

Iwona Stachowska

Dyskusje o materialnym statusie podmiotu – Rene Descartes, Maine de Biran i Emmanuel Lévinas

Kultura i Edukacja nr 2, 70-81

2007

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.

Iwona Stachowska

DYSKUSJE O MATERIALNYM STATUSIE PODMIOTU – RENE DESCARTES, MAINE DE BIRAN I EMMANUEL LÉVINAS

1. Wprowadzenie

Tytułowy problem materialności podmiotu można potraktować jako problem związku duszy z ciałem czy w końcu pytanie o to, kim jest człowiek. Filozofia od dawna próbuje zmierzyć się z tym zagadnieniem, a każda epoka proponuje własne, często wykluczające się nawzajem rozwiązania. Na czoło wybija się jednak nowożytność, która odkrywa człowieka, z jednej strony jako element przyrody (organizm – odkrycie to jest związane z rozwijającą się w XV wieku anatomią) z drugiej zaś – jako świadomość. Nowożytne przekonanie o odrębności tego, co w człowieku cielesne, i tego, co duchowe, na stałe przeniknęło do struktur myślowych kultury zachodniej. Ojcem tak silnego dualizmu metafizycznego, który następnie przerodził się w dualizm aksjologiczny, był Rene Descartes. Zainicjowane przez niego rozdarcie egzystencji ludzkiej na dwie substancje miało poważne konsekwencje, o czym świadczy fakt, iż dopiero w XX wieku ciało przestało być pojmowane i opisywane jako narzędzie w rękach rozumu, intelektu czy duszy. To Gabriel Marcel jako pierwszy wyraźnie zaakcentował specyfikę ludzkiego ciała, pisząc w *Dzienniku metafizycznym*, iż człowiek nie posługuje się swoim ciałem, tylko nim jest¹.

Mimo iż współczesna filozofia dokonuje rewizji poglądów nowożytnego filozofa i poszukuje elementów scalających to, co w rzeczywistości i tak jest jednością, czyli człowieka, to problem ciała i jego statusu jest nadal żywo dyskutowany, a przeświadczenie o znikomej roli ciała w kształtowaniu podmiotowości towarzyszy człowiekowi do dziś.

Konfrontacja trzech wybranych stanowisk, a dokładniej poglądów Kartezjusza, Maine de Birana oraz Emmanuela Lévinasa, może z pozoru wydawać się przypadkowa, bowiem każdy z wymienionych filozofów wypracował własne stanowisko dotyczące

¹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987, s. 262–263.

zagadnienia materialności podmiotu. Jednak pomimo rozbieżności historycznych i metodologicznych wybrane koncepcje filozoficzne doskonale się uzupełniają. Na ich przykładzie można prześledzić drogę ewolucji poruszanego w tekście problemu, która wiedzie od odkrycia materialności ludzkiego ciała, przez wyodrębnienie sfery indywidualnego odczuwania ciała, do uznania faktu, iż kartezjańskie *cogito* zawsze było i jest uwikłane w materialność, która stanowi podstawę jego istnienia.

2. Rene Descartes

W pracach Rene Descartesa (1596–1650) można wyróżnić dwa podejścia względem ciała: substancjalne i mechanistyczne. Pierwsze wpisuje ciało w porządek metafizyczny, drugie określa je jako fizyczno-biologiczny element natury. Oba stanowiska są ze sobą ściśle związane. Fizyczna teoria ciała niejako wyrasta z metafizycznej koncepcji cielesności. Mimo iż każda z nich operuje innym językiem, analizuje swój przedmiot z innej perspektywy, to opis ciała ludzkiego w kategoriach mechanistycznych jest konsekwencją przyjęcia wypracowanych na gruncie metody naukowej założeń metafizycznych².

Odkrycie ciała jako substancji, a dokładniej – substancji rozciąglej, to temat przewodni rozważań prowadzonych na kartach *Medytacji o filozofii pierwszej* oraz *Rozprawy o metodzie*. Punkt wyjścia stanowi dla Kartezjusza określenie metody badawczej, która doprowadzi go do niebudzącej wątpliwości, pewnej wiedzy. W zgodzie z wzorowanym na czystej geometrii postulatem absolutnej pewności, w pierwszej kolejności wyeliminowane zostaje to, co zmysłowe, czyli ciało i związane z nim atrybuty, takie jak ruch, kształt, miejsce, przestrzenność, które są, według filozofa, jedynie *fikcjami duszy*³. Mieć ciało, to, jak wskazuje Kartezjusz, mieć „[...] całą tę maszynierię kości i mięśni, którą widzimy także u trupa”⁴. Natura ciała jest dla nowożytnego filozofa utożsamiana z tym, „[...] co może zostać obrysowane jakąś figurą, co może zostać umieszczone w pewnym miejscu i wypełnić jakąś przestrzeń w taki sposób, że wszystkie inne ciała będą z niej wykluczone, co może być spostrzeżone zmysłowo przez dotyk, wzrok, słuch, smak lub węch, co może zostać na różne sposoby wprawione w ruch, chociaż nie samo przez się, lecz przez coś innego, co je dotyka”⁵. Jednak najistotniejszą cechą ciała jest przynależna całej materii rozciągłość oraz związana z nią podzielność. W konsekwencji ludzkie ciało zostaje zredukowane do rzeczywistości materialnej, przedmiotowej i tak jak inne rzeczy należące do świata Kartezjusz określa je mianem odrębnej substancji – *res extensa*.

² Zdaniem Marka Drwięgi, omawiane teorie cielesności, wbrew intencjom Kartezjusza, można traktować jako niezależne. M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 30–31.

³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, s. 34.

⁴ Ibidem, s. 35.

⁵ Ibidem, s. 36.

Odrzucając cielesność, autor *Medytacji* stawia pytanie o to, kim w takim razie jest człowiek. Ostatecznie dochodzi do wniosku, iż „[...] jestem tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem, bądź duchem, bądź intelektem, bądź rozumem”⁶. Wyraźny akcent pada na myślenie, które według Kartezjusza w pełni określa istotę człowieka, a zwłaszcza jego podmiotowość. Kartezjański podmiot zostaje więc ukonstytuowany wyłącznie jako substancja myśląca – *res cogitans*, przeciwieństwo *res extensa*. Jako taki zostaje również pozbawiony materialnego oparcia, nie podlega ograniczeniom czasoprzestrzennym, nie ma swego miejsca, swej lokalizacji, która możliwa jest tylko za sprawą ciała. Zdefiniowanie duszy przez myślenie, a ciała przez rozciągłość prowadzi do problemu relacji między substancjami, z którym Kartezjusz próbuje się zmierzyć w szóstej *Medytacji*. O ile intelekt zrodził dualizm duszy i ciała, o tyle przywołana w szóstej *Medytacji* wyobraźnia ma przywrócić człowiekowi utraconą jedność. Zdolność wyobrażania jest władzą, która pozwala umysłowi poznać rzeczy materialne oraz przekonuje go o ich istnieniu⁷. Kartezjusz wyraźnie odróżnia czynności intelektualne od czynności wyobraźni. Podkreśla, iż „[...] umysł przy pojmowaniu zwraca się jak gdyby do siebie samego i rozważa którąś z idei będącą w nim samym”⁸, natomiast „[...] przy wyobrażaniu zwraca się ku ciału i w nim ogląda coś zgodnego z ideą przez siebie pojmowaną lub zmysłowo uchwyconą”⁹. Dlatego intelekt odkrył ciało jako substancję rozciągłą a wyobraźnię jako strukturę zmysłową. Dzięki niej rzeczywistość materialna uzyskała dodatkowe właściwości: barwę, zapach, smak, dźwięk, a ciało ludzkie stało się zdolne do doznawania rozkoszy i bólu. Chociaż Kartezjusz w wielu miejscach podkreśla, że „[...] natura o niczym nie poucza mnie bardziej dobitnie i odczuwalnie niż o tym, że mam ciało, które ma się źle, gdy ja czuję ból, które potrzebuje jedzenia lub napoju, gdy ja odczuwam głód albo pragnienie”¹⁰, to w konsekwencji odrzuca powyższą argumentację. Wyobraźnia nie jest wiarygodnym narzędziem umysłu, gdyż swe wnioski opiera na zmysłach, a te, jak wykazał Kartezjusz w pierwszej oraz drugiej *Medytacji*, nie mogą być źródłem poznania pewnego i jasnego. Ostatecznie filozof wraca do punktu wyjścia, pisząc, iż „zachodzi wielka różnica pomiędzy duszą a ciałem, taka mianowicie, że ciało jest z natury podzielne, a dusza jest całkowicie niepodzielna i chociaż wydaje się, że dusza w całości zjednoczona jest z całym ciałem, to jednak gdyby odcięto mi nogę, rękę czy jakąś inną część ciała, to niczego przez to nie odcięto by z mojej duszy”¹¹. Ponownie wytycza granicę i separuje od siebie substancję myślącą oraz substancję rozciągłą, a tym samym kreśli obraz człowieka jako istoty rozdartej. Zdaniem Étienne Gil-

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 69.

⁸ Ibidem, s. 70.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 75.

¹¹ Ibidem, s. 79.

sona, zasadniczy błąd Kartezjusza polega w tej kwestii na tym, iż nie dostrzega on paradoksu zawartego w logice swego myślenia. Gilson zauważa, iż przeprowadzony przez nowożytnego filozofa dowód rozdzielenia duszy i ciała opiera się przecież na fakcie ich jedności¹².

Filozoficzny dualizm znalazł odbicie w rozwiniętej przez Kartezjusza teorii biologiczno-mechanicznej, która sprawiła, iż ciało ludzkie jeszcze bardziej odizolowano od duszy. Atrybuty przynależne substancji rozciągłej, takie jak wielkość, długość, szerokość, głębokość, położenie, doprowadziły Kartezjusza do wniosku, iż ciało człowieka to organizm złożony z części wymiennych, z mięśni, kości, stawów, skóry. We wstępie do rozprawy *Człowiek. Opis ciała ludzkiego* Andrzej Bednarczyk podkreśla, iż, w zgodzie z zafascynowanym możliwościami technicznymi duchem epoki nowożytnej, Kartezjusz zredukował ciało biologiczne do „układu mechaniczno-ciepłno-pneumatyczno-hydraulicznego, w którym części stałe budują mechaniczną konstrukcję, a elementy przemieszczają się względem siebie w przestrzeni”¹³. Pomimo tak radykalnych rozstrzygnięć, Kartezjusz nadal jest przekonany o jednolitej strukturze człowieka. Pytanie o jedność duszy i ciała pozostaje jednak bez odpowiedzi, co rodzi kolejne wątpliwości, mające wydzźwięk chociażby w słynnym sporze Kartezjusza z Regiusem. Regius wyszedł od wyznaczonego przez nowożytnego racjonalistę rozumowania, które z jednej strony rozgraniczyło substancję myślącą i rozciągłą, a z drugiej ujmowało człowieka jako złączenie owych elementów. Rozumiejąc pojęcie substancji w duchu arystotelesowskim, jako tego, co konieczne, co istnieje samo przez się, Regius określił człowieka, czyli zlepek dwóch substancji, jako byt przypadkowy (*ens per accidens*). Kartezjusz, polemizując z Regiusem, bronił się przed stawianymi mu zarzutami, pisząc, iż „[...] dla ciała ludzkiego bycie złączonym z duszą nie jest czymś przypadłościowym, lecz jest jak najbardziej samą jego naturą; bez takiej organizacji nie byłoby to ciało ludzkie”¹⁴. Wydaje się, iż tego typu uwagi skłaniają Kartezjusza do zdefiniowania człowieka w kategoriach trzeciej odrębnej substancji, w której w pewien sposób zawierałyby się dwie pozostałe. Załączki takiego pomysłu pojawiają się zwłaszcza w *Listach do księżniczki Elżbiety czy Namietnościach duszy*. Filozof w korespondencji z księżniczką Elżbietą podejmuje dyskusję nad problemem wzajemnego oddziaływania duszy na ciało i ciała na duszę. W liście z 21 maja 1643 roku formułuje trzecie pojęcie pierwotne, które odnosi się do jednolitej struktury człowieka i opisuje go w kategoriach żywego ciała, nie – jak dotąd – jedynie materialnego obiektu. Kartezjusz podkreśla, iż „[...] istnieją w nas pojęcia pierwotne będące jakby oryginałami, na wzór których tworzymy całą naszą pozostałą wiedzę. Pojęć tych jest niewiele; do ciała w szczególności stosuje się jedynie pojęcie

¹² Por. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* [w:] M. Drwięga, op.cit., s. 26.

¹³ A. Bednarczyk, *Wstęp* [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1986, s. XIX.

¹⁴ R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku*, Warszawa 1996, s. 25.

rozciągłości, które pociąga za sobą pojęcie kształtu i ruchu, do duszy zaś stosuje się jedynie pojęcie myślenia, w którym zawierają się ujęcia intelektu i skłonności woli; w końcu do duszy i ciała razem stosuje się jedynie pojęcie ich jedności, od którego zależy pojęcie siły, którą posiada dusza, by poruszać ciało, i ciało, by oddziaływać na duszę, powodując jej doznania i uczucia¹⁵. Z kolei w liście z 28 czerwca 1643 roku łagodzi swe stanowisko i dochodzi do wniosku, iż przywołane w poprzednim liście pojęcie jedności psychofizycznej jest niejasne. Kartezjuszowi nie wydaje się bowiem, „[...] by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne¹⁶. Owe wątpliwości wskazują na ograniczenia kartezjańskiej metody badawczej, na gruncie której pojęcie jedności psychofizycznej staje się tak problematyczne. Dopiero opisana w *Namiętnościach duszy* sfera doznań i uczuć daje podstawy do pozytywnego zdefiniowania pojęcia jedności duszy oraz ciała.

Antropologiczne stanowisko Descartesa pozostaje więc niejednoznaczne. O ile w *Medytacjach o filozofii pierwszej* czy *Rozprawie o metodzie* uwypukla istotne różnice pomiędzy substancją myślącą a substancją rozciągłą, to w *Listach do księżniczki Elżbiety* oraz *Namiętnościach duszy* zdaje się dostrzegać ograniczenia proponowanej teorii ciała w odniesieniu do ludzkiej egzystencji. Z jednej strony pisze bowiem: „[...] chociaż mam ciało, [...] pewne jest, że ja, to znaczy moja dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie i prawdziwie różna od mojego ciała i że może ona być czy istnieć bez niego¹⁷. Z drugiej reflektuje: „[...] że to ciało, które mocą pewnego szczególnego prawa nazywam moim ciałem, należy do mnie ściślej i jest moje własne bardziej niż każde inne. W istocie bowiem nigdy nie mógłbym być od niego oddzielony tak jak od innych ciał. W nim i na nim odczuwam wszelkie swe popędy i uczucia, w jego częściach dotyka mnie odczucie bólu lub przyjemności¹⁸. Zagadnieniem burzącym spójność systemu wypracowanego przez nowożytnego racjonalistę staje się więc problem jedności duszy i ciała. Warto zaznaczyć, iż zdaniem większości komentatorów twórczości francuskiego filozofa ów problem pozostaje *de facto* nierozwiązywalny na gruncie kartezjanizmu. Przyjęty przez Kartezjusza paradygmat naukowości nie koresponduje z potocznym doświadczeniem, a taką argumentacją posiłkuje się filozof, pisząc w *Listach do księżniczki Elżbiety*, iż „[...] jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą pojmowania jedności duszy i ciała¹⁹. Jak zauważa Jerzy Kopania, zdaniem Kartezjusza, problem jedności substancji myślącej oraz substancji rozciągłej jest prob-

¹⁵ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995, s. 4.

¹⁶ Ibidem, s. 10.

¹⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, op.cit., s. 73.

¹⁸ Ibidem, s. 72.

¹⁹ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995, s. 9.

lemem *stricto* praktycznym, nie teoretycznym, i jako taki jest możliwy do rozstrzygnięcia wyłącznie na gruncie naocznej relacji ze światem oraz z samym sobą²⁰. Jedyne codzienne doświadczenia, a zwłaszcza doznania bólu i przyjemności, są dla człowieka źródłem bezpośredniej wiedzy o jedności duchowo-cielesnej. Podejmując próbę opisanania tych relacji, Kartezjusz nie wychodzi jednak poza racje, na których ufundował swe stanowisko filozoficzne i biologiczne. Nawet w *Namiętnościach duszy* analizę uczuć rozpoczyna od przedstawienia ludzkiego ciała jako mechanizmu zdolnego do życia²¹, przy czym różnicę między ciałem żywym a martwym pojmuje analogicznie do różnicy, jaka istnieje między sprawnym a zepsutym zegarkiem²². Tak indywidualną sferę doznaniową i afektywną opisuje więc, stosując wypracowane wcześniej kategorie przestrzenno-mechanistyczne, a konkretne „ja” przyobleka w bezosobowe ciało, co z góry skazuje na niepowodzenie wszelkie próby odkrycia jednolitej struktury psychofizycznej, jaką jest człowiek.

Niewątpliwą zaletę kartezjańskiej refleksji stanowi odkryta przez niego filozofia podmiotu, która sytuuje człowieka w centrum filozoficznych analiz. Jednak kartezjański podmiot, ograniczając się do myślenia, niejako traci swą materialną strukturę. Ciało odgrywa więc rolę drugorzędną, co w konsekwencji prowadzi do fragmentarycznej i rozdartej wizji człowieka. Jak zauważa Jan Patočka, Kartezjusz wprowadził odkrył osobowy charakter człowieka, ale nie odkrył osobowego charakteru jego ciała²³. Myślący podmiot, *ego cogito*, posługuje się nie własnym, lecz obiektywnym ciałem, przedmiotem definiowanym jako rzecz rozciąglą lub jako mechanizm. Z tego względu dualizm kartezjański, a zwłaszcza nierozstrzygnięty na jego gruncie problem jedności psychofizycznej, będzie przedmiotem radykalnej krytyki wielu szkół filozoficznych.

3. Maine de Biran

Pierwszym filozofem, który zwrócił uwagę na podmiotowy aspekt cielesności oraz dostrzegł potrzebę zdefiniowania ciała nie tylko w sposób obiektywny, ale i subiektywny, był Francois-Pierre Maine de Biran (1743–1826). Biranowska filozofia ludzkiego ciała jest tematem dwóch rozpraw *Rozprawy o rozkładaniu myśli (Mémoire sur la décomposition de la pesée)* oraz *Zarysu podstaw psychologii (Essai sur les fondaments de la psychologie)*. Maine de Biran, nawiązując do psychologii fizjologicznej Condillaca

²⁰ Por. J. Kopania, *Przypisy do Listu II* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, op.cit., s. 128; F. Chirpaz, *Ciało*, Warszawa 1998, s. 96–98.

²¹ „Ciało żyje nie dlatego, że ma duszę, ale właśnie dlatego otrzymuje duszę, że stanowi mechanizm zdolny do życia”. R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1986, s. 36.

²² „[...] pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego jest taka różnica, jaka zachodzi pomiędzy zegarem, kiedy jest należycie złożony, a tym samym zegarem, kiedy jest zepsuty i jego zasada ruchu przestaje istnieć”, ibidem, s. 67–68.

²³ J. Patočka, *Body, Community, Language, World* [w:] M. Drwięga, op.cit., s. 13.

i szkoły ideologów reprezentowanej przez Cabanisa i Destutta de Tracy, wypracował własne stanowisko metafizyczne, które można określić mianem psychologii refleksyjnej²⁴. Podobnie jak Kartezjusz w centrum rozważań stawiał człowieka, odrzucił jednak Kartezjańskie *cogito ergo sum* i zbudował własną definicję podmiotu. Przede wszystkim, zdaniem de Birana, człowieka charakteryzuje pewna podwójność. Jest on istotą dycho-tomiczną, dwuwymiarową – *homo duplex*²⁵, istotą rozpostartą pomiędzy dwoma ściera-jącymi się ze sobą biegunami. Marek Drwięga w książce *Ciało człowieka*, przytacza za de Biranem kilka par przeciwieństw, niezbędnych do uchwycenia kondycji ludzkiej, są to między innymi: psychologia – fizjologia, istnienie dla innych – istnienie dla siebie, pasywność – aktywność, instynkt – wola czy, najważniejsze w kontekście poszukiwa-nych cielesnych podstaw podmiotowości, rozróżnienie na stawiające opór ciało i dzia-lające ego. Określone w ten sposób ramy rozważań pozwalają uchwycić ludzkie ciało, z jednej strony jako temat nauk przyrodniczych, a z drugiej – jako istotny składnik ludzkiego „ja” – ciało własne. O ile nauki przyrodnicze obiektywizują ciało, poddając je oglądowi zewnętrznemu, o tyle ciało własne można uchwycić jedynie subiektywnie. Maine de Biran nadaje więc ciału szczególny status tego co obiektywne i subiektywne, przedmiotu, a jednocześnie elementu konstytuującego podmiotowość, tego co własne i obce zarazem²⁶. Antropologiczne rozważania de Birana biegną w kierunku uwidocz-nienia zależności pomiędzy ego a doznawaną zmysłowo materią. Jak stara się wykazać, kluczem do zdefiniowania podmiotowości jest nie myślenie lecz działanie. To aktyw-ności woli podmiot zawdzięcza pierwotne poczucie własnego istnienia. Dlatego też zamienia kartezjańskie *cogito, ergo sum* na *volo, ergo sum*. Błąd Kartezjusza polega, zdaniem de Birana, na tym, iż wywiedziona z formuły *ego cogito* podmiotowość jest statyczna. Poza sferą myśli nie podlega ona modyfikacjom, a tym samym, jak zauważa Michel Henry, nie może realnie oddziaływać na inne rzeczy²⁷. Dla de Birana podmiot pojawia się właśnie w momencie działania, jest związany z wolą, z ruchem, z wysiłkiem. Jak pisze w *Rozprawie o rozkładaniu myśli*, „[...] w rozpościeraniu się ciągłym i powta-rzanym przez tę samą ruchową siłę, bezpośrednio płynącą z jednego centrum, oraz w pierwotnie z nią związanym wysiłku, zostaje ukonstytuowany podmiot w relacji do nieruchomej, organicznej składowej, która stawia opór jego działaniu”²⁸. Dla Maine de Birana relacja woli względem ciała jest fundamentalnym faktem konstytuującym pod-miotowość, a tym samym scalającym ją z materią. Wola, natrafiając na opór we własnym cielem, jednocześnie natrafia na coś, co nią nie jest, co się jej wymyka. W pierwot-

²⁴ Por. F. Coplestone, *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 31–38.

²⁵ M. Drwięga, op.cit., s. 46.

²⁶ Wyekspozowany przez Maine de Birana podwójny status ludzkiego ciała jest podkreślany przez kolejnych filozofów ciała, m.in. przez J.P. Sartre’a, G. Marcela, M. Merleau-Pnty’ego, M. Henry’ego.

²⁷ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*, Paris 1976, [cyt. za:] M. Drwięga, op.cit., s. 57.

²⁸ M. de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pesée*, [cyt. za:] M. Drwięga, op.cit., s. 56.

nym, wewnętrznym doświadczeniu podmiot doznaje więc, iż z jednej strony ma ciało, a z drugiej jest czymś więcej niż tylko ciałem. Trzeba zaznaczyć, iż Maine de Biran wyróżnia dwa rodzaje oporu. Doświadczenie oporu, które buduje naszą wiedzę o świecie zewnętrznym, różni się od doświadczenia oporu, jakiego doznajemy ze strony własnego ciała. W pierwszym przypadku opór stawiany woli jest niemożliwy do pokonania. Pozwala jednak odróżnić należące do podmiotu ciało od ciał obcych, a przy tym odkrywa takie atrybuty materii, jak przestrzenność, nieprzenikliwość, rozciągłość, podzielność. W drugim przypadku wola stara się panować nad własnym ciałem. Kierując i poruszając częściami ciała, co ma miejsce na przykład przy podnoszeniu ręki w górę, wola przewycięża stawiany jej opór. Z tego powodu własne ciało, w przeciwieństwie do ciał zewnętrznych, jawi się woli jako przenikliwe. Zdaniem Maine de Birana, bez działającego „ja” i stawiającego mu opór ciała, nie istniałby ruch rozumiany jako zmiana miejsca w przestrzeni. U podstaw bycia tkwi więc działanie, które nierozzerwalnie wiąże je z materią. Frederic Copleston komentuje tę zależność, pisząc, iż „wysiłek mięśniowy, to znaczy wysiłek kierowany wolą, jest faktem pierwotnym, a rzeczywiste istnienie »ego« czy »ja« jest do odnalezienia w apercpcji wysiłku, którego jest ono w swym odczuciu, podmiotem czy przyczyną”²⁹. W innym miejscu dodaje także, że dla Maine de Birana „pojęcie duszy, jako istniejącej poza świadomością substancji absolutnej, jest abstrakcją”³⁰. Ponownie nawiązując do poglądów Kartezjusza, Maine de Biran wytyka nowożytnemu racjonalistom metodologiczne niekonsekwencje. Jego zdaniem, Kartezjusz nie dostrzegł różnicy pomiędzy „ja” zjawiskowym a „ja” substancjalnym³¹, co znalazło odzwierciedlenie we wspomnianym wcześniej problemie relacji duszy względem ciała, a w konsekwencji zaważyło na kartezjańskiej antropologii. Sam zdołał uniknąć tego rozdarcia poprzez badanie ludzkiego ciała nie tylko w wymiarze obiektywnym, ale i subiektywnym. Wypracowana przez de Birana subiektywna teoria ciała pozwoliła odkryć je jako konstytutywny element podmiotowości. Ciało przestało więc odgrywać rolę drugorzędną, zostało dowartościowane, ale jeszcze nie w pełni. Dla Maine de Birana miało ono nadal status instrumentalny. Mimo iż integralnie związane z podmiotem, pozostało jedynie narzędziem w jego rękach. Mówiąc inaczej, Biranowska refleksja nad człowiekiem odkrywa go jako tego, który *ma* ciało, nie *jest* ciałem. Jak zauważa Francois Azouvi, jeden z komentatorów dzieł Maine de Birana, relacja pomiędzy „ja” „a jego ciałem powinna być rozumiana jako relacja przyswajania, a nie utożsamiania; jako przedmiot bezpośredni moje ciało nie jest czymś, czym ja jestem, lecz czymś, co mam”³². Ponownie mamy więc do czynienia z dualizmem, tyle że nie dualizmem substancji, lecz dualizmem punktów widzenia: obiektywnego i subiektywnego, zewnętrznego oraz wewnętrznego.

²⁹ Por. F. Copleston, op.cit., s. 37.

³⁰ Ibidem, s. 39.

³¹ Por. F. Copleston, op.cit., s. 40–41.

³² F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, [cyt. za:] M. Drwięga, op.cit., s. 62.

4. Emmanuel Lévinas

Istotne uzupełnienie kartezjańskiej wizji podmiotowości stanowi również przeprowadzona przez Emmanuela Lévinasa (1906–1995) interpretacja fenomenu ciała. W kontekście poruszanej w tekście problematyki materialności podmiotu szczególnie ważne wydają się refleksje Lévinasa w pracy *Istniejący i istnienie*. Jest to pierwszy etap rozważań filozofa dotyczący problematyki cielesności, w którym autor skupia się na analizie takich fenomenów, jak znużenie (*lassitude*), lenistwo (*paresse*), zmęczenie (*fatigue*), wysiłek (*l'effort*) oraz zasypianie (*sommeil*). Wspomniane fenomeny wyłaniają się ze stosunku hipostazy względem *il y a*. Odwołując się do podkreślanej przez Heideggera różnicy pomiędzy bytem a byciem, Lévinas przeprowadza własne rozróżnienie na to, co istniejące – hipostazę – oraz na istnienie – *il y a*. Hipostazę definiuje jako konstytuujące się w jakimś miejscu i w jakimś czasie cielesne, materialne istnienie, które wyłania się z amorficznego, bezosobowego, anonimowego *il y a*. *Il y a* jest natomiast czymś ponadzjawiskowym, czy też przedzjawiskowym, by odwołać się do określeń Lévinasa, jest „byciem bez bycia, czystą obecnością, wykracza poza zewnętrżność i wewnętrzność”³³. Lévinas porównuje ją do nocy, która napawa nas grozą, do ciągłego trwania, czuwania, z którego może nas wyrwać jedynie ciało. Materialne ciało jest bowiem łązką konkretnego, osobowego istnienia, a przede wszystkim jest tożsame z czasem i z przestrzenią oraz ustanawia wokół siebie przestrzeń i czas. Jak wskazuje autor, nieodzownym atrybutem hipostazy jest jej pozycjonalność. Lokalizacja czasoprzestrzenna, „[...] którą pojmujemy zazwyczaj w kategoriach lokalizacji ciała, nie jest jakimś pierwszym lepszym „gdzieś”, lecz podstawą, warunkiem”³⁴. Ciało jest dla Lévinasa przede wszystkim miejscem konstytuowania się świadomości. „Tutaj” ciała jest wręcz tożsame z „tutaj” świadomości. Analizując fenomen zasypiania (*sommeil*), w którym „kładąc się” całkowicie powierzamy się miejscu, Lévinas powie wręcz, iż „[...] świadomość wynika z pozycji, z tej niepowtarzalnej relacji z miejscem”³⁵. Podsumowując wyniki fenomenologicznych analiz prowadzonych przez francuskiego filozofa, można powiedzieć, iż każda świadomość musi zrodzić się w czyjeś głowie i nie istnieje poza materialnym ciałem. Przy takiej argumentacji ludzkie ciało traci swój wymiar przedmiotowy. Chociaż jest materialne, nie jest już rzeczą. Według Lévinasa, nie jest to teza innowacyjna, gdyż „[...] ciało zawsze uchodziło za coś więcej niż grudkę materii”³⁶. Dla samego Lévinasa stanowi ono transcendentálny warunek zaistnienia świadomości. Poza tym ciało jest ekspresyjne, poprzez swą materialną zewnętrżność potrafi także wyrażać wewnątrz. Ów wyjątkowy status ciała zawdzięcza synestezji, czyli współwystępowaniu i współdziałaniu zmysłów między sobą. Dzięki synestezji doznaniom dźwię-

³³ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, Kraków 2006, s. 90–91.

³⁴ Ibidem, s. 113.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 116.

kowym towarzyszą zarówno wrażenia słuchowe, jak i wzrokowe czy dotykowe. Dzięki niej człowiek zlewa się z odczuwanym fizycznie bólem. Ta wewnętrzna zdolność doświadczania własnego ciała jako jedności sprawia, iż prezentuje się ono jako rzeczywistość wielowymiarowa, nie tylko materialna, ale i podmiotowa, duchowa. Dlatego też Lévinas zapyta wprost: „Czyż nie można powiedzieć, że synestezja to coś więcej niż poznanie, że w wewnętrznym odczuwaniu zmysłowym zaznacza się bliskość przechodząca wręcz w utożsamienie, że jestem niejako swym bólem, oddychaniem, moimi narządami, a nie jedynie mam ciało – że ciałem jestem”³⁷. Tym samym Lévinas dokonuje rewizji poglądów Kartezjusza. Zwraca uwagę na fakt, iż kartezjańskie *cogito* od początku było zakotwiczone w pewnym tu i teraz. Jak zauważa: „Cogito nie wytycza pozycji bezosobowej »myśli się«, lecz pierwszą osobę czasu teraźniejszego: »ja jestem rzeczą, która myśli«. Słowo »rzecz« odznacza się tu cudowną precyzją. Najgłębsze przesłanie kartezjańskiego *cogito* wiąże się właśnie z odkryciem myśli jako substancji, to znaczy jako czegoś, co się ustanawia”³⁸. Zdaniem Lévinasa już samo użycie przez Kartezjusza osobowej formy *cogito* wskazuje na to, iż myślenie ma swą podstawę i lokalizację, czyli materialność, jest zawieszona w rozciągłości. W innym miejscu dodaje, iż osobowa forma *cogito* uzyskuje pewność własnego istnienia dzięki uwikłaniu w czas, a dokładniej – dzięki byciu w teraźniejszości. „Implikowane przez zwrot »myślę« osobowe »ego«, jak pisze Lévinas, to nie medytacja nad istotą myślenia, lecz bliskość relacji między »ja« a jego czynem”³⁹. W tym sensie teraźniejszość oraz pozycjonalność odnoszą się bezpośrednio do bytu, który poprzez działanie aktualizuje się jako podmiot. Jak dodaje Lévinas: „Chwila narusza anonimowość bycia w ogóle. Jest wydarzeniem, poprzez które w grze bycia rozgrywającej się bez graczy [*il y a*], w istnieniu wyłaniają się gracze – istniejący, ci, którzy istnieją [hipostaza]. [...] Innymi słowy, teraźniejszość to fakt, że jest ten, kto istnieje”⁴⁰. Można powiedzieć, że hipostaza co chwila potwierdza swą obecność, powstaje i zanika czy, jak pisze Lévinas, budzi się i zasypia. Teraźniejszość należy więc rozumieć jako synonim istnienia. Przejście od istnienia do istniejącego, czyli przekształcenie *il y a* w świadomość, odbywa się na gruncie ciała. Za pośrednictwem ciała dokonuje się również odseparowanie podmiotu od *il y a*. Wprawdzie separacja stanowi niezbędny warunek zaistnienia świadomości, ale jest także źródłem cierpienia i samotności. Stąd Lévinas powie, iż „materia jest nieszczęściem hipostazy”. Ciało, nieodłączny towarzysz „ego”, jednocześnie staje się jego przekleństwem. Z tego względu w poglądach Lévinasa materialność podmiotu idzie w parze z negatywnym wartościowaniem kategorii ciała ludzkiego. Z uwikłania w materialność może człowieka wyrwać jedynie kontakt z Innym, bezinteresowna relacja, która daje możliwość przekroczenia własnej cielesności. Lévinas zdaje sobie sprawę, iż

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 111.

³⁹ Ibidem, s. 130.

⁴⁰ Ibidem, s. 159.

ciało stanowi niezbędny warunek ukonstytuowania się podmiotu etycznego i na tym, jego zdaniem, polega paradoksalność oraz dwuznaczność ludzkiej egzystencji, która, aby spotkać Innego, najpierw musi być ciałem. Ciało odgrywa więc niebagatelną rolę w ustanawianiu podmiotowości, również w jej wymiarze etycznym, czemu Lévinas poświęci swe kolejne prace – *Całość i nieskończoność*⁴¹ czy *Inaczej niż być lub ponad istotą*⁴².

* * *

Bazując na kartezjańskim opisie ciała w kategoriach substancji rozciąglej oraz podmiotu definiowanego jako substancja myśląca, poglądy Maine de Birana i Emmanuela Lévinasa pozwoliły nakreślić drogę, którą podążała filozoficzna refleksja dotycząca fenomenu ludzkiej materialności. Wyznaczony przez przywołanych wyżej filozofów obraz ciała z powodzeniem broni się przed skierowanymi w stronę Kartezjusza zarzutami o redukcję sfery *cogito* do opisywanego z zewnątrz obiektu czy też odwrotnie – do odseparowanego od bytu czystego aktu⁴³. W obu koncepcjach podmiotowość wyraźnie konstytuuje się na bazie materialności, a jednocześnie nie zostaje do niej zredukowana, przekracza przedmiotowy wymiar ciała. Dzieje się tak, gdyż Maine de Biran oraz Emmanuel Lévinas umieszczają podmiot w świecie, dzięki czemu również ciało uzyskuje, tak charakterystyczny dla nurtu fenomenologicznego, zewnętrzny i wewnętrzny wymiar, staje się wyznacznikiem transcendencji w immanencji. Każdy z filozofów zwraca uwagę na fakt, iż rozważania dotyczące podmiotowości nie mogą abstrahować od tego, że człowiek zawsze jest uwikłany w szereg relacji z innymi ludźmi oraz z rzeczami, że rodzi się w świecie, a to, że jest, stanowi podstawę, względem której kształtuje własne „ja”.

LITERATURA:

Chirpaz F., *Ciało*, Warszawa 1998.

Coplestone F., *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991.

Bednarczyk A., *Wstęp* [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1986.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958.

Descartes R., *Namiętności duszy*, Warszawa 1986.

⁴¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998.

⁴² E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000.

⁴³ Na przywołane niekonsekwencje w poglądach Kartezjusza zwracali uwagę chociażby Hobbes, Gassendi czy Hume. Por. L. Kołakowski, *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości* [w:] idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 83–88.

- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku*, Warszawa 1996.
- Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005.
- Gilson E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* [w:] M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005.
- Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1976.
- Kołąkowski L., *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości* [w:] idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.
- Kopania J., *Przypisy do Listu II* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, Kraków 2006.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987.
- Patočka J., *Body, Community, Language, World* [w:] M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005.