dzieli od siebie to, czym jestem, od tego, czym nie jestem. Dysponuje „zewnątrzem”, ponieważ może doświadczać działania świata i jest widzialne dla innych. W pewnej mierze ja również mogę spojrzeć na nie z zewnątrz. Jednak jest jednocześnie tym, co okazuje się mi najbliższe, jest tym, dzięki czemu odczuwam i „w czym” odczuwam. Jego ambiwalencja polega właśnie na tym, że nie utożsamiam się z nim całkowicie, a zarazem czuję, że moje ciało to w jakiś sposób właśnie „Ja”.

Kartezjański podział na *res cogitans* i *res extensa* uniemożliwia adekwatny opis doświadczenia własnego ciała. Jedność lub przynajmniej harmonia duszy i ciała, o której świadczą nasze doświadczenie, nie daje się wyrazić pojęciowo. Kartezjusz rozpoznał, iż natura uczy mnie, że „jestem z [ciałem] jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość”², ale

¹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 418.

² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i zarzuty autora. Rozmowa z Burmanem*, przekł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbaska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 96.

tylko gdy w grę wchodzi codzienne doświadczenie, a nie filozoficzna refleksja. Ciało staje się więc od czasów Kartezjusza „fantomem” filozofii. Można uznać, że z tej perspektywy filozofia musi pogodzić się z alternatywą, zgodnie z którą z jednej strony ciało własne jako milczące, okazuje się filozoficznie niewyraźne, a z drugiej – na poznaniu ciała ciąży nieprzewycięzalny dualizm. Znaczy to, że albo filozofia ciała nie jest możliwa, albo uwikłana jest z istoty w dualizm, nie umiając pogodzić ze sobą dwóch absolutnie odrębnych rzeczywistości: duszy i ciała.

Można pokusić się o twierdzenie, że dopiero w fenomenologii znajdujemy próbę adekwatnego opisu naszego doświadczenia własnej cielesności. Zamiast podporządkowywać doświadczenie, w tym także doświadczenie własnej cielesności, apriorycznym kategoriom, fenomenologia stara się uwzględnić jego niejednoznaczność i wieloaspektowość, usiłuje sprawić, by odsoniło się samo doświadczenie, a więc chce oddać to, co się ukazuje, wychodząc od sposobu, w jaki się ukazuje, począwszy od „jak” pojawiania się. Fenomenologia nie pyta o *quod*, ale o *quo modo* fenomenu ludzkiej cielesności.

Według Husserla ciało może być uchwycone na dwa różne sposoby: od wewnątrz i z zewnątrz, jako *Leib* i jako *Körper*. Postrzegane od wewnątrz jest układem narządów, za pomocą których podmiot doświadcza świata i tworzy jedność wraz z duszą. Postrzegane z zewnątrz – stanowi centrum, wokół którego pojawia się i sytuje świat.

Według Husserla ciało to jednak przede wszystkim organ ducha, jego narzędzie³. Doświadczeniem pierwotnym jest więc doświadczenie, w którym ciało okazuje się „narzędziem spostrzegania” doświadczonego podmiotu. Husserl twierdzi, że ciało jest rzeczą, ale rzeczą odczuwającą, odbierającą wrażenia. Ciało jest więc przedmiotem, ale takim, który stanowi warunek istnienia wszelkich wrażeń, a tym samym zjawisk. Dlatego postrzeżenie jakości zmysłowych należących do materialnych rzeczy okazuje się zależne od faktu inkarnacji podmiotowości, od narządów zmysłów, którymi ona dysponuje, od jej zdolności doznawania⁴. Ciało to rzecz – jak dobitnie ujmuje to Husserl – „i jest spostrzegane zewnętrznie, chociaż w pewnych granicach, które nie pozwalają na to, aby je oglądać bez zastrzeżeń jako rzecz taką jak inne w powiązanim układzie rzeczy”⁵. Znaczy to, że jest ono ukonstytuowane jako rzecz o szczególnym statusie, która pozostaje wobec zewnętrznej przyrody w innych relacjach niż te, które łączą ze sobą materialne obiekty.

Ujmując to jeszcze inaczej, można stwierdzić, że założenie Husserla dotyczące znaczenia hyletycznej, czyli materialnej „warstwy” doświadczenia, pociąga za sobą konieczność wcielenia subiektywności. Według autora *Medytacji Kartezjańskich* świadomość musi zostać powiązana z ciałem, ponieważ dostarcza jej ono wrażeń. Dlatego ciało nazywane jest hyletycznym

³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, przekł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 136.

⁴ Ibidem, s. 80.

⁵ Ibidem, s. 204.

podłożem świadomości. Ciało ma swój udział także w innych funkcjach świadomości. Istnieją grupy wrażeń dostarczające przyjemności i bólu, poczucia błogości i rozstroju.

Czy na gruncie fenomenologii poznanie ciała, a więc *episteme* dotycząca ludzkiej cielesności jest możliwa? Czy przeciwnie, nawet tutaj skazani jesteśmy tylko na do-mniemania? Czy można ująć ciało jako jedność wiążącą ze sobą wymiar materialny i świadomościowy, czyli jako podmiotowość *sensu stricto*? Czy wręcz przeciwnie, fenomenologia zawsze redukuje fenomen ciała bądź do czystej zewnętrżności, bądź do struktur świadomości? Jak się wydaje, odpowiedzią na te pytania są dwie koncepcje filozoficzne, które stanowią interpretacje Husserlowskich *Ideii II*, koncepcje, które starają się poza wymienioną powyżej alternatywę wykroczyć, choć każda na swój własny sposób. Fenomenologia Merleau-Ponty'ego stanowi opis cielesności, jaką jest podmiot, i cielesności świata. Fenomenologia Michela Henry'ego z kolei jest opisem wewnętrznego i intymnego doświadczenia własnej cielesności.

Zarówno Merleau-Ponty, jak i Michel Henry podążyli tropem Husserla. Husserlowskie *der Leib, la chair*⁶ w języku francuskim, okaże się dla nich podstawową kategorią filozoficzną i tym wymiarem ludzkiego bytu, który stanie się istotowo źródłowy. W obu tych koncepcjach podmiotowość jest tożsama z *la chair* – żywą cielesnością. W jaki jednak sposób żywa cielesność jest rozumiana przez obu filozofów? Czy zamknięta monadyczna immanencja opisywana przez Henry'ego nie okazuje się zaprzeczeniem otwartej na świat podmiotowości prezentowanej przez Merleau-Ponty'ego, ucieleśnionej podmiotowości splecionej z cielesnością świata? Jak to możliwe, że opisując sposób pojawiania się żywej cielesności, a więc czyniąc z kategorii *la chair* centrum filozoficznych rozważań i zarazem ich podstawę, obaj myśliciele koncentrują się w istocie na dwóch różnych zjawiskach? Warto podkreślić, że fenomenologia Henry'ego nie jest kontynuacją rozważań Merleau-Ponty'ego, ale raczej swoistą dla nich alternatywą. Mimo podobnych inspiracji i wspólnych wątków interpretacje kategorii żywej cielesności obu myślicieli są przeciwstawne, a podstawą tej diametralnej różnicy jest otwarcie podmiotowości na świat w koncepcji Merleau-Ponty'ego i jej zamknięcie w fenomenologii Henry'ego. Jednak badacz powinien zadać również pytanie, czy nie udałoby się zinterpretować słowa *la*

⁶ Na gruncie języka polskiego różnicę między *la chair* i *le corps* można wyrazić wyłącznie opisowo. Z tego względu *la chair* będą tłumaczyć jako żywe ciało lub jako żywą cielesność, aby odróżnić ją od *le corps* – ciała definiowanego jako ciało przedmiotowe. Na temat znaczenia *la chair* w filozofii Merleau-Ponty'ego pisał Jacek Migasiński: „Pojęcie ciała (*le corps*) z jego «refleksyjnością» i symbolizmem, służące za podstawę charakterystyki Bytu samego – jako zbyt obciążone skojarzeniami «przedmiotowymi», substancjalnymi, «pozytywnymi» – przestaje Merleau-Ponty'emu wystarczać. Filozof przechodzi od terminologii związanej z ciałem do pojęcia *la chair* (...). Pojęcie *la chair* rodzi znaczne kłopoty terminologiczno-interpretacyjne. Proponujemy na polski wyłodać je jako «żyjące tworzywo cielesne», ewentualnie jako «żywa tkanka cielesności»” (J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, FNP „Leopoldinum”, Wrocław 1997, s. 267). Tłumacze ostatniej książki Merleau-Ponty'ego – *Widzialne i niewidzialne*, przekładając *la chair*, posługiwali się w zależności od kontekstu różnymi terminami: żywe ciało, żywa tkanka cielesności, cielesność (M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja „Altheia”, Warszawa 1996).

chair w taki sposób, by desygnowało na gruncie obu tych koncepcji jedną i tę samą rzeczywistość.

Żywa cielesność w ujęciu Merleau-Ponty'ego

W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego podmiot jest ciałem. Ciało stanowi swoistego rodzaju „wehikuł bycia w świecie”, a posiadanie ciała oznacza dla istoty żyjącej zwiążanie z określonym środowiskiem, utożsamienie z pewnymi projektami i stałe w nie zaangażowanie.

Trzeba jednak podkreślić, że ciało w ujęciu Merleau-Ponty'ego jest podmiotem, ale nie pasywnie doznającym. Jest żywym organizmem, choć nie daje się do niego zredukować, przekraczając poziom przeżywania zmysłowego. Dysponuje wiedzą o sobie, ma więc częściowo charakter przypisywany podmiotowi jako świadomości. Stanowi dynamiczną całość i warunek wszelkiej obecności, ale zarazem pozostaje niezauważone, wręcz nieobecne w aktach poznania, chociaż dopiero dzięki niemu przedmioty zaczynają dla nas istnieć. Ciało własne nie jest przedmiotem wśród innych przedmiotów, ponieważ „(...) jest zawsze dla mnie obecne, ale też zawsze zaangażowane pośród rzeczy, zwiążane z nimi wieloma obiektywnymi stosunkami, każe im współistnieć ze sobą i sprawia, że w nich wszystkich bije puls jego własnego trwania”⁷. Merleau-Ponty porównuje także ciało ludzkie do dzieła sztuki. Jest ono równie wieloznaczne i niedefiniowalne. Podobnie jak wiersz, który nie daje się streścić, ponieważ traci przez to swoją wyjątkowość, gubi istotę, ciało ludzkie nie mogłoby istnieć bez materii, którą jednak nieustannie przekracza. Nie opuszczając swojego miejsca w przestrzeni i czasie, przepętnione jest jednocześnie znaczeniem.

Merleau-Ponty wyróżnia dwa rodzaje ciał. Istnieje ciało obiektywne (*corps objectif*), które przyjmuje sposób bycia rzeczy i jest „ciałem zwierzęcym, analizowanym, złożonym z elementów”. Jednak istnieje również ciało zjawiskowe, czyli fenomenalne (*corps fenomenal*), nazywane też ciałem własnym, które jest jednocześnie właściwym Ja, umożliwiając ukazanie się świata. Ciało fenomenalne jest więc „ciałem-podmiotem” w sensie podmiotu obdarzonego „strukturą metafizyczną”, dzięki której jest ono zdolne do ekspresji. Można je określić mianem twórcy znaczeń i historii. Stanowi połączenie natury i wolności, jest źródłem sensu, który wprowadza do świata. Ma zdolność wykraczania ku światu, ponieważ jest ciałem rzeczywistym, będącym elementem przyrody, w którą zostaliśmy rzuceni i która jest obecna jednocześnie w nas i poza nami. Istnieje połączenie, a więc przejście od ciała obiektywnego do zjawiskowego, ponieważ stanowią one jedność dostrzegalną także z zewnątrz, chociaż nie jest ona nigdy postrzegana w taki sam sposób przeze mnie jak przez innego.

Połączenie duszy z ciałem nie jest rozumiane jako związek między dwoma odrębnymi członami, z których jeden jest podmiotem, a drugi przedmio-

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 324.

tem. Dokonuje się ono w każdej chwili w ruchu egzystencji. To właśnie egzystencję odnalazł Merleau-Ponty w ciele, próbując do niego dotrzeć, kiedy rozważał w *Fenomenologii percepcji* problemy z zakresu fizjologii i psychologii. Pojęcie egzystencji zostało jednak w koncepcji Merleau-Ponty'ego znacznie przekształcone. Niewiele ma wspólnego z egzystencjalizmem i jego założeniami, zgodnie z którymi egzystencja poprzedza esencję, reprezentując rozdartą i samotną świadomość. Egzystencja jest dla Merleau-Ponty'ego punktem wyjścia, a nie dojścia, jest synonimem „punktu zerowego” opisu, najbardziej elementarnej kategorii i źródłowego doświadczenia. Egzystencja pojmowana jest jako bycie-w-świecie za pośrednictwem ciała. Próbując wyjaśnić status ciała własnego, Merleau-Ponty pisze:

„Niezależnie od tego, czy chodzi o ciało innego, czy o moje własne, jedynym sposobem poznania ludzkiego ciała jest jego przeżywanie, tzn. przejmowanie na własne konto dramatu, który je przenika i jednocześnie się z nim. (...) Dlatego doświadczenie ciała własnego przeciwstawia się ruchowi refleksyjnemu, który odrywa przedmiot od podmiotu i podmiot od przedmiotu i który daje nam tylko myśl o ciele albo ideę ciała, a nie doświadczenie ciała lub ciało rzeczywiste”⁸.

Prymat ucieleśnionego podmiotu nad *cogito* powoduje zastąpienie intencjonalności świadomości intencjonalnością ciała, ponieważ ciało sytuuje nas w świecie, zanim uczyni to świadomość pojęciowa. Zgodnie z tym Merleau-Ponty wskazuje na istnienie pewnej funkcji, która umożliwia egzystencji nastawianie się na poszczególne przedmioty, zwracanie się w różne kierunki, która rzutuje wokół nas naszą przeszłość i przyszłość, sytuację fizyczną, ideologiczną czy też moralną, tworzy jedność zmysłów i inteligencji. Nazywa tę funkcję łukiem intencjonalnym. Dzięki niej wszystkie obiekty naszego doświadczenia istnieją dla nas, zanim określimy je w tematycznych aktach poznania.

Podmiot percepcji jest więc związany z ciałem i światem. Buduje swoją czasową tożsamość, podejmując sytuację, w której się znajduje. Nie będąc dla siebie całkowicie przejrzysty, nie jest jednak nieświadomy ani wyłącznie pasywny. Zna siebie w działaniu. Potrafi otwierać różne sytuacje spostrzeżeń, gdyż dysponuje wiedzą pierwotną (*une science primordiale*). Jej podstawę stanowi *cogito* nieme, milczące, które jako „obecność siebie dla siebie, będąc samym istnieniem, jest wcześniejsze od wszelkiej filozofii, lecz poznaje siebie jedynie w sytuacjach granicznych, gdy jest czymś zagrożone: na przykład w trwodze śmierci (...)”⁹. *Cogito* milczące oznaczałoby więc przedślowny kontakt ze światem oraz innymi, realizowany na drodze cielesnej percepcji i ekspresji.

Merleau-Ponty uznaje jednak ostatecznie, że na gruncie *Fenomenologii percepcji* dualizm duszy i ciała nie zostaje przewyżczony, a *cogito* milczące wskazuje wprawdzie istnienie problemu przejścia od sensu percepcyjnego do językowego, a więc od „zachowania się” w świecie do jego werbalizacji,

⁸ Ibidem, s. 256.

⁹ Ibidem, s. 325.

ale go nie rozwiązuje. Odwołanie do Husserlowskich opisów kinestezy, czyli samoporuszeń ucieleśnionej podmiotowości, na gruncie *Fenomenologii percepcji* okazuje się niewystarczające. W wydanej po śmierci filozofa pracy *Widzialne i niewidzialne* Merleau-Ponty wprowadza więc do swoich rozważań kategorię *la chair* – żywej cielesności. Podmiot zostaje teraz utożsamiony z żywą cielesnością jako członem dotykającym i aktywnym, któremu przeciwstawia się człon bierny – dotykany, czyli ciało obiektywne. Niemniej oba te człony tworzą całość, integralną i niedającą się rozdzielić. Są jak awers i rewers, które należą do jednej i tej samej monety. W ten sposób moje ciało jako żywa cielesność tworzy prerefleksyjną jedność.

Pojawia się tu zagadnienie niewidzialności. Nasze ciało nie jest nam nigdy dane w pełni, posiada strony i aspekty, których nigdy nie widzę. Moja szyja czy plecy są mi dane wyłącznie jako odbicie w lustrze. Moje wewnętrzne organy widzi tylko chirurg podczas operacji. Żywa cielesność utożsamiona z immanentnym doświadczeniem własnego bytu nie oznacza więc przejrzystości i dostępności. Przeżywam własną cielesność, to znaczy doświadczam jej w intymności własnego wnętrza, ale zawsze pozostaje ona dla mnie tajemnicza, niezbadana i nieuchwytna do końca. To, co niewidzialne, nie jest tu jednak przeciwieństwem tego, co widzialne, lecz jego tłem, jego głębią, uwypuklającym „odstępem”, jak ujmuje to Merleau-Ponty. To niewidzialność umożliwia widzenie, ponieważ jest jego zapleczem i „otoczką”.

Tak jak później Michel Henry Merleau-Ponty odwołuje się w swojej filozofii do tekstów dziewiętnastowiecznego filozofa – Maine'a de Birana. Podobnie jak Maine de Biran uznaje, że Ja jest źródłowo przede wszystkim „Ja mogę”, a nie kartezjańskim „Ja myślę”. Nasze życie zmysłowe związane z ciałem zostaje zdefiniowane jako *praxis*, jako „Ja mogę”, ponieważ „mogę” posługiwać się władzami swojego ciała, by działać i natrafiać na rzeczy. Moje ciało jest więc ruchem i wysiłkiem, usytuowaniem, punktem poruszeń. Można uznać, że w *Widzialnym i niewidzialnym* Merleau-Ponty radykalizuje swoje stanowisko, w którym jedną z ważniejszych ról zaczyna odgrywać sfera zmysłowa. Percepcja opisywana w tym tekście jest możliwa dzięki doświadczeniu ciała pobudzonego przez nie samo. *La chair* jest bowiem cielesnością, której doznajemy w intymnym doświadczeniu, „od wewnątrz”. To cielesność, którą znajdujemy po jednej i drugiej stronie skóry: zarówno ta, którą można zobaczyć, jak i ta ukryta, niewidzialna. Dla Merleau-Ponty'ego niezwykłość cielesności polega właśnie na tym, że jest zarazem widzialna i niewidzialna. Przepelniona znaczeniem, jest ona jednocześnie tym, co nie może się w pełni przed nami odsłonić.

Podczas gdy Husserl uprzywilejowuje w swoich rozważaniach zmysł dotyku, Merleau-Ponty uznaje, że samo widzenie jest swoistym „dotykaniem” rzeczy. Widzialne wykrawane jest w dotykającym, jak stwierdza. To, czego mogę dotknąć, jawi mi się jako możliwe do zobaczenia. W *Widzialnym i niewidzialnym* percepcja nie jest poznaniem zapośredniczonym przez przedstawienie, w którym rzeczy dane są w noetyczno-noematycznym schemacie, ale poznaniem absolutnie bezpośrednim. W tym ujęciu „pola” subiektywności i przedmiotowości mieszają się ze sobą.

Nie tylko Ja jest żywą cielesnością, lecz także świat. Świat jest w tym ujęciu „niedokończony”, pełen luk i „niedopowiedzeń”, pełen niewidzialnych stron, które mogą stać się widzialne tak jak moje plecy czy oczy, które widzi tylko ktoś inny, stając się tym samym warunkiem poznania mnie samego. Można uznać, że granica między podmiotem a światem zostaje rozmyta. Byt (świat), do którego mamy dostęp, jest nam dany tylko dzięki zmysłowości rozumianej jako sfera niedookreślenia, jako „miazga zmysłowa”, w której jednoczy się to, co zewnętrzne i wewnętrzne. Ten „nieoswojony byt”, jak określa to sam Merleau-Ponty, jest swoistą zmysłową tkanką, „żywołem” czy „środowiskiem”, w którym pojawia się dopiero możliwość zróżnicowania. Jednocześnie owa cielesność świata – jego *la chair* – jest od razu związana z systemem symbolicznym i ekspresyjnym, z „refleksyjnością”, odróżniającą się od czystej refleksji obecnej w filozofii; „refleksyjność” byłaby możliwością refleksji, swoistą „potencjalnością” myślenia.

W *Widzialnym i niewidzialnym* pojawia się przykład dotyczących się wzajemnie rąk. Jednak według Merleau-Ponty’ego, gdy prawa ręka dotyka lewej, nigdy lewa ręka nie dotyka w pełni, gdy jest dotykana. Albo dotyka, albo jest dotykana – konstatuje Merleau-Ponty. Odwracalność jest niepełna, pozostaje nieuchwytna:

„(...) odwracalność nie jest tożsamością dotykającego i dotykanego. Jest ona ich tożsamością na poziomie zasady (nigdy niespełnioną). – Nie jest to jednak sfera idealności, ponieważ ciało nie jest zwykłym widzialnym faktem pomiędzy widzialnymi, jest ono widzialnym-widzącym lub spojrzeniem. Inaczej mówiąc, tkanka możliwości włączająca to, co zewnętrznie widzialne, do widzącego ciała podtrzymuje pewien odstęp pomiędzy nimi. Odstęp ten nigdy nie jest pusty, jest on właśnie wypełniony żywą tkanką cielesności jako miejsce, z którego wynurza się widzenie, jako niosąca to, co aktywne, pasywność – i to ten sam odstęp między zewnętrznym widzialnym i ciałem sprawia, że wypełnia się świat”¹⁰.

Doznania dotyczących się nawzajem rąk przeplatają się, ale zarazem nie są według Merleau-Ponty’ego te same w jednej i drugiej ręce. Dotykana ręka nie jest w tym samym czasie dotykającą i odwrotnie, ponieważ zawsze mamy do czynienia z odstępem wypełnionym żywą tkanką cielesności. Chiasma, a więc wzajemne przenikanie się, przechodniość nie dotyczy tylko dotyku: dotykającego i dotykanego. To ciągła oscylacja między tym, co duchowe i cielesne, aktywne i bierne, teraźniejsze i przeszłe. To porowata, różnicująca się w niewyczerpany sposób struktura żywej cielesności podmiotu i świata.

To założenie wiąże się z tezą o niewykończeniu percepcji. Percepcja nie może w pełni oddać tego, co jest, ponieważ jest ze swej istoty niewykończona, znajduje się z istoty *in statu nascendi*. „Zapoczątkowujący gest Merleau-Ponty’ego – jak ujmuje to Dominique Janicaud – jest zerwaniem z fenomenologią idealnego i totalnego Spektaklu, którym miałby być świat. W tym sensie to, co jest obecne w jego dziele i zarazem je warunkuje, to swoiste rozdarcie (*dechirure*), które staje się wyraźniejsze w ostatnich jego pra-

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 269.

cach”¹¹, „rozdarcie” wynikające z niemożności uchwycenia świata w całej jego pełni; świata, który jest z natury niedokończony. Z tej perspektywy redukcja fenomenologiczna nigdy nie jest do końca możliwa, bo podmiot, który jej dokonuje, pozostaje uwikłany, jak sugestywnie pisze Merleau-Ponty, w prozę świata.

Splot dotykającego i dotykanej, czyli chiasma, to na gruncie fenomenologii Merleau-Ponty’ego ucieleśniona „immanencja”, zawsze otwarta na świat, to *la chair*. Jak widzieliśmy, dotykający i dotykany przeplatają się ze sobą w taki sposób, że odwracalność nie jest pełna. Dotykająca ręka dotyka, ale nie jest pewne, kiedy i jak staje się nagle elementem dotykany przez drugą rękę. Żywa cielesność jest więc podmiotowością, ale rozdartą i pełną „braków”, tajemniczą.

W *Widzialnym i niewidzialnym* cielesność jest zarazem przedmiotowa i fenomenalna, ponieważ na tym właśnie polega jej wieloaspektowość. Podmiot jako żywa cielesność odróżnia się jednak od otaczających ją rzeczy, choć na pytanie, w jaki sposób jest to możliwe, będziemy próbowali odpowiedzieć nieco dalej. Ciało jednocześnie się między tymi przedmiotami sytuuje. Ma niewidzialne strony, ale nie jest całkowicie niewidzialne. Żywa cielesność jest prerefleksyjna, choć zarazem mamy tu do czynienia ze swoistą „refleksyjnością”. Jest tym, dzięki czemu myślenie staje się możliwe, w pewien sposób już je w sobie zawiera. Merleau-Ponty ujmuje to w ten sposób:

„Czy moje ciało jest rzeczą, czy ideą? Ani jednym, ani drugim, jest tym, co nadaje rzeczom miarę. Będziemy musieli zatem uznać idealność, która nie jest obca tkance cielesności, która tworzy jej osie, jej głębię, jej wymiary”¹².

La chair jest wielowymiarowa: rodzi znaczenia, ząębia się z cielesnością innych podmiotów i z cielesnością świata, mówi i myśli. Można ją scharakteryzować, odwołując się do sztuki: do muzyki atonalnej czy malarstwa abstrakcyjnego, które są otwarte na interpretacje, niedookreślone. Żywa cielesność jest potencjalnością, która stanowi „Ja mogę”, jest zespołem władz nie tylko zmysłowych, lecz także intelektualnych, którymi Ja się posługuje, wkraczając w świat.

W ten sposób cielesność podmiotu na gruncie fenomenologii Merleau-Ponty’ego nie może zostać pomyślana bez cielesności świata. Immanencja nigdy nie jest czysta i zamknięta. Doświadczenie własnej immanencji jest nieodłączne od doświadczenia transcendencji świata, a tym samym innych ucieleśnionych podmiotów.

Żywe ciało absolutne w fenomenologii Michela Henry’ego

Filozofia Michela Henry’ego jest krytyką filozoficznej tradycji, którą określa on mianem „monizmu ontologicznego” – „filozofii, która zakłada, że nic nie może być nam dane inaczej niż za pośrednictwem transcendentalnego

¹¹ D. Janicaud, *Phénoménologie éclatée*, Eclat, Paris 1998, s. 111.

¹² M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 155.

horyzontu bytu i w nim"¹³. Monizm ontologiczny podporządkowuje każdą daną porządkowi zewnętrznosci. Z tego względu Henry krytykuje również stanowisko Merleau-Ponty'ego. Według Henry'ego Merleau-Ponty rozpoznał wprawdzie znaczenie i wagę żywej cielesności, ale opisał jedynie, w jaki sposób poznaje ona świat, a nie w jaki sposób poznaje i odczuwa samą siebie.

Michel Henry, opisując rzeczywistość *la chair* – ludzkiej żywej cielesności – usiłując oddać jej złożoną strukturę, określa ją wieloma terminami. W *Philosophie et phénoménologie du corps* nadaje jej miano subiektywności absolutnej utożsamionej z ciałem źródłowym, ponieważ stanowi ono fundament wszystkich wymiarów ludzkiego bytu; nazywa je także ciałem subiektywnym, gdyż zostaje ono utożsamione z ludzką podmiotowością, *alias* transcendentnym lub absolutnym, jako że stanowi warunek możliwości podmiotu i przedmiotu, a zgodnie z siedemnastowiecznymi definicjami rzeczywistości absolutnej do swojego istnienia nie potrzebuje niczego innego. *La chair* jest ciałem niewidzialnym, które dysponuje zmysłami i afektami. To dzięki niemu możemy odczuwać siebie samych i to, co jest wobec nas zewnętrzne. Henry podporządkowywał żywej cielesności ciało własne, które może być rozważane na dwa sposoby: jako organiczne i obiektywne.

Ciało organiczne składa się z elementów, ale nie da się go sprowadzić do ich sumy, do tego „cichego szumu organów”, o którym sugestywnie pisał Paul Valéry. Jednak organy w ciele organicznym, które ma na myśli Henry, różnią się od tych rozważanych przez anatomię i uznawanych za przedmiot badań nauki¹⁴.

Ciało organiczne to transcendentne struktury, powiązane ze sobą przez przynależność do ciała subiektywnego, czyli do *la chair* – żywej cielesności. Elementy te nie mogą zostać zaprezentowane *partes extra partes*, ukazują się tylko jako całość. Istnienie tych struktur we wnętrzu ciała organicznego ma wielkie znaczenie dla doznań wewnętrznych, czyli pojawienia się wrażeń. Ciało organiczne jest tym, czym możemy dysponować wyłącznie o tyle, o ile zostaje podporządkowane władzy żywej cielesności. Dlatego Henry nie wyciąga ze swoich założeń wniosku o zależności podmiotu od organicznej masy, to znaczy o źródłowym charakterze organicznego wcielenia. Źródłowa jest tutaj wyłącznie żywa cielesność.

To, co opiera się naszemu wysiłkowi i wykonywanym przez nas ruchom w sposób absolutny, to świat. Natomiast to, co w pewnej mierze ustępuje naszemu wysiłkowi, ale zarazem nie poddaje mu się całkowicie, to właśnie ciało organiczne. Ciało organiczne to jedność, w której integrują się wszystkie nasze organy. Byłoby więc ono „schematem” (*schéma*) naszego ciała, wyczerpującym i danym bezpośrednio w każdym wykonywanym przez nas ruchu.

Poza ciałem organicznym istnieje jeszcze transcendentne ciało obiektywne, o którym pisał także Merleau-Ponty. Jest to ciało, które pozna-

¹³ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, s. 20.

¹⁴ M. Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, s. 215.

jemy przedmiotowo, w trzeciej osobie, w sposób, w jaki dane są nam przedmioty w świecie. Nie jest ono „naszym” ciałem. Jeśli obdarzymy je wymiarem wewnętrzności, to wyłącznie w połączeniu z zewnętrżnością. To ono stanowi przedmiot zainteresowania dotychczasowej filozofii. Jak pisze Michel Henry, jest jedynym ciałem, które zna tradycja filozoficzna¹⁵. To właśnie ono jest nam dostępne wyłącznie poprzez system przedstawień, a nie dane bezpośrednio. Ciało obiektywne nie jest tożsame z naszym żywym ciałem.

Ciału subiektywnemu (żywej cielesności) i organicznemu zostaje w ten sposób przeciwstawione przedstawieniowe (*representé*) istnienie ciała obiektywnego, dla którego nasze żywe ciało stanowi podstawę¹⁶. To w żywym ciele i dzięki niemu żyjemy, poruszamy się i odczuwamy. To ono jest alfą i omegą naszego doświadczenia świata. Dzięki niemu i poprzez nie ukazuje się nam świat, „a wszystkie rzeczy nabierają konsystencji, formy i wartości”¹⁷.

Opisywane przez Henry’ego ciało własne można więc z jednej strony ująć jako zbiór organów, które funkcjonują w pewnym sensie niezależnie od nas. Nie mógłbym, na przykład, zatrzymać pracy mojego serca lub trzustki. Może być ono także ujęte na sposób przedmiotowy i wtedy postrzegamy je jako zwykłe narzędzie. Z drugiej jednak strony ciało organiczne nie jest tylko zbiorem organów, ale sprawnie funkcjonującą całością, którą wraz z ciałem przedstawieniowym uznaję za własne i z którym się utożsamiam.

Status ciała własnego okazywałby się więc dwuznaczny: ciało własne może zostać uprzedmiotowione lub upodmiotowione, jak opisywana przez Merleau-Ponty’ego chiazma, czyli schemat bytu odczuwającego i odczutego jednocześnie, gdy dotykają się dwie nasze dłonie. Byłoby ono w ujęciu Henry’ego węzłem, swoistą granicą między immanencją a transcendentą, tajemniczym połączeniem, kartezyjską „szyszynką” bytującą na styku dwóch rzeczywistości – ciała przedmiotu i żywej cielesności. Wykonujemy bowiem poszczególne ruchy, poruszamy się i wykorzystujemy władze naszego ciała: wzrok, słuch, węch, dotyk i smak. Jednakże oczy, uszy czy rękę możemy postrzegać bądź jako należące do żywego ciała, które umożliwia nam działanie, poruszanie się, a więc ostatecznie – istnienie, bądź jako przedmioty zewnętrzne, obiekty, z którymi się nie utożsamiamy.

Czysta immanencja – *la chair* – zostaje odsłonięta według Henry’ego, kontynuującego w tym miejscu rozważania Maine’a de Birana, przez wysiłek. Nie powinna być rozumiana jedynie jako skupienie świadomości na sobie samej, które uczyniłoby ją niezdolną do otwarcia się na coś innego. Przynajmniej takie jest założenie Henry’ego. Wewnętrzne doświadczenie transcendentalne jest zawsze również doświadczeniem transcendentnym. Uczucie wysiłku, którego doznaję, jest z konieczności odsłonięciem jakiej-

¹⁵ Ibidem, s. 182.

¹⁶ Ibidem, s. 185.

¹⁷ Ibidem, s. 179.

gość członu, który stawia mu opór. Ten stawiający opór człon jest także ciałem dostępnym bezpośrednio poza jakąkolwiek reprezentacją. W uczuciu wysiłku jest mi dostępna w bezpośredni sposób moja własna cielesność, a zarazem transcendentne przedmioty świata. Ruch jest tym sposobem dania, a więc doświadczenia własnej cielesności, które wymyka się przedstawieniom. W ten sposób opór jest modalnością, zgodnie z którą źródłowo odsłania się zarówno cielesność, jak i świat, jest pierwszym sensem transcendencji. To dlatego Maine de Biran, a za nim Henry określają ten „sens” mianem „stawiającej opór ciągłości” (*continu resistant*). Doświadczenie ciała to także doznanie świata, który stawia mu opór. Pewność, jaką mam odnośnie do istnienia mnie samego jest zarazem pewnością dotyczącą transcendencji. Zgodnie z deklaracjami samego Henry’ego, Ja może więc otworzyć się na inną niż ono samo rzeczywistość.

Podmiot w koncepcji Henry’ego jest jednak przede wszystkim doznającą siebie cielesnością, która pojawia się sama sobie w zupełnie inny sposób, niż pojawiają się „przed” nią przedmioty. Pojawia się sama sobie, ale nie „przed” sobą. Nie potrzebuje zewnętrżności. Jest zamkniętą w sobie immanencją, a świat okazuje się na niej „ufundowany”, zależny od niej. *La chair* jest pierwsza w porządku logicznym i chronologicznym w stosunku do rzeczywistości świata; jest absolutem. Z tego względu Henry uznaje opisy dotykających się rąk dokonane przez Merleau-Ponty’ego za niewystarczające. Żywa cielesność nie może zostać w jego ujęciu uprzedmiotowiona, nigdy więc nie staje się elementem dotykany. Opis chiazmy dokonany przez Henry’ego – opis dotykającego i dotykanego – zakłada, że oba te elementy są ugruntowane na żywej cielesności, która nigdy nie zostaje uprzedmiotowiona. Jako warunek możliwości doznawania jako takiego żywa cielesność ma zdolność dotykania, ale dotykane jest przez nią to, co zewnętrzne wobec niej – ciało przedmiotowe, z którym się nie utożsamia. Żywa cielesność i ciało nie są w tej perspektywie jak dwie strony tej samej rzeczy, jak awers i rewers monety, by powrócić do przykładu Merleau-Ponty’ego. Nawet jeśli staramy się nieco złagodzić dualizm ciała i żywej cielesności w koncepcji Henry’ego, zawsze musimy brać pod uwagę, że ciało znajduje swoją podstawę w żywej cielesności. Jest na niej ugruntowane i w tym sensie nie stanowi tylko i wyłącznie jej „drugiej strony”.

Z tego względu Renaud Barbaras wskazuje, że transcendencja na gruncie fenomenologii Henry’ego nie jest możliwa. Barbaras twierdzi, że w koncepcji Henry’ego władze, jakimi posługuje się ciało: dotyk, ruch, wzrok, a także wysiłek, odniesione do siebie samych mają do czynienia tylko ze sobą, to znaczy, że nie napotykają żadnej zewnętrżności. Ujmując to inaczej, jeśli powiążemy władze naszego ciała z żywą cielesnością jako monadyczną immanencją, która doznaje sama siebie, to uniemożliwimy im odniesienie się do jakiegokolwiek zewnątrz. Żywa cielesność nie jest intencjonalna, a władze naszego ciała musiałyby o sobie „zapomnieć”, rozluźnić tę więź, która łączy je z nimi samymi, żeby napotkać jakąkolwiek inność.

„W jaki sposób zewnętrzność mogłaby nawiązać relację z jakąkolwiek czystą samo-doznaniowością? – pyta Barbaras. – Wszystko dzieje się tak, jak gdyby teoretyczne ramy wyznaczone przez Henry’ego zawodziły właśnie tam, gdzie ciało zostaje ujęte w pełni swojego sensu, to znaczy jako doświadczenie wewnętrzności znajdującej się w samym sercu zewnętrzności”¹⁸.

Według Barbarasa to ciało i żywa cielesność opisane przez Merleau-Ponty’ego pozwalają napotkać i zachować świat. Radykalna immanencja, którą opisuje Henry, nie może doświadczyć innej rzeczy niż ona sama. Zdefiniować wysiłek jako czystą wewnętrzność to odmówić mu intencjonalności, a wysiłek ma sens tylko jako skierowany ku czemuś i dlatego powinien przekroczyć granice czystej immanencji.

Michel Henry opiera swoją analizę na doświadczeniu, które samo w sobie mogłoby bez wątpienia odsłonić nam istotę ciała własnego, ale podporządkowuje je założeniu, które można uznać za metafizyczne. Z tego punktu widzenia jego filozofię „rozdiera” dualizm, ponieważ żywa cielesność i przedmiotowe, przedstawieniowe ciało okazują się absolutnie heterogeniczne. Żywa cielesność staje się rzeczywistością „duchową”. Henry podkreśla, że żywa cielesność ugruntowuje ciało własne, zamiast uznać ich wzajemną zależność tak, jak robi to Merleau-Ponty.

Henry chce jednak odciąć się od filozofii Merleau-Ponty’ego, od, jak sam to ujmuje, „weralizmu filozofii dwuznaczności”, dlatego wskazuje, że *la chair* nie jest ciałem należącym do świata, lecz do życia. Powyższe rozważania pociągają za sobą pytania: Czy radykalizm fenomenologii Henry’ego można osłabić? Czy dualizm na gruncie tej koncepcji okazuje się nie do przewyciężenia? Jeśli tak, to da się to zrobić wyłącznie, odwołując się do wprowadzonej przez Henry’ego kategorii życia. Czym jest życie?

W fenomenologii Henry’ego życie to wymiar, któremu nie można umknąć, podstawa bytu i bycia. W *Incarnation* Henry pisze:

„To życie, które jest moim życiem, które jest Ja, które jest istotą tego Ja, definiuje w oczach Husserla także ostateczną rzeczywistość, źródłowy obszar (*Ur-region*), do którego powinien być odniesiony każdy inny «obszar», wszelka specyficzna domena bycia (zmysłowa, inteligibilna, wyobrażeniowa, znacząca, kulturowa, estetyczna, etyczna etc.). Ponieważ życie w sposób całkowicie niezwykły jest jednocześnie życiem uniwersalnym i moim, definiuje ono warunek możliwości wszelkiej wyobraźalnej rzeczywistości. Jest ono nieustannie i słusznie określane mianem «życia transcendentanego»”¹⁹.

Według Henry’ego kategoria życia odnosi się zarówno do elementarnych zjawisk, takich jak rozmnażanie, odżywianie, jak i do najwznioślejszych duchowych działań człowieka. Jednakże nie sposób go zredukować ani do biologii, ani do przeżyć mistycznych. Jest ono ich podstawą. Wydaje się, że życie w ujęciu francuskiego fenomenologa przypomina augustiański czas, który czujemy, którego pobudzeń i działania doświadczamy, ale który jednocześnie wymyka się próbie zdefiniowania, zamknięcia w słowach. Wiemy, że

¹⁸ R. Barbaras, „De la phénoménologie du corps à l’ontologie de la chair”, w: *Le corps*, red. J.-Ch. Goddart, Vrin, Paris 2005, s. 218.

¹⁹ M. Henry, *Incarnation*, op. cit., s. 94.

żyjemy. A raczej czujemy, że żyjemy. Życie w ujęciu Henry'ego wiąże się z całością modalności nazywanych podmiotowymi, jak na przykład uczucia, namiętności, pragnienia, troski, doznania, wysiłek fizyczny, zmęczenie, wola, działania, ale także myśli.

Tylko podmiotowość żyje. Nie powiemy, że żyje na przykład stół. Nie dotyka on ściany, ponieważ nie ma zdolności odczuwania. Tylko podmiot ma możliwość odczuwania, a więc dotykania stołu, i tylko on żyje. Życie zostaje bowiem utożsamione z radykalną wewnętrżnością, immanencją. Oznacza ono wykluczenie wszelkiej zewnętrżności, nieobecność horyzontu widzialności, nieobecność świata, nikt nigdy bowiem nie widział życia i nikt go nigdy nie zobaczy. Życie nie ma widzialnego oblicza, ale nie jest nicością, nie jest prostą negacją fenomenu, jego brakiem.

Życie może zaistnieć tylko za sprawą mojej cielesności, w tym, czego ona doświadcza: w pragnieniu, trosce, uczuciu wysiłku, w tym, czego owa cielesność doznaje. W *C'est moi la vérité* Michel Henry pisze: „Widzimy tylko żyjące byty, nigdy nie widzimy ich życia”²⁰. Jeśli nie ma życia bez żyjących bytów, znaczy to, że życie jest zawsze wcielone.

Życie jest „fenomenologiczne”, czyli może – w ujęciu Henry'ego – stanowić przedmiot badań fenomenologii, choć nie jest fenomenem. Możemy je opisać, ponieważ jest ono doświadczone, ale nie na sposób fenomenu. Nie pojawia się przed nami jak przedmiot. Życie się nie pojawia, ponieważ pojawianie się jest domeną fenomenów. Ono się objawia (*révéler*). Objawienie właściwe życiu przeciwstawione zostaje ukazywaniu się (*apparaître*) świata. Podczas gdy świat odsłania się w „tym, co poza sobą”, będąc tylko tym, „co poza sobą” w ten sposób, że wszystko, co odsłania się w świecie, jest zewnętrzne, inne, różne, to pierwszą decydującą cechą objawienia, a nie pojawienia się życia, jest to, że objawia się samo sobie i nie ma w nim żadnego odstępu, żadnej zewnętrżności. To, czym jest życie, polega na samoobjawianiu się. Z jednej strony dokonuje ono dzieła objawienia, pozwala bowiem pojawić się wszystkiemu innemu, a z drugiej – jest tym, co objawia się sobie samo. Życie jako *causa sui* nie zostaje zrodzone, ale jest ciągłym procesem rodzenia się. Ono się samo-rodzi w każdej następującej po sobie chwili. Jest wydane ciągłym narodzinom, przypominając kartezyńskiego Boga, który spogląda na świat, zapewniając rzeczom trwanie.

Zamknięta, monadyczna i ucieleśniona podmiotowość Henry'ego okazuje się więc, zgodnie ze słowami niego samego, pobudzona przez życie. Nie istnieje sama z siebie, zostaje rzucona w życie. W *C'est moi la vérité* Michel Henry rozróżnia dwa rodzaje samo-doznawania, auto-afektacji, ukazując nam nieco paradoksalną wizję ludzkiej podmiotowości²¹. Henry wyróżnia bowiem samo-doznaniowość wyższego rzędu, która dotyczy nie podmiotowości, ale życia. Chodzi tu o radykalną samo-doznaniowość, w której życie samo się doznaje, a treść tego doznawania zostaje utożsamiona z samym jego faktem. Istnieje też słabszy sens samo-doznaniowości, sens, który odnosi się do

²⁰ M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, s. 55.

²¹ Ibidem, s. 177.

Ja. Ja się doznaje, ale w taki sposób, że to nie Ja, ale życie „rzuca” to Ja w nie samo. Ja jest rzucone nie w świat, ale życie. Ja okazuje się w tym pasywnie. Dane jest samemu sobie przez życie.

Mamy tu do czynienia z czymś, co można by określić mianem „źródłowości drugiego rzędu”. Ja jest źródłowe, ale jednocześnie pochodne. Dlaczego? Ponieważ życie rodzi się samo, samo-doznaje, rodząc jednocześnie sobość, czyli Ja, które z kolei samo siebie rodzi. Michel Henry mówi tu o byciu samo-pobudzonym (*être auto-affecté*), co może wydać się na pierwszy rzut oka sformułowaniem niezrozumiałym, ponieważ mamy tu do czynienia z sytuacją, w której ucieleśnione Ja samo siebie pobudza i jednocześnie jest (samo) pobudzane przez „coś”, co jest wobec niego zewnętrzne – przez życie.

Żywa cielesność jako życie z innymi

Zarówno dla Merleau-Ponty’ego, jak i Henry’ego podmiotowość jest żywym ciałem, jest przede wszystkim zmysłowością. *La chair* opisywana przez Merleau-Ponty’ego jest naznaczona pewnym brakiem, pęknięciem, dzięki któremu może odnieść się do świata, w którym pozostaje zanurzona. Jednak pozornie monadyczna podmiotowość opisywana przez Henry’ego również okazuje się rozdarta, naznaczona rysą. Jest pobudzana przez życie, w stosunku do którego jawi się zawsze spóźniona, z którym się utożsamia, ale które jednocześnie dzieli z innymi. Z tej perspektywy opisywane przez Henry’ego życie, choć niewidzialne, wydaje się bliskie żywej tkance cielesności Merleau-Ponty’ego. Można więc założyć, że oba fenomenologiczne opisy żywej cielesności się uzupełniają. Żywa cielesność Michela Henry’ego to życie. Życie odnajdujemy w innych. Co więcej, może ono przepełniać także świat i w tym znaczeniu byłby on według Henry’ego „światem życia” – w nieco innym rozumieniu niż Husserlowskie *Lebenswelt*. W filozofii autora *Incarnation* nie chodzi bowiem o krytykę świata jako takiego, ale – jak sam to ujmuje – „świata abstrakcyjnego, to znaczy takiego świata, który w istocie nie istnieje, tego, z którego wyklucza się subiektywność. Wspólnota włącza w swoje struktury świat realny – kosmos – którego każdy element (forma, kolor) istnieje ostatecznie tylko o tyle, o ile się sam pobudza”²², a więc o ile przepełniony jest życiem. Mimo że Henry pisze, iż żywa cielesność świata rozumiana tak, jak ujmuje ją Merleau-Ponty, nie jest możliwa, uznaje, że świat ujęty w fenomenologii Henry’ego jako „świat życia” jest bliższy chiazmie opisywanej przez Merleau-Ponty’ego. Żywa tkanka cielesności – chiazma – to w ujęciu Merleau-Ponty’ego byt, ale rozumiany w sposób wyjątkowy. Ten byt nie jest już substancją, to raczej splot, zazębienie się tego, co widzialne i niewidzialne, tego, co zmysłowe i duchowe. Byt jako żywa cielesność to sam ten splot, to struktura przejawiania się. Jest tożsamy z systemem przejść i powiązań między różnymi aspektami i stronami rzeczy, nadając im głębię, a ostatecznie je umożliwiając.

²² M. Henry, *Phenomenologie materielle*, PUF, Paris 1990, s. 179.

Henry nie wypowiada się na temat struktury życia. Uznaje, że jej doznajemy. Może struktura ta jest bliska właśnie porowatej strukturze splotu i żywej tkanki cielesności opisywanej w *Widzialnym i niewidzialnym*? Także w jego ujęciu niewidzialność umożliwia przeciwieństwo, co widzialne. Życie jest głębią świata, jego innym wymiarem. Można stwierdzić, że Henry krytykuje koncepcję *la chair* świata o tyle, o ile uznamy ją za „byt-w-sobie”, a więc byt istniejący niezależnie od podmiotowości. Jednak z punktu widzenia fenomenologa drzewo jest zielone, ponieważ za takie uznaje je podmiot, hałas jest uciążliwy, ponieważ przeszkadza podmiotowi pracować. To Ja nadaje znaczenia światu i je w nim znajduje, tak jak znajduje w nim życie. Jeśli przyjmiemy, że taki punkt widzenia obiera Merleau-Ponty, osłabiając nieco metafizyczną wymowę jego opisów Bytu, Henry uznałby być może, że w świecie odnajdujemy życie, a więc że cielesność świata to życie rozumiane jako chiasma, splot, przedsokratejski „żywiół”.

W fenomenologii Merleau-Ponty’ego mogę odróżnić moją cielesność od cielesności świata i innych. Gdybyśmy całkowicie utożsamili ze sobą żywą cielesność podmiotu i świata, podmiot nie mógłby odnaleźć między nimi granicy i rozplynąłby się w otaczającej go rzeczywistości. Dostrzega jednak tę granicę. Jest to możliwe tylko dlatego, że żywa cielesność pozostaje jako taka także immanentnym doświadczeniem ciała – czuciem siebie odróżnionym od odczuwania przedmiotów zewnętrznych. Jestem tym, który widzi, i tym, który jest widziany, tym, który dotyka, i tym, który jest dotykany przez innego. Moja zmysłowość nie tylko wyrzuca mnie na zewnątrz, lecz także przywiązuje mnie do siebie. Ręka odczuwana od zewnątrz jest też dostępna od wewnątrz. W tym kontekście można przytoczyć słowa Paula Valery’ego: „Skóra ludzka dzieli byt ludzki na dwie przestrzenie: przestrzeń kolorów i przestrzeń bólu”. Właśnie w perspektywie tego cytatu pokusimy się o twierdzenie, że obie koncepcje nie tyle się wykluczają, ile uzupełniają. Opis żywej cielesności Henry’ego „uzupełnia” opis otwartej na świat i innych cielesności Merleau-Ponty’ego. Henry opisuje przede wszystkim „przestrzeń bólu”: „Sobość [poszczególność podmiotowości – przyp. M.M.] dana jest sobie samej w radykalnej pasywności własnego cierpienia, które konstytuuje jego istotę”²³. Merleau-Ponty opisuje natomiast przede wszystkim „przestrzeń kolorów”: „Ta niepowtarzalna zieleń łąki przed moimi oczyma zagarnia widzenie [należące do innego – przyp. M.M.], nie opuszczając mojego, w mojej zieleni rozpoznaję jego zieleń”²⁴.

Uzupełniałyby się w tym ujęciu także koncepcje sztuki obu fenomenologów: w filozofii Henry’ego artysta byłby tym, który oddaje tonalności poszczególnych afektów; wyrażałby stany emocjonalne. W filozofii Merleau-Ponty’ego byłby z kolei tym, który usiłuje „oddać”, czyli wyrazić świat

Dla Merleau-Ponty’ego ważne jest doświadczenie percepcji, podczas gdy fenomenologię Henry’ego można uznać za „fenomenologię z zamkniętymi oczami”, jak sugeruje tytuł jednej z powieści tego ostatniego. Należy

²³ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. I: *De la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, s. 215.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 146.

jednak podkreślić, że percepcja zostaje przez Merleau-Ponty'ego utożsamiona z intercielesnością. Nie mamy tu do czynienia tylko z *Blick-auf* – intencjonalnym spojrzeniem, centrum, z którego w fenomenologii Husserla kierowane jest spojrzenie na przedmioty²⁵. W *Widzialnym i niewidzialnym* dostęp do Bytu w widzeniu okazuje się bezpośredni. To wdychanie i wydychanie Bytu, *la chair* świata, do której przynależę i którą jestem. Z tej perspektywy świat nie byłby tylko systemem przedstawień, ponieważ byłby żywą chiazmą. Postrzeżenie nie izoluje mnie od świata, lecz mi go udostępnia.

Dla Henry'ego świat i wszystko, co do niego należy, może ukazać się tylko w formie przedstawienia i z tej perspektywy krytykuje on fenomenologię Merleau-Ponty'ego jako filozofię przedstawienia właśnie. Jednakże w swojej późnej fenomenologii autor *Widzialnego i niewidzialnego* uznaje, że żywe ciało świata jest swoistą „ikoną”, udostępniającą nam rzeczywistość. Nie zaślania nam ona dostępu do tego, co realne, ale go umożliwia. Nie ma tu już przedstawień. Z pewnością *la chair* w ujęciu Merleau-Ponty'ego jest „fenomenalna”, jest fenomenem, co nie znaczy, że jest pozorem, ponieważ w jego fenomenologii zjawisko jest samą rzeczą, tym, co poznajemy i do czego mamy dostęp, ale co nie skrywa za sobą „noumenu”.

Jak widzieliśmy, Henry uznaje, że istnieje inny sposób pojawiania się. Świat i należące do niego przedmioty jawią się w określony sposób i nasze poznanie zawsze uwikłane jest w strukturę przedstawienia. To, co jest dane bezpośrednio, to życie, a więc także żywa cielesność. Odczuwamy ją, przeżywamy, a nie „poznajemy”. To własna cielesność i życie „objawiają się” w zupełnie inny sposób. Można jednak uznać, że poznanie, o które chodzi Merleau-Ponty'emu, także nie jest poznaniem „noetyczno-noematycznym”, przedstawieniowym schematem, ani też refleksją. Poznanie świata jest bowiem poznaniem bezpośrednim i prerefleksyjnym, które dotyczy również własnej cielesności. *La chair*, zarówno nas samych, jak i świata, nie zostaje ujęta na sposób „poznawczy” i refleksyjny. Dla Merleau-Ponty'ego fenomen nie jest brakiem realności. Nie wyróżnia on dwóch sposobów pojawiania się, ale jeden, który jednak udostępnia nam rzeczywistość. Surowy i porowaty byt jest w *Widzialnym i niewidzialnym* interpretowany jako przedjęzykowy, przedteoretyczny, jako swoicie pojmowany „świat życia”. Wszystkie wypowiedzi mogą być rozumiane tylko na jego gruncie.

Jeśli przyjmiemy, że ucieleśniona podmiotowość w ujęciu Henry'ego jest całością, pękniętą, ponieważ pobudzoną przez życie, ale jednak całością, to możemy uznać, że należy do niej zarówno niewidzialna i transfenomenalna *la chair*, jak i pozostałe wymiary naszej cielesności: przedmiotowy i organiczny. Jeśli ciało własne potraktujemy jako granicę, kartezjańską „szyszynkę” pozwalającą powiązać ze sobą transcendentálny i empiryczny wymiar naszego istnienia, to niebezpieczeństwo dualizmu zostanie w fenomenologii Henry'ego zażegnane, a żywa cielesność powiązana w tym ujęciu z ciałem własnym wystawionym na świat okaże się bliska żywej cielesności opisywanej przez Merleau-Ponty'ego.

²⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, op. cit., s. 114.

Z tego punktu widzenia obaj filozofowie zgodziliby się, że problem solipsyzmu nie istnieje na gruncie ich założeń. Żywa tkanka cielesności świata i życie umożliwiają nam odnalezienie innego, który zawsze jest już ze mną. Jestem rzucony w życie tak jak inni i jestem żywą cielesnością, którą dzielę ze światem. Inni są więc dani bezpośrednio. Jesteśmy z nimi w świecie utożsamionym z tkanką żywej cielesności Merleau-Ponty'ego i „światem życia” Henry'ego.

Ostatecznie jednak fenomenologie obu myślicieli okazują się różne, a w wielu punktach przeciwstawne. Merleau-Ponty nie uznaje redukcji za możliwą, podczas gdy Henry twierdzi za Marionem, że tyle, ile redukcji, tyle donacji, czyli – zgodnie z jego założeniem – tylko redukcja fenomenologiczna umożliwia nam dotarcie do źródłowego fenomenu, do transfenomenu żywej cielesności. Merleau-Ponty ujmuje ciało jako intencjonalne, podczas gdy Henry usiłuje pokazać, iż nasz dostęp do żywej cielesności i życia jest na tyle bezpośredni, że wyklucza wszelką intencjonalność. Intencjonalność zakłada bowiem dystans, zaś między mną a życiem nie jest możliwy żaden dystans. Merleau-Ponty zakłada z kolei, że dystans jest konieczny. Mój dostęp do bytu możliwy jest za pośrednictwem ciągle zmieniających się wyglądnów. Bezpośredniość nie wyklucza odstępu i odseparowania, które nie zostają utożsamione z sartre'owską neantyzacją czy mistycznym zjednoczeniem z bytem. Bliskość i odległość nie są tu przeciwieństwami. Dystans „separuje” nawet dwie dotykające się dłonie należące do jednej cielesności, ponieważ nie jest on otchłanią, przestrzenią, która dzieli dwa człony, ale raczej tym, co umożliwia jakkolwiek kontakt. Między moimi rękami, między mną a przedmiotem, do którego się odnoszę, istnieje „odstęp” wypełniony cielesną tkanką, która sprawia, że jestem już zawsze w świecie, jestem zawsze w jakimś kontekście, stanowiąc swoiście rozumiany „element” pewnej całości. Dlaczego nie miałyby istnieć synergia między różnymi organizmami, jeśli jest możliwa wewnątrz każdego z nich? – pyta Merleau-Ponty²⁶. Otwarta na świat cielesność opisana przez tego filozofa byłaby widząca i widzialna jednocześnie i okazywałaby się nie do pogodzenia z niewidzialnym ciałem absolutnym Henry'ego. Z tego względu różna byłaby także ich interpretacja Wcielenia w sensie chrześcijańskim²⁷.

Wynika z tego, że o podobieństwach między tymi dwoma fenomenologicznymi koncepcjami można mówić tylko na poziomie pewnej ogólności. W koncepcji Merleau-Ponty'ego podmiot jest uwikłany w świat, jest z nim spleciony. Nie jesteśmy „w” ciele i nie jesteśmy „w” świecie, ale jak ujmuje to filozof, nasza tkanka cielesna przylega do tkanki świata – świata, który jest w koncepcji Henry'ego deprecjonowany. U Henry'ego najpierw doświad-

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 146.

²⁷ Silny związek człowieka z rzeczywistością i pojawiające się w późnej twórczości Merleau-Ponty'ego splątanie cielesności człowieka i świata wydają się przeniesieniem relacji teologicznej Bóg–człowiek na relację fenomenologiczną człowiek–świat. Są to jednak transcendencja i wcielenie bez Boga, z których zaczerpnięty został jedynie pewien model myślenia o rzeczywistości. Wcielenie w sensie chrześcijańskim jest próbą wyjaśnienia tajemnicy człowieka, ale z punktu widzenia koncepcji Merleau-Ponty'ego wydaje się mrzonką. Z kolei w koncepcji Henry'ego okazuje się ono istotnym punktem rozważań i przewodnim wątkiem całej późniejszej filozofii autora *C'est moi la vérité*.

czam siebie, a dopiero potem świata. Muszę czuć, że odczuwam, by otworzyć się na coś zewnętrznego. Wrażeniowość to w ujęciu tego myśliciela czysta *hyle* (materia), to husserlowska *Ur-Impression*, której doznajemy, by dopiero nadać jej *morhe* (formę) i w ten sposób nadbudować nad nią struktury, które ją „zanieczyszczą”. Czysta impresja jest odczuwana, a nie postrzeżona. W koncepcji Merleau-Ponty’ego „ta czerwień jest tym, czym jest, o tyle tylko, o ile łączy się ze swojego miejsca z innymi czerwieniami dookoła siebie, z którymi tworzy konstelację”²⁸. Nie odczuwam czerwieni, ale postrzegam ją jako powiązaną z jakimś kontekstem i tylko w ten sposób nadaję jej znaczenie.

Można jednak pokusić się o interpretację ciała absolutnego w ujęciu Henry’ego, w której okazywałoby się ono bliskie *la chair* opisywanej przez Merleau-Ponty’ego. Byłaby to żywa cielesność partycypująca zarówno w świecie, jak i w życiu – doznająca samej siebie i tego, co wobec niej zewnętrzne. Nie redukowalaby się wyłącznie do bycia „wywoływaczem” znikającym w tym, co się ukazuje, jak pisał Deleuze²⁹. Powiązanie obu tych koncepcji odsłoniłoby podmiotowość jako żywą cielesność, doznającą siebie samej w niewidzialnym afektywnym doświadczeniu, a zarazem otwartą na „świat życia”, w którym się odnajduje. Tylko uznając granicę między żywą cielesnością a ciałem obiektywnym – wystawionym na świat i spojrzenia innych – za płynną, tylko ujmując ją jako „spojenie”, które łączy i dzieli jednocześnie, ucieleśniony postponowoczesny podmiot zachowuje integralność, pozostając „niesubstancjalny” i zawsze *in statu nascendi*. Może dopiero uwzględnivszy oba te fenomenologiczne opisy *la chair* jako zanurzonej w swoiście pojętym przez obu filozofów „świecie życia”, zbliżamy się do prawdy o tym, czym jest ludzka cielesność.

The Mystery of Lived-Body. Phenomenology of the Body According to Merleau-Ponty and Michel Henry

Both Maurice Merleau-Ponty and Michel Henry interpreted Husserl’s account on the meaning of corporeity presented in *Ideas II*. The German word *der Leib*, translated into French, as *la chair* became for these philosophers the key philosophical category and, at the same time, the essential dimension of human being. Phenomenology of Merleau-Ponty is a description of the flesh, which is the subject, and the flesh of the world. Henry’s philosophy is in turn a description of internal and intimate experience of one’s own body. How do these two French philosophers understand the category of flesh? Henry described the immanency as closed and monadic. Doesn’t it turn out to be a contradiction of Merleau-Ponty’s open to the world subjectivity?

The comparison of these two concepts displays the subjectivity as the flesh that experiences itself through the invisible affective experience that, at the same time, is open to “the world of life” in which it is recovered.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 137.

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przekł. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 202.