

Karol Gromek

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID 0000-0003-4102-8192

Kartezjusz, przyjemność, podwojenie

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

*Wszystko jednak działo się,
jak dzieje się zawsze: seksualnie.*

Kathy Acker, *Kicia, król piratów*

I

Weźmy na przykład kawałek wosku. Właśnie wybraliśmy go z plastra. Nie stracił jeszcze swego słodkiego smaku miodu, a nawet zachował po trosze zapach kwiatów, z których został zebrany. Widać, jaki ma kolor, kształt, wielkość – jest twardy, chłodny, poręczny, a gdy postukać weń, wtenczas wydaje jakiś dźwięk. W rezultacie wszystkie cechy, dzięki którym jednoznacznie rozpoznajemy ciało materialne, można tu napotkać. Ale oto podczas gdy mówię te słowa, przybliżam do wosku ogień. Resztkę smaku ulatnia się, zapach wyparowuje, kolor się zmienia, kształt zanika, a wielkość wzrasta. Staje się płynny, nagrzewa się, ledwie można go wziąć do ręki i jakkolwiek byśmy w niego stukali, nie wyda żadnego dźwięku. Czy po tych wszystkich przemianach wosk pozostaje tym samym? Trzeba przyznać, że owszem [Descartes 38].

Ten chyba najbardziej znany zapis eksperymentu miał być ostatecznym ustaleniem, czym jest materia. O ile potraktowanie wosku jako metonimii każdej nieżywej materii wydaje się rozsądne, o tyle może budzić pewne wątpliwości fakt, że to działanie ma być także źródłem wiedzy o (własnym) ciele. Kartezjusz nie decyduje się na powtórzenie podobnej procedury względem dowolnego żyjącego ludzkiego ciała. Przejście od analizy wosku

do ciała jest już tylko zadaniem intelektualnym, nie empirycznym. W tamtym momencie filozof był już przekonany o istnieniu rzeczy myślącej; tylko nieustępliwa obecność materii nie dawała mu spokoju.

Kartezjusz wcale nie neguje istnienia ciała, ale bardzo wyraźnie zaznacza, że dusza – co do której istnienia jest pewien – posiada zupełnie inną strukturę i spełnia inne zadania niż ciało, jawiące się jako dobrze skonstruowana maszyna, która nawet bez duszy mogłaby funkcjonować, bo spełniałaby swoje potrzeby dotyczące poruszania się, odżywiania i odczuwania; jednak takie ciało nie byłoby moje, bo żadne „ja” by w nim nie mieszkało.

Fizyczny obiekt organizmu należy do podmiotu, ale na innych warunkach. Niewątpliwie dusza odgrywa rolę nadrzędną, jest *substancją inteligentną*. Samo ciało wydaje się *bezmysłne*; Kartezjusz przypisuje mu umiejętność otrzymywania i rozpoznawania idei rzeczy zmysłowych, ale na tym jego rola się kończy. Można odnieść wrażenie, że znaczenie ciała jest tu zminimalizowane. Bo sama substancja przestrzenna byłaby „bezużyteczna dla mnie i nie mógłbym się nią w żaden sposób posługiwać, gdyby zarazem nie istniała we mnie lub w czymś innym odrębna, aktywna zdolność formowania i wytwarzania tych idei” [74]. Ciało doznaje, dusza przekształca to w wiedzę.

Przełom kartezjański¹ – tak naprawdę niebędący przełomem w kwestii dualizmu, bo rozdźwięk między (niepodzielną) duszą i (podzielnym) ciałem był stałym elementem kultury europejskiej – ustanowił patrzenie na materię (tę tworzącą zarówno wosk, jak i ciało) jak na bierną, podlegającą myśli rzecz. Istnienie ciała jawiło się tak samo jak istnienie filiżanki.

Jeśli Kartezjusz nadal chciał badać materię zmysłowo, przede wszystkim haptycznie, dlaczego, zamiast obracać w dłoni kawałek wosku, nie objął dłonią innej dłoni? Jakie byłyby konsekwencje takiego myślenia? Jak dalece taka procedura poznawcza zmieniłaby finalny efekt? Medytacja/badanie przestałoby być samotniczą procedurą: teraz są tu dwa ciała, dwa istnienia, dwie nachylające się ku sobie bryły. Już nie tylko badacz byłby sprawczym podmiotem; tamto drugie, witalne ciało samo siebie wprawiałoby w ruch, dążyłoby do cielesnego kontaktu lub od niego uciekało. I – co szczególnie ważne – samo też pobierałoby z tego zdarzenia dane i produkowałoby wiedzę. Kimkolwiek byłby drugi uczestnik badania, niemożliwe byłoby jego wykonanie bez emocjonalnego zaangażowania – byłby tam i strach, i ciekawość, i oczekiwanie. Wyniki z pewnością różniłyby się od woskowego przedsięwzięcia. Kwestia mechaniczności ciała przestałaby być tak oczywista: to drugie ciało nie byłoby tak przewidywalne; mogłoby wzruszyć się czułością gestu lub zacząć się śmiać, bo ten dotyk byłby jak łaskotki. Czy byłoby ono skore biernie oddać się dotykaniu? Czy Kartezjusz bez wahania włożyłby czyjąś dłoń w ogień? „Wosk jest uległy, nie krzyczy i nie szepcze, nie wzrusza się i nie dziękuje, nie

1 Według Gernota Böhmego kulturowym przejawem działania tzw. przełomu kartezjańskiego było „zdystansowanie się od samego siebie” [96]. Patrząc na ciało niczym na przedmiot anatomii lub fizjologii – ciało jest obiektem badawczym. Rzecz rozciąga jest też rzeczą w pełni poznawalną; można ją ważyć i mierzyć niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z przedmiotem nieożywionym, powiedzmy stołem, czy też z ludzkim ciałem.

uśmiecha się ani nie mruży oczu – właśnie dlatego jest idealnym materiałem do badania; idealnym, bo nieczułym” [Gromek and Obarska 155].

Pojawiłyby się dwie szczególnie ważne obserwacje. Pierwsza dotyczyłaby *podwójnego wrażenia*: teraz nie podmiot sprawdza materię, ale dwa korporealne istnienia dotykają się wzajemnie – odczuwają i dają odczuć, oddają się i biorą. I jeśli prawdą jest, że „pola percepcyjnego nie widzimy: *jestemy nim*” [Sartre 405], to w takim układzie nakładają się dwie percepcje jak dwa nachodzące na siebie koła, które tworzą wspólną przestrzeń negocjacji. Druga obserwacja związana byłaby również ściśle z poczuciem własnego ciała względem ciała drugiego: ich uczestnictwo w badaniu materii staje się *przyjemne*; świadomość tego, że ciało naprzeciw jest odczuwające, powstrzymuje rękę przed zadaniem ciosu. Pozostaje muskanie, głaskanie, ściskanie, pocieranie... Odczucie to wydarza się na czterech płaszczyznach: ideoprzyjemności – przyjemności poznania, zakorzenienia się nowej idei w świadomości, psychoprzyjemności, czyli „znajdowania satysfakcji w działaniu i wykorzystania umiejętności, energii i zasobów do jego wykonania” [Tiger 56], socjoprzyjemności, wywodzącej się z samego faktu przebywania z innymi ludźmi, i wreszcie, co tutaj kluczowe, bo też ona najbardziej stanowczo jest wypierana z dyskursu dominującego – fizjoprzyjemności, która jest prymarnym doświadczeniem ludzkiego ciała i fizykalnych wrażeń wywołanych stykaniem się z materią, która jest wobec niego zewnętrzna.

Kartezjusz jednak nie decyduje się na taki krok. Materia go nie kusi tak jak to, czego nie sposób dotknąć.

II

Fryderyk Nietzsche, który zawsze nawoływał do rewolucji, przepowiadał pojawienie się nowych filozofów – „kusicieli” [47] czy inaczej „wolnych duchów” [49] – którzy zaryzykują swoje życie dla zdobywania wiedzy. Będą oni „wdzięczni nawet względem niedoli i obfitującej w rozmaite choroby” [50]. Ze swojego życia czynią eksperyment: „badacze aż do okrucieństwa; o niepowsięgliwych palcach wobec niepochwytnego; o zębach i żołądkach, co najniestrawniejsze trawia” [50]. I choć pobrzmiewa w tym wizja jakiegoś poświęcenia w imię filozofowania, poświęcenie to ma posmak rozkoszy.

W podobnym duchu André Gide łączy przyjemność, wiedzę i doświadczenie w nierozzerwalny węzeł. Bez znaczenia jest „wiedza nie poprzedzona doznaniem”. To do wartościowanie doświadczenia związane jest z tym, że „idee, które otrzymuję poprzez zmysły, są znacznie żywsze, bardziej wyraziste” [27]. Zdobywanie wiedzy jest przemierzaniem świata z pełną otwartością na nieznaną; to całkowite przeciwieństwo poglądu o istnieniu niedostępnego świata idei. Gide wspomina o koniecznej miłości i żarliwości; nie chodzi tu jednak o miłość sentymentalną, lecz raczej o „gotowość przyjęcia” [24], pewną otwartość: należy wszystkiemu poświęcać się tak, by doznawane wrażenia były jak najbardziej intensywne, krańcowe wręcz. Jego wskazówki mogą być też kierowane do nietzscheańskich kusicieli: „jeśli nasza dusza jest coś warta – to dlatego, że płonęła mocniej od paru innych” [18].

A całe to kolekcjonowanie wrażeń dzieje się w ramach zdobywania przyjemności. Chodzi tu o stan nie tylko zaspokojenia pragnień ciała, ale również amalgamatu intelektualno-fizjologicznego: rozkoszą jest pełny brzuch, ale też, paradoksalnie,

poznanie głodu na granicy omdlenia: „Chleb zabrany ze sobą trzymałem niekiedy aż do półomdlenia, zdawało mi się wtedy, że mniej obca mi jest natura, że ona mnie lepiej przenika: był to przyływ z zewnątrz; wszystkimi otwartymi zmysłami chłonałem jej obecność, wszystko we mnie stawiało się na jej skinienie” [Gide 59]. Kusić jest *związaniem metafizycznym*², które zgodzi się, że to, co najważniejsze, dzieje się niewidoczne dla oka, ale pod tym hasłem nie kryje się świat idei, tylko własne trzewia. I żyje on, za nic mając sobie *troszczenie się o siebie* czy umiar – przyjemność jest tym, co dyktuje warunki i każe się osiągać za wszelką cenę. „Chciałbym umrzeć z powodu przedawkowania przyjemności, czymkolwiek ona by nie była, i mam nadzieję, że tak się właśnie stanie. Ponieważ myślę, że to bardzo trudne i zawsze odnosiłem wrażenie, że tak naprawdę nigdy nie doświadczyłem prawdziwej przyjemności, przyjemności pełnej i totalnej, jako że według mnie przyjemność jest związana ze śmiercią” [249] – wyzna Michel Foucault. A zapytany o powód tego związania, odpowie: „Ponieważ myślę, że ten rodzaj przyjemności, który uznałbym za prawdziwy, musiałby być tak intensywny, wszechogarniający tak absolutnie, że bym tego nie przeżył” [250].

Badanie świata zmysłami wymaga więc wpiętej rozpoznania zasad peratologii – po to, by osiągać i przekraczać granice – oraz pewnego umocnienia woli: „Człowiek, który chce – rozkazuje w sobie czemuś, co mu jest posłuszne, lub o czym mniema, iż mu jest posłuszne” [Nietzsche 24]. W powieści Sandora Maráia, która podejmuje próbę uchwycenia tego, czym dla człowieka jest jego chcenie, pojawia się takie oto – stanowcze, ale też swobodne – wyjaśnienie, dlaczego można czynić rzeczy, które w zdroworozsądkowym porządku wydają się bezsensowne: „Czy myślałaś o tym – mówił dalej – że największa część naszych czynków nie jest ani rozumna, ani celowa? Człowiek robi różne rzeczy, nawet wtedy, gdy nie ma z tego ni pożytku, ni wesela. Jeśli spojrzysz wstecz na życie, zauważysz, że wiele z tego, co uczyniłaś, uczyniłaś tylko dlatego, że mogłaś” [89]. Wobec tak postawionej sprawy należy zapytać: czy istnieje więc jakikolwiek akt woli, którego spełnienie nie byłoby dla podmiotu przyjemne? Wydaje się to niemożliwe. Można by więc zdefiniować wolę jako pragnienie urzeczywistnienia swojego pragnienia, które jawi się na styku ciała i świadomości, niejako wyrastające tylko z tej ostatniej.

Wszystko to razem prowadzi do projektu zmysłowego filozofowania. Czym ono miało być?

Przede wszystkim pomieszaniem porządków, podwojeniem. Nowym sposobem przeżywania, w którym podmiot na chwilę przestaje rozważać, choć potem obejmuje refleksją to, czego doświadczył. Dowartościowaniem kategorii doświadczenia i przeżywania. Spotkaniem materii i tajemnicy na równoważnych prawach: „Studiuję siebie samego bardziej niż jaki bądź inny przedmiot: to moja metafizyka i moja fizyka” [de Montaigne 287]. Odkryciem swojego ciała jako arsenału wrażeń gotowego wytwarzać bez ustanku nową wiedzę przy jednoczesnym zapatrywaniu się na własną przyjemność. „Je suis une machine à plaisir” [Dustan 324], świadomą swojego *conatus* i *potentia gaudendi*. Wszystko staje się pociągające.

2 Pojęcie użyte przez Emila Ciorana. Oznacza ono, że ciało i całość procesów fizjologicznych rozbudza lub po prostu przemienia się w to, co metafizyczne [177-178].

Wyzwaniem jest tutaj przede wszystkim erotyzacja języka, który uwodzi, bo jest zmysłowy (angażuje węch, słuch czy dotyk; ale też jest namiętny, powabny, intymny); jest to jednak kwestia, którą kusiciela bezwstydnie kultywują.

Centralnym zagadnieniem pozostaje oczywiście przyjemność – jest ona nie tylko narzędziem, ale też tematem. Już wcześniej tę kwestię podnosili myśliciele przebywający w całkiem różnych duchowych hemisferach, na przykład Blaise Pascal: „Co odczuwa w nas przyjemność? Ręka? Ramię? Ciało? Krew? Okaże się, iż musi to być coś niematerialnego” [137]. Ten lakoniczny fragment, który nie ma w *Mysłach* swojej kontynuacji, świadczy z pewnością o tym, że jego autor poczuł się tematem przyjemności filozoficznie zagadnięty i stara się go pojąć. Ale jedyne, do czego dochodzi – choć to i tak ważne odkrycie – to fakt, że istnieje jakiś związek przyjemności z ciałem, ale nie jest on nierozłączny. Być może ciało pobudza przyjemność, ale ta ostatnia jest czymś *danym*, czymś pozbawionym stałej siedziby. Myśl Pascala, wydaje się, kontynuuje François Chirpaz:

Ręka czerpie przyjemność z głaskania tego oto materiału, ja *czepię* przyjemność z jedzenia pomarańczy. Faktycznie, język oświeca nas tutaj tylko w sposób dosyć przybliżony. Bo nie czerpie się przyjemności, lecz się na nią natrafia, odkrywa się ją, czuje się, jak rodzi się ona w nas, kiedy chwytny jakąś rzecz czy też, po prostu, stykamy się z nią. Ta oto tkanina, na przykład, jest dla mnie miła tylko wtedy, gdy ją zaledwie muskam (mocniejsze naciśnięcie byłoby mało przyjemne); podobnie muskam tylko ten oto kwiat, którego zapach wdycham. Postawa hedonistyczna lepiej nas tu oświeca niż wyrażenia języka potocznego, bo domaga się powściągliwości, subtelności w poszukiwaniu przyjemności. [...] Jeśli ma się zamiar chwytać przyjemność w ręce czy brutalnie ją zdobywać, to okaże się, że wymyka się ona jakby spomiędzy palców i ginie nieuchwytna. Przyjemność jest ponad tym wszystkim i powstaje tylko w dyskretnym i delikatnym kontakcie [26].

Przyjemność *jest* (istnieje) w znaczeniu egzystencjalnym, lecz gdzie? Można ten stan nazwać, powiedzieć, w jakich warunkach i kiedy się wydarza, ale nie sposób go wskazać czy zademonstrować jego fizyczny kształt. Odczuwanie przyjemności jest zdarzeniem, nie przedmiotem; może oczywiście pewną rzecz angażować, lecz zapisuje się na jej powierzchni lub w głębi. Czy niemożliwość wskazania konkretnego miejsca przebywania przyjemności odbiera wagę temu uczuciu? Być może jest właśnie odwrotnie – to, że przyjemny stan nie osadza się na czymś/kimś na stałe, powoduje, że świadomość nie tylko doznaje rozkoszy, ale też odkrywa, że rozkosz może być tylko relacyjna.

Rodzajów przyjemności może być wiele, jednak tą podstawową przyjemnością jest jej wersja (dwuznacznie) zmysłowa. Uczucie, które rodzi się wraz z wystawieniem swojej skóry na bodźce ze strony innego. Dotyk, wywołujący przyjemność, jest fenomenem, który nie powoduje żadnej utraty (daje sam czysty zysk). Można go powtarzać bez konieczności nadzoru, bo i tak nie sposób niczego stracić. Tyle w kwestii ekonomii dotyku: sam w sobie jest wzbogacający (ręka nie musi po coś sięgać czy czegoś zabierać: może coś gładzić, muskać i nadal doznawać zadowolenia). I znów powraca kwestia

erotyczna: kiedy dotykam ciała, które pragnie być dotykane, czyja przyjemność będzie większa? Czyja potrzeba zaspokojona? Wydaje się, że znów mamy do czynienia z podwójnością: nasze przyjemności się podwajają: „Całuję. Liżę. Ssę. Szczypię. Skręcam. Ssę. Rozciągam. Ciągnę. Popycham. Pieszczę. Klepię. Trzymam. Otwieram. Rozkładam. Idę. Przychodzę. Nurkuję. Siusiam. Ślinię się. Pluję. [...] To nie przyjemność jak dotąd mnie pochłonęła, ale przyswajanie wiedzy” [Dustan 324-325]. Czego obawiałby się Kartezjusz? Kompletniej utraty kontroli; tego, że dwa ciała zapadają się w siebie, a fizykalne własności ulegają przemianie.

III

Kartezjusz dotykający czyjś ramienia. Kartezjusz gładzący czyjeś włosy. Kartezjusz wsuwający dłoń między czyjeś uda. Jeden gest prowokuje następny. Czytamy: „rozważam go tak, jakbym zdjął z niego okrycie, całkiem nagiego” [46], i choć to tylko metafora, a w rękę wciąż trzymany jest wosk, to jednak użyty przez filozofa obraz rozebranego, nagiego ciała sygnalizuje – niejako niechcący – że i dla niego to, co zmysłowe i intymne, jest drogą do poznania prawdy. Można by rzec, że od zmysłowego badania przyjemności dotrze się, niby nieintencjonalnie, do prawdy metafizycznej. „Do świadomości prowadzą dwie drogi – seks i medytacja” [Osho 73] – a gdyby te dwie drogi połączyć?

Prym w takim badaniu wiedzie dotyk. Nie jest to tylko jeden ze zmysłów; to zmysł zarządzający, zintensyfikowany. Inne zmysły można stosunkowo łatwo stracić lub naruszyć. Są one tak samo dotykowe: kiedy wpada mi coś do oka, to właśnie oko odczuwa podrażnienie. Wpada mi coś do ucha albo ktoś całuje moje ucho – ono też odczuwa. Podobnie nos, usta, język. Należy więc spojrzeć na dotyk nie jak na narzędzie (tylko) epistemologiczne, ale jak na narzędzie wspomnianego już ontologicznego rozpoznania i ontologię samą w sobie. Michel Serres, niejako w zastępstwie Kartezjusza, poddaje się medytacji o miejscu duszy w ciele:

Dotykam palcem moich ust, które są już świadome siebie. Mogę następnie pocałować palec i, co jest prawie tym samym, dotknąć nim ust. Ja wibruje na przemian po obu stronach kontaktu i nagle ukazuje światu swoje drugie oblicze lub, przechodząc nagle przez najbliższą okolicę, nie pozostawia po sobie nic poza obiektem. W miejscowym geście wyciszania ciało leci w kulki z duszą. Ci, którzy nie wiedzą, gdzie znajduje się ich dusza, dotykają ust i nie znajdują jej tam. Dotykające się usta tworzą swoją duszę i próbują ją przekazać ręce, która zaciskając się dobrowolnie, tworzy swoją własną, nikłą duszę i może ją przekazać, kiedy zechce, ustom, które już ją mają [22-23].

Potem filozof wykonuje jeszcze kilka prostych zadań, sprawdzając, czy dusza znajduje się na ramieniu, albo w zetknięciu łokci i kolan. Rzecz wymaga uważności i zaangażowania. Jeśli nie mamy duszy w nosie, to musimy szukać dalej. W tak przeprowadzonym procesie poszukiwania własnej podmiotowości ja cały czas dotyka ja, ale ciągle chce ścisłego wyniku, jednoznacznej, konkretnej lokacji. „Metafizyka zaczyna się od gimnastyki i jest przez nią zresztą warunkowana” [Serres 23].

Takie fizykalno-filozoficzne badanie – albo medytacja nad własną podmiotowością – wskazuje, jak bardzo dotyk splątany jest ze świadomością. To, czego ontologia poszukuje w abstrakcyjnych pojęciach, może zostać odnalezione gdzieś w obrębie ciała. Czym więc byłby akt miłosny w obliczu tak postawionej sprawy? Niczym innym jak szukaniem duszy innego:

Pytania o to, *co ludzkie, co jest bytem*, podsuwają pytania o to, *co nagie, co płciowe*. Pytania metafizyki są pytaniami o seks: przede wszystkim dlatego, że w stosunku dwie oddzielone osoby fizycznie się stapiają; wyrrywają się z więzienia odrębności i wchodzi w więzienie fizycznej potrzeby drugiego; doświadczają bólu bycia odrębnym, a następnie bólu bycia niewystarczająco odrębnym [Dworkin 28].

Ontologia w tym sensie wyrasta z tego, co materialne, i właśnie w obrębie materii doszukuje się ducha. Jeśli pomyślimy o stosunku seksualnym jako matrycy zdobywania wiedzy, to jego własności mogą zostać zachowane do badania nie tylko siebie i (ludzkiego) innego, ale też poszerzać pole eksploracji, uwzględniając pozostałe przygodne formy materii w sokratejskim stylu erosa: od jednej duszy do dwóch, potem do wielu, aż uda się rozpoznać *anima mundi*. Owe własności seksu to: poczucie bezpieczeństwa, otwarcie, ufność oraz skoncentrowanie na badanym obiekcie/podmiocie i jego reakcyjności. I jest jeszcze przyjemność – wcześniej niechciany aspekt stosunku badacza do przedmiotu badań. Co więcej, przyjemność zamienia się w rozkosz, swoją silniejszą siostrę.

Mysłąc o seksie jako metodzie, należy przywołać powtarzany przez teoretyków koncept o porzuceniu – przynajmniej na chwilę – własnej, wypracowanej racjonalności. Kartezjusz pisze: „Mój umysł jest jak wędrowiec, który lubi błąkać się po manowcach i nie umiałby jeszcze ścierpieć, by trzymano go w ścisłych granicach prawdy” [38]. Jawi się to jako „radykalny kryzys rozumu” [Nowak 110]. Georges Bataille wskazuje formę acefaliczną jako najbardziej suwerenną formę życia. Gide podkreśla, że należy „spalić w sobie wszystkie książki” [25]. Pascal twierdzi z kolei: „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem jak zaparcie się rozumu” [186]. Paul B. Preciado wspomina o dekapitacji filozofii [*Testo ćpun* 371].

Dla tych, którzy wielbią to, co duchowe i rozumowe, podążanie za ciałem jest równoznaczne z uleganiem instynktowi i namiętnościom, co określane jest „tym, co niskie”, zatopieniem się w naturze, odrzuceniem tego, co człowieka z niej wyswobadza. Jednak można uznać instynkt za narzędzie immanentne dla podmiotu, zawsze mu dostępne, chroniące jego *είδος* lub przynajmniej podążające za jego chceniem, jakby w spięciach i rozluźnieniach mięśni miało ono swoją siedzibę.

Stosunek płciowy jest tak naprawdę gestem hermeneutycznym, a jego właściwości ułatwiają analizę. Jest odkrywaniem/kolekcjonowaniem sensu poprzez dziedzictwo wspólnego doświadczenia. Biologia spotyka się tu z hermeneutyką w sposób bezpośredni: dzieje ludzkie i rozwój historii nie mogłyby zaistnieć, gdyby nie stosunek płciowy powtarzany bez końca, tworzący kolejne siedziby ducha subiektywnego. Podmiot przybliża się z zaciekawieniem do przedmiotu badania (który akurat przypadkiem też jest

podmiotem), przygląda się mu, uwodzi³, obejmuje – najpierw okiem, potem już taktylnie – jego kontury, zapamiętuje emanacje jego właściwości. Zaczyna zauważać, co szczególnie istotne, że sam jakoś się zmienia pod wpływem obecności obiektu-podmiotu badanego. Im bliżej, tym większa szansa na wzajemnie zabarwienie, stapianie się horyzontów [Gadamer 420]. Badacz nie tylko dotykowo poznaje obiekt-podmiot, ale przez wrażenia sensoryczne zyskuje też wiedzę o sobie. I rozkosz jest tu podwójna – bo jest oczywiście fizycznym doświadczeniem ciała, ale też przyjemnością odkrywania prawdy o sobie. Nieprawdą jest więc, że tylko wzrok i słuch prowadzą do intelektualnej przyjemności – dotyk również to potrafi i w tym sensie należałoby go zaliczyć – niezgodnie z teorią ojca Nikomacha – do zmysłów nieprowadzących do wyczerpania: nie mogą się na coś napatrzeć tak, jak nie mogą się nadotykać; ani do rozpasania: nie sposób wiedzieć *zbyt wiele*.

Pytanie o byt ma być pytaniem o to, co nagie. Związek tych dwóch kategorii ukazuje się wyraźnie w ontologii analitycznej, gdzie jedną z propozycji jest rozpatrywanie bytu jako nagiego substratu (ang. *bare substrata*) oraz własności. O ile te drugie mogą pojawiać się i znikać bez konsekwencji dla samego bytu, o tyle nagi substrat gwarantuje jego ciągłość i trwałość oraz zapewnia mu jego numeryczną jednostkowość. Jądro bytu samo w sobie nie ma żadnych właściwości; jest tylko punktem, do którego przyklejają się lub na którym rozkwitają rozmaite zmysłowe i duchowe atrybuty. Stosunek seksualny bada to, co przygodne, ale też poprzez poszanowanie indywidualizacji sięga po nagi substrat.

Percepcja sensoryczno-erotyczna jest próbą intensywnego poznawania świata i eksperymentowaniem z nim. Tak jak zjadając materię ziemi, podmiot przestaje być odrębny i doświadcza stapiania się z nią, tak w akcie seksualnym (choć na chwilę) dzieje się to samo, tyle tylko, że na poziomie dwóch subiektywności. Zdarza się, że zjedanie oraz dopuszczanie do/w siebie płynów ustrojowych, zetknięcie ich z wargami, językiem i podniebieniem, szczególnie unerwionymi częściami naszego ciała, jest jedynym sposobem dotarcia do *episteme*. Jak pisała Audre Lorde:

Nasza wiedza erotyczna wzmacnia nas, staje się soczewką, przez którą patrzymy na wszelkie wymiary naszej egzystencji, zmuszającą nas byśmy szczerze je oceniły pod względem tego, jakie znaczenie mają w naszym życiu. To poważna odpowiedzialność, pochodząca z wnętrza każdej z nas, by nie zgadzać się na to, co wygodne, tandetne, zwyczajowo oczekiwane, ani na to, co tylko bezpieczne [66].

Filozof wie, że może „otrzymywać od ciał, które mnie otaczają, pewne korzyści lub doznawać od nich niekorzyści” [Lorde 83]. Za Arystotelesem powtarza tę zależność

3 Najlepiej, by cały proces utrwał się w tekście, by przyjemność znów się pomnażała i mogła być współdzielona z postronnymi. Pisał o tym Roland Barthes: „Tekst, który piszesz, musi mi dowieść, że mnie pożąda. Taki dowód istnieje: jest nim pisanie. Pisanie jest właśnie tym: nauką o rozkoszach języka, jego kamasutrą (tę naukę zawarto w jednym tylko traktacie – traktacie: w samym pisaniu)” [11]. O kwestiach pożądania i namiętności w tekstach akademickich na przykładzie studiów nad pornografią zob. [Paasonen].

ciała od świata, która polega na poszukiwaniu przyjemności i unikaniu bólu. Co by było, gdyby poświęcił jedną medytację na kochanie się z kimś, kogo pożąda, i w wyniku tego aktu rozpoznawał istnienie *materii, która myśli?* W samej tej koncepcji kryje się skandal bezbronnego ciała: „obce wtargnięcie tajemnicy drugiego człowieka może stać się źródłem przyjemności, a nie tylko traumatycznego zamętu. Istnieje przyjemność i satysfakcja w ryzykowaniu siebie poprzez otwarcie na inność – przyjemność i satysfakcja zupełnie odmienna od tej, którą można znaleźć w trzymaniu siebie dookoła znanych współrzędnych” [Dean 210].

Jeśli dodamy jeszcze, że relacja badacz–obiekt jest tu odwracalna i wzajemna, to staje się jasne, że te ciała zyskują podwójnie, ponieważ prócz poznawania (siebie–podmiotu–badacza i obiektu naprzeciw) poznają one siebie jako obiekt. „Odczucie albo doznanie wyparowuje za każdym razem, gdy osoba odczuwająca – podmiot jest w tym przypadku przedmiotem – próbuje postrzegać i zrozumieć jakieś szczególne odczucie albo doznanie. To już w ogóle nie ma sensu, bo za wiele teraz czuję. Każde odczucie to już za wiele” [Acker 40]. Pomieszczenie porządków i ich zmnożenie pokazuje, jak bardzo nasza percepcja walczy o przyjęcie jednej perspektywy. Stając się tym, którego ktoś chce dotykać–poznawać, podmiot uruchamia dialektykę pożądania (w formie idealnej): pragnienie jest podwójne, tak jak podwójne jest jego spełnienie, doświadczenie bierności oraz działania. Warto w tym miejscu podkreślić, że projekt zmysłowego filozofowania i seksu jako metody nie jest ograniczony jedynie do genitalnego wymiaru i dlatego z łatwością umyka reżimowi kultycznego fallusa i oddanych mu miejsc, w których można go umieścić. Istnieje poza porządkiem władzy i podległości, gdyż ciała, choć upłciowione, nie dzielą się na te pasywne i aktywne, tylko mają w sobie tę potencjalność, by *zamieniać swoje pragnienia miejscami*. Podpowiedz, jak myśleć o seksie poza władzą, można znaleźć chociażby w doświadczeniu lesbijskim: „jeśli chodzi o penetrację dłońmi, ona jest penetrowalnym ciałem i jednocześnie szuka penetrowalnego kobiecego ciała” [Bolsø 571]. Eksploracja ciała może swobodnie przekształcać się w nowe formy nieznaney przyjemności.

To drugie, oddychające ciało leżące obok jest dla nas zewnętrzne – jest obcym obiektem, który jednak zbliża się do mojego niby w lustrzanym odbiciu. Ciało jest bezwstydne – zgodnie ze swoją wolą odkrywa swoją kruchą naturę – staje się gotowe na zawłaszczenie i siebie–odebranie z rąk innego. Jego obecność „jest jednocześnie myślą, która nie ma już powodów, aby tak jak myśl metafizyczna dochodzić swej wyższości względem *praxis*” [Vattimo 146]. Podmiot jest uczestnikiem i obserwatorem; jak etnograf zaproszony do wzięcia udziału w lokalnym obrządku, który instynktownie zna, nawet jeśli nie rozumie dokładnie każdego elementu. Podąża za instynktem i jest to „sposób, w jaki natężona przyjemność przytłacza samokontrolę, zagrażając spójności ego” [Dean 56], ale dla kusicieli stawka jest tego warta.

Nie muszą drugiego ciała przywołać do ognia; ono już jest rozpalone.

Fenomenolog zgodzi się z Markiem Aureliuszem, że stosunek to „tarcie wewnętrzne i wydzielanie śluzu ze spazmem” [49], ale to przecież nie wszystko. To też: „Dążenie do wspólnego doświadczenia najwyższej rozkoszy w całkowitym stopieniu się dwóch wibrujących systemów energetycznych” [Reich 49], a żeby doszło do wymiany energii, muszą zostać spełnione określone warunki. Przyjemność nigdy nie pojawia

się w izolacji, ale zawsze musi jej towarzyszyć całe spektrum innych odczuć: uważność, doznanie swobody, bezpieczeństwo, ufność, otwarcie... Innymi słowy: idealne warunki poznawcze, niezakłócony spokój. Jestem tak blisko badanego przedmiotu, podmiotu lub narzędzia, że nie umknie mi żaden szczegół; traktuję go z czułością, tak jak archeolog delikatnie traktuje odkopaną właśnie kość naszego przodka.

Seks jako metoda pojawiał się w humanistyce kilkakrotnie. Za przedstawicieli takiej strategii badawczej należy uznać Samuela R. Delany'ego, cruisera odwiedzającego kina porno w okolicach Times Square; Tima Deana, eksplorującego subkulturę barebackerów własnym ciałem i własnymi namiętnościami; późnego Rolanda Barthes'a z *Incydentów*, który w każdym dostrzeżonym chłopcu widzi swojego przyszłego kochanka; Mandę Cesare, twierdzącą, że romans to idealny wzornik w obcą kulturę i „niektórzy etnografowie w pewnych warunkach powinni doświadczyć takiego właśnie kontaktu” [Cesara 59]; Catherine Millet, autorkę zjawiskowej rozprawy seksualno-filozoficznej; Emmę Backer, uprawiającą swoistą seksualną autoetnografię w środowisku berlińskich prostytutek, by zrozumieć, czym jest kobiecość i kobieta; Riki Anne Wilchins, analizującą relacje płci, rodzaju i seksu poprzez własne doświadczenie; a także przyjmujące podobną formę teksty Preciado.

Zmysłowość ciała odnosi się nie tylko do posiadania sensorycznych narzędzi badających rzeczywistość, ale też do bycia obiektem pragnącym dzięki tym narzędziom zdobywać przyjemność. To, czego nie wypowiedział Kartezjusz, zaczęli głosić kusiele w swoim zmysłowym filozofowaniu. Ciało kochające (się) łatwiej rozpoznaje materię jako źródło rozkoszy; szczególnie uprzywilejowana jest tutaj pieszczota jako gest poznania innego bez naruszania jego jedności i jako czysta przyjemność:

Pieszczota jest przebudzeniem dla ciebie, dla mnie, dla nas.

Pieszczota jest ponownym przebudzeniem do życia mojego ciała: do jego skóry, zmysłów, mięśni, nerwów i organów, przez większość czasu powstrzymywanych, ujarzmionych, uśpionych lub zniewolonych przez codzienną aktywność, przez wszechświat potrzeb, przez świat pracy, przez imperatywy lub ograniczenia niezbędne do życia we wspólnocie. [...]

Pieszczota prowadzi każdą osobę z powrotem do *Ja* i do *Ty*. Daję cię tobie, bo jesteś dla mnie *tobą* [Irigaray 25].

Jest ruchem, który w pewnym sensie „wraca do mnie”, pozwalając mi rozpoznać moją tożsamość. „Gdy ktoś inny mnie pieści, pieści mą tożsamość, którą jego pieszczota mi udziela, a także daje mi przez pieszczotę świadomość mej tożsamości” [Liiceanu 100]. Kartezjusz pisał: „skoro sądzę, że wosk istnieje, na tej podstawie, że go dotykam, to wynika stąd to samo, a mianowicie, że jestem” – a co, jeśli spróbujemy poszukać przesłanki zapewniającej nas o własnym istnieniu gdzieś indziej i za Gabrielem Liiceanu wyznamy: „Jestem pieszczony, więc jestem” [100]?

Lista prac cytowanych

- Acker, Kathy. *Kicia, król piratów*. Translated by Katarzyna Karłowska. Zysk S-ka, 2022.
- Aureliusz, Marek [Aurelius, Marcus]. *Rozmyślenia*. Translated by Marian Reiter, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2016.
- Barthes, Roland. *Incydenty*. Translated by Daniela Dzienniak-Pulina, and Kajetan Maria Jaksender, Operon-Ostrogi, 2017.
- . *Przyjemność tekstu*. Translated by Ariadna Lewańska, KR, 1997.
- Bolsø, Agnes. "Approaches to Penetration - Theoretical Difference in Practice". *Sexualities*, no. 5, 2007, pp. 559-581.
- Böhme, Gernot. *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*. Translated by Piotr Domański, IFIS PAN, 1998.
- Cesara, Manda. *Reflections of a Woman Anthropologist. No Hiding Place*. Academic Press, 1982.
- Chirpaz, François. *Cialo*. Translated by Jacek Migasiński, IFIS PAN, 1998.
- Cioran, Emil. *Zarys rozkładu*. Translated by Magdalena Kowalska, Aletheia, 2015.
- Dean, Tim. *Unlimited Intimacy*. The University of Chicago Press, 2009.
- Descartes, René. *Medytacje o filozofii pierwszej*. Translated by Jan Hartman, Zielona Sowa, 2004.
- Dustan, Guillaume. *Œuvres I*. P.O.L, 2013.
- Dworkin, Andrea. *Intercourse*. First Basic Books, 2007.
- Foucault, Michel. Interview by Stephen Riggins. "Przedawkować przyjemność (Wyznania krótkowidza...)". *Nie! dla kompromisów. Krytyka, estetyka, solidarność*, translated by Kajetan Maria Jaksender, Eperons-Ostrogi, 2021, pp. 235-256.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran, PWN, 2004.
- Gide, André. *Pokarmy ziemskie*. Translated by Maria Leśniewska. Wydawnictwo Literackie, 1981.
- Gromek, Karol, and Marcelina Obarska. *Historie dotyku. słowo/obraz terytoria*, 2023.
- Irigaray, Luce. *To Be Two*. Translated by Monique Rhodes, Marco Cocito-Monoc, Routledge, 2001.
- Liiceanu, Gabriel. *O granicy*. Translated by Andrzej Zawadzki, Universitas, 2018.
- Lorde, Audre. "Jak korzystać z erotyki: erotyka jako siła". *Siostra outsiderka. Eseje i przemówienia*, translated by Barbara Szelewa, Czarna Owca, 2015, pp. 63-69.
- Marái, Sandor. *Dziedzictwo Estery*. Translated by Feliks Netz, Czytelnik, 2008.
- Millet, Catherine. *Życie seksualne Catherine M*. Translated by Wojciech Gilewski, and Regina Gręda, Albatros, 2002.
- de Montaigne, Michel. *Próby*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński, PIW, 1985.
- Nietzsche, Fryderyk [Nietzsche, Friedrich]. *Poza dobrem i złem*. Translated by Stanisław Wyrzykowski, Etiuda, 2019.
- Nowak, Borys. "Wątpienie Kartezjusza a szaleństwo". *Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria*, no. 2, 2017, pp. 105-120.
- Osho. *Seks się liczy. Od seksu do nieświadomości*. Translated by Henryk Smagacz, Czarna Owca, 2011.
- Paasonen, Susanna. "Elusive intensities, fleeting seductions, affective voices". *Porn Studies*, no. 5, 2018, pp. 27-33.
- Pascal, Blaise. *Mysli*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński, PAX, 1983.
- Preciado, Paul B. *Countersexual Manifesto*. Translated by Kevin Gerry Dunn, Columbia University Press, 2018.
- . *Testo ćpun*. Translated by Sławomir Królak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2021.
- Reich, Wilhelm. *Mordercy Chrystusa*. Jacek Santorski & Co, 1995.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicosis. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Translated by Jan Kielbasa, et al., Zielona Sowa, 2007.
- Serres, Michel. *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*. Translated by Margaret Sankey, Peter Cowley, Continuum, 2008.
- Tiger, Lionel. *The Pursuit of Pleasure*. Routledge, 1992.
- Vattimo, Gianni. "Dialektyka, różnica, myśl słaba". Translated by Monika Surma-Gawłowska, Andrzej Zawadzki, *Teksty Drugie*, no. 5, 2003, pp. 124-146.
- Wilchins, Riki Anne. *Read My Lips: Sexual Subversion and the End of Gender*. Firebrand Books 1997.

Abstrakt / Abstract

Karol Gromek

Kartezjusz, przyjemność, podwojenie

Punktem wyjścia analizy jest fragment *Medytacji* Kartezjusza, w którym haptycznie bada on materię wosku i na podstawie tego eksperymentu określa własności *res extensa*, zaliczając do tego ciała ludzkie. Autor zastanawia się, czy żywe ciało wraz ze swoimi emocjami i świadomością mogłoby zostać poddane takiemu samu procesowi. Dalej, dzięki koncepcjom Nietzschego i Gide'a, wytwarza koncepcję „zmysłowego filozofowania”, w którym ciało i przyjemność służyłyby za główne narzędzia i tematy filozofii. Szczytowym eksperymentem zmysłowego filozofowania byłby stosunek płciowy, w którym dochodzi do podwojenia podmiotów, obiektów badanych, przyjemności oraz pasywnego i aktywnego odbierania bodźców.

słowa kluczowe: medytacje, *res extensa*, przyjemność, seks

Descartes, Pleasure and Doubling

The starting point of the analysis is a passage from Descartes' *Meditations*, in which he haptically examines the matter of wax and, based on this experiment, determines the properties of *res extensa*, including human bodies. The author ponders the question of whether a living body, with its emotions and consciousness, could be subjected to the same process. Further, thanks to the concepts of Friedrich Nietzsche and André Gide, he produces the notion of "sensual philosophizing." It assumes that the body and pleasure serve as the main tools and subjects of philosophy. The culmination experiment of sensual philosophizing would be sexual intercourse – a doubling of subjects, objects of study, pleasure, and passive and active reception of stimuli.

keywords: meditations, *res extensa*, pleasure, sex