

NIEKOŃCZĄCE SIĘ PRAGNIENIE, CZYLI O FENOMENOLOGII ŻYCIA RENAUD BARBARASA

– Marek Drwięga –

Wstęp

W 2008 roku ukazała się książka Renaud Barbarasa zatytułowana *Introduction à la phénoménologie de la vie*. Autor, przynajmniej w Polsce, jest znany raczej bardzo wąskiemu gronu specjalistów, którzy piszą przede wszystkim o filozofii M. Merleau-Ponty`ego. Trzeba zatem przypomnieć, że zajmuje się on zagadnieniami wpisującymi się w szeroko rozumianą tradycję zapoczątkowaną przez E. Husserla i określaną jako szkoła fenomenologii. Do tego grona przynależy wielu wybitnych współczesnych myślicieli m.in. obok E. Husserla, M. Heidegger, M. Scheler, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Levinas, J. Patočka, M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion, M. Richir. Należy podkreślić, że oprócz znajomości poglądów wielu wymienionych powyżej autorów, którym poświęcił liczne prace, R. Barbaras rozwija swoją własną oryginalną filozofię¹. Najwyraźniejszym jej przykładem jest właśnie *Introduction à la phénoménologie de la vie*, a obecnie przygotowywana jest nowa książka, która ma dotyczyć świata życia.

Co jest głównym przedmiotem zainteresowań R. Barbarasa? Centralnym pojęciem tej filozofii jest pojęcie życia. Co charakterystyczne, życie zajmuje miejsce szczególne w obrębie tradycji fenomenologicznej. Poczynając od pojęcia *Lebenswelt* Husserla poprzez faktyczność życia wczesnego Heideggera, życie opisywane w *Strukturze zachowania* Merleau-Ponty`ego, analizy Patočki odnoszące się do ruchu egzystencji aż po życie jako samo-doznaniowość M. Henry`ego, pojęcie to pojawia się w centrum rozważań wielu fenomenologów. Paradoksalnie jednak choć wszechobecne, pojęcie to nie stało się przedmiotem rzeczywistych rozważań

¹ Urodzony w 1955 r. R. Barbaras jest profesorem filozofii współczesnej na Sorbonie - Paris 1. Jest on autorem takich prac, jak: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, 1991; *La perception. Essai sur le sensible*, Hatier, 1994; *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, 1998; *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, 1999; *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Vrin, 2003; *Introduction à la philosophie de Husserl*, Transparence, 2004; *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Editions de la Transparence, Chatou 2007.

i wciąż pozostaje ono nie do końca przemyślane. Jest tak nawet w przypadku Michela Henry'ego. Jego filozofia, choć sama mieniła się fenomenologią życia, to w ostatecznym rachunku, zdaniem Barbarasa, doprowadziła zapoczątkowany przez Husserla ruch „transcendentalizacji życia” do jego kresu, nie uchwytyjąc tym samym do końca życia jako takiego. Tym sposobem na gruncie fenomenologii

[...] zwracanie się w kierunku życia wydaje się jednocześnie czymś nieuchronnym i niepodejmowanym, koniecznym a jednak niejasnym co do pochodzenia tej konieczności, co do miejsca, z jakiego bierze ona swój początek².

Projekt fenomenologii a życie

Barbaras proponuje podjąć badania nad życiem nawiązując jednocześnie do szeroko rozumianej tradycji fenomenologii, a dokładnej rzecz ujmując, jego zdaniem należy powrócić do konstytutywnego dla fenomenologii projektu i opierając się na nim, rozważać kwestie samego życia, odwołując się przy tym do poglądów innych filozofów. Jak wygląda ten konstytutywny projekt fenomenologii? Jakie składowe da się w nim wyróżnić? Przede wszystkim w centrum tego projektu leży pojęcie korelacji. Posiada ono trójelementową strukturę. Posługując się terminologią przyjętą od J. Patočki francuski filozof wyróżnia tutaj: element pojawiający się (byt transcendentny), który prezentuje się, jest dany podmiotowi w rozwijających się przejawach (subiektywnych sposobach dania). Jak wiadomo prawdziwa trudność, z którą wciąż musiał mierzyć się sam Husserl, a za nim wszyscy fenomenologowie, zależy od tego, jaki sens bytowy posiadają pojęcia występujące w korelacji, a w szczególności pojęcie podmiotu korelacji. Mówi się, że ten podmiot jest transcendentny, jak to ujął Fink, jest on „początkiem świata” w tym sensie, że fenomeny, w jakich się pojawia, odnoszą się do podmiotu. Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób podmiot może różnić się od innych bytów? Jeśli świat zostaje ukonstytuowany przez podmiot, to jako świat w pełni przysługującego mu sensu, jest światem, którego część z konieczności stanowi ten podmiot. Główną trudność tkwiącą w korelacji można więc wyrazić w następujący sposób: jak pomyśleć sens bycia podmiotu tak, że jest on jednocześnie warunkiem ukazywania się świata i przynależy do świata, którego sens konstytuuje. Fenomenologia jest tutaj w dziwnej sytuacji. Stąd różne próby rozwiązania. W każdym razie wątpliwym rozwiązaniem było umieszczenie tej relacji w obrębie klasycznych podziałów na świadomość i przedmiot, transcendentne i empiryczne, czy umysł i ciało, itd. Konsekwencją tego była m.in. krytyka Husserla, dokładniej oskarżenie o ide-

² Barbaras [2008] s. 10.

alizm, zależność od tradycji i tym samym niemożność pełnego dostrzeżenia znaczenia jego własnych odkryć. Nie jest jednak pewnym czy fenomenologie posthusserlowskie rzeczywiście uwolniły się od podziałów, terminologii i myślenia, w jakie wpisuje się myśl Husserla.

Wszystko dzieje się tak – podkreśla Barbaras – jak gdyby ruch fenomenologiczny rozwijał się jako ciągła próba zredukowania tego napięcia, skorygowania pojęć Husserlowskich, które są pojęciami metafizyki, po to, by dotrzeć do fundamentalnej intuicji ujawniającej się u Husserla: intuicji absolutnej wyjątkowości pola egzystencji otwartego przez a priori korelacji³.

Sam Barbaras proponuje wrócić do tej pierwotnej fenomenologicznej korelacji, ale zamiast umieszczać ją w obrębie z góry przygotowanej ontologii, zamiast umieszczać podmiot w obrębie podziałów terminologicznych, gdzie nie jest jego miejsce, będzie się starał opisać „egzystencję podmiotową” dla niej samej i bez wcześniejszych założeń, nie zamierzając modyfikować kategorii ontologicznych. Takiemu podejściu przyświeca przekonanie, które Barbaras będzie powtarzał za Hansem Jonaszem, mówiące, że ontologią współczesnej epoki rządzi fundamentalne wyparcie się życia i że podziały, które ona ustanawia, wywodzą się w prostej linii z faktu niedostatecznego rozpoznania tej sytuacji. Zatem taka podmiotowa egzystencja powinna być zdefiniowana jako żywa, jako życie (*vivre*). We francuskim czasowniku *vivre* – żyć – da się wyróżnić dwa znaczenia: pierwsze to bycie żywym, co oddaje niemieckie *leben*, oraz drugie to doświadczanie czegoś, przeżywanie, na co wskazuje niemieckie *erleben*. Życie i doświadczanie czegoś są ze sobą związane. To podwójne znaczenie czasownika żyć jest śladem pierwotnego znaczenia wskazującego na egzystencję podmiotu, gdzie egzystencję rozumie się jako modalność życia.

Świadomość i życie (*vie*) – podkreśla Barbaras – odsyłają do wspólnej podstawy życia (*vivre*) [...], otóż, taka jest nasza hipoteza, to życie (*vivre*) dokładnie określa sens bycia podmiotu, takim jaki został on odkryty w korelacji, [...] w tym sensie fenomenologia jest zawsze fenomenologią życia⁴.

Przedmiotem tej fenomenologii jest życie. Czym ono jest? Gdzie należy je szukać? Trzeba zauważyć, że odpowiedzi na pytanie, czym jest życie, nie należy szukać w biologii. Biologia bowiem nie mówi o życiu, lecz raczej o sposobie funk-

³ Ibidem, s. 18–19.

⁴ Ibidem, s. 20–21.

cjonowania żywych organizmów. Robi to, odwołując się na obiektywnych procesów, co w ujęciu francuskiego filozofa oznacza próbę zbliżenia się do życia w oparciu o to, co jest życia pozbawione. Takie podejście wpisuje się w przedstawioną przez H. Jonasa sytuację współczesnego panowania ontologii śmierci. Należy więc skierować się w stronę przeżycia (*vécu*). Tak między innymi postąpił M. Henry, który analizował życie, opierając się na immanencji, na samo-doznaniowości. Ale czyniąc tak, pozbawił życie rozwijania się w zewnętrznosci. Innymi słowy zdaniem Barbarasa, przeżycie własnego życia nie może być rozumiane jako czysta samo-doznaniowość, życie nie jest niewidzialne w immanencji, lecz rozwija ono relację z tym, co zewnętrzne. Chodzi więc o to, by myśleć o życiu tak, że z jednej strony doświadczenie bezpośrednio, przeżycie nie utożsamia się całkowicie z doświadczeniem siebie w immanencji, z drugiej, że to doświadczenie bezpośrednio nie tyle wyklucza, co odwołuje się do zewnętrznosci. Jeszcze inaczej całą rzecz ujmując, jest to sytuacja, gdzie przynależność do świata nie pociąga za sobą straty czegoś w *partes extra partes*, lecz raczej pozwala na zarysowanie się wewnętrznosci. Otóż pojęcie egzystencji odpowiednio przededefiniowane przez fenomenologię, zdaniem autora *Introduction à la phénoménologie de la vie*, jest w stanie spełnić powyższe warunki.

Czym jest egzystencja rozumiana jako życie? By odpowiedzieć na to pytanie, Barbaras rozważa kolejno poglądy różnych filozofów należących do szkoły fenomenologii. Ważne miejsce przypada M. Heideggerowi. Autor *Sein und Zeit* wpisuje się w perspektywę korelacji otwartą przez Husserla i stawia problem sensu bycia podmiotu. Jego stanowisko łączy się z krytyką kartezjańskiej i husserlowskiej koncepcji podmiotowości. Wiadomo, że charakteryzując *Dasein* jako egzystencję nie zaś jako substancję, czy ja transcendentalne, Heidegger umożliwił myślenie o podmiocie jako przynależnym do świata. Można by jednak zapytać: czy analiza egzystencji u Heideggera bierze pod uwagę życie, lub inaczej rzecz ujmując: czy analityka egzystencjalna pozostawia miejsce na uwzględnienie życia? Zdaniem Barbarasa Heidegger zmierzył się z kwestią życia i ta konfrontacja doprowadziła do pewnego napięcia w obrębie jego myśli. Otóż Heidegger wychodzi od specyfiki człowieka jako egzystencji i myśli o życiu w oparciu o *Dasein*, czyli jako o pewnym wymiarze człowieczeństwa, wymiarze, który można ująć tylko prywatnie. Innymi słowy zachowuje on w swoim myśleniu ideę, że człowiek jest istotą żyjącą, w tym sensie, że istnieje jakaś ciągłość między człowieczeństwem a zwierzęcością. W tym wypadku bycie żywym łączy się w sposób prywatny z ludzką egzystencją, której wyjątkowość zostaje przez to zachowana, zwierzęta nie posiadają tego, co my. Ale u Heideggera to nie życie jest podstawą myślenia o człowieczeństwie, lecz relacją konstytutywną dla człowieka jest relacja do bycia,

która zabrania myśleć o człowieku w oparciu o życie, choć, co należy podkreślić, życie nie jest przecież czymś obcym dla ludzkiej egzystencji.

W tej mierze – zauważa Barbaras – w jakiej to, co można by nazwać antropocentryzmem metodologicznym (ujmowaniem życia w oparciu o człowieka czy o *Dasein*), pokrywa się nieuchronnie z antropocentryzmem metafizycznym (dokładniej z humanizmem), jedynym sposobem uniknięcia tego ostatniego jest rozpocząć od życia, to znaczy świadomie opowiadać się za podejściem biocentrycznym. Oznacza to, że zaczynając od życia, mamy najwięcej szans, by dotrzeć do czegoś z istoty człowieka⁵.

Warto przypomnieć, że jednym z wymiarów przynależności do świata czy wewnątrzświatowości *Dasein* jest ludzkie ciało. Jak powszechnie wiadomo, jest to jeden z podstawowych wymiarów żywej ludzkiej egzystencji, który w fenomenologii Heideggerowskiej pozostaje niemalże nieobecny. Z kolei egzystencja wcielo-
na stała się centralnym tematem fenomenologii M. Merleau-Ponty`ego. Barbaras, który poświęcił autorowi *Fenomenologii percepcji* wiele uwagi, zauważa, że cały wysiłek Merleau-Ponty`ego polegał na pojęciowym opracowaniu aktywności percepcyjnej, co wymagało zamiany przejrzystości świadomości refleksyjnej na pasywność i nieprzejrzystość świadomości percepcyjnej. „Ta nieprzejrzystość i pasywność – zauważa Barbaras – są inną nazwą wcielenia świadomości”⁶. A zatem podmiot percepcji jest podmiotem wcielonym, a akt percepcji nie może być zasymilowany do aktu intelektualnego. Fenomenologia percepcji wymaga fenomenologii ciała własnego. Powszechnie wiadomo, że Merleau-Ponty po napisaniu *Fenomenologii percepcji* bardzo szybko dostrzegł jednak ograniczenia fenomenologii percepcji, przede wszystkim widoczne w niej brzemie filozofii świadomości odziedziczone po Husserlu. Trzeba także dodać, że aktywność percepcyjna ciała własnego wyłania się z aktywności życiowej, zaś świadomość jest ekspresją życia, te dwa elementy są ważne dla interpretacji filozofii Merleau-Ponty`ego dokonywanej przez Barbarasa. Merleau-Ponty odrzucając perspektywę fenomenologii percepcji w swoim niedokończonym dziele *Widzialne i niewidzialne* zarysował filozofię żywego ciała (*chair*), która w wyraźny sposób bierze pod uwagę wymiar przynależności określający podmiot wcielony. Ale Barbaras uważa, że pojęcie żywego ciała (*chair*)

⁵ Ibidem, s. 62.

⁶ Ibidem, s. 67.

[...] nie opisuje ciała (*corps*), ale sens bycia podmiotu w jego specyficznej relacji ze światem, sens bycia, gdzie ugruntowana zostaje sama możliwość wcielenia. Tak jak *Dasein* nie jest człowiekiem, lecz warunkiem jego rozumienia, jako że odróżnia się od innych bytów, tak żywe ciało (*chair*) nie jest ciałem (*corps*), lecz warunkiem, pod jakim może być rozumiane⁷.

Wynika z tego, że fenomenologia Merleau-Ponty`ego nie jest fenomenologią ciała, tylko fenomenologią percepcji, by następnie stać się filozofią badającą warunki możliwości fenomenologii ciała. Jeśli Merleau-Ponty`emu nie udało się tego dokonać, to ostatecznie dlatego, że nie ujął on ciała (*corps*) w jego własnym byciu. Zabrakło zatem egzystencjalnego podejścia do cielesności, podejścia, w którym rozumiałoby się ciało jako sposób bycia-w-świecie, nie zaś jako jego „wehikuł”. Takie podejście umożliwia – sądzi Barbaras – przekroczenie cielesności na rzecz życia.

Fenomenologia życia – podkreśla – sytuuje się na skrzyżowaniu tego podwójnego wymagania – życie jest egzystencją wcieloną albo ciało uchwycone zostaje w jego egzystencjalnej kondycji – i właśnie dlatego winna ona umieszczać się ponad Merleau-Pontym i Heideggerem⁸.

Czy jest jakaś postać fenomenologii, która spełniałaby takie wymagania? Zdaniem Barbarasa w twórczości Jana Patočki odnajdujemy rozważania nad sensem bycia podmiotu, który uwzględnia takie warunki i daje dostęp do poziomu radykalności nie mającego sobie równych. Asubiektywna, jak ją sam określał czeski filozof, fenomenologia wpisuje się w projekt filozofii fenomenologicznej. Niemniej Patočka pozostaje krytyczny tak wobec swego pierwszego mistrza Husserla, jak i drugiego Heideggera. Odnosząc się do sytuacji korelacji, wyróżnić można potrójny warunek, jakiemu podlega podmiot jako jeden z elementów struktury ukazywania się. Po pierwsze, jego rola jest względna wobec tego, co się przedstawia, trzeba więc powiedzieć, że jest współkonstytuujący raczej niż konstytuujący. Po drugie, odnosi się on do świata jako otwartej całości raczej niż do przedmiotów poznania. Po trzecie, otacza go świat i może on pokazać się tylko w obrębie świata. Zauważmy, że Patočka podziela krytykę stanowiska Husserla z drugim swoim mistrzem Heideggerem. Od autora *Sein und Zeit* zapożycza on przekonanie mówiące, że to cały człowiek w różnych swych aktywnościach związanych z poznaniem, działaniem i odczuwaniem pozostaje otwarty na świat.

⁷ Ibidem, s. 76.

⁸ Ibidem, s. 85.

Zresztą to otwarcie na bycie w świecie nie jest fenomenem właściwym świadomości. Jest ontologiczną konstytucją poprzedzającą świadomość, jaką o niej mamy. W jego ujęciu podmiot jest zaangażowany w świat. Wprawdzie, gdy chodzi o krytykę subiektywizmu Husserla, analizy Patočki są bliskie myśleniu Heideggera, to jednak czeski filozof pozostaje krytyczny wobec niego w kwestii przynależności do świata. Sądził on, że Heidegger w niewystarczający sposób opisał wewnątrzświatowość *Dasein*, a w szczególności nie uwzględnił tej jej postaci, którą jest cielesność. Cieleśność bowiem jest tą pierwszą, fundującą możliwością działania. Barbaras podkreśla, że dla Patočki cielesność jest pierwszą możliwością, która umożliwia wszystkie pozostałe i w tym sensie można ją traktować jako pierwszy z egzystencjałów. Należy dodać, że fenomenologia Patočki różni się od tych, które reprezentują Heidegger i Merleau-Ponty. W jednym z listów z lat sześćdziesiątych, po lekturze *Widzialnego i niewidzialnego* czeski filozof napisał:

[...] są to rzeczy, które Heidegger w *Sein und Zeit* zaniedbał, pominął wcielenie w strukturze *Dasein*. To właśnie usiłował zrobić Merleau-Ponty. Pewnego dnia trzeba będzie je zintegrować w całościowej strukturze *Dasein*, czego nie mógł dokonać Merleau-Ponty⁹.

Cieleśność odgrywa istotną rolę w koncepcji Patočki, a jej analizy pozwalają na określenie źródłowego sensu bycia podmiotem jako ruchu egzystencji. Warto przypomnieć, że czeski filozof wyróżnia trzy rodzaje ruchu ludzkiego życia, z których każdy ma swoją formę, sens i czasowość: ruch akceptacji, ruch obrony i ruch prawdy. W oparciu o doświadczenie podmiotowego ciała dokonują się syntezy doświadczenia, przede wszystkim na mocy jego zdolności do wprawiania siebie w ruch. Jako że egzystujemy, jesteśmy w ruchu, a jako będący w ruchu, posiadamy ciała. Ale to nie dlatego, że posiadamy ciało, żyjemy, lecz odwrotnie ponieważ żyjemy, jesteśmy bytami wcielonymi. Tym sposobem cielesność jest jednocześnie tym, co żyje i tym, co jest przeżywane. Należy zauważyć, co podkreśla wyraźnie Barbaras i stara się w tej linii argumentować, że trzy ruchy egzystencji Patočki są w istotny sposób połączone z życiem. Wprawdzie da się u czeskiego filozofa zauważyć podział wyodrębniający to, co instynktowne i to, co racjonalne, lecz Barbaras stara się tę różnicę zniwelować, twierdząc, że

[...] da się konsekwentnie zdefiniować życie w perspektywie egzystencjalnej, jak to czyni Patočka, tylko pod warunkiem zrównania tego życia z egzystencją w cało-

⁹ Ibidem, s. 103.

ści [...]. Ruch zakorzenienia, który charakteryzuje życie, nie powinien być już postrzegany jako pierwszy ruch egzystencji, lecz jako jedyny¹⁰.

Egzystencja ludzka a życie – antropologia prywatywna

Tak więc rozważania nad a priori korelacji w fenomenologii doprowadzają Barbarasa do kwestii życia, zaś sens bycia podmiotu, jako podmiotu korelacji, pociąga za sobą jednocześnie jego przynależność do świata i to, że może ukonstytuować ukazywanie się świata, dlatego właśnie powinien być określony jako podmiot żyjący (*vivre*). Ujmując to w bardziej tradycyjnej terminologii można powiedzieć, że w całej argumentacji francuskiego filozofa kwestionowane jest rozróżnienie świadomość/życie, a dokładniej różnica antropologiczna, tzn. przekonanie, że człowiek w swym człowieczeństwie ma niewiele wspólnego z życiem, że człowieczeństwo zaczyna się tam, gdzie życie przestaje mieć wpływ. Barbaras w swojej fenomenologii życia uznaje pogląd przeciwny, który przyjmuje za punkt wyjścia źródłową jedność życia uznającą fundamentalną przynależność człowieczeństwa do życia i podkreślającą raczej ciągłość istot żywych, niż zerwanie w jakiegokolwiek postaci by się ono nie pojawiało. Dlatego francuski filozof powie: „Człowieka różni od życia tylko to, że różnicuje się w obrębie życia”¹¹.

Rodzi się pytanie: jakie powinno być życie, by coś takiego jak egzystencja ludzka było możliwe? By odpowiedzieć na to pytanie należy zawiesić podstawowe ontologiczne założenie, które prowadzi do myślenia o ludzkiej egzystencji czy świadomości jako o czymś transcendentnym wobec obszaru życia. Wynika stąd także konieczność dokonania *epochē* wobec śmierci, funkcją tej *epochē* bowiem jest uchwycenie życia w oparciu o nie samo, nie zaś w relacji do tego, co mu zagraża. Sensu bycia życiem należy poszukiwać raczej po stronie afirmacji, nie zaś negacji. Powstaje pytanie: którzy filozofowie w swojej refleksji nad życiem spełniają takie warunki? Barbaras, podobnie jak to czynił wcześniej w oparciu o poglądy wybranych myślicieli, rozwijać będzie refleksję nad życiem, by ostatecznie dojść do swego własnego stanowiska.

Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że filozofia życia H. Bergsona spełnia powyższe wymagania. Ale Barbaras zauważa u Bergsona podwójność myślenia o życiu, to znaczy, że nie ujmuje on życia w oparciu o nie samo, lecz w oparciu o punkt widzenia, w którym ujawnia się dwoisty podział metafizyczny, ducha i materii wywodzący się z podziału na trwanie i przestrzeń. Z przypadku myślenia o ludzkim życiu filozofia ewolucji twórczej z jednej strony pozwala na

¹⁰ Ibidem, s. 126.

¹¹ Ibidem, s. 130.

umieszczenie człowieka w obrębie samego życia i na ujęcie go jako ruchu życia, a tym samym na przewyciężenie tradycyjnej idei rozumnego zwierzęcia (*animal rationale*), z drugiej strony jednak Barbaras dostrzega u Bergsona dualizm, w którym życie i człowieczeństwo oddalają się od siebie, jest to faktycznie sytuacja klasycznego metafizycznego humanizmu. Zauważa on, że

[...] szczególność stanowiska Bergsona polega oczywiście na fakcie, że człowiek jest ontologicznie usytuowany po stronie życia (...), ale specyfika jego egzystencji nie jest możliwa do pomyślenia w oparciu o samo życie¹².

Pomimo niepowodzenia Bergsona Barbaras uważa, że jest coś, co jest warte zachowania w tym podejściu. Jest to przekonanie mówiące, że specyfika człowieka powinna być pomyślana w oparciu o stratę czy brak (*privation*) w obrębie samego życia. Jest to nie zoologia, lecz antropologia, którą należałoby nazwać prywatywną. Podobnie przedstawia się sytuacja z filozofią Raymonda Ruyera. Ten praktycznie nieznanemu polskiemu czytelnikowi myśliciel jest autorem ciekawych rozważań. Przede wszystkim starał się on znieść różnicę między świadomością a ciałem. Ciało pojmowane jako organizm, nie jako przedmiot, i świadomość jako *Leben* i *Erleben* jawią się jako dwie modalności czy piętra jednej pierwotnej rzeczywistości, „absolutnej domeny oglądania” czy „absolutnej powierzchni” tego, co można nazwać życiem. Ruyer przeciwstawia się perspektywie idealistycznej, co nie znaczy, że przyjmuje opcję materialistyczną. Chce on raczej uniknąć alternatywy idealizm/materializm. Ale to utożsamienie świadomości z życiem dokonuje się, zdaniem Barbarasa, wysokim kosztem. Jest nią utrata intencjonalności świadomości i samej świadomości jako świadomości przeżywanej. Trzeba więc tak ująć życie, by nie zamykać podmiotu w nim samym, lecz otworzyć go na zewnętrżność świata, by intencjonalność świadomości zakorzeniała się w życiu.

Z takimi zagadnieniami konfrontuje się filozofia życia Hansa Jonasa przedstawiona w *The Phenomenon of Life*. Jonas ujmuje życie jako fenomen całkowicie nieredukowalny, życie winno ujmować się w nim samym, w pełni jego sensu. Wynika z tego, że nie może być ono umieszczone w obrębie wcześniejszych podziałów ontologicznych, szczególnie tych, które wywodzą się z ontologii śmierci. Ponadto filozofia Jonasa uznaje przynależność świadomości do życia, świadomość zakorzenia się w życiu, życie w swojej istocie jest zdolne do świadomości. Z ujęcia życia jako nieredukowalnego i jednolitego fenomenu wynika przekonanie, że różnica między człowiekiem a zwierzęciem powinna być podporządkowana ciągło-

¹² Ibidem, s. 154.

ści, a w konsekwencji, że różnica dotycząca człowieka winna być pokazywana w oparciu o egzystencję zwierzęcą. We współczesnej ontologii śmierci mamy do czynienia z zapomnieniem życia poprzez rozszczepienie na wewnętrzność, która przynależy tylko człowiekowi, i zewnętrzność, o której mówi biologia, i gdzie wszelka forma witalności jest nieobecna. Co ciekawe podział na „współczesny egzystencjalizm” i biologię stanowi powtórzenie podziału spirytualizm gnostycycki/mechaniczny materializm. Oczywiście odniesienie do egzystencjalizmu jest aluzją do Heideggera, którego Jonas interpretuje w perspektywie gnostycyckiej. Innymi słowy, dając pierwszeństwo byciu *Dasein* Heidegger odmawia zwierzęciu cech przyznanych *Dasein*, co oznacza, że zoologia ma znaczenie prywatywne. Tej prywatywnej zoologii przeciwstawia się Jonas, podkreślając pierwszeństwo jedności życia nad różnicą *Dasein*. Barbaras słusznie zauważa, że zamiast mówić o prywatywnej zoologii, należałoby raczej powiedzieć o progresywnej antropologii, w tym sensie, że człowieczeństwo i charakteryzująca je świadomość powinny być ontologicznie rozumiane jako zakorzeniające się w życiu. Słowem, o egzystencji ludzkiej winno się myśleć w oparciu o życie. Barbaras pisze: „mamy tutaj do czynienia z czymś, co można by nazwać »ontologicznym biocentryzmem« [...] bycie człowieka ugruntowuje się w istocie życia”¹³. A jednak ten biocentryzm ontologiczny łączy się z czymś, co Barbaras nazywa antropocentryzmem metodologicznym, który wbrew krytykom, zdaniem Barbarasa, Jonas podziela z Heideggerem. Chodzi o to, że przeciwstawiając się podziałowi życia na ślepe życie zwierzęce i świadomą, racjonalną egzystencję, oraz wprowadzając ideę ciągłości, a więc i przynależności egzystencji ludzkiej do życia, Jonas oddał metodologiczny antropocentryzm na usługi ontologicznego biocentryzmu. Odkrycie wewnętrzności jest odkryciem życia w nas, jak to ujmuje Barbaras „to nie jako człowiek, lecz jako istota żyjąca jestem świadom”¹⁴. A jak wygląda u Jonasa sama koncepcja życia? Otóż badając ją, Barbaras zauważa, że Jonasowi przyświeca całkowicie tradycyjna idea życia. Polega ona na tym, że życie jest walką o zachowanie tego, co żywe, jest aktem utrzymywania się przy życiu. Życie jest tym, co zasadniczo jest wystawione na ryzyko zniknięcia, jest ono jednocześnie relacją do swej możliwej negacji, a zatem może istnieć tylko jako negacja tej negacji, życie jest negacją śmierci. W konsekwencji, wbrew zamiarowi opisanego fenomenu życia jako takiego Jonas myślał o życiu w oparciu o śmierć. Można powiedzieć, że ostatecznie Jonasowi nie udało się uniknąć ontologii śmierci. Jak to ujmuje Barbaras „Jonas nie-

¹³ Ibidem, s. 186.

¹⁴ Ibidem, s. 188.

uchronnie zmierza [...] w kierunku dualistycznej metafizyki, która kończy się zawsze ujawnieniem się ontologii śmierci”¹⁵.

To niepowodzenie pozwala Barbarasowi doprecyzować całą problematykę. Chodzi o ugruntowanie świadomości w życiu, zachowując jednocześnie różnicę świadomości i specyfikę życia. Przeformułując całą kwestię odnośnie różnicy antropologicznej można inaczej jeszcze ująć całą rzecz i powiedzieć, że chodzi o oddanie specyfiki człowieka w jego różnicy, to znaczy jako zdolnego do postrzegania i świadomości, ale w oparciu o życie charakteryzujące także inne żywe istoty. Takie postawienie sprawy oznacza, że odrzuca się stanowisko, gdzie wyjaśnia się, czym jest człowieczeństwo, poprzez dodanie, dołączenie do życia jakiegoś osobnego atrybutu lub specyficznej różnicy. Perspektywa Barbarasa jest odmienna. Chodzi o myślenie o życiu w taki sposób, by świadomość mogła się z niego wyłonić. A więc treść życia powinna przekraczać treść świadomości człowieka, z drugiej strony różnica antropologiczna powinna mieć status negacji lub prywatacji. Barbaras sądzi, że za sprawą „humanistycznego przesądu” głęboko w nas zakorzenionego myślimy, że jest z konieczności coś więcej w człowieczeństwie, niż w życiu i że świadomość, którą posiadamy, nie może manifestować się poza nami. Taki m.in. przesąd ujawnia się w zoologii prywatywnej Heideggera. Francuskiemu filozofowi chodzi właśnie o jego odrzucenie. Sądzi, że świadomość może zakorzeniać się w życiu, zaś życie, dalekie by wyczerpywać się w zaspokajaniu potrzeb, charakteryzuje otwarcie na transcendencję. Podkreśla on, że

[...] świadomość w absolutny sposób zakorzenia się w życiu, czerpie z niego całą swoją możliwość i nabiera specyfiki jako ludzka świadomość tylko poprzez ograniczenie otwarcia, które charakteryzuje źródłowo życie. Istnieje antropologia ujmowana tylko prywatywnie. Człowiek nie wywodzi się od czegoś, do czego dodawano by następnie życie: człowiek to życie odjąć coś, jego różnica odsyła do prywatacji¹⁶.

Zarysowując swoją dynamiczną, prywatywną antropologię, Barbaras odwołuje się m.in. do pism Rilkego, gdzie dostrzega jej zarysy. W tym ujęciu przedstawiona jest relacja świata życia i Otwarcia (jest to terminologia Rilkego) w sposób dynamiczny, a negatywność nie jest ujęta jako nieobecność czegoś, lecz prywatywnie, a więc jako „negatywność pewnej opozycji wobec siły przeciwnej”¹⁷. Tak świat, jak i świadomość rodzą się w wyniku powstrzymania popędu

¹⁵ Ibidem, s. 230.

¹⁶ Ibidem, s. 235.

¹⁷ Ibidem, s. 243.

życia zmierzającego w stronę Otwarcia, powstają w wyniku stłumienia tego popędu. Tym sposobem negatywność, z której wywodzi się człowieczeństwo jako takie, jest negatywnością wyparcia, a więc w antropologii prywatywnej określa się człowieczeństwo jako wywodzące się z wyparcia (*refoulement*), stłumienia życia, stłumienie to jest źródłowe, wpisane w samą relację Otwarcia, czyli w życie. W tym ujęciu ludzka egzystencja i świadomość nie transcendują, to znaczy nie wychodzą poza życie, lecz raczej rodzą się z ograniczenia w jego obrębie, ograniczenia określanego właśnie jako wyparcie, tłumienie. Trzeba pamiętać, że przechodność, wykraczanie, tranzytywność życia nie oznacza, że wykracza ono, kieruje się w stronę jakiejś pozytywnej transcendencji. Jak zauważa Barbaras

Ono weszło w Otwarcie to znaczy w rozwarcie (*béance*) [...]. Antropologia prywatywna odsyła [...] do istoty życia jako samoograniczenia, jednocześnie ekstazy i wstrzymania ekstazy, wyzbycia się i odzyskania¹⁸.

Chodzi zatem o rozumienie ludzkiej egzystencji jako pozytywnej modalności życia, ale w taki sposób, by prywatywność wywodziła się z samego życia, by była z nim nieodłącznie związana. Człowieczeństwo odnosi się do życia, w samym życiu z kolei możliwe jest człowieczeństwo.

Chodzi o to – podkreśla Barbaras – by zrozumieć jak życie może być w pełni życiem, zawierając [w sobie] to konieczne ograniczenie, z którego wywodzi się człowieczeństwo, jak jego afirmacja oznacza jednocześnie negację¹⁹.

Jak pamiętamy, życie istnieje tylko w Otwarcu i właśnie w tym otwarciu możliwe jest wyłonienie się człowieczeństwa z życia. Innymi słowy, kiedy ujmuje się życie w oparciu o otwarcie, to wówczas możliwa staje się jego źródłowa jedność, jedność, która zawiera w sobie różnicę zwykłego życia i życia przechodniego, witalnego działania i świadomości. Ta różnica zawierająca się w obrębie jedności życia sprawia, że możliwe staje się także rozróżnienie na człowieka i zwierzę. Wydaje się, że Barbaras stara się przeciwstawić jedność życia wszelkiemu podziałowi wywodzącemu się z dualistycznej metafizyki i ontologii śmierci, a więc byciu żywym, i świadomości, czy też w innym ujęciu działaniu i poznawaniu. Jego zdaniem należy odrzucić dualistyczną terminologię i umieścić się w obszarze jedności życia.

¹⁸ Ibidem, s. 251.

¹⁹ Ibidem, s. 260.

Po raz kolejny zatem wraca kwestia życia (*vivre*). Trzeba przypomnieć, że do problemu życia doprowadziły Barbarasa pytania natury fenomenologicznej dotyczące podmiotu korelacji. Oznacza to, że życie (*vivre*) nie jest niczym innym, niż naszym własnym sposobem bycia, sposobem bycia podmiotu, którym jesteśmy. Innymi słowy, opisując egzystencję podmiotu, jego sposób bycia, możemy zbliżyć się do istoty życia. Przewodnikiem w tej drodze przez pewien czas jest dla Barbarasa ponownie czeski filozof J. Patočka.

Barbaras odwołuje się do pochodzącego z początku lat 50. tekstu pt. *Negatywny platonizm*. W tekście tym Patočka rozważa kwestię końca metafizyki, kwestię jej przekroczenia. Nie chodzi jednak, by odsunąć ją na bok, jak to jest w przypadku pozytywizmu logicznego, lecz raczej o innego rodzaju postępowanie, w którym podobnie jak w Heglowskim *Aufheben*, zachowuje się ją i jednocześnie przekracza, zachowuje, jak mówi Patočka, w „wyczyszczonej” postaci. Można idąc za jego tokiem myślenia, postawić pytanie: czy wszelkie doświadczenie, stanowiące podstawę znaczenia i prawdy, to doświadczenie zewnętrzne, doświadczenie, które *mamy*? Na tak postawione pytanie Patočka odpowiada negatywnie. Obok doświadczenia, które mamy, istnieje doświadczenie, którym *jesteśmy*, a to doświadczenie można określić jako wolność. Píše on:

To „doświadczenie” posiada, wobec doświadczenia zmysłowego, tę szczególną cechę, że nie jest doświadczeniem żadnego faktu, żadnego *przedmiotu*, ujmowanego w różnych perspektywach i dostępnego dla wielości obserwatorów. Nie jest ono doświadczeniem rzeczy, do której można wciąż na nowo się skierowywać, i która pojawia się w kontekście innych rzeczy. Niemniej jednak wolność ma do czynienia z doświadczeniem: doświadczenie, w które się angażuje, jest doświadczeniem ryzyka, za które można przyjąć odpowiedzialność, lub przed którym można się uchylać. Nie jest to doświadczenie pasywne, które narzucone jest nam z zewnątrz, ze świata zmysłowego, w tym sensie, że doświadczenie, które mamy jest zawsze jednocześnie doświadczeniem, które nas ma²⁰.

A zatem w doświadczeniu wolności nie spotykamy przedmiotów, lecz raczej jesteśmy w nim wystawieni na samych siebie. Dokładniej rzecz ujmując, w doświadczeniu, którym jesteśmy, a więc wolności, odsłania się przed nami wymiar podmiotowości głębszy, niż aktywność poznawcza i przez to otwiera się coś, co przekracza wszelkie doświadczenie przedmiotowe. W konsekwencji, Patočka opisuje to doświadczenie wolności jako: „doświadczenie niezadowolenia

²⁰ Patočka [1990] s. 79.

(*nieuspokojeni*) z tego, co dane i tego, co zmysłowe, które nasilając się prowadzi do zrozumienia, że to, co dane zmysłom, nie jest wszystkim, ani decydującym dla bytu”²¹. Wynika stąd znaczenie przeżyć „negatywnych”. W tym sensie doświadczenie niezadowolenia z tego, co dane i zmysłowe, jako doświadczenie rozczarowania przypadkowością, nicością bytu, oznacza doświadczenie wolności jako „doświadczenia transcendencji”²². Mamy więc z jednej strony rozczarowanie bytem, z drugiej aktywne go przekraczanie.

R. Barbaras podkreśla, że opisaną w *Negatywnym platonizmie* wolność zinterpretować można jako przeformułowanie fenomenologicznej *epochē* i tego, co ją ugruntowuje.

Można by powiedzieć – pisze francuski filozof – że postępowanie Patočki [...] polega dokładnie na odwróceniu problemu i na pogłębieniu znaczenia doświadczenia w imię efektywności *epochē*. W konsekwencji okazuje się, że jesteśmy zdolni do przekroczenia postawy naturalnej, do niezadowalania się tym, co zwyczajnie dane, słowem jesteśmy zdolni do wolności. [...] To dlatego właśnie Patočka umieszcza na pierwszym planie doświadczenie wolności. Ponieważ jesteśmy rzeczywiście zdolni do przekroczenia tego, co dane tzn. do życia jako niezadowoleni, nieusatisfakcjonowani (*insatisfaisant*), dlatego trzeba założyć, że istnieje inny sens doświadczenia, które nie jest już pasywnym odbieraniem, lecz doświadczeniem negatywności. Ale dokładnie wprowadzając doświadczenie, którym jesteśmy, które nie jest niczym innym, niż władzą odrywania się od tego, co vis-à-vis dane, Patočka rozszerza życie naturalne wprowadzając możliwość jego przekroczenia, wpisuje motywację *epochē* w wymiar naszego życia naturalnego, przekraczając tym samym granicę tego, co naturalne i tego, co [...] transcendentalne²³.

Trzeba tutaj dodać, że owo doświadczenie niezadowolenia wobec tego, co dane, obejmuje także to, czym my sami jesteśmy. Wolność oznacza zatem uaktywnienie negatywności, która obejmuje również samą podmiotowość. Nie może ona odtąd być ujmowana jako coś pozytywnego, jako coś danego samemu sobie. Raczej trzeba ją ujmować jako aktywne przekraczanie.

Rodzi się pytanie: dlaczego Patočka swoje analizy określił jako „negatywny platonizm”? Co w tych rozważaniach pozostaje z platonizmu? Otóż należy zaznaczyć, że czeski filozof czerpie z platonizmu nie to, co dotyczy idei, wiecznych wzorów rzeczy, lecz raczej to, co odnosi się do pojęcia *chorizmos* – do oddzielenia,

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 80.

²³ Barbaras [2008] s. 270.

odseparowania. Jest to coś, co oddziela, dystansuje się wobec naszego świata, od tego, co dane.

Tajemnica *charizmos* – pisze on – jest tożsama z doświadczeniem wolności: doświadczeniem dystansowania się wobec realnych rzeczy, doświadczeniem sensu niezależnego od tego, co obiektywne i zmysłowe, które uzyskuje się odwracając pierwotne, „naturalne” zorientowanie życia, [to] doświadczenie odrodzenia, „drugich narodzin” właściwych dla całości życia duchowego, znane człowiekowi religijnemu, artyście i w nie mniejszym stopniu filozofowi²⁴.

A zatem platonizm w oczach Patočka jest ujmowany od swojej negatywnej strony, gdzie wolność nie powinna być pojęta jako droga dostępu do jakiegoś prawdziwego bytu, którym są idee. Tutaj sens idei, jak zauważa Barbaras, „nie jest sensem bytu, lecz Wezwania”²⁵. Wezwanie to daje nam możliwość postrzegania rzeczy w zupełnie nowy sposób, daje możliwość przekształcania nas samych, „co czyni człowieka „historycznym”²⁶. Widzimy wyraźnie, że dla Patočka wolność jest ściśle związana z ludzką egzystencją, z jej ruchem życia. Oznacza to, że istotę człowieka z zasady odnaleźć trzeba we „wstrząsie” naiwnej pewności, można nawet powiedzieć wszelkiej pewności. Człowiek zawsze daleki od tego, by uwolnić się od problematyczności swojej egzystencji, w tej problematyczności uzyskuje odkrycie swojej wolności. Dlatego sens bycia człowiekiem nie jest czymś określonym, zeterminowanym i stałym, lecz jest jako taki problematyczny. Jest to życie, którego nic nie zasłania i nie ochrania. Jest to egzystencja z zasady otwarta, czasowa i historyczna. Dla Barbarasa idącego śladem wywodów czeskiego filozofa ważne jest to, że niezadowolenie, o którym mówi Patočka, jest głębsze niż jakakolwiek frustracja czy potrzeba, ponieważ właśnie owo niezadowolenie daje możliwość ich ugruntowania. Zauważa on, że „istnieje źródłowe niezadowolenie tylko jako ruch radykalnego przekraczania”²⁷, ruch przekraczania, który otwiera wymiar nieskończoności. Ten wymiar – dodaje Barbaras – ruchu

[...] który jest wspólnym źródłem przekraczania i niezadowolenia, jest tym, co łączy to, co nieskończone, z tym, co skończone [...]. Ruch życia otwiera wymiar,

²⁴ Patočka [1990] s. 88.

²⁵ Barbaras [2008] s. 273.

²⁶ Patočka [1990] s. 88.

²⁷ Barbaras [2008] s. 279.

w obrębie którego skończoność i nieskończoność konstyтуują się w ich wzajemnej negacji²⁸.

Pragnienie i życie

To wzajemne ukonstytuowanie i jednocześnie istotę życia widać, kiedy przyjrzymy się pragnieniu (*désir*). Do samego pragnienia doprowadza zresztą opis życia (*vivre*) w jego źródłowej jedności. Jeśli życie, jak to już wiemy, nie polega zasadniczo na zachowaniu siebie, to pragnienie opowiada właśnie jego napięciu i zorientowaniu na odmienność, ukierunkowaniu na fundamentalną przechodniość. Pragnienie jest pewną relacją do Otwarcia i dlatego można je rozumieć jako pragnienie Innego. Ale jeśli pragnienie jest tak ważnym zjawiskiem to czym ono jest? Na czym polega jego istota? Przede wszystkim, mówiąc o pragnieniu wskazujemy na źródłowy sposób bycia samego życia, na obsadzenie czegoś, na zaangażowanie w coś (*investissement*). Nie można jednak mylić pragnienia i potrzeby. Co ciekawe Barbaras przyłącza się w swojej filozofii życia do takich m.in. współczesnych autorów jak: E. Levinas, M. Henry, J. Lacan. To oni właśnie uczynili z pojęcia pragnienia jeden z centralnych tematów swoich rozważań. Oni także starali się, wyodrębniając pragnienie od czegoś, co nim nie jest, nadać mu specjalny status. Podobnie postępuje Barbaras. Pragnienie nie jest potrzebą, różni się od niej w sposób radykalny. Potrzeba jest zawsze określona i odnosi do określonego obiektu, przedmiotu. Potrzeba dąży do zaspokojenia i satysfakcji, rodzi się z jakiegoś określonego braku, nie jest więc niedostatkiem ontologicznym, który angażowałby całość bycia podmiotem. W potrzebie podmiot doświadcza braku, jako nieobecności czegoś, co powinien posiadać. Jest to więc brak określonego przedmiotu, obiektu, od którego zależy dopełnienie podmiotu. Tak rozumiane pojęcie potrzeby łączy się z pewnym sposobem pojmowania życia. Wpisuje się ona w życie rozumiane jako przetrwanie, utrzymanie się przy życiu. W przypadku pragnienia cała rzecz wygląda inaczej. Ale aby móc rzeczywiście pomyśleć o pragnieniu w sposób precyzyjny, należy wcześniej odrzucić sposób myślenia o życiu jako przetrwaniu, utrzymaniu się przy życiu. Trzeba raczej myśleć o życiu jako wizualizacji czy uobecnieniu, niż jako o zachowaniu czegoś (*conservation*). Odwołując się do porównania Barbaras twierdzi, że o relacji między potrzebą a pragnieniem można mówić tak, jak w heideggerowskiej analityce egzystencjalnej mówi się o relacji między trwogą a strachem przed czymś. Nie oznacza to oczywiście, że pragnienie odnosiłoby się do nicości jako do czegoś zewnętrznego. Pragnienie jest pewną tendencją, dążeniem, ruchem w pewnym kierunku. Ale to, co jest charakte-

²⁸ Ibidem, s. 280.

rystyczne dla pragnienia to fakt, że jego przedmiot nie da się zredukować do jakiejś konkretnej i określonej rzeczy.

Pragnienie – pisze Barbaras – oznacza się pewnego rodzaju wewnętrzną nieokreślonością [...]. Tym, co właściwe pragnieniu, jest nadmiar w stosunku do tego, na co jest nakierowane²⁹.

Warto zauważyć, że Barbaras przeciwstawia się ważnym współczesnym koncepcjom pragnienia reprezentowanym przez E. Levinasa i M. Henry`ego. Sądzi on, że u Levinasa tym, co charakteryzuje przedmiot pragnienia, jest jego „niemożliwość”, jego niewidzialność i niepoznawalność. Innymi słowy, myśląc o pragnieniu jako o relacji do tego, co absolutnie inne, Levinas uniemożliwił sobie takie jego przedstawienie, które oddawałoby nieprzerwany dynamizm napięcia charakterystycznego dla pragnienia. Wiemy, że u Levinasa pragnienie staje się absolutnym poświęceniem, odpowiedzialnością, czystą dobrocią. Tym samym jednak pragnienie nie dosięga swego przedmiotu, odkrywając raczej nieskończony dystans uniemożliwiający przyswojenie, a w konsekwencji satysfakcję. Z kolei w przypadku M. Henry`ego pragnienie odkrywa się w obrębie życia, gdzie życie i afektywność, doznaniowość tworzą nieodłączną parę. Otóż Barbarasa różni od M. Henry`ego właśnie sposób rozumienia afektywności. Zdaniem Barbarasa współzróżdlowość afektywności i życia może być uzasadniona tylko pod warunkiem pomyślenia istoty afektywności innej niż samo-doznaniowość (*auto-affection*), co oznacza rezygnację z oparcia jej na sferze czystej immanencji, do której odwołuje się M. Henry.

Właśnie pod warunkiem – podkreśla Barbaras – pomyślenia wszelkiej afektywności nie jako samo-doznaniowości, tak jak to pojmował M. Henry, lecz przeciwnie jako przekraczającej to poszukiwanie, to znaczy jako hetero-doznaniowość (*hétéro-affection*), można ugruntować prawdziwą tożsamość [...] afektywności i życia. Jako Pragnienie, życie jest miejscem wszelkiego odczuwania i wszelkiego doświadczenia, jest ono Afektywności³⁰.

Podmiot pragnienia

Rozważania nad pragnieniem nieuchronnie prowadzą do pytania dotyczącego podmiotu pragnienia. Czym jest podmiot pragnienia? Nie jest on podmiotem pragnienia w tym sensie, że pragnienie przynależy do niego jako atrybut lub mo-

²⁹ Ibidem, s. 289.

³⁰ Ibidem, s. 301.

dalność tak, iż podmiot byłby dla niego substratem czy byłby jego źródłem. Pragnienie nie jest także czymś, co przydarza się podmiotowi już ukonstytuowanemu, niejako gotowemu. Właściwością pragnienia jest bowiem to, że angażuje sam podmiot, a więc odnawia go, modyfikuje. Dostrzec to można, gdy porównujemy potrzebę z pragnieniem. Otóż potrzeba wpisuje się w jakiś konkretny, obiektywny niedostatek podmiotu, jest to przejściowy stan braku równowagi, w którym znak określonego niedostatku odwołuje się do czegoś, co go zapełnia, niweluje, likwiduje. Tym samym potrzeba nie trwa. Ona odsyła do ukonstytuowanego i określonego podmiotu. Potrzeba powtarza się. Pozwala ona podmiotowi być tym, czym on jest. Nic nowego nie pojawia się tutaj. Inaczej cała rzecz wygląda w przypadku pragnienia. Przede wszystkim podmiot pragnienia nie jest z góry już ukonstytuowanym podmiotem. Wynika to z faktu, że pragnienie nie jest zapełnione, ponieważ to samemu podmiotowi czegoś brakuje. Relacja podmiotu do pragnienia nie jest relacją posiadania (*avoir*), jak to ma miejsce w przypadku potrzeby, lecz relacją, jaką określa czasownik być (*être*). Przedmiot pragnienia nie jest czymś, co podmiot powinien mieć, po to by być tym, kim jest, lecz to w czym i poprzez co będzie samym sobą. Barbaras wyraźnie ten aspekt uwypukla pisząc: „Podczas gdy potrzeba sprowadza podmiot do tego, czym był, w pragnieniu podmiot staje się tym, kim jest”³¹.

Istnieje szczególna, godna podkreślenia relacja między pragnieniem a innym. Pragnienie jest pragnieniem czegoś, pragnieniem innego. Inny jest warunkiem wyłonienia się podmiotu, miejscem gdzie on się konstytuuje. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że pragnienie to, jak wiemy, nie tyle powrót do siebie poprzez innego, lecz raczej dążenie, poszukiwanie siebie samego w innym. Jako poszukiwanie siebie w innym pragnienie nie ma końca. Pragnienie jako poszukiwanie nie jest poszukiwaniem pełni. Jest raczej doświadczeniem braku, czy dokładniej doświadczeniem siebie jako braku. W przypadku potrzeby podmiot już ukonstytuowany może odnosić się do innego w ten sposób, że albo go ma albo nie ma. Inny, jako przedmiot potrzeby jest tym, co podmiot powinien mieć, by istnieć. Tym samym potrzeba oznacza przyswajanie sobie, do pewnego stopnia destrukcję odmienności.

Pragnienie można także określić jako brak podmiotu (*manque du sujet*) w dwojakim sensie. Jest on brakiem, jakiego doświadcza podmiot, ale w tym doświadczeniu, tym, czego brak, jest sam podmiot. Podmiot jest jednocześnie miejscem, czy źródłem braku i jego przedmiotem. Barbaras ujmuje to lapidarnie: „doświadczony przez podmiot brak jest jednocześnie brakiem samego podmio-

³¹ Ibidem, s. 304.

tu³². To z pozoru sprzeczne sformułowanie pociąga za sobą odrzucenie ontologicznych założeń dotyczących podmiotu, szczególnie tych, które utożsamiają podmiot z substancją i jednocześnie skłania do rozpoznania szczególnego statusu bytowego, jakie posiada podmiot pragnienia. Innymi słowy, podmiot ten jest naznaczony brakiem, „ten brak siebie (*manque du soi*) – podkreśla francuski filozof – który określa podmiot pragnienia, jest jego własnym sposobem egzystencji jako podmiotu³³. Brak podmiotu, brak siebie oraz przyjęcie innego są dwoma stronami tego samego sposobu bycia bytu, którym jesteśmy. W tym sposobie bycia podmiotu jako pragnienia kwestionowana zostaje idea pozytywności, idea autonomii podmiotu. Trzeba powiedzieć, że podmiot pragnienia nie posiada pragnienia, lecz przeciwnie, że przystępuje do niego, przybliża się do niego. W tym sensie pragnienie nie jest własnością podmiotu, lecz raczej to podmiot jest własnością pragnienia. Barbaras powie wprost, że „podmiot pragnienia jest podmiotem podległym pragnieniu” (*le sujet du désir est celui qui est assujetti au désir*)³⁴. Mówiąc o podmiocie w świetle pragnienia odkrywamy niedokończoność bycia, jest to wymiar, który jest korelatem pragnienia. Jest on, zdaniem francuskiego filozofa, głębszy niż pełnia czy skończoność, głębszy niż to, co skończone. Niedokończoność (*Inachèvement*) jest jednocześnie nieobecnością pełni tego, co skończone w nieskończoności, i napięciem tego, co skończone w stronę pełni. Trzeba zauważyć, że język, jakim posługuje się Barbaras, gdy opisuje podmiot pragnienia, odbiega w wielu miejscach od rozpowszechnionej w wielu szkołach filozoficznych terminologii. Jest tak, ponieważ chce on dostosować pojęcia do opisywanego zjawiska, którego natura jest, by tak rzec, niestabilna, zmienna i dynamiczna. W każdym razie nie jest to język, który służyłby do opisu przedmiotu takiego jak stół czy krzesło, lecz raczej jego „przedmiotem” jest życie rozumiane jako pragnienie. Podobnie rzecz się ma z podmiotem pragnienia, który ze swej natury jest dynamiczny i zmienny.

Jeśli życie to pragnienie, to fenomen, jaki mu odpowiada, cechuje pewien rodzaj niestabilności czy dwuznaczności. Wywodzi się to stąd, że niestabilności pragnienia odpowiada pewna szczególna rzeczywistość, „która jest swoim własnym nadmiarem [...], krótko mówiąc, jest więcej niż tożsamością³⁵. Pragnienie jest wyjątkowym ruchem. Podobnie jest z podmiotem pragnienia. Podmiot jest jednocześnie w obrębie świata i różni się on od świata, ponieważ usiłując „dopeł-

³² Ibidem, s. 306.

³³ Ibidem, s. 307.

³⁴ Ibidem, s. 310.

³⁵ Ibidem, s. 359.

nić się” pragnienie odkrywa nadmiar, więcej niż to, czym jest. A więc podmiot jako podmiot pragnienia nie wywodzi się w całości ze świata, nie będąc jednocześnie czymś innym niż świat. Jest on zawsze w nim, gdyż nie może być umieszczony gdzie indziej, a jednak nigdy nie jest w nim w pełni, ponieważ bez przerwy go przekracza, transcenduje. Charakterystyka życia jako pragnienia pozwala Barbarasowi na opis źródłowego sensu bycia podmiotu, w którym przedstawiona jest jednocześnie jego „konieczna przynależność i konieczna różnica [...], wewnątrzświatowość i zewnątrzność wobec świata”³⁶. Ten stan najlepiej oddaje pojęcie ruchu. Ruch bowiem pozwala połączyć wewnątrzświatowość i różnicę charakterystyczną dla egzystencji podmiotu, jednocześnie wskazuje on na urzeczywistnienie się życia jako pragnienia. Ruch egzystencji to ruch egzystencji wcielonej, bowiem jako istoty żyjące posiadamy ciała i jesteśmy zdolni do egzystencji.

Wynikają z tego pewne konsekwencje. Z jednej strony ruch wpisania w świat pozostaje z zasady niedokończony. W tym sensie podmiot kieruje się raczej w stronę świata, niż w całości w nim jest. Jest to dynamiczne, ciągle przekraczanie, słowem ruch. Fakt wcielenia, który określa przynależność podmiotu do świata, musi nabierać znaczenia dynamicznego. Właściwie należałoby powiedzieć, że podmiot pragnienia, żywa ludzka egzystencja nie tyle posiada ciało (*corps*), ile staje się żywym ciałem (*chair*). Za sprawą wcielenia podmiot jest w świecie, wchodzi w świat, niemniej jednak zawsze niejako pozostaje na jego progu, nie mogąc być utożsamianym w całości ze światem. Podmiot zatem wciela się, jest w ciągłym procesie wcielania, ponieważ proces ten nigdy nie jest zakończony. Dzieje się tak za sprawą pragnienia. Barbaras podkreśla, że

[...] zawsze poprzez pragnienie i tylko w pragnieniu stajemy się cielesni. [...] w pragnieniu ciała zawsze czegoś brakuje: brak pełnej satysfakcji i pragnienie są właśnie doświadczeniem tego braku³⁷.

Można więc powiedzieć, że wymiar wewnątrzświatowy podmiotu i połączone z nim realizowanie pragnienia określają wcielenie rozumiane jako ruch, który nie może znaleźć końca. Z drugiej strony, zdaniem francuskiego filozofa, ruch pragnienia nie powinien w żadnym razie zostać zasymilowany przez ruch w przestrzeni. Nie chodzi o to, że ruch żywej egzystencji nie rozwija się w przestrzeni, przeciwnie czas i przestrzeń są formami ruchu życia jako takiego. Barbaras proponuje, by ten źródłowy ruch życia określać mianem Realizacji bądź Urzeczywistnienia, takie znaczenia ma francuskie słowo *Réalisation* w dynamicznym

³⁶ Ibidem, s. 361.

³⁷ Ibidem, s. 363.

rozumieniu tego pojęcia. Realizacji, która wylania się poprzez pragnienie. Oddajmy raz jeszcze głos Barbarasowi:

[...] ruch życia – pisze on – może być scharakteryzowany jako realizacja/ureczywistnienie się tego, co niemożliwe do zrealizowania. Taka w ostateczności byłaby definicja Pragnienia. [...] A ponieważ życie jest realizacją/ureczywistnieniem się tego, co niemożliwe do zrealizowania, to Bycie, jakie ono wylania, mogło być określone jako Niedokończone (*Inachèvement*). Korelacja będąca w centrum tej pracy i w samym środku fenomenologii może ostatecznie być rozumiana jako źródłowa relacja Realizacji i Niedokończenia (*relation originnaire d'une Réalisation et d'un Inachèvement*)³⁸.

Bibliografia

- Barbaras [2008] – R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008.
- Patočka [1990] – Jan Patočka, *Le platonisme négatif*, [w:] *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams, Postface de Anne-Marie Roviello, J. Millon, Grenoble 1990, s. 53-98.

³⁸ Ibidem, s. 365.