

Zuzanna Dziuban

Pragnienie erotyczne : Anish Kapoor, wejście do stacji metra Università w Neapolu

Sztuka i Filozofia 36, 91-100

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

— Sztuka - architektura, technologia, objawienie

Zuzanna Dziuban

**Pragnienie erotyczne.
Anish Kapoor, wejście do stacji metra Universita w Neapolu**

„(...) pożądający wkracza w przestrzeń, gdzie dalekie jest esencją bliskości;
wkracza tam, gdzie to, co łączy Tristana i Izoldę, jest tożsame z tym,
co ich dzieli i co nie tylko jest granicą ich zamkniętego ciała
czy nienaruszalnym rezerwatem samotności, która przykuwa ich
do nich samych, ale tajemnicą zupełnego oddalenia”¹



Fot. 1. Anish Kapoor, wejście do stacji metra Universita, Neapol.

W książce *Hermes i Eros* Cezary Wodziński zastanawia się nad możliwością wpisania przestrzenności właściwej Erosowi w zaproponowaną na

¹ M. Blanchot, „Orfeusz, Don Juan, Tristan”, przekł. W. Błońska, *Literatura na Świecie* 1996, nr 10 (303), s. 51.

gruncie Heideggerowskiej hermeneutyki ontologię przestrzeni. Poszukując w niej miejsca dla Erosa, a zatem przestrzeni, „której konstytutywnym momentem jest Ty relacji erotycznej (tam, gdzie Ty jesteś ‘powstaje’ miejsce dla mnie (...))”², stwierdza, że analityka egzystencjalna jest szczególnie immunizowana na miłość lub na ruch, który określić można mianem „pragnienia erotycznego”. Nieobecność Erosa w ramach Heideggerowskiej hermeneutyki wynikać ma tu, jak zauważa Wodziński – podejmując problem analizowany także przez Jacquesa Derridę – z fundamentalnej aseksualności Dasein (*das Dasein*), jego bezpłciowości. Płeć, w perspektywie ontologicznych rozważań Martina Heideggera, stanowić może bowiem jedynie określenie ontyczne. Nie ma ona zatem znaczenia dla sposobu, na jaki Dasein rozumiejąco odnosi się do swojego bycia. Różnica seksualna ginie w różnicy ontologicznej. Dasein, wytwarzając zamieszkiwaną przez siebie przestrzeń, porusza się zawsze w horyzoncie otwartym przez własne możliwości bycia i do tego, co własne, powraca.

Ruch fundujący przestrzenność jest więc ruchem transcendencji, która jednak – jak w krytycznych analizach koncepcji Heideggera sugeruje Emmanuel Levinas – pozostaje zawsze w obszarze Toż-Samego, kształtuje się w horyzoncie bezosobowego bycia (aseksualnego Dasein). Relacja z innym, z której wychodzić musi i na której opiera się pragnienie erotyczne, wyraść może dopiero z tej pierwotnie własnej przestrzenności. „(...) Heidegger, jak cała zachodnia historia, przyjmuje, że relacja z innym człowiekiem jest wpisana w los ludów osiadłych, budujących domy i posiadających ziemię”³ – napisze Levinas. Tym samym przestrzeń daje się wypowiadać jedynie w języku ustanawiającego Toż-Samość bycia. Miejsce zatem, nawet będące przestrzenią spotkania, jest zawsze miejscem Tego Samego (w którym Inny staje się Tym Samym i moim)⁴.

Filozoficzne próby budowania przestrzeni otwieranej przez pragnienie erotyczne, a więc przez nieredukowalność relacji pomiędzy mną i innym, nie zaś egotyczne Dasein, i z pragnienia tego wyprowadzające jej specyficzną ontologię, przybierają oczywiście różną postać: od „My otwartego Tu bycia-tu-oto”, konstytutywnego dla przestrzenności Dasein, zreinterpretowanego w terminach pragnienia erotycznego przez Ludwiga Binswanger’a, po postulaty całkowitej rezygnacji z metaforyki przestrzennej w filozoficznym projekcie Levinasa, gdzie zewnętrżność Innego oraz stosunek z nim nie ma i nie może mieć charakteru przestrzennego⁵. Oscylacja pomiędzy

² C. Wodziński, *Hermes i Eros. Eseje drugie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 14.

³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 36.

⁴ Inne, zgodnie z założeniami Levinasa „(...) nie znajduje się po prostu w innym miejscu. Przypomina Idee Platona, które zgodnie z formułą Arystotelesa, nie zajmują żadnego miejsca. *Ja mogę*, czyli *władza Ja*, nie może pokonać odległości, jaką wyznacza inność Innego” (ibidem, s. 25).

⁵ Por. J. Derrida, „Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa”, przekł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, inter esse, Kraków 1993, s. 193 i nast. Derrida krytycznie odnosi się tu do levinasowskiego patosu zewnętrzności, sugerując, że teza,

wspólnotą fundującą przestrzeń a separacją konstytutywną dla erotyki, która kieruje poza przestrzenne relacje, wyprowadza zatem zdecydowanie poza „tu oto” zatroskanego, samotnego, pozbawionego płci Dasein. Pozwala również przypuszczać, że „prawda” pragnienia erotycznego leży „gdzieś pośrodku”, gdzie seksualność, tożsamość i radykalna odmienność (płci), pozostają w dynamicznej relacji wyznaczającej parametry przestrzenności Erosa.

Innym sposobem odpowiadania na pytanie o możliwość wytwarzania przestrzeni fundowanej na pragnieniu erotycznym i opowiadającej o nim jest architektura, która na swój sposób przepracowywać może Erosa i jego nieredukowalną dynamikę. Wpisując ruch pragnienia erotycznego w doświadczenie architektury, kształtować może ona zatem specyficzną ontologię przestrzeni, ontologię zrywającą z samozwrotnym ruchem rozumiejącej aktywności Dasein. Interesujący przykład pracy nad problemem pragnienia erotycznego stanowić może jedno z wejść do stacji metra w Neapolu w dzielnicy Traiano, zaprojektowane przez Anisha Kapoora oraz brytyjską grupę architektów Future Systems. Zwycięski konkursowy projekt, który powstawał od 2003 roku, zakłada wybudowanie dwóch wejść do stacji metra, z których każde byłoby umieszczone w innym architektonicznym bądź przyrodniczym kontekście. Projekt Università sytuje się na tle wulkanu i górskiego krajobrazu. Otoczone czerwoną ramą ogromne wgłębienie w ziemi – jak sugerują projektanci – przypominać ma wejście do jaskini i przywoływać, co stanowi niejako wariację na temat jego funkcji, podróż do podziemnego świata Dantego⁶.

Usytuowanie projektu Kapoora w interpretacyjnym horyzoncie koncepcji pragnienia erotycznego i jego dwóch wykładni, które zmonopolizowały filozoficzną wyobraźnię⁷: Platońskiej oraz krytycznej wobec niej, zaproponowanej przez Levinasa, każe powiązać problem pragnienia erotycznego z różnicą seksualną (nieobecną w ramach Heideggerowskiej ontologii) – do której wprost odsyła waginalny kształt budynku. I choć obie koncepcje, na co warto tu zwrócić uwagę, koncentrują się przede wszystkim wokół erotycznej relacji zachodzącej pomiędzy męskością i kobiecością, nie pro-

iz nieskończona zewnętrżność Innego nie ma przestrzennego charakteru, oznaczać musi konieczność uznania niewypowiadalności Innego i nie mieści się w ramach nieredukowalnej skończoności języka, lub prowadzić musi do wniosku, że nieskończoność inności Innego nie jest pozytywną nieskończonością – jest skończonością.

⁶ Ciekawą propozycją interpretacyjną może być odczytanie projektu Kapoora w terminach koncepcji erotyzmu Georgesa Batailla. Nawiązujący do platońskiego mitu jaskini Bataille, wyznaczając kierunek ruchu suwerenności, a więc transgresji świata zorganizowanego wokół ograniczonej ekonomii celowości, karze przecież podążać człowiekowi nie ku światłu – platońskiemu słońcu – lecz właśnie w głąb jaskini.

⁷ Ze względu na ekonomię i porządek tekstu pomijam tu koncepcję erotyzmu Batailla, w ramach której pragnienie erotyczne rozpięte pomiędzy zakazem a tym, co pożądane (pomiędzy negacją i przyciąganiem), otwiera specyficzną przestrzeń transgresji. Por. G. Bataille, *Erotyzm*, przekł. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007; oraz G. Bataille, *Historia erotyzmu*, przekł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

blematyzując czy nie biorąc pod uwagę relacji erotycznej między osobami tej samej płci (podobnie zresztą jak projekt Kapoora), otwierają one możliwość refleksji nad przestrzennością ufundowaną na specyficznym ruchu pragnienia.

Platońska *Uczta* oferuje jedno z najlepiej ugruntowanych w kulturze Zachodu wyobrażeń na temat Erosa. Wydać się może paradoksalne, że wśród tytułu pochwał na cześć boga miłości, które stanowią przedmiot dialogu, to właśnie mit o Androgyne opowiedziany przez Arystofanesa najlepiej utrwalił się w filozoficznym i potocznym myśleniu o pragnieniu erotycznym. Lepiej nawet niż opowieść samego Sokratesa. Przedstawiona przez Arystofanesa historia Androgyne czy „trzeciej płci”, którą pierwotnie posiadaliśmy jako istoty ludzkie, jest opowieścią o utraconej jedności i pragnieniu, które dąży do jej odzyskania. Zgodnie z mitem, zamieszkujące przed wiekami ziemię istoty androgyniczne, będące konglomeratem męskości i kobiecości⁸ – dwupłciową jednością – zostały w odwecie za próby dotarcia do królestwa bogów (budowanie schodów do nieba), rozcięte na pół przez rozgniewanego Zeusa, i w ten sposób ukarane. Od tej pory, „po tym rozcięciu naturalnych całości”⁹, ziemia zamieszkiwana jest przez słabe i niepełne, naznaczone przez brak istoty ludzkiej: „bycie ludzkie podzieliła i poróżniła seksualność – binarność seksualna – odtąd natura ludzka została skażona, zarażona chorobą”¹⁰.

Moc uleczenia człowieka, a zatem przywrócenia mu jego pierwotnej androgynicznej natury, posiada Eros – bóg miłości. Eros, pragnienie erotyczne, musi być rozumiane w tym kontekście jako pragnienie powrotu do pierwotnego bycia razem, jako chęć odtworzenia pierwotnej natury, powrót do naturalnej całości i jedności, zespolenia, jedni. Jak pisze Platon, Eros, miłość pragnienie erotyczne, „chce nas sprowadzić do dawnej postaci, chce z dwojga ludzi stwarzać dawną jedność”¹¹ – tym samym zawsze jest dążeniem do uzupełnienia siebie, do całości. Różnica płci lub różnica seksualna interpretowana jest tu jako źródło cierpienia i nieustającej tęsknoty za tym, co utracone. Uosabiana przez Androgyne jedność, będąca zespoleniem męskiego i żeńskiego pierwiastka, staje się przedmiotem i celem erotycznego pragnienia. Pragnienia, które domaga się spełnienia w asekualnej „trzeciej płci” i zakłada, co istotne, że zjednoczenie takie w ogóle jest możliwe. „Jeśli tylko nie będziemy obrażali bogów” – powie słowami Arystofanesa Platon – Eros „przywróci nas do dawnego stanu, uleczy nas i obdaruje szczęściem”¹².

⁸ „Otóż cała postać człowieka każdego była krągła, piersi i plecy miała naokoło, miała też cztery ręce i nogi w tej samej ilości, i dwie twarze na okrągłej, walcowatej szyi, twarze zgoła do siebie podobne. Obie patrzyły w strony przeciwne z powierzchni jednej głowy. Czworo było uszu, dwie okolice wstydlive i tam dalej, jak każdy sobie wyobrazić potrafi”, Platon, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, s. 83.

⁹ Ibidem, s. 85.

¹⁰ C. Wodziński, op. cit., s. 17.

¹¹ Platon, op. cit., s. 86.

¹² Ibidem, s. 89.

A jednak przedstawiony w Platońskiej *Uczcie* mit o Androgyne, zgodnie z którym miłość oznacza ruch zawłaszczania, ruch ku sobie (przezwyćzający różnicę płci), powrót do siebie, budzić może opór zarówno myśli, jak i wyobraźni. „Androgyne, przedstawienia owej ‘dawnej jedności, której pragnienie i poszukiwanie tworzą to, co nazywamy miłością’, ja przedstawić sobie nie umiem” – napisze we *Fragmentach dyskursu miłosnego* Roland Barthes i doda: „w każdym razie doszedłem jedynie do ciała spotworniałego, groteskowego, nieprawdopodobnego”¹³. Być może jest tak dlatego, że ruch pragnienia kierujący ku utopijnej przestrzeni jedności, androgynicznej pełni, kształtuje nostalgiczną krainę początku, która okazuje się być jednak przestrzenią dystopijną – dystopią ustanowioną przez zwyrodniałe ciało, jak sugeruje Barthes, lub panowanie Toż-Samego. Spełnienie marzenia o jedności i całości prowadzi bowiem nie tylko do nierozróżnialności członów erotycznej relacji, lecz także do odnalezienia się w horyzoncie bezosobowego i, znów, aseksualnego bycia, o którym pisał Levinas. Przestrzeń tak projektowanego pragnienia jest zatem przestrzenią przemocy, kształtowaną na granicy transcendencji i immanencji, gdzie pragnienie „zatrzymuje się i znajduje zaspokojenie jako najbardziej egoistyczna i najokrutniejsza z potrzeb”¹⁴.

Wykładnia Levinasa, która znajduje swój wyraz w architektonicznym projekcie Kapoora, relację erotyczną i sens pragnienia erotycznego funduje z kolei na nieprzekraczalnej różnicy płci. Różnica ta nie jest jednak, jak u Platona, rozumiana jako komplementarna dualność, lecz przeciwnie, jako nieprzezwyćczalna i niemożliwa do zunifikowania różnica. Nie jest ona zatem dychotomią dwóch komplementarnych członów (męskości i kobiecości), ponieważ dwa komplementarne człony zakładają preegzystującą jedność, którą przywracać ma pragnienie erotyczne. „Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów”¹⁵ – powie Levinas. Miłość nie zakłada zatem – jak chciałby Platon – zjednoczenia i posiadania, rozumienie to sytuuje ją bowiem w porządku potrzeb. Takiemu założeniu zaś Levinas zdecydowanie się przeciwstawia.

Kluczowe dla filozoficznego projektu Levinasa rozróżnienie na potrzebę i pragnienie (metafizyczne) ujmuje tę pierwszą jako ruch Toż-Samego, który zawłaszcza to, co inne. Tezy tej nie neguje nawet zdecydowany sprzeciw Levinasa wobec takich interpretacji potrzeby, które definiują ją w terminach braku czy niedostatku¹⁶, jak czyni chociażby Platon. (O czym świadczyć może cytowana przez Sokratesa w *Uczcie* opowieść Diotymy. Tu, inaczej niż w micie o Androgyne, miłość – dziecko biedy i dostatku – okazuje się

¹³ R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przekł. M. Bieńczyk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 312.

¹⁴ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 306.

¹⁵ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przekł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 96.

¹⁶ Choć i taką definicję potrzeby odnaleźć można w *Całości i nieskończoności*. Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 18. W Platońskiej *Uczcie* zostaje ona sformułowana w ten sposób: „pragnie się tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma”.

być ruchem niedoskonałego bytu zmierzającego ku doskonałości. Ruchem nie wiodącym jednak do zespolenia, lecz od kochanej osoby do idei piękna, Toż-Samości). Mimo że w ujęciu Levinasa potrzeba nie ma radykalnie nostalgicznego charakteru, a zatem nie pokrywa ze świadomością tego, co utracone, uniemożliwia ona spotkanie z Innym. „W potrzebie wgryzać się mogę w rzeczywistość i doznawać zaspokojenia przez asymilację tego, co inne”¹⁷ – stwierdzi filozof. Transcendencja potrzeby jest tu tym samym transcendencją podobną do tej, która napędza samozwrotny ruch heideggerowskiego Dasein. Sytuujące się poza porządkiem Toż-Samego pragnienie metafizyczne kieruje zaś ku temu, co absolutnie inne, nie dążąc jednak do zaspokojenia i posiadania. To, co upragnione, nie wypełnia go, lecz motywuje do dalszego ruchu – pogłębia. Jest ono transcendencją we właściwym sensie. Buduje zatem „relację z rzeczywistością nieskończenie odległą od mojej, ale w taki sposób, że ta odległość nie niszczy relacji, ani też relacja nie niszczy tej odległości, jak dzieje się w przypadku relacji wewnętrznych wobec Toż-Samego”¹⁸. W konsekwencji stawia jednak opór możliwości budowania jakiegokolwiek przestrzeni spotkania z Innym¹⁹.

Wyłom w tym hierarchicznym i jednoznacznym porządku „transcendencji” – pragnienia i potrzeby – stanowi właśnie pragnienie erotyczne. Logika Erosa wykracza bowiem zdecydowanie poza zarysowaną przez Levinasa dychotomię, uruchamiając specyficzną dwuznaczność, która określa relację z innym – rozumianym już nie jako absolutnie Inny pragnienia metafizycznego, lecz inny pragnienia erotycznego. Dwuznaczność ta wpisana jest w obie strony erotycznej relacji: zarówno w specyficzny ruch pożądania, jak i w charakter przedmiotu rozkoszy. Transcendencja miłości nie prowadzi tu osoby, ku której się kieruje, do przedmiotu potrzeby, choć inny jako taki właśnie ukazuje się pożądaniu, lecz dostrzega w nim coś więcej – nadmiar inności, którego nie potrafi i nie chce zawłaszczyć. Inny – przedmiot potrzeby – zachowuje zatem w ramach relacji erotycznej swoją nieredukowalną inność. Ruch pragnienia jest, znów, ruchem, który nie znajduje zaspokojenia, a jednak prowadzić może do rozkoszy. Tym samym, twierdzi Levinas, właśnie „równoczesność potrzeby i pragnienia, pożądania i transcendencji, zbieganie się rzeczywistości jawnej i ukrytej – stanowi o oryginalności erotyki, która w tym sensie jest *dwuznacznością samą*”²⁰.

Przestrzeń tej specyficznej dwuznaczności, którą w języku filozofii próbuje oddać Levinas, otwiera właśnie neapolitański projekt Kapoora. Pragnienie erotyczne zostaje tu wpisane zarówno w wysiłek architekta próbującego „zapanować” nad przestrzenią, jak i doświadczenie architektury

¹⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 127.

¹⁸ Ibidem, s. 29–30.

¹⁹ „Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić”. Ibidem, s. 19.

²⁰ Ibidem, s. 307.

generowane przez jej formę. Oba sytuują się bowiem w przestrzeni pomiędzy potrzebą a pragnieniem, między zawłaszczającym ruchem, który bierze przestrzeń w posiadanie, a całkowitą uległością wobec inności, którą uosabia czy sprowadza architektoniczna bryła. Co istotne, prace Kapoora z trudem zdefiniować można jako budynki, mieszczą się one raczej na przecięciu architektury i rzeźby. Także projekt Universita. Już ta formalna niejednoznaczność niweluje wszelkie próby uchwycenia go w siatkę gotowych pojęć – a zatem zapanowania nad nim poprzez interpretację (której nierozwalny spłot z pragnieniem nie raz stanowił przecież przedmiot zainteresowania filozofii²¹).

Ogromne obramowane wgłębienie w ziemi – wejście do stacji metra – bez trudu przywołuje skojarzenia z płcią, seksualnością, kobiecymi narządami płciowymi. Tym samym, jak w filozoficznym projekcie Levinasa, inność powołująca do życia relację erotyczną wyprowadzona zostaje tu z różnicy seksualnej – z nieredukowalnej różnicy płci. Różnicy jednak nie tyle gatunkowej, co formalnej²², która potraktowana zostać może jako sama zasada inności, wprawiająca pragnienie erotyczne w ruch (nie zaś arbitralna manifestacja męskiego punktu widzenia). Tym, co inne i ku czemu zwraca się pragnienie erotyczne – utożsamione w projekcie Kapoora z ruchem w głąb, do pograżonego w mroku wnętrza budynku – jest zatem kobiecość. Kobiecość uchwycona w jej tajemniczości, kobiecość niepoznawalna, której inności, absolutnej i całkowitej przeciwności, nie można tu jednak potraktować jedynie jako przysługujących jej atrybutów. Inność – jak przypomina Levinas – jest przecież samą naturą kobiecości i to właśnie „owa tajemnica kobiecości – kobiecości jako z istoty czegoś innego”²³, pozwala pozostać członom relacji erotycznej czymś zupełnie innym, niekomplementarnym.

Opracowywana przez Kapoora tajemnica kobiecości, przywoływana nie tylko przez waginalny kształt – promieniujący „lekką czerwienią nimf” z *Popołudnia fauna*, o którym w *Całości i nieskończoności* wspomina Levinas²⁴ – znajduje swój wyraz przede wszystkim w zainicjowanej przez architekta grze światła i cienia. W zdecydowanym oddzieleniu ciemnego wnętrza od jasnego „zewnątrza”, usytuowanego w konwencjonalnym urbanistycznym kontekście, który stanowi dlań dosyć radykalny kontrast, a zarazem staje się warunkiem możliwości jego pojawienia się. Właśnie jako pustki, która jednak pustką nie jest. Pojawianie się oznacza tu więc nie tyle obecność i pełną widzialność, ile nieobecność i mrok, ucieczkę przed obecnością. Ciemność i skrytość (*Lethe*) stają się zatem funkcjami tajemniczej kobiecości, która znów, za Levinasem, określona może zostać jako wymykanie się światłu – wstyd.

²¹ Por. np. M.P. Markowski, *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001, s. 77 i nast.

²² E. Levinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 96.

²³ Ibidem, s. 96.

²⁴ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 308.

Kobiecość jest w istnieniu wydarzeniem różnym od wydarzenia transcendencji przestrzennej czy od ekspresji, które dążą ku światłu. To ucieczka przed światłem. Sposobem istnienia kobiecości jest skrywanie się i właśnie ów fakt skrywania się jest wstydem²⁵.

A jednak tak zarysowana „istota” kobiecości nie wyjaśnia jeszcze logiki rządzącej dynamiką pragnienia erotycznego. Tajemniczość i łagodność domaga się bowiem przeciwwagi, którą zapewnia profanacja, bezwstydnosć kobiecej nagości. Ta zaś z powodzeniem wpisywana jest przez Kapoora w architektoniczną formę. Bezwstyd, w jakim ukazuje się nagość ukochanej, jej sekret, równocześnie skrywany i w ekshibicjonistycznym ruchu odsłaniany, przywołany zostaje tu przez niemal rubaszną „ramę” dla tego, co ukryte w ciemności, dla wnętrza. Domaga się on profanującego dotyku. Podwójność czy dwuznaczność, która wpisana jest w istotę kobiecości i jej erotyczną nagość, polega zatem na tym, że równocześnie skrywa się ona i odsłania, jest w tym samym momencie dotykalna i niedotykalna – jako przedmiot potrzeby i przedmiot pragnienia. Jest profanacją: ultramaterialnym, gęstym, ciężkim istnieniem, „ekshibicjonistyczna bezzmierną nagością obecności” – odkrytą przez pożądliwe spojrzenie przechodnia. A zarazem kruchością czy łagodnością, która skrywa się w wytworzonym przez rubaszną ramę wnętrzu i wymyka się za każdym razem, gdy podjęta zostaje próba jej dotknięcia, znalezienia się w bliskości jej obscenicznego materialności. Dwuznaczność ta sytuuje zatem kobiecość – ciemność – na granicy bezznaczeniowości, na granicy bytu i nie bytu, który „wydostaje się nagle na światło, ale nie staje się znaczeniem”²⁶. To właśnie ta dwuznaczność obietnicy spełnienia – i niespełnienia, które zawsze jej towarzyszy, generuje nieustanny i zarazem niedorzeczny ruch erotycznego pragnienia. „Leta jest nie tylko przeciwieństwem Aletei, jej cieniem (...), Leta jest także towarzyszką Erosa”²⁷ – napisze przecież Blanchot.

Tym samym potrzeba uchwycenia tego, co z istoty nieuchwytnie, która motywuje erotyczne pragnienie, ze względu na konstytutywną dlań różnicę (brak Toż-Samości obu członów erotycznej relacji) przybiera postać otwarcia na tajemnicę, które nie jest próbą jej rozwiązania, ale pragnieniem. Oznacza odsłanianie tajemnicy właśnie jako tajemnicy. Jest niezawłaszczającą konfrontacją z nieredukowalną innością, uobecnianą tu przez ciemność, otchłań, pustkę, które tak dobitnie uwypukla Kapoor. Zanurzenie w wytworzonej przez architekta ciemności – tajemnicy – nie oznacza więc, że zostaje ona zgłębiona i rozszyfrowana. To, co ukryte – kobiecość – nie traci tu nic na swojej tajemniczości. Przeciwnie, ciemność rozmywa się i staje się bardziej nieuchwytna, kiedy próbujemy się do niej zbliżyć. „Odkrywać znaczy tu raczej gwałcić sekret, niż go odsłaniać”²⁸ – przypomni Levinas.

²⁵ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., 98.

²⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 309.

²⁷ M. Blanchot, *Orfeusz, Don Juan, Tristan*, op. cit., s. 57.

²⁸ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 313.

Dzięki specyficznej przestrzennej formie architekt buduje relację, której nie sposób wyartykułować w terminach walki, zjednoczenia (jak chciał jeszcze Arystofanes) ani nawet poznania. Te bowiem zakładają źródłową i prawdziwą obecność przedmiotu pragnienia. Wraz z nią jednak pragnienie traci swój wyjątkowy charakter i sprowadzone zostaje do zaspokajalnej potrzeby. Jest to raczej – jako pragnienie erotyczne – zachowywanie nieustannie skrywającej się inności. Lub, innymi słowy, „relacja bez korelacji”, przywoływana także przez Derridę i Blanchota, oznaczająca nieustającą pogoń za wciąż wymykającą się obecnością. Kształtowane przez Kapoora doświadczenie architektury przełożyć można tym samym na terminy Levinasowskiej pieszczoty, opisywanej w kategoriach gry: „gry z czymś, co się wymyka”, gry, której aksjomatem jest „nie wiem”, gry „bez projektu ani planu, (...) nie z tym, co może stać się nasze czy też nami, lecz z czymś innym, zawsze innym, zawsze niedostępnym”²⁹.



Fot. 2. Anish Kapoor, wejście do stacji metra Universita, Neapol.

Projekt Kapoora pokazuje zatem, że to właśnie wpisane w pragnienie erotyczne odniesienie do tego, co równocześnie obecne i nieobecne, ob sceniczne i skryte, do tego, co nieustannie się wymyka, funduje przestrzeń właściwą Erosowi. Jej konstytutywnym momentem jest przecież – jak powtórzyć można za Wodzińskim – „Ty relacji erotycznej”. Ty rozumiane

²⁹ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 102.

jednak nie jako epifania bliskości pozwalająca zamieszkiwać wspólną czy uwspólnioną dzięki rozumieniu przestrzeń, lecz nieredukowalna inność. Toteż przestrzenność Erosa nie jest i nie może być, jak przestrzeń Dasein – nawet interpretowanego w terminach „My” – przestrzeni bliskości czy swojskości. Przeciwnie, jest to przestrzeń, w której, paradoksalnie, heideggerowskie od-dalanie nie przybliża, lecz czyni jeszcze bardziej odległym. Ruch pragnienia kierujący się ku swojemu przedmiotowi nie jest bowiem w stanie pokonać oddalenia, inaczej stałby się panowaniem – dominacją Toż-Samego. Funduje on raczej niekończącą się grę bliskości i dali, ponieważ tylko dzięki tej grze – dwuznaczności wpisanej w erotykę – przestrzeń należy zarówno do mnie, jak i do innego.

Erotic Desire. Anish Kapoor, the Entrance into the Università Subway Station in Naples

This essay explores the relationship between the phenomenon of erotic desire and constitution of space as the relation to the Other. The phenomenon of space, as grounded in the experience of radical transcendence, cannot be described in the language of Heidegger's *Dasein's* hermeneutical analysis and can only be sufficiently presented beginning with the Levinas' critique and radicalization of Heidegger's philosophical project. In this respect architecture can be interpreted as the peculiar answer to the question concerning the relationship between space and erotic desire. Anish Kapoor's project of the entrance into the Università Subway Station in Naples can serve in this case as an example. Plato's and Levinas' interpretations of erotic desire are here the main references: sexual difference that constitutes desire, according to Platonic view, can be overcome in the third sex whereas, according to Levinas, insuperable difference of masculinity and femininity is essential for desire to appear. Kapoor's project is the visual interpretation of this second theory.