



BARTOSZ DZIAŁOSZYŃSKI

## Czym różni się ontologia cielesności od fenomenologii ciała?

*What is the Difference between Corporeal  
Ontology and Phenomenology of Body?*

ANTON MARCZYŃSKI, *Ciało/Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2016, ss. 284.

ANTON MARCZYŃSKI, *The Body/Mysticism. An Introduction into Corporeal Ontology*, Homini Publishing House, Kraków 2016, pp. 284.

Współczesna dyskusja filozoficzna o ciele odbywa się w dużej mierze w duchu tradycji fenomenologicznej. Ścieżka ta jest dość dobrze znana, wystarczy tylko hasłowo wymienić Husserlowskie rozróżnienie *Körper* i *Leib*, następnie *la chair* i *le corps* z *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego, późniejsze koncepcje m.in. Didier Francka, Marca Richira, Hermanna Schmitza i innych. Na pierwszy rzut oka mogłoby się zdawać, że książka Antona Marczyńskiego *Ciało/Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności* wpisuje się w ten nurt. Na ten trop mogłoby naprowadzać chociażby motto książki, zaczerpnięte z Merleau-Ponty'ego, czy nawiązania do klasyków tego nurtu, rozsiane na kartach całej książki. Czytelnik szybko jednak przekonuje się, że jeśli w ogóle jest to fenomenologia ciała, to w bardzo szczególnej odmianie. Marczyński, pomimo pewnych podobieństw do wspomnianych myślicieli, podąża inną drogą, poczynając od wyboru innej metody, a kończąc na odmiennych rezultatach; a jeśli gdzieś w jego metodzie można by szukać punktu stycznego z XX-wieczną fenomenologią ciała, to punktem tym byłaby filozofia Heideggera. Autor nie analizuje fenomenów ciała doświadczanych wewnątrznie i zewnątrznie, jako ciała własnego i cudzego, jako ciała żywego i bryły cielesnej, ciała odczuwanego, wykonującego pewien wysiłek lub stawiającego opór. Analizuje słowa określające ciało,

a dokładniej: pojęcia kryjące się za tymi słowami. Próbuje dotrzeć do ciała nie przez fenomen i jego doświadczanie, ale przez słowo i pojęcie. Ciało wciela się tu w język.

Zatem jako 'klucz' do ciała stosuję tu wcielający je język. Dlatego też i całe badanie – fenomenologiczne w zasadzie – w dużym stopniu skupione jest wokół kwestii lingwistycznych. Co więcej, fenomenologia ciała jako fenomenologia języka, a hermeneutyka tym bardziej, są tu nie do uniknięcia (s. 15).

Dwie pierwsze części książki (wypełniające objętościowo ponad jej połowę) zawierają analizę greckich słów/pojęć *soma* i *sarks*. Wprawdzie klasyczna fenomenologia ciała również opiera się na analizach wspomnianych par pojęć; wskazuje się też, że grecka para *soma/sarks* stanowi historycznie pierwszą z takich par (drugą w porządku chronologicznym jest łacińska para *caro/corpus*), ale na podobieństwie formalnym, polegającym na dualistycznym ujęciu cielesności, podobieństwo się kończy. Każda z tych par pojęciowych w każdym z języków – oprócz tego, co je łączy – ma też własne, nieprzekładalne właściwości; słowa w różnych językach zachowują nieprzekładalne znaczenia. Rozważania Marczyńskiego mieszczą się całkowicie na obszarze języka greckiego i pojęciowości greckiej, co także różni go od fenomenologów francuskich, a zbliża do Heideggera. Z par pojęciowych o rodowodzie fenomenologicznym największe zastosowanie ma tu może Husserłowska para „noeza/noemat”. Ponadto, wywody autora nie dotyczą, ściśle rzecz biorąc, ciała ludzkiego, ale ciała w ogóle. Somatyczne i sarkastyczne sposoby bycia ciał (lub „bycia ciałami”) są modusami ontologicznymi, a nie egzystencjalnymi, tzn. opisują wszelkie rzeczy, które nazywamy ciałami; ciała ludzkie są tylko ich szczególnymi przypadkami. Z tego względu Marczyński w swej ontologicznej analizie podporządkowuje zarówno doświadczanie własnego ciała (będące doświadczeniem źródłowym dla klasycznej fenomenologii ciała), jak i etyczne aspekty cielesności (tak istotne np. u Levinasa) – opisowi ciała jako takiego (opisowi ontologicznemu). Wreszcie, porównanie wstępnej analizy leksykologicznej (tzn. słownikowych znaczeń słów, a nie pojęć) w obu rozdziałach pokazuje, że wiele znaczeń jest używanych wymiennie dla obu słów, że na poziomie słów granica między *soma* a *sarks* jest trudno uchwytna (bo widoczna tylko z perspektywy *sarks*, a niewidoczna z perspektywy *somy*). Dopiero filozof wybiera, rozdziela i porządkuje sensory, przekształcając słowa w pojęcia i układając je w swoją opowieść.

*Soma* to ciało stające się, wcielające się, rozprzestrzeniające się, poruszające się, rosnące, ale także nabrzmiewające czy wręcz chorobliwie puchnące. Kolejne sensory odsłania wprowadzenie wążku „gimnastycznego”

(od greckiego *gymnou*, do którego dochodzimy przez *gignomai* – „stawianie się”). „Gimnastyka” *somy* to nie tylko ćwiczenie stającego się ciała, dążenie do zbliżenia do jego istoty, ale też obnażanie, odsłanianie ciała, zrzucanie szaty cielesnej; nie po to jednak, by ukazać nagie ciało (to bowiem w sensie ontologicznym jest niedostępne), lecz po to, by otwierać i podtrzymywać ruch dalszego, nieustannego stawania się *somy*. Wraz z wątkiem „gimnastycznym” autor wprowadza zarówno Agambenowski wątek nagości, jak i figurę szaty ciała, która w dalszej części książki okaże się bardzo ważna. Następnie Marczyński przechodzi do kwestii poznania somatycznego. Jest ono możliwe dzięki pewnemu podłożu (to kolejne ważne pojęcie w jego konstrukcji), odgrywającemu w stawaniu się *somy* rolę analogiczną do świata w Heideggerowskim byciu-w-świecie. *Soma* niejako uznaje istnienie podłoża, owej przestrzeni, w którym się rozprzestrzenia i porusza. Ten akt uznania istnienia podłoża jest tu utożsamiony z aktem poznania. Ponadto ciało somatyczne przekracza Arystotelesowską antynomię *dynamis/energeia*, ponieważ jest jednocześnie potencjalne, dynamiczne, jak i spełnione, zrealizowane, aktualne. To, że zostało już ustanowione i określone, nie przekreśla tego, że zachowuje ono wciąż potencjał do dalszej realizacji. Na koniec tej części omówione zostaje współstawanie się dwóch ciał somatycznych (*syngignesthai, synergia*). Synergia zachodząca w tajemniczym „pomiędzy” ciałami ma charakter niewyjaśniony, misteryjny. I tak oto dochodzimy do mistyki.

Coś tajemniczego po grecku określane jest pojęciem *μυστικός*. Czy nie można byłoby zatem nazwać takie niewyraźne, lecz intymne doświadczalne spotkanie dwóch stawania się istotą mistyki? Między innymi mistyki... Wygląda na to, że tak (s. 89).

*Soma* jest ciałem stającym się, natomiast *sarks* – ciałem zastanym (bądź „za-stanym”, jak pisze Marczyński). To drugie wyznacza ruch ciężca, kładzenia kresu rozprzestrzeniającej się *somy*, kawałkowania mięsa, różnicowania się płci, ruch oznaczający zarazem uformowanie ciała, nadanie mu konkretnego, osobnego kształtu. Pod tym względem *sarks* może przypominać łacińskie *caro*, niemieckie *das Fleisch*, francuskie *la chair*, angielskie *flesh*; powtórzmy jednak zastrzeżenie, że rozpatrywana przez Marczyńskiego para pojęć greckich jako taka jest nieprzekładalna na inne, wspomniane opozycje pojęciowe mówiące o ciele. Być może lepszym tropem są pary: *тело* i *плоть* po rosyjsku oraz *тіло* i *плоть* po ukraińsku, obie wywodzące się z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, którego długi wobec greki jest oczywisty. W języku polskim opozycja ta zanikła,


dysponujemy tylko jednym słowem „ciało”, co, jak wiadomo, przysparza niemałych zmartwień tłumaczom (i ich czytelnikom) niemieckich i francuskich tekstów z zakresu fenomenologii ciała. Przy tej okazji może więc warto zauważyć, że drugim określeniem ciała po polsku była (względnie: „mogła być” czy nawet „mogła była być”) właśnie „pleć”, wywodząca się z tego samego rdzenia słownego, co rosyjska i ukraińska плоть. Z biegiem czasu jednak jej znaczenie wyspecjalizowało się i zawężyło tak bardzo (do sensów sarkastycznych, mówiąc językiem Marczyńskiego), że przestała być pojęciem równoważnym i opozycyjnym względem „ciała”. Ten temat wymagałby jednak szerszego omówienia w osobnym tekście; tutaj tylko sygnalizuję możliwość jego rozwinięcia. Właśnie jako *sarks* ciało jest ciałem osobnym, szatą cielesną *somy*, powłoką zewnętrzną, powierzchnią, ale też twarzą (także w rozumieniu Levinasowskim) – tym, co jedno ciało/*sarks* zwraca ku drugiemu. Pokawałkowane fragmenty *somy* stają wobec siebie w sarkastycznym dystansie. Autor korzysta tu z okazji, by przedstawić interesującą interpretację sarkazmu (w potocznym sensie), opartą na znaczeniach związanych z etymologią *sarks* oraz uzupełnioną pomysłem na równie swoiste odczytanie pojęcia ironii. Ciekawe są też uwagi o przy-stojności i nie-przy-stojności w znaczeniu zarówno estetycznym (pięknie/niepiękne), jak i etycznym (właściwe/niewłaściwe, wstydlive/bezwstydné) w odniesieniu do ciał sarkastycznych (obnażenie ciała, zachowanie lub utrata twarzy, erotyzm itp.) oraz twarzy jako szczególnej odmiany *sarks*.

Trzecia część książki, *Praksis*, zawiera opis konsekwencji takiej interpretacji ciała, wyciągniętych przez dwóch myślicieli należących do tej samej epoki, ale różnych światów: św. Grzegorza Palamasa i Mistra Eckharta. Obaj są tu przywołani jako zwolennicy przedstawionej interpretacji ciała. Palamas wyrażał ją nawet za pomocą tych samych greckich słów i pojęć (więc to on wygląda na najbardziej bezpośredniego inspiratora rozważań Marczyńskiego, obok Heideggera), Mistrz Eckhart – za pomocą pary *Leib/Fleisch* (zauważmy, że jest to inna para niż Husserlowska *Leib/Körper*, z której wywodzi się współczesna fenomenologia ciała; Marczyński wyjaśnia, że oba pojęcia Husserlowskie znajdują się znaczeniowo po stronie *sarks*, natomiast para pojęć używanych przez Eckharta zachowuje to rozróżnienie sensów, o które chodzi mu w tej książce). Autor prowadzi dalej analogię między dwoma mistykami, wschodnim i zachodnim, wskazując na ekwiwalencję hezychastycznej *apathei* z Eckhartowym pojęciem *Abgeschiedenheit*. W obu przypadkach chodzi o te same praktyki (właśnie praktyki, a nie koncepcje!; tak jakby praktyki cielesne łączyły różne światy, a koncepcje pojęciowe – dzieliły): odosobnienia, wyciszenia, odłączenia bądź oddalenia od świata, a także skupienia, to jest powrotu wielości (osobnego, ujednostkowanego

ciała *sarks*) do Jednego, somatycznego stawania się Jednym, wszelako przy zachowaniu sarkastycznej powłoki, szaty i twarzy.

Prawosławni mistycy mówią o konieczności przejścia od jednego ku drugiemu, co bynajmniej nie znaczy zniesienia jednego (czyli  $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ ) na rzecz drugiego ( $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ ). To, o czym mówią, nazwać można zatem jedynie przeniesieniem pewnego centrum egzystencji, czyli umysłu, ze strefy z a - s t a n e g o c i a ł a ku temu, które – według przyjętej tu terminologii – się staje (s. 161–162).

Osiągnięcie tego celu jest niczym innym jak ekstazą. Tę część książki zawierają obszerne opisy tych praktyk z *Kazań* Eckharta i *Triad* Palamasa, wraz z interpretacjami wskazującymi na osadzenie tych opisów w zarysowanych wcześniej znaczeniach obu pojęć ciała.

Zwieńczeniem dobrze przemyślanej kompozycji książki jest ostatnia, czwarta część, *Theoria*, licząca zaledwie osiem stron (podczas gdy każda z trzech pierwszych części liczy po kilkadziesiąt). To właśnie *theoria*, poznanie, jest celem praktyk cielesnych. Zdając sobie sprawę z tego, że próba opisanego, na czym polega przebóstwienie ciała praktykującego mistyka („nowe szaty”, „nowa twarz”), napotyka nieuchronnie na nieprzekraczalną barierę apofatyki, autor nie próbuje wdawać się w szersze rozważania i analizy. Poprzestaje na samym stwierdzeniu, że właśnie ku temu celowi mają prowadzić opisanie w tej książce przemiany cielesności. 

BARTOSZ DZIAŁOSZYŃSKI – dr, asystent w Instytucie Filozofii UW, autor książek *Życie i śmierć trzech koncepcji sztuki* (2015, esej nominowany do Nagrody im. Barbary Skargi) oraz *Cywilizacja. Szkice z dziejów pojęcia w XVIII i XIX wieku* (2018).

BARTOSZ DZIAŁOSZYŃSKI – PhD, assistant in Institute of Philosophy, Warsaw University; authored books: *Life and Death of Three Concepts of Art* (2015, essay nominated to Barbara Skarga Prize), *Civilization. Essays from History of the Notion in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries* (2018).

