

Ks. dr Piotr Karpiński  
*Wyższe Seminarium Duchowne  
w Łowiczu*

## **Podmiot w dramacie seksualnym Próba fenomenologicznego ujęcia erotyzmu**

Trudno by wskazać temat bardziej zajmujący filozoficznie, a jednocześnie bardziej stabilizowany niż ludzka seksualność. Mowa o takim obszarze człowieczeństwa, gdzie ujawnia się całościowa relacja do ciała, zarówno własnego, jak i innych (Marzano, 2007, s. 107). W relacji erotycznej człowiek otwiera się na drugiego człowieka w całej jego podmiotowości. Towarzyszy temu niezwykła intensywność i „gęstość” przeżyć. Już samo to domaga się zrozumienia, gdyż jest istotnym elementem ludzkiej egzystencji.

Jednakowoż wokół seksualności narosło mnóstwo mitów i niesporo-zumień. Przez wieki domena ta była przez filozofów zaniedbywana, a nawet postrzegana jako niebezpieczna, groźna. U początku tej tradycji stoi Platon, według którego pożądanie seksualne było przejawem zwierzęcej natury człowieka i nie miało nic wspólnego z miłością, która przynależy do sfery rozumu. W *Uczcie* co prawda pojawia się definicja miłości jako pożądania, ale jest to jedynie etap prowadzący do stwierdzenia, że prawdziwa miłość jest pragnieniem „zapładniania tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy” (Platon, 2010, 206 b). Tylko przez umiarkowanie pożądania seksualnego możemy dojść do pragnienia pełni, które uruchamia twórczą dynamikę dobra i piękna. Osoba kochana nie jest wówczas przedmiotem do posiadania, ale okazją do poznawania. To dlatego prawdziwą miłością jest filozofia, która pozwala na wyłonienie się dobra w duszy: „przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra” (tamże, 206 a). W patrystyce relacja seksualna zostaje zasadniczo powiązana z grzechem pierwotnym. Ojcowie Kościoła wskazywali na jakościową różnicę między uczuciami duchowymi a pożądaniem cielesnym, zaś św. Augustyn popiera seksualność bez przyjemności, spełnioną jedynie w prokreacji (Marzano, 2007, s. 108). Także według Kanta małżeństwo jest jedynym sposobem, by mężczyzna i kobieta mogli cieszyć się sobą nawzajem bez degradowania się i poniżania. Jak pisze: „Skoro upodobanie seksualne nie jest skłonnością do innego bytu ludzkiego w sobie, ale skłonnością do jego płci, jest ono zasadą degradacji człowieczeństwa; przez nią płeć jest bardziej preferowana niż inny, co hańbi tę skłonność by się zaspokoić” (Kant, 1997, s. 291). To dlatego Kant schodzi na poziom prawny małżeństwa jako kontraktu, który angażuje formalnie

mężczyznę i kobietę, ale nic nam nie mówi o naturze więzi seksualnej. Dla filozofa z Królewca natura pożądania seksualnego polega na sprowadzeniu nas do zwierzęcości, degradowuje człowieka, zaś przedmiot pożądania nie ma żadnej charakterystyki moralnej, ani osobowej: „Skłonność, jaką ma mężczyzna do kobiety, nie jest kierowana w jej stronę dlatego, że jest ona bytem ludzkim, ale dlatego, że jest ona kobietą; fakt, że jest ona także bytem ludzkim czyni go obojętnym; jedynie płeć jest obiektem jego pożądania” (tamże).

Jak widać przywołane koncepcje filozoficzne dalekie były od przynajmniej próby wyjaśnienia istoty relacji seksualnej. Dopiero psychoanaliza Freuda pokazała jak wiele wymiarów bytu ludzkiego pozostaje pod wpływem seksualności: stosunek do świata, do samego siebie i do innych. Ale tutaj nastąpił inny błąd. Wskazując na doniosłą rolę seksualności, Freud sprowadził ją do gry popędów i to rozumianych mechanicznie. Seksualność to zatem czysty automatyzm, regulowany fizjologią biologiczną. Stąd już tylko krok do zdegradowania człowieczeństwa, niejako tylnymi drzwiami. Freud paradoksalnie staje w jednym rzędzie z Platonem, św. Augustynem i Kantem, gdyż seksualność pojęta na sposób popędowy również degradowuje człowieka, sprowadzając go do poziomu zwierzęcego.

Fenomenologia XX wieku pozwoliła zainspirować się odkryciami psychoanalizy, ale jednocześnie miała stosunek do niej polemiczny. Odłoniła się jednak w ten sposób nowa droga do zbadania seksualności człowieka. W niniejszym tekście usiłujemy zebrać i przywołać najważniejsze wątki fenomenologicznego opisu ludzkiej seksualności. Są to odpowiedzi na następujące pytania: na czym polega istota odniesienia seksualnego, jaka jest w niej relacja do świata i do innego, jaką funkcję pełni seksualność i w jakim horyzoncie się pojawia, jaka jest relacja między seksualnością a egzystencją człowieka. Przywołamy myśl fenomenologów francuskich, m.in. M. Merleau-Ponty’ego, E. Lévinasa, M. Henry’ego i J.-L. Marion. Nie chcemy jednak referować ich poglądów w sposób historyczny, lecz korzystając z ich badań nakreślimy własny fenomenologiczny opis seksualności człowieka.

## 1. Pytanie o metodę

Powszechnie wiadomo, że fenomenologia to nurt w filozofii zapoczątkowany przez E. Husserla. Naczelnym hasłem metody fenomenologicznej miał być powrót do „rzeczy samych”, a instrumentem do tego prowadzącym naoczność kategoriałna (Waligóra, 2013, s. 23). Badania fenomenologiczne to opis fenomenów jawiących się w świadomości. Fenomenologia miała być nauką o tym, co się jawi, zaś źródło owego jawienia się jest drugorzędne. Tym samym punkt ciężkości w badaniach fenomenologicznych leży po stronie przeżycia i świadomości, a nie po stronie rzeczy i rzeczywistości (tamże, s. 24). Fenomenologia usiłuje badać podstawową strukturę świadomości i jej treść.

Husserl podał najważniejsze narzędzia fenomenologii. Na pewno na pierwszym miejscu znajduje się analiza intencjonalna. Intencjonalność to podstawowa cecha świadomości polegająca na tym, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, kieruje się na jakiś przedmiot, słowem posiada jakąś treść. Intencjonalność to swoisty łącznik między świadomością a otaczającym ją światem. Drugim narzędziem fenomenologii jest redukcja ejdetyczna. Wiąże się to z przekonaniem, że fenomen zawiera w sobie *eidos*, czyli istotę. Według Husserla w akcie naoczności (czyli doświadczeniu źródłowym) mogę zobaczyć „idealny moment gatunkowy” (tamże, s. 46). Tutaj fenomenologia wchodzi w spór z empiryzmem – na akcie spostrzeżenia zmysłowego nabudowuje się akt spostrzeżenia ogólnego, dzięki któremu uchwytyję samą istotę rzeczy, ponadjednostkowy *eidos*. Tym samym przekroczony zostaje kantowski podział na fenomeny i noumeny – u Husserla fenomen zawiera w sobie coś z noumenu, rzeczy samej w sobie. Redukcja ejdetyczna prowadzi od psychologicznego fenomenu do czystej istoty, do *eidosu*. Trzecim narzędziem fenomenologii jest redukcja transcendentálna, polegająca na epoche, czyli wzięciu w nawias tzw. naturalnego nastawienia. Fenomenolog zawiesza przekonanie o istnieniu świata, by podstawowym jego obszarem stała się świadomość, którą poznaje nie przez spostrzeżenia zewnętrzne, lecz przez spostrzeżenia immanentne. W efekcie odkryta zostaje absolutna sfera czystej, transcendentálnej świadomości. Jako czwarte narzędzie fenomenologii należy wskazać redukcję primordialną – redukcję do sfery „tego, co własne”. Jest ona ciągiem dalszym redukcji transcendentálnej, a w jej wyniku Husserl doszedł do tzw. monady. W jej ramach bada się problemy transcendentálnizmu, zwłaszcza solipsyzm i intersubiektywność. Do pozostałych narzędzi Husserla należały jeszcze konstytucja sensów przedmiotowych, fenomenologia generatywna, *Lebenswelt* oraz badanie zawartości idei.

Z powyższej panoramy narzędzi badań fenomenologicznych wynika, że tym, co w nich dominuje to bezpośredni opis doświadczeń, zawierających istotę danej rzeczy. Fenomenologia w myśl założeń Husserla ma być nauką bezzałożeniową, tzn. wszystko, co pośrednie, jak np. wnioskowanie, ma być ugruntowane w bezpośrednim doświadczeniu. Ale sam opis przeżyć i doświadczeń to zbyt mało. Jest to zresztą potraktowanie badań fenomenologicznych w sposób potoczny i banalny. Doświadczenia źródłowe i ich opisy powinny stać się dopiero przesłanką, by przyjrzeć się im nie na sposób potoczny, lecz fenomenologiczny. Fenomen jawi się w horyzoncie świata, co stanowi jego granice. Należy więc dokonać redukcji ejdetycznej i transcendentálnej. Innymi słowy przejść od opisu zmysłowego i empirycznego na transcendentálny poziom badań. Należy zapytać o relację między Ja empirycznym a Ja transcendentálnym, tzn. czy doświadczenia i przeżycia dane na poziomie empirycznym mają się jakoś do Ja transcendentálnego? Innymi słowy, czy odpowiadają im najbardziej podstawowe struktury podmiotowości? Może się

bowiem zdarzyć, że to, co było ważne dla Ja empirycznego ulegnie zawieszeniu w ramach redukcji transcendentalnej.

Taką perspektywę metody fenomenologicznej chcemy zastosować do zjawiska seksualności. Wychodząc od różnych doświadczeń będziemy szukać ich istoty, czyli eidosu. Towarzyszyć będzie nam stale pytanie, czy fenomen relacji seksualnej jest filozoficznie znaczący, tzn. czy odsłania coś w naturze samego podmiotu. Pytamy też, jak musi być zbudowana podmiotowość, by móc przeżywać seksualność jako ważne doświadczenie egzystencjalne (Kot, 2009, s. 160-163).

## 2. Seksualność jako nowy typ intencjonalności

Szukając istoty ludzkiej seksualności na pewno zgodzimy się, że ma ona bliski związek z uczuciami, zwłaszcza z miłością. Człowiek przeżywający relację erotyczną doświadcza rozmaitych uczuć i stanów, niekiedy bardzo intensywnych. J.-L. Marion stwierdził nawet, że samo pojęcie „erotyzmu” jest zbędne, gdyż jest to sposób mówienia o miłości bez miłości. Seksualność ma ścisły związek z uczuciami, a skoro tak to badania nad nią należy prowadzić w szczególnym horyzoncie, który zarysowuje się niczym tło, mianowicie w horyzoncie ludzkiej uczuciowości. Horyzont ten nazwiemy polem afektywności. Na czym polega afektywność? Jest to bardzo szczególny sposób odnoszenia się do świata. Jeśli moja relacja ze światem, z jakimkolwiek przedmiotem lub podmiotem, ma charakter afektywny, oznacza to, że ten świat istnieje nie tyle obiektywnie, co istnieje dla mnie. Emocje sprawiają, że świat ma dla mnie znaczenie – wzbudza upodobanie albo niechęć, jest przedmiotem pożądania albo odrzucenia. Za sprawą pragnienia lub miłości przedmiot zaczyna istnieć dla mnie.

Warto zapytać w tym miejscu, czym jest afektywność. Można wskazać dwie koncepcje uczuciowości, które nie wydają się adekwatne. Z jednej strony koncepcje racjonalistyczne, np. racjonalizm św. Tomasza z Akwinu. Tutaj instancją dominującą jest rozum, a wszystko inne, w tym także uczucia, muszą być rozumowi podporządkowane i przezeń kierowane. Akwinata sposób racjonalnego zagospodarowywania uczuć przez rozumną stronę człowieka nazywał sublimacją. Jest to proces wznoszenia się jakiejś rzeczywistości, w tym wypadku miłości, z naturalnego dla niej stopnia na wyższy, nieprzystługujący jej z natury poziom, a tym samym nabywanie pewnej doskonałości (Radziszewska-Szczepaniak, 2002, s. 82). Sublimacja to takie kierowanie pożądaniem zmysłowym, by znajdowało zaspokojenie w tym, co rzeczywiście odpowiada naturze rozumnej (tamże, s. 90). Uczuciowość w takim ujęciu nie mówi własnym głosem, stąd nie ma co jej badać, gdyż ostatecznie chodzi o rozum. Przeciwnie podejście do uczuć odnajdujemy w empiryzmie, który z kolei redukuje uczucia tylko do sfery cielesnej. Uczucie jest reakcją ciała na jakiś bodziec. Samo wyobrażenie sobie bodźców, przedstawię,

wyobrażeń może uczucia wywoływać. Przebieg uczuć zaś jest cielesny i mechaniczny.

Obydwie redukcje – racjonalistyczna i empiryczna – spotkały się z krytyką przedstawicieli fenomenologii, jak M. Scheler, M. Heidegger, J.-P. Sartre. Jak pisze M. Merleau-Ponty: „uczuciowości nie uznaje się [w nich – P. K.] za oryginalny rodzaj świadomości” (Merleau-Ponty, 2001, s. 176). W ujęciu fenomenologicznym zaś afektywność to szczególny rodzaj stosunku podmiotu do bytu. Nie chodzi o byt-w-sobie, lecz o byt-dla-nas, a drogę do niego otwiera dopiero pole afektywne. Jeśli seksualność rozważamy w polu afektywności to fenomenologia seksualności skupi się na badaniach świadomości, by stwierdzić, czy w relacji seksualnej ujawniają się jakieś nowe struktury świadomości, jakiś nowy typ intencjonalności w odniesieniu do tego pola.

Ciekawe i niezwykle bogate badania w tym zakresie prowadzi M. Merleau-Ponty, analizując przypadki z psychopatologii. Jego celem jest głównie polemika z empirycznym ujęciem seksualności. Gdyby seksualność była tylko kwestią ciała to wszelkie zaburzenia życia seksualnego miałyby charakter jedynie somatyczny. Autor *Fenomenologii percepcji* rozważa przypadek anonimowego pacjenta, którego określa jako Sch., a który ma zaburzenia życia seksualnego. Jest to impotent, który nigdy spontanicznie nie dąży do aktu seksualnego. Nie działają na niego żadne obrazy, ani słowa. Nagie ciało nie wywołuje w nim żadnego pragnienia, także pocałunek i pieszczota nie mają dlań wartości seksualnej. Jednakże chory ów jest w stanie odbyć stosunek seksualny. Pobudzenie ma miejsce tylko przy bezpośrednim cielesnym kontakcie. Empiryzm tłumaczyłby zaburzenia seksualne jako zanik przedstawiń wzrokowych, czyli obrazów. Tymczasem chory odbiera obrazy prawidłowo, ale utracił one dla niego znaczenie seksualne. Nawet ciało jego wydaje się funkcjonować normalnie, a jednak pewne obrazy, przedstawienia, bodźce utracił dla niego wymiar seksualny.

Tą drogą Merleau-Ponty odkrywa, że seksualność nie może być ani czymś związanym tylko z ciałem, „autonomicznym mechanizmem odruchowym” (tamże), ani czymś tylko ze sfery przedstawiń, czyli refleksją. Seksualność to witalna sfera pomiędzy cielesnością a refleksją. Jest to obszar odrębny, oryginalny stan świadomości, który odpowiada za możliwości seksualne człowieka. Tak jak możemy wskazać w człowieku możliwości ruchowe, percepcyjne czy intelektualne, tak też istnieje odrębna możliwość seksualna, której nie da się wyjaśnić automatyzmem cielesnym, ani refleksją. Jak pisze Merleau-Ponty: „Musi istnieć Eros lub Libido ożywiające oryginalną odmianę świata, nadające seksualną wartość lub znaczenie zewnętrznym bodźcom i w każdym osobniku zakreślające użytek, jaki robi on ze swojego przedmiotowo traktowanego ciała” (tamże, s. 177). Wynika z tego, że seksualność jest czymś odrębnym, oryginalnym, nieredukowalnym – to szczególnie sposób odnoszenia się do świata, czyli nowy typ intencjonalności.

W seksualności ogromną rolę odgrywa ciało drugiego człowieka. Mogę je postrzegać jak przedmiot. Mówimy wówczas o percepcji obiektywnej. Ale w relacji seksualnej stosunek do ciała drugiego człowieka jest inny, głębszy, niż sama percepcja. Dokładnie mówiąc, percepcja obiektywna zostaje przeniknięta, przesycona innym rodzajem percepcji – percepcją erotyczną, która jest bardziej skryta, głębsza. Percepcja seksualna polega na tym, że pod ciałem, które postrzegam rozciąga się coś, co Merleau-Ponty określa jako „indywidualny schemat seksualny”. To on uruchamia sfery erogenne, domaga się określonych gestów i przeżyć. W percepcji erotycznej odkrywamy nowy rodzaj intencjonalności. Nie jest ona jedynie świadomością czegoś, jak w przypadku percepcji obiektywnej, nie jest *cogitatio* nakierowanym na pewne *cogitatum*. Percepcja erotyczna to szczególny sposób odnoszenia się mojego ciała do ciała drugiego człowieka, które ujmuję nie jako przedmiot, ale jako cel zjednoczenia. I jako taka, percepcja seksualna dokonuje się nie w świadomości, lecz w świecie. Coś ma dla mnie znaczenie seksualne wtedy i tylko wtedy, kiedy istnieje dla mojego ciała. W seksualności występuje dążność, by wszystkie bodźce spleść w sytuację erotyczną i odpowiedzieć nań zachowaniem seksualnym.

Percepcja w myśli fenomenologicznej nie jest jedynie zwykłym postrzeganiem zmysłowym. To taki rodzaj poznania, w którym bierze udział zarówno świadomość, jak i ciało. W przypadku percepcji erotycznej można mówić o swoistym „rozumieniu”, które nie należy do porządku intelektualnego. Rozumienie intelektu polega na tym, że intelekt wiąże doświadczenie z jakąś ideą. Mam w głowie pojęcie, ideę. Akt przyporządkowania danego doświadczenia odpowiedniej idei jest rozumieniem intelektualnym. Tymczasem erotyczne „rozumienie” polega na tym, że wiąże ciało z innym ciałem. W ten sposób widzimy, że seksualność to oryginalny typ intencjonalności. Dokonuje się ona w polu afektywnym, gdzie świat istnieje dla mnie. Seksualność to nie tylko świadomość innego ciała, ale to odniesienie się do niego dążące do zjednoczenia, zawierające wysoki stopień witalności i płodności (tamże, s. 178).

### 3. Między przedmiotem a podmiotem

Wskazanie na intencjonalność seksualną i percepcję erotyczną nie daje jednak spokoju. Kiedy kogoś pożądamy, ten ktoś staje się „przedmiotem pożądania”. W relacji seksualnej zachodzi jednak pewna forma obiektywizacji, która koniec końców stanie się ujęciem drugiego jako przedmiotu. Inny jako „przedmiot pożądania” pozostaje przedmiotem: spoczywa tu oto, jest nagi i kruchy, otwarty na pocałunki i pieszczoty (Marzano, 2007, s. 111). Jest przedmiotem, który możemy pieścić, ale też sprawić mu cierpienie. Jednocześnie powiedzieć, że drugi jest „przedmiotem pożądania” nie oznacza automatycznie, że zostaje on zredukowany do prostej

rzeczy. Przedmiot a rzecz to dwa różne pojęcia. Każdy przedmiot pożądania pozostaje ciągle podmiotem pożądania. W gruncie rzeczy w relacji seksualnej zawsze będzie zachodziła dialektyka między podmiotem i przedmiotem. W spełnionej relacji seksualnej, opartej na miłości i wzajemności, ja jestem podmiotem, który pożąda i przedmiotem pożądanym, analogicznie drugi jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem pożądania. Na tym polega wzajemność. Jednakże relacja seksualna nie jest relacją między rzeczami, ale relacją międzyosobową, międzypodmiotową, intersubiektywną.

Wiele nieporozumień bierze się z faktu, że występują różne jakościowo formy obiektywizacji. Bardzo często także termin „przedmiot” rozumiany jest w sensie banalnym, równym niemal „rzeczy”. Zawsze należy analizować kontekst, horyzont relacji seksualnej, by przekonać się czy obiektywizacja drugiego, który jest „przedmiotem pożądania” jest instrumentalizacją jego ciała, czy też przeciwnie, jest ona uświadomieniem sobie jego egzystencji cielesnej. Obiektywizować drugiego poprzez traktowanie go jak rzeczy jest czymś zupełnie innym od obiektywizacji pełnej szacunku i miłości, która szanuje go jako osobę. Pierwszy typ obiektywizacji nazwiemy reifikacją, urzeczowieniem. W drugim przypadku należy mówić o inkarnacji, czyli wcieleniu.

Obiektywizacja przekształca zawsze drugiego w przedmiot, ale powiedzieć, że drugi jest przedmiotem nie czyni go jeszcze rzeczą. Terminy „przedmiot” i „rzecz” są synonimami tylko pozornie. „Przedmiot” ma sens tylko w połączeniu z „podmiotem”. W tym sensie przedmiotem jest to wszystko, co nie jest podmiotem, co znajduje się na zewnątrz podmiotu i wobec niego. Przedmiot np. pobudza zmysły. Ale jest on także tym, ku czemu kierują się nasze uczucia, przeżycia, na co nakierowane jest nasze pożądanie, wola, wysiłek, działanie. Tymczasem rzecz oznacza jednostkę materialną, nieożywioną, wolną, całkowicie mi dostępną.

Nie ma relacji seksualnej bez ciała. Należy więc zastanowić się, co to znaczy, kiedy mówimy, że ciało jest przedmiotem i jaką rolę odgrywa ono w erotyzmie. Już u Husserla odnajdujemy dwa terminy na opisanie ciała: *Leib* i *Körper*. Pierwszy termin wykazuje silny związek etymologiczny z czasownikiem *leben* – żyć. *Leib* to ciało żywe, żywy strumień, zachowujący życie i ożywiający ciało. Tymczasem *Körper* to ciało jako przedmiot, solidne ciało, fizyczne lub matematyczne. Ciało ma więc dwa aspekty: jest ono przedmiotem, bryłą fizyczną (*Körper*) oraz żywym ciałem (*Leib*) (Drwięga, 2005, s. 80-81). Dwa wymiary cielesności wystąpią także w fenomenologii francuskiej: ciało będzie mogło być traktowane jako *le corps* – rzecz pośród rzeczy, np. ciało z anatomicznego punktu widzenia, albo jako *la chair* – żywe ciało, centrum ludzkich doświadczeń, ciało przeżywane, poznawane od wewnątrz, podmiotowe – słowem ciało transcendentale (Henry, 2012, s. 31).

Odkrycie ciała żywego prowadzi do wniosku, że w relacji erotycznej Inny jawi się na sposób afektywny bez konieczności jego uprzedmiotowienia. Seksualność, jak

widzieliśmy wyżej, opiera się na szczególnej intencjonalności, która daje dostęp do innego jako osoby w pełni zindywidualizowanej i obdarzonej żywym ciałem, *la chair*. Pisze M. Henry: „Ciało, które pojawia się w miłości, nie jest w niczym tym ciałem, które bada lekarz, jest ono transcendentalne, a zatem indywidualne w najwyższym stopniu” (Henry, 2011, s. 82). Relacja erotyczna, odnosząc się do żywej, podmiotowej cielesności, nie jest jednostronna, lecz zawiera w sobie możliwość wzajemności. Nie jest to stosunek podmiot-przedmiot, lecz relację dwóch podmiotowości, a dokładniej mówiąc dwóch podmiotowych intencjonalności, które mają możliwość wzajemnego obdarzania się doświadczeniami, przy zachowaniu własnych niesprowadzalności jedna do drugiej. M. Scheler mówił tu o „fenomenie stopienia i odczucia jedności”. M. Henry podkreśla jednak mocno, że w erotyzmie każdy z podmiotów dysponuje własnymi przeżyciami, niesprowadzalnymi do innego. Inny jest źródłowo doznawany przez podmiot jako niesprowadzalna subiektywność (Starzyński, 2013, s. 94).

#### 4. Seksualność zdegradowana

Jeżeli seksualność jest spotkaniem dwóch podmiotowości to znaczy, że istnieje w niej jednak przynajmniej możliwość przedmiotowego potraktowania drugiego człowieka. Zagadnienie to rozwijał choćby J.-P. Sartre, mówiąc o spojrzeniu innego, które mnie uprzedmiotawia, wywołuje lęk i wstyd. Wszak „inny to piekło” (Sartre, 1947, s. 93). Kiedy seksualność jest urzeczowieniem? Kiedy jej celem nie jest Inny. Erotyzm zdegradowany polega na posługiwaniu się tymi samymi gestami, co w miłości, ale przy deficycie transcendencji, czyli nakierowania na Innego. Zagadnienie to podjął M. Henry, który poświęcił mu osobny wykład w roku 1953/54. Omawia w nim scenariusze erotycznej relacji uprzedmiotawiającej (Starzyński, 2013, s. 96).

Pierwszą figurą erotyzmu zdegradowanego jest dążenie do ugruntowania własnego bycia, czyli egoizm. Inny ma potrzebę bycia kochanym, którą kieruje ku mnie. Ja wyczuwając to dążę do ugruntowania własnego bycia. Czuję się ważny, potrzebny. Kochając mam władzę nad drugim człowiekiem – wszak on potrzebuje mojej miłości. By wzmocnić swoją wartość i de facto władzę nad drugim stosuję różne strategie uwodzenia, by zostać uznanym i w efekcie stać się dla Innego wartością absolutną. W takiej sytuacji, kiedy erotyzm jest tylko spełnianiem potrzeby Innego, Inny staje się przedmiotem dla mnie. Traci on wolność, ja staję się jego panem. Koniec końców Inny coraz bardziej przestaje mnie interesować, ukazuje mi się na sposób znużenia, bo mnie ogranicza.

Drugą figurą erotyzmu zdegradowanego jest miłość w zawieszeniu. Polega ona na tym, że Inny, by zachować swoją wolność, utrzymuje wobec mnie dystans. Dokłada starań, by nie powiedzieć zbyt wiele, by utrzymać się w granicach



tajemniczości. W tego typu relacji zdegradowaniu uległa funkcja ekspresyjna miłości. Inny dzięki tajemnicy pozostaje pociągający. Także przyszłość relacji pozostaje nieokreślona, niejako w zawieszeniu. Miłość jest tu podporządkowana wolności. Niesie to jednak ze sobą ogromne ryzyko – w każdej chwili Inny może przestać uznawać mnie za wartość, co kończy się ruiną mojego bycia ufundowanego na nim.

Trzecią figurą erotyzmu zdegradowanego jest masochizm. Tutaj od samego początku podmiotowość uznaje miłość za niemożliwą, więc oddaje się Innemu jak przedmiot. Zyskiem jest pozbycie się troski o własną egzystencję. Jednakże uprzedmiotowienie nigdy nie jest zupełne. Podmiotowość, która oddała się innemu jak przedmiot, dalej pozostaje podmiotem. Jest przedmiotem dla Innego, ale dla siebie pozostaje podmiotem. Co więcej, podmiotowość traktowana jak rzecz sama uprzedmiotawia Innego, który jedynie spełnia swą funkcję bycia podmiotem.

Wreszcie czwartą figurą erotyzmu zdegradowanego jest sadyzm. Różnica między sadyzmem a masochizmem polega na tym, że w sadyzmie Inny przywłaszcza sobie podmiotowość, traktowaną jak rzecz, odbiera jej wolność. Dokonuje się to w sposób najbardziej cielesny, „tak, aby wolność ustąpiła wobec cierpienia, tzn. zmieszała się ze swym ciałem i przestała być tym ciałem, które błaga o łaskę” (tamże, s. 97). Z bycia uprzedmiotowionym, pozbawionym wolności i poddanym cierpieniu ktoś czerpie satysfakcję seksualną. Jednakże i tu uprzedmiotowienie nie jest absolutne. Wystarczy jedno spojrzenie oprawcy, które może zakończyć przyjemność, gdyż spojrzenie to narodziny podmiotowości.

Z przeglądu scenariuszy erotyzmu zdegradowanego wynika, że koniec końców nie jest łatwo uprzedmiotowić człowieka. Uprzedmiotowienie jawi się ciągle jako możliwy horyzont, jednakże seksualność zawsze będzie oscylowanie między przedmiotem i podmiotem. Schodzenie ku przedmiotowi będzie relację seksualną degradować. Tym, co będzie dawało pełną miłość to nakierowanie na Innego jako podmiot.

## 5. Transcendencja erotyzmu

Seksualność jest oryginalnym typem intencjonalności. Wyrzuca moją podmiotowość poza nią samą, na zewnątrz, szukając dopełnienia w innej podmiotowości. Zauważamy więc w erotyzmie kierunek ku przekroczeniu samego siebie. Sytuację tę nazwiemy transcendencją erotyzmu. Erotyzm, który kierowałby się nie ku Innemu, lecz ku sobie, byłby erotyzmem zdegradowanym. W relacji seksualnej chodzi o szczególne spotkanie z Innym.

Problem intersubiektywności odgrywa w fenomenologii doniosłą rolę. Husserl mówi o konstytuowaniu drugiego, pojmowanego jako alter ego, inne Ja. Punktem wyjścia jest spostrzeżenie ciała drugiego jako bryły, *Körper*, następnie odkrycie w nim ciała żywego, *Leib*, co w rezultacie prowadzi do ukonstytuowania

innego-Ja (Kot, 2009, s. 90). Ale czy ten proces tematyzowania innego można nazwać poznaniem? Słusznie zauważa D. Kot: „Wszystko tu pochodzi przecież z zasobów mojej własnej świadomości. Dana jest mi tylko w spostrzeżeniu zewnętrznym pewna cielesna bryła i to spostrzeżenie ukazuje mi jej inność od mojej bryły: doświadczam, że nie jest to moja bryła i że różni się pod względem zawartości od mojej bryły (...). Na tym etapie jednak kończy się inność Innego. To, co w wyniku pasywnych syntez dalej jest konstytuowane, jest już nie-inne, jest moje. (...) Ja Innego jest analogonem mojego Ja (...)” (tamże, s. 90-91). Dla Husserla Inny jest po prostu nieinteresujący.

Zupełnie inaczej kierunek transcendencji ku Innemu ujmuje E. Lévinas. Dla niego stematyzowanie drugiego nie jest doświadczeniem pierwotnym, jak to było u Husserla. Pierwotne jest zagadnięcie, wezwanie do rozmowy. Tak zawiązuje się najbardziej pierwotna relacja, w której jeszcze nie ma pracy świadomości, konstytuowania i dyskursu, jest nawiązanie wspólnoty z drugim i mówienie raczej do niego, aniżeli o nim. Jak powie Lévinas: „Bezpośrednie jest tylko spotkanie twarzą w twarz” (Lévinas, 2012, s. 43). Relacja Ja – Inny od samego początku jest u Lévinasa relacją asymetryczną. Inny nie jest moim *alter ego*, lecz nośnikiem i śladem Nieskończonego, on przychodzi z innego świata. Tylko taka relacja z Innym czyni zadość filozofii transcendencji.

Zatrzymajmy się nad tym przez moment. Wiadomo, że transcendencja oznacza, najogólniej mówiąc, przekraczanie, ale też wychodzenie z siebie, przekraczanie siebie. Opisanie człowieka jako bytu transcendentnego jest dla Lévinasa warunkiem wyrwania go z totalizującego systemu bytu, czyli ontologizmu. Trafnie ujmuje to jeden z komentatorów: „Trzeba, by człowiek, umiejscowiony w ciele, w społeczeństwie, w kulturze, języku (...), krótko, w systemie, nie był określany przez sytuację, ale mógł transcendować system i być podmiotem dialogu, bytem, który mówi” (Alvarez, 1974, s. 510-511). Cały wysiłek filozoficzny Lévinasa to ukazanie człowieka jako bytu transcendentnego, czyli takiego, który nadaje sens otaczającej go rzeczywistości i tym samym różni się od rzeczy. Co może być podstawą takiej transcendencji? Na pewno nie ontologia i myślenie w kategoriach bytu. Trzeba wyjść poza sferę bytu i niebytu i wejść w obszar, którym nie rządzi żadne z praw ontologicznych. Takim obszarem jest sfera pragnień człowieka, ale także miłość.

Miłość w rozumieniu Lévinasa jest relacją dwuznaczną i w tej dwuznaczności tkwi jej istota. Z jednej strony miłość pragnie Innego, jest więc ruchem transcendencji, czyli wyjścia poza siebie. Z drugiej jednak strony, miłość można zredukować do sfery immanencji – dzieje się tak, gdy Inny staje się przedmiotem użycia, gdy zaspokaja moją potrzebę. Miłość niesie więc ze sobą pewne niebezpieczeństwo: mierzy ona zrazu bardzo wysoko, jest pragnieniem transcendencji, ale ze względu na obecny w niej element rozkoszy łatwo może, zatrzymując się tylko na tym poziomie, odwrócić się w swoje zaprzeczenie.

Wówczas człowiek spada nie tylko poniżej poziomu miłości, ale nawet poniżej poziomu mowy, czyli relacji etycznej, dobroci, w sferę zmysłowego rozkoszowania się. Miłość może człowieka wynieść wysoko, ale może również strącić go bardzo nisko. Jest ona sprzecznym rozkoszowaniem się bytem transcendentnym, czerpaniem rozkoszy z Innego.

Ten dwuznaczny charakter miłości eksploruje Lévinas przyglądając się relacji erotycznej. Należy przy tym pamiętać, że wszelkie relacje międzypodmiotowe ujmuje on z androcentrycznego punktu widzenia, stąd także na relację erotyczną patrzy z pozycji mężczyzny, w związku z czym Inny przybiera postać Kobiety lub Ukochanej (Calin, 2002, s. 31-32). Tym, co się ujawnia w Innym w pierwszej kolejności, jest jego słabość: „Kochać, znaczy bać się o innego człowieka, przychodzić z pomocą jego słabości” (Lévinas, 2012, s. 308). Epifania Innego w relacji erotycznej, czyli wyłonienie się Ukochanej, przybiera postać łagodności, kruchości, słabości, istnienia niemal na granicy bytu i niebytu, ale z drugiej strony sam erotyzm zakłada element zmysłowy (Dubost, 2006, s. 320). Lévinas nazwie go nawet „paroksyzmem materialności” w człowieku (Lévinas, 2012, s. 309). Miłość jest ruchem transcendencji, czyli zwrotem ku inności drugiego człowieka, ale przez to uwznioślenie przebija się nagle materialność człowieka, która jakby nie pozwalała o sobie zapomnieć. Widzimy zatem, że miłość erotyczna nie może być sprowadzona do samej tylko duchowości, lecz przebija się przez nią materialność i zmysłowość człowieka, jego cielesność.

Inny nie jawi mi się już jako twarz, ale jako nagość, z czym z kolei wiąże się doświadczenie wstydu. Lévinas mówi, że wstyd w relacji erotycznej zostaje sprofanowany, ale nie przewyżczony. Na czym polega profanacja wstydu? „Profanacja polega właśnie na tym, że równocześnie odkrywa i zakrywa” (tamże, s. 309) i w ten sposób jest ona potwierdzeniem samej dwuznaczności miłości. Wstyd nadaje miłości charakter patetyczny – oznacza to, że jest on tak ściśle związany z relacją erotyczną, że nie da się go pokonać. Nie jest to jednak taki wstyd, jaki występuje u Sartre’a, pełni tu bowiem zupełnie inną funkcję. „Tam wstyd rodził się wzbudzony spojrzeniem drugiego, który chciał mnie zamienić w przedmiot, i był ukryciem siebie, unikaniem, obroną przed urzeczowieniem. Tutaj wstyd jest znakiem właśnie obudzonej ze snu wolności, a zarazem subtelnym znakiem żyjącego we mnie Pragnienia. Nie wstydzilibym się, gdybym nie pragnął. Wstydzę się własnej swawoli. Nie chcę być swawolny wobec Drugiego, chcę być wolny. Tę wolność ofiarował mi Drugi i ja jestem mu ją winien. Drugi jest bowiem tym, kogo pragnę w moim wstydzie” (Tischner, 2005, s. 175).

Widać to bardzo dobrze na przykładzie pieszczoty. Czym ona jest? Pieszczota nie jest czymś czysto duchowym – samą empatią, czystym współodczuwaniem, ani też czymś czysto cielesnym, zmysłowym, doznaniem mechanicznym, czy przeżyciem fizjologicznym. Jest ona pośrodku obu tych skrajności. Lévinas powie, że

polega ona na „rozkoszowaniu się współodczuwaniem” (Lévinas, 2012, s. 310). Baza do przeżycia pieśczoły jest rzeczywiście doświadczenie ciała. W przypadku Erosa są to dwa ciała nawzajem się odczuwające, ale świadomość, że drugi odczuwa podobnie jak ja, nie jest już doświadczeniem cielesnym, lecz duchowym. Tak więc z jednej strony pieśczoła, jako dotyk, jest czymś zmysłowym, z drugiej jednak transcenduje ona zmysłowość, gdyż przyzywa to, co nieustannie wymyka się dotykowi: „Pieśczoła szuka, myszkuje. Nie jest intencjonalnością odsłaniającą, lecz poszukującą: zmierza ku niewidzialnemu” (tamże). Pieśczoła jest zatem ruchem ku przyszłości, wyjściem podmiotu poza samego siebie, karmieniem się tym, czego jeszcze nie ma.

W pieśczołę wkrada się jednak profanacja, gdyż odkrywa to, co zakryte. Ukazuje się w niej ciało jako nagość erotyczna. Ciało to jednak ogałaca się ze swojej formy, porzuca status bytu, status jestestwa. W relacji erotycznej, poprzez pieśczołę, ciało przestaje być czymś bytującym: nie jest ani ciałem fizjologicznym, ani narzędziem pracy, ani ekspresją twarzy. Ten niezwykły stan znajdowania się poza bytem nazywa Lévinas dziewictwem. Rozkosz pieśczoły jest dla Lévinasa relacją zupełnie wyjątkową. Nie jest ona do pogodzenia z klasyczną logiką formalną (Kayser, 2000, s. 35), co tylko pokazuje, jak ta ostatnia ma niewiele powiedzenia o ludzkich sprawach, w tym o miłości. Nie znaczy to, że miłość jest nielogiczna, ma ona raczej swoją logikę: w erotyzmie to, co odkryte, dalej pozostaje zakryte, nie traci swojej tajemniczości. Jest tak dlatego, że jako korelat profanacji pojawia się wstyd: „z powodu dokonanej profanacji każe on spuścić oczy, które mogłyby badać ukrytą rzeczywistość” (Lévinas, 2012, s. 313). Na tym zasadza się dwuznaczność Erosa – jest on odkryciem zasłaniającym.

Dialektyka profanacji i wstydu w przeżyciu erotycznym sprawia, że nie można mu przypisać żadnej treści, nie ma ono żadnego znaczenia. Jak powie Lévinas, jest to „intencjonalność bez widzenia” (Lévinas, 2012, s. 314), czyli doświadczenie czyste, które nie daje się wtłoczyć w żadne pojęcia, czysty ruch ku Innemu. To właśnie sprawia, że miłość nie jest poznaniem. „Miłość niczego nie chwyta, nie prowadzi do żadnego pojęcia, nie prowadzi donikąd, nie ma ani struktury przedmiot-podmiot, ani struktury Ja-Ty” (tamże). Czymże zatem jest miłość? Jest ona czystym wychodzeniem poza siebie, przekraczaniem siebie i własnych możliwości, transcendencją właśnie.

O ile Twarz – Inny w relacji etycznej – posiada znaczenie, o tyle miłość jest bez znaczenia, nie ma ona żadnej treści, żadnego elementu „co”. Co znaczy twarz w relacji etycznej, czyli w mowie? Jej podstawowym znaczeniem jest apel „nie zabijesz mnie”. I o ile twarz jawi się jako wysokość, pochodzi bowiem z wymiaru boskiego, o tyle inny w relacji erotycznej, czyli Kobieta, jawi się jako łagodność, kruchość i skłania do litości nad jej słabością. Ale to nie znaczy, że w erotyzmie znika twarz. Co więcej, uprzednie doświadczenie twarzy jest warunkiem nawiązania

relacji erotycznej. Tak więc twarz kobiety okazuje się równie dwuznaczna: przez jej znaczenie, jako twarzy, przebija bezznaczeniowość, jako kobiecości. Na tym, zdaniem Lévinasa, zasadza się istota piękna kobiecego. Twarz kobiety znaczy tylko jedno: odmowę znaczenia, odmowę mowy i ekspresji. Nie jawi się ona jako wola walcząca z moją wolą. Raczej jest sprowadzona do poziomu dzieciństwa, kokietki, śmiechu i zabawy – do tego stopnia, że porzuca status osoby. Jej twarz zaciera się, staje się bezosobowa, „nabiera zwierzęcej dwuznaczności” (tamże, s. 318). To wszystko prowadzi Lévinasa do wniosku, że miłość jest rodzajem zabawy.

Tak pojęta twarz kobiety skrywa aluzje, niedopowiedzenia. W tym wyraża się jej dwuznaczność. Ale dla Lévinasa jest to tylko przejaw tego, co jeszcze nieobecne. Pamiętamy, że miłość została wcześniej określona jako ruch ku przyszłości, ku temu, czego jeszcze nie ma. Eros wychodzi zatem poza twarz. Nie odsłania tego, co obecne, choć zakryte, lecz to, co nieobecne. Jego kierunek jest zatem nieznan. W tym sensie nie da się, zdaniem Lévinasa powiedzieć, że miłość prowadzi jak w filozofii dialogu M. Bubera, od Ja do Ty. „Zwraca się w innym kierunku niż kierunek, w którym spotykamy Ty” (tamże, s. 319). Jest to nieuchwytnie, bo wykracza poza możliwości. Stąd miłość nie ma charakteru społecznego. Naiwnością jest sądzić, że w miłości kochankowie oddają się sobie nawzajem. Nie jest tak, nawet gdyby się w sobie zatracili. Relacja erotyczna jest przeciwieństwem relacji społecznej – „wyklucza świadków, pozostaje intymnością, samotnością we dwoje, związkiem zamkniętym, niepublicznym we właściwym sensie” (tamże, s. 320). Kobiecość to Inny, który nie wchodzi w relacje społeczne.

Niespołeczny charakter miłości izoluje kochanków od świata i od innych ludzi, ale jednocześnie ustanawia między nimi niezwykłą więź. Tworzą oni wspólnotę czującego i odczuwanego: „drugi człowiek jest nie tylko tym, kogo odczuwam, ale też tym, kto czuje, potwierdzając się jako czujący w moim własnym odczuwaniu, jakbyśmy czuli tym samym uczuciem” (tamże). To, co zachodzi między kochankami, jest nieprzekazywalne osobom trzecim – ani przez oddanie tego słowami, ani nawet przez obserwację. Stąd iluzja i błąd pornografii. Dzieje się tak, gdyż przeżycie erotyczne nie jest zapośredniczone w żadnej obiektywnej treści. Nie ma też tutaj do czynienia z analogią uczuć. Występująca między kochankami „identyczność odczuwania” (tamże, s. 321) jest wyjątkowa i nieprzekazywalna. Jest to uczucie o strukturze intersubiektywnej, której nie da się uprościć do świadomości jednostkowej. I tutaj dochodzimy do odkrycia prawdziwej istoty Erosa: „W rozkoszy Inny jest jednocześnie mną i kimś ode mnie oddzielnym” (tamże).

Istotę miłości widać wyraźnie kiedy się ją zestawia z przyjaźnią. Miłość nie jest rodzajem przyjaźni, bo inne są ich cele. O ile przyjaźń pragnie innego człowieka, o tyle cel miłości nie jest nawet bytem. Miłość szuka tego, co nieskończenie przyszłe, „co ma się dopiero narodzić”. Nie kocham dlatego, że potrzebuję innego człowieka. W miłości moja rozkosz rozkoszuje się rozkoszą drugiego. To utożsamienie Ja

i Innego w Erosie Lévinas nazywa „transsubstancją” i jest ona transcendencją totalną, tzn. o wiele bardziej radykalnym przekroczeniem siebie, niż w relacji etycznej (Forthomme, 1979, s. 325). Nie polega ono na tym, że obydwa podmioty zlewają się ze sobą, zatracają się w sobie, lecz na tym, że płodzą dziecko. Należy pamiętać o dwuznacznym charakterze miłości u Lévinasa: ruch między pragnieniem Innego i powrotem przez rozkosz do samego siebie. W tym sensie, w przeżyciu erotycznym jest już zawarta relacja z dzieckiem. Czym jest dziecko? Jest ono kimś innym i zarazem mną samym. Transcendencja radykalna spełnia się zatem w dziecku, w byciu ojcem i synem.

## 6. Płodność i eschatologiczny wymiar seksualności

Zrodzenie potomstwa, czyli płodność i prokreacja, to bardzo ważny, choć często pomijany i lekceważony wymiar seksualności. Cenne badania tego fenomenu podjął J.-L. Marion w dziele *Le phénomène érotique*. Marion przede wszystkim rozważa seksualność w dość szerokim planie. Nie jest to jedynie akt zjednoczenia cielesnego, lecz doświadczenie ludzkiej miłości. Ta zaś rozgrywa się w długim czasie, ma swoją historię. W punkcie wyjścia mamy doświadczenie samotności. Człowiek doświadczający samotności nienawidzi samego siebie, ale jednocześnie narasta w nim potrzeba bycia kochanym. Aby wyjść z kręgu samotności potrzebna jest radykalna zmiana, nawrócenie – podmiot przestaje pytać, czy jest kochany, ale stawia sobie pytanie, czy sam potrafi kochać. Jeśli tak się stanie wiązuje się miłość – podmiot wypowiada swoje „oto jestem” innej podmiotowości. O ile dotąd historia toczyła się w polu języka i abstrakcyjnych znaczeń, o tyle w zjednoczeniu miłosnym język zanika na rzecz dotyku. Istotnym elementem relacji miłości staje się współdotknięcie żywych cielesności. Jedność pomiędzy dwiema podmiotowościami w erotyzmie jest jednością pośrednią, nie ma w niej fuzji przeżyć afektywnych jak u Schelera. W relacji seksualnej dwie cielesności pozostają odrębne i nieredukowalne do siebie (Marion, 2003, s. 216).

Co ciekawe, zdaniem Mariona erotyzm dokonuje się poza światem. Nie jest to więc zjawisko ze świata fizycznego, jak u M. Merleau-Ponty’ego. Oznacza to, że żaden organ ciała nie jest uprzywilejowany w dostępie do Innego. W relacji seksualnej pożądanie przenika całe ciało, cała subiektywność afektywna zostaje nią ogarnięta. Odczuwanie seksualne nie należy do świata. Można powiedzieć, że w erotyzmie niczego nie dotykam, gdyż ciało Innego nie jest już rzeczą, to po prostu inna podmiotowość (tamże, s. 203). Erotyzm dokonuje się za pomocą organów seksualnych, ale nie są one uprzywilejowane w tym sensie, że to nie one tworzą relację seksualną (tamże, s. 208). Marion rozważa np. pocałunek. Jest to początkowo akt ust, który następnie rozprzestrzenia się na całe ciało, roznosząc erotyzację po całej podmiotowości. Co ciekawe proces erotyzacji ciała nie dokonuje się za pomocą

części zwykle wiązanych z seksualnością, lecz przez pojawienie się twarzy Innego, która koncentruje w sobie całą cielesność.

Erotyzm ma jednak wpisana w siebie niejako porażkę, która polega na tym, że relacja ta odznacza się „nieustannym ustawianiem” (tamże, s. 228). Erotyzm polegający na specyficznym dialogu nigdy nie może powiedzieć ostatniego słowa. Jego trwanie to podsycające pożądanie, zaś wypowiedzenie konkluzji, co należy utożsamić z chwilą orgazmu, oznacza jego zakończenie. I ta niemoc wypowiedzenia ostatniego słowa jest jego porażką. Chwila najgłębszego przeżycia i maksymalnego poziomu przyjemności zwiastuje nadchodzący koniec erotyzmu i pojawiającą się pustkę.

I w tym właśnie punkcie pojawia się potrzeba trwalszego uczasowienia relacji seksualnej, nadanie jej cech większej trwałości. Rozwiązaniem jest tzw. „erotyzacja zechciana i wolna” (*l'érotisation volontaire et libre*). Marion rozumie ją na dwa powiązane ze sobą sposoby: z jednej strony jako wierność, z drugiej zaś jako nadejście trzeciego czyli dziecka. Dziecko wzmacnia i podtrzymuje trwałość relacji erotycznej. Jego pojawienie się to wprowadzenie „stałej widzialności”, która odtwarza erotyzm i konieczność jego powtórzenia. Dziecko jednak jest w stanie podtrzymać i utrwalić relację erotyczną tylko w ograniczonym stopniu. Dzieje się tak, gdyż ono dorasta i z czasem odchodzi. Po odejściu dziecka otwiera się eschatologiczny wymiar seksualności. Podmiot kochający, decydując się na miłość, odkrywa erotyczny charakter przyjaźni. Kochanek staje się kochającym przyjacielem. Człowiek zaczyna odkrywać, że to nie tyle on kochał, co Inny nauczył go kochać. Eschatologia seksualności prowadzi do odkrycia miłości Boga. Jak pisze Marion: „Bóg kocha w tym samym znaczeniu jak my. Z tą nieskończoną różnicą, że gdy Bóg kocha (i w istocie nigdy nie przestaje kochać), po prostu kocha nieskończenie lepiej od nas (...). W końcu odkrywam (...) że ów pierwszy kochanek od zawsze nazywał się Bogiem” (tamże, s. 368-369).

## 7. Dramat seksualny i jego religijne rozwiązanie

Śledząc różne wymiary ludzkiej seksualności dochodzimy w końcu do pytania o ludzką podmiotowość. Możemy powiedzieć, że człowiek bierze udział w dramacie seksualności. Przyjrzenie się temu dramatowi prowadzi nas od opisów fenomenologicznych na obrzeża metafizyki seksualności.

Seksualność jest intencjonalnością i transcendencją, jest wyjściem poza siebie. Jednocześnie w tym wychodzeniu podmiotowość wyraża się w sposób całkowity. W relacji seksualnej podmiot wyraża całą swoją egzystencję. Ta ostatnia nie jest niezależna od ciała. Ja pisze M. Merleau-Ponty: „ciało jest zastygłą lub uogólnioną egzystencją, a egzystencja nieustannym wcieleniem” (Merleau-Ponty, 2001, s. 187). Dramat seksualny nie jest więc jedynie przejawem czy symptomem dramatu

egzystencjalnego. Jego elementy, jak pożądanie, miłość, czy wstyd są nieredukowalne – dotyczą człowieka w jego świadomości i podmiotowości. Stają się zaś niezrozumiałe jeśli potraktujemy człowieka jako maszynę.

Niezwykle ważnym elementem dramatu seksualnego jest dialektyka Ja i Innego. Podmiot odsłania swoje ciało, ale towarzyszy temu obawa, czy obce spojrzenie nie skradnie go. Może też pojawić się kierunek przeciwny – odsłaniając ciało podmiot może dążyć do panowania nad innym. Dialektyka Ja i Innego staje się dialektyką panowania i niewoli. Jak pisze Merleau-Ponty: „ponieważ mam ciało, mogę stać się przedmiotem pod spojrzeniem innego i nie liczyć się już dla niego jako osoba albo przeciwnie, mogę stać się jego panem i z kolei patrzeć na niego” (tamże, s. 188). Panowanie to jest jednak pozorne, gdyż wówczas inny przestaje być osobą, przez którą chciałem być uznany, staje się zaś kimś zafascynowanym, pozbawionym wolności, przeto nie liczy się już dla mnie. Dramat seksualności jest dramatem wcielenia: mówiąc, że mam ciało oznajmiam, że można zobaczyć mnie jak przedmiot, przy jednoczesnym dążeniu do tego, by widziano we mnie podmiot. Ta pozorną sprzeczność wynika z metafizycznej struktury mojego ciała, które jest, jak to pokazują badania fenomenologiczne, jednocześnie przedmiotem dla innego (*le corps*) i podmiotem dla mnie (*la chair*). Seksualność to doświadczenie ludzkiej kondycji w jej momentach autonomii i zależności. Dialektyka seksualności i jej cielesny wymiar pokazują, że erotyzm nie jest czymś z porządku poznania, konstytucji, refleksji, lecz jest on napięciem egzystencji ku innej egzystencji, która ją neguje, ale bez której nie może przetrwać (tamże). Ta dwuznaczność jest istotą ludzkiej seksualności. Pisze Merleau-Ponty: „Seksualność, powiada się, jest dramatyczna, ponieważ angażujemy w nią całe nasze życie osobowe” (tamże, s. 191-192).

Na dramatyczny wymiar seksualności zwracają także uwagę M. Henry i J.-L. Marion. Dla nich dramatyzm erotyzmu polega na jego kontyngentnym i skończonym charakterze. W seksualnej rozkoszy Henry odkrywa iluzję absolutu. Seksualność jako model relacji intersubiektywnej polega na wzajemnym dzieleniu się afektywną intencjonalnością. W szczytowym momencie tej relacji może zrodzić się iluzja absolutu. Jest tak, gdyż absolut w miłości seksualnej okazuje się zupełnie niedostępny. Rozkosz i przyjemność są czymś transcendentnym i nie mogą się w nich całkowicie zatopić. Absolut to wizja idealnego zjednoczenia, podczas gdy zawsze pozostaną oddzielony. Pomiedzy Ja i Innym jest różnica. Konsekwencją jest radykalna i ostateczna niemożność spełnienia pożądania. Jej powtarzanie Henry określa jako kult składany temu, co skończone (Starzyński, 2013, s. 98). Jest to adorowanie świata transcendencji i żywiołu skończoności. Podmiot skupia się na swym przedmiocie, czyli ciele innego, który staje się dlań niemal magiczny. Tak więc dramat seksualny kończy się absolutyzacją marności fundamentalnego projektu człowieka. Wyjściem zaś z tego dramatu okazuje się droga religijna doświadczenia Boga jako Innego *par excellence*.



**Bibliografia:**

- Alvarez O. A., (1974), *L'idée de création chez Lévinas*, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 72, nr 15, s. 509-538.
- Calin R., Sebbah F.-D., (2002), *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris: Ellipses.
- Drwięga M., (2005), *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dubost M., (2006), *Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas*, *Les études philosophiques*, nr 3, s. 317-334.
- Forthomme B., (1979), *Une philosophie de la Transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris: J. Vrin.
- Henry M., (2011), *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, *Revue internationale Michel Henry*, nr 2.
- Henry M., (2012), *Wcielenie. Filozofia ciała*, Kraków: Homini.
- Kant I., (1997), *Leçons d'éthique (1775-1780)*, Paris: Le Livre de poche.
- Kayser P., (2000), *Emmanuel Lévinas: la trace du féminin*, Paris: PUF.
- Kot D., (2009), *Podmiotowość i utrata*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Lévinas E., (2012), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marion J.-L., *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris: Grasset.
- Marzano M., (2007), *La philosophie du corps*, Paris: PUF.
- Merleau-Ponty M., (2001), *Fenomenologia percepcji*, Warszawa: Aletheia.
- Platon, (2010), *Uczta*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Radziszewska-Szczepaniak D., (2002), *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Sartre J.-P., (1947), *Huis clos*, Paris: Gallimard.
- Starzyński W., (2013), *Miłość erotyczna jako paradygmat doświadczenia Innego*, *Fenomenologia*, nr 11, s. 93-106.
- Tischner J., (2005), *Emmanuel Lévinas*, (w:) *Myślenie według wartości*, (s. 166-180), Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Waligóra M., (2013), *Wstęp do fenomenologii*, Kraków: Universitas.