

GRANICE FENOMENOLOGII

Agata Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Presses Universitaires de France, Paris 2002, 317 stron

To ciało jest siłą bycia
Artaud¹

Książka *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas* autorstwa Agaty Zielinski, profesor filozofii z Uniwersytetu z Grenoble, rozpoczyna się od porównania fenomenologa do podróżującej dziewczynki, która, wbrew zapewnieniom rodziców, że nie jest to możliwe, chce zobaczyć od zewnątrz i w ruchu pociąg, w którym sama się znajduje. Jej zdaniem fenomenolog jest właśnie tym, który ignoruje prędkość i niebezpieczeństwo, na zakręcie wychyla się przez okno i ogląda pociąg na tle pięknego krajobrazu. „Znajduje się wewnątrz i na zewnątrz. Wie, że sam jest źródłem spojrzenia. Rozważa zagadkę świata w ruchu”². Autorka wydaje się interpretować łacińską maksymę cytowaną przez Husserla *Tua res agitur*, przekształcając jej znaczenie zgodnie z intencjami francuskich fenomenologów. Poznając, nie możemy bowiem lekceważyć faktu, że rodzimy się zawsze w świecie, co oznacza, że nie możemy abstrahować od tego, że jesteśmy i jak jesteśmy.

W swojej książce Agata Zielinski porównuje koncepcje Merleau-Ponty'ego i Levinasa, uwzględniając przemiany, jakim podlegała ich filozofia w późnych pracach, takich, jak *Widzialne i niewidzialne* (Merleau-Ponty) czy *Inaczej niż być lub ponad istotą* (Levinas). Już podtytuł pracy: *Ciało, świat, inny*, pozwala odgadnąć intencje autorki. Zielinski rozpoczyna od zagadnienia cielesności, dostrzegając ważność tej kategorii u obu filozofów, odsłania równocześnie znaczenie związanego z nią pojęcia świata. Pytanie o relację między podmiotem a innym ukazuje się obu autorom w postaci relacji, jaka zachodzi w ich wspólnym świecie i która przyjmuje – jak pisze autorka – formę odpowiedzialności w stosunku do świata

¹ Cyt. za: Ch. Jaquet *Le corps*, Paris 2001, s. 187.

² A. Zielinski *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris 2002, s. 7.

i w stosunku do innego. Merleau-Ponty i Levinas uznają za problematyczne w fenomenologii Husserla te same punkty: solipsystyczny idealizm i pytanie o innego zawarte w piątej *Medytacji*. Krytyka solipsyzmu nie sprowadza się jednak u obu filozofów jedynie do krytyki świadomości absolutnej i jej zamknięcia na świat, ale ukazuje, że bycie-w-świecie innego, konsekwencje jego obecności, jego „wtargnięcie”, odsłaniają świat, który nie jest tylko moim światem i który właśnie dzięki innemu okazuje się otwarty. Jak zauważa Zielinski, to cielesność pozwala Merleau-Ponty’emu i Levinasowi przekroczyć granice idealizmu i ustanowić rzeczy jako transcendentne. Ciało rozumiane jest tutaj jako intencjonalność i skierowane ku światu. Do takiego wniosku prowadzi obu autorów wykazanie nierozdzielności podmiotowości i świata. Rozpatrując poszczególne wątki koncepcji obu filozofów, autorka próbuje wskazać, dlaczego obaj filozofowie twierdzą, że na gruncie ich filozofii zarzut solipsyzmu jest nieuprawniony. Właśnie problem solipsyzmu i próba jego rozwiązania na gruncie koncepcji Merleau-Ponty’ego i Levinasa wydaje się dla Zielinski zagadnieniem kluczowym.

Zielinski podkreśla, że obaj filozofowie przedstawiają własne rozwiązanie nurtującego Husserla problemu solipsyzmu i kierują fenomenologię w stronę kategorii uznanych przez siebie za najistotniejsze i najwartościowsze. Levinas przekształca fenomenologię, zmierzając ku radykalnej transcendencji w sposób, który można uznać za metafizyczny, tj. przez podkreślenie prymatu i wyjątkowego znaczenia Innego. Merleau-Ponty, z kolei, zajmuje się opisywaniem wszelkich aspektów ciała własnego w świecie aż do tych związanych z ekspresją i estetyką. Obaj filozofowie zmierzają do zaprezentowania alternatywy w stosunku do transcendentalizmu Husserla, który, być może niesłusznie, jak zauważa autorka, obaj uważają za idealistyczny.

Merleau-Ponty i Levinas przenoszą więc fenomenologię na grunt francuski, stając się jej propagatorami i przyczyniając się zarazem do nadania jej specyfiki. Ponieważ zaczynają budować swoje koncepcje opierając się na pojęciu świata, dlatego autorka stawia sobie za zadanie zbadać, w czym Merleau-Ponty i Levinas są jeszcze fenomenologami, a kiedy poza fenomenologię wykraczają. Innymi słowy Zielinski zastanawia, w jaki sposób dochodzą do jej granic, w stronę których popycha ich właśnie, niezwykle dla nich istotne, pytanie o świat. Obaj dostrzegają, że Husserl otwiera filozofię na wymiar zjawiskowy, gdzie świat nie jest dany jako całość w żadnym możliwym doświadczeniu. Husserlowi nie chodzi jednak o przekształcenie świata w przedstawienie, koncentruje się on na świadomości transcendentalnej, która intencjonalnie kieruje się w stronę świata. Mamy tu do czynienia z transcendencją w immanencji, która stanowi źródło niejednoznaczności całej Husserlowskiej fenomenologii, co komentatorzy i uczniowie autora *Medytacji Kartezjańskich* zauważają i skrupulatnie wykorzystują³. Oryginalność *Lecture...* polega na tym, że autorka stawia współczesnym filozofom francuskim istotne pytania dotyczące granic i sensu fenomenologii, które do tej pory stawia-

³ Ibidem, s. 9.

no wyłącznie Husserlowi. Ta zmiana perspektywy pozwala rozpatrywać ciało, świat i innego jako ściśle ze sobą powiązane i zarazem kluczowe kategorie filozoficzne.

W filozofii Merleau-Ponty'ego i Levinasa nie sam świat okazuje się problematyczny, ale relacja podmiotu i świata, a więc również podmiotu i innego. Zielinski dostrzega, jak sugestywnie pisze Krzysztof Okopień, że „podczas gdy obecność rzeczy domaga się uwagi skupiającej je w sensowne układy, to obecność drugiego rozbija homogeniczność tak powstałych układów i dopiero jako taka może rozumiejącą uwagę absorbować. Obecność drugiego jest bowiem zachowaniem, a więc wyłaniającą się, ale zarazem zamykającą się w sobie rzeczywistością, do wnętrza której nie można swobodnie wkroczyć z kaprysami własnej kombinatoryki”⁴. To pojawienie się innego pozostaje dla nas zagadką i to ono stanowi problem, z którym zmuszeni są zmierzyć się filozofowie. Dlatego autorka próbuje pokazać, w jaki sposób inny burzy porządek świata, zmieniając nasze spojrzenie na otaczającą nas rzeczywistość. Chociaż inny zajmuje mniej miejsca w filozofii Merleau-Ponty'ego niż Levinasa, niemniej jednak jest nieodzowny zarówno w rozważaniach Merleau-Ponty'ego poświęconych percepcji, jak i fenomenologii świata i jego cielesności (*chair*). Zarówno Merleau-Ponty, jak i Levinas kierują więc fenomenologię ku niezwykle istotnym rozważaniom dotyczącym naszego doświadczenia inności, istotnym, ponieważ, jak zauważa Sartre, pojawienie się drugiego człowieka w polu mojego widzenia wywołuje „krwotok wewnętrzny” tego pola, zadziwia⁵.

Merleau-Ponty i Levinas przekształcają Husserlowskie rozumienie transcendencji w immanencji, definiując transcendencję począwszy od cielesnego podmiotu. Dla Merleau-Ponty'ego być w świecie to zamieszkiwać ten świat i permanentnie przekształcać go poprzez pracę i ekspresję. Z pewnością cielesność, co podkreśla Zielinski, nie ma w koncepcjach tych filozofów tego samego statusu. U Merleau-Ponty'ego transcendencja możliwa jest dzięki ciału, dla Levinasa, pomimo niego. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w obu koncepcjach świadomość odkrywa, że jest wcielona. U Merleau-Ponty'ego dokonuje się to dzięki percepcji zmysłowej, poprzez dotyk, natomiast u Levinasa przez fakt, że podmiot źródłowo naznaczony jest pewnym brakiem. Ma potrzeby i pragnienia, odkrywa własną cielesność w doświadczeniu cierpienia i wrażliwości. Levinasowski podmiot jest być może z tego względu bardziej wcielony niż Heideggerowski, jak zauważa autorka. Troski materialne (*soucis materiel*), z którymi zmagają się podmiot w życiu codziennym, okazują się alternatywą w stosunku do troski opisywanej przez Heideggera. Troska Levinasa nie jest bowiem formą bycia-ku-śmierci, nie odnosi się do *Dasein*, ale do wcielonego podmiotu, dla którego materialność nie redukuje się do sumy

⁴ K. Okopień *Podmiot jako podrzutek, O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, Warszawa 1997, s. 214.

⁵ M. Kowalska *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 98.

przedmiotów użytecznych. Podmiot Levinasa pojawia się zawsze usytuowany, związany z jakąś materialnością, ale po to, aby ją przekroczyć. Troska opisywana przez Levinasa nie kieruje podmiotowości ku śmierci, ale ku zbawieniu (*salut*)⁶. Ostatecznie, ciało stanowi w filozofii Levinasa znak samotności indywiduum – absolutne „tutaj”, które należy przekroczyć. Nie ma jednak ciała bez innego i nie ma immanencji ciała bez transcendencji. Levinas zmierza do wykazania nie tyle, że nie istnieje podmiot bez ciała, ale ciało bez innego. Z jednej strony opisuje więc transcendencję, która wiąże się z doświadczeniem cielesności, ale z drugiej, ukazuje jej niewystarczalność. Podmiot staje się odpowiedzialny tylko w bezpośrednim spotkaniu z innym, w którym odpowiedzialność za innego, za jego ciało, staje się nadrzędna wobec moich własnych interesów i mojej własnej cielesności. Kiedy mogę służyć moim ciałem innemu, pozostaje ono ważnym czynnikiem mojej podmiotowości. W każdym innym przypadku znika ono, aby zrobić miejsce dla ciała innego⁷. To właśnie w *Inaczej niż być lub ponad istotą* mamy do czynienia ze zmianą perspektywy, ponieważ ciało jest tam konstytuowane przede wszystkim dla – innego. To inny, a nie świadomość, daje mi moją cielesność. To także inny chroni moją cielesność przed przekształceniem jej w wymiar transcendentalny. Dla obu filozofów podmiot jest jednak istotowo cielesny, nawet jeśli u Levinasa nie można zredukować go wyłącznie do cielesnego zakorzenienia w świecie. W koncepcji Levinasa wcielenie jest również powrotem sobości (*ipseité*), jest czymś uprzednim w stosunku do świadomości i konstytucją przed wszelką konstytucją⁸. Nie można jednak mieszać transcendencji innego człowieka z transcendencją idei Nieskończoności, Boga, które nie mogą być przecież wcielone. Ukazują się one wyłącznie poprzez ślad dostępny, dzięki wcielonej obecności innego.

W koncepcji Merleau-Ponty'ego na gruncie cielesności pojawia się również obcość, która nie jest niczym innym niż ciało, ale zarazem pozostaje dla ciała czymś niepokojącym i niezbadanym. Ciało jest bowiem jednocześnie widzialne i widzące. Nigdy nie możemy zobaczyć się do końca, nigdy też nie zobaczymy siebie tak, jak widzą nas inni i jak my sami widzimy otaczające nas byty. Widzący i widzialny nie pokrywają się ze sobą. Ponadto podmiot nigdy nie może dotykać się tak, jak siebie widzi. Doświadczenie niewidzialności mojego ciała dla mnie jest częścią historii, która buduje moje źródłowe doświadczenie ze światem. Inny staje się w ten sposób niezbędny dla Ja, ponieważ tylko on może zobaczyć mnie widzącego. Jest więc swoistego rodzaju gwarantem obecności wszystkich moich nieobecności w doświadczeniu samego siebie. Według Zielinski jest to być może sposób, w jaki Merleau-Ponty ujmuje zagadnienie transcendencji w immanencji⁹.

W cielesności istnieje więc pewien *hiatus*. Zarazem jednak cielesność, rozumiana jako *la chair* (ponieważ Merleau-Ponty podąża tropem Husserlowskiego

⁶ A. Zielinski, op. cit., s. 69.

⁷ Ibidem, s. 101.

⁸ Ibidem, s. 110.

⁹ Ibidem, s. 84.

podziału na *Körper* i *Leib*), to właśnie możliwość komunikacji, to jedność pomiędzy widzialnym i niewidzialnym. Nie istnieje *la chair* bez świata i odwrotnie. Merleau-Ponty podkreśla wspólnotę mojej cielesności (*chair*) i cielesności świata, ponieważ jest ona z jednej strony, czymś co widzę i uprzedmiotawiam, ale z drugiej, ma swoją niewidzialną stronę, która nie pozwala mi na tym uprzedmiotowieniu się zatrzymać. Merleau-Ponty poszukuje doświadczenia pierwotnego, czyli wzajemnej doznaniowości, spotkania mojego ciała ze światem. Narodziny człowieka pociągają również za sobą pojawienie się pewnej kreatywności, możliwej dzięki niedokończeniu percepcji, niedokończeniu świata i jego ciągłemu otwarciu¹⁰.

W filozofii Merleau-Ponty'ego relacja między podmiotem a innym jest zawsze w pełni odwracalna, symetryczna, natomiast w koncepcji Levinasa nie jest to możliwe. Merleau-Ponty twierdzi bowiem, że to ja nadaję innemu twarz i odwrotnie, ponieważ „człowiek jest lustrem dla człowieka”. Lustro jest przedłużeniem źródłowym ciała, którym jestem, ciała splecionego ze sobą i innymi rzeczami. Dla Levinasa takie podejście jest nieuprawnione, ponieważ inny jest ostatecznie niewcielalny, podczas gdy dla Merleau-Ponty'ego przynależy do tego samego świata, stanowiąc, jak Ja, część jego *la chair*.

Zielinski twierdzi, że to właśnie tajemnica świata jest przedmiotem zainteresowania całej tradycji fenomenologicznej. Poznając i komentując Husserla, fenomenologia francuska kieruje swoją uwagę na świat, zapytując o możliwości kontynuowania fenomenologii, nie ugruntowując jej na ego transcendentalnym. Według autorki, kategoria świata stanowi punkt, w którym tworzą się rozbieżności wśród spadkobierców Husserla, rozbieżności dotyczące właśnie pytania o świat, które stanowi także źródło różnic między Husserlem a Heideggerem.

Świat daje mi moje ciało, ponieważ mam świadomość mojej cielesności dzięki relacji ze światem. Z drugiej strony, ciało daje mi świat. Mamy tu do czynienia z podwójnym ruchem i nierozdzielnymi biegunami, które stanowią specyfikę cielesności (*chair*). Szczególnie u Levinasa cielesne doświadczenie potrzeby i pokarmów odsłania mi jednocześnie moje ciało i świat. Istnieje więc w filozofii Levinasa doświadczenie, pokrywające się z tym, które Merleau-Ponty określa mianem *la chair*, pomimo że Levinas nie posługuje się tym terminem, zmiernie raczej do jego krytyki. Ciało innego należy do sfery zjawiskowej jako ciało żyjące, które używa świata i rozkoszuje się nim. Jednak nawet jeśli ciało innego jest „zjawiskowe”, nie daje się ono całkowicie zredukować do przedmiotowości i przekracza wymiar zjawiskowy przez ontologię cielesności (*chair*) w koncepcji Merleau-Ponty'ego i dzięki doznaniowości (*sensibilité*) w koncepcji Levinasa.

Zielinski zauważa, że wielu kontynuatorów i spadkobierców Husserla zajęło się pytaniem o miejsce świata w filozofii transcendentalnej. Wydaje się, że fenomenologia zmierza ku swoim własnym granicom i, jeśli jest tak istotnie, autorka chciałaby zbadać jej możliwość otwarcia na swoje własne marginesy, do których prowadzi, według niej, właśnie kategoria świata, uwzględniona przez Husserla

¹⁰ Ibidem, s. 129.

dopiero w koncepcji *Lebenswelt*. Chodzi o próbę odpowiedzi na pytanie, w czym Merleau-Ponty i Levinas są jeszcze fenomenologami i w jaki sposób koncentrują się na pojęciu świata, uznając go za problem fenomenologii, kierujący ich w stronę cielesności i innego. Jednak, aby ciało było naprawdę ciałem, a inny innym, należy zrezygnować z transcendentalizmu świadomości i rozważyć powyższe kategorie począwszy właśnie od pojęcia świata. Pojawia się w ten sposób nowe rozumienie intencjonalności, która sytuuje ciało, a nie czyste Ja, w samym centrum rzeczywistości. Chodzi o ukazanie, w jaki sposób paradoksalnie wyłania się podmiot ukonstituowany przez świat, który zarazem konstytuuje. Dla Merleau-Ponty'ego transcendencja istnieje tylko w ramach świata, dla Levinasa transcendencja jest dokładnie tym, co nie może się ukazać w jego granicach, tym, co nie daje się zredukować do przedstawienia w ramach rzeczywistości, nie-fenomenalnością fenomenu, innością radykalnie się od świata odcinającą. W konsekwencji, świata w perspektywie obu tych koncepcji, nie można pomyśleć bez innego, a podmiot okazuje się istotowo cielesny, nawet jeśli u Levinasa nie można zredukować go wyłącznie do cielesnego zakorzenienia w świecie.

Zielinski, koncentrując się na kategorii świata, dostrzega, że w koncepcji Levinasa świat wydaje się poddawać ograniczeniu przez podmiot i wyczerpywaniu przez rozkoszowanie się nim. Dlatego właśnie stanowi domenę Toż-Samego, miejsce, które nie wystarcza do odkrycia radykalnej inności Twarzy. W tej koncepcji podmiot nie konstytuuje się wyłącznie w swoim byciu-w-świecie, ale zyskuje pełną rangę w „ponad” świata, poszukując wymiaru „inaczej niż być”. To nie w świecie doświadczam innego, ale w abstrakcji Twarzy. W koncepcji Merleau-Ponty'ego przeciwnie, podmiot, świat i inny związani są cielesnością (*chair*). Świat niesie ze sobą swoje niewidzialne, tajemnicze strony, stając się bardziej enigmatyczny i przyjazny zarazem. Jest niewyczerpywalny, jest zawsze „tutaj”, ale też za każdym razem okazuje się czymś więcej niż to, co postrzegam w danej chwili. Podobnie inny, chociaż rozpoznawalny jako byt w tym samym świecie, nie pozwala uchwycić się i zamknąć w jednym akcie (*donation*). Metafizyczny wymiar filozofii Levinasa rozszerza z kolei znaczenie innego przez odniesienie do Nieskończności, do boskości, co wymaga zubożenia pojęcia świata i wykazania jego niewystarczalności.

U obu autorów wyłonienie się podmiotowości umożliwiłoby jednakże doświadczenie świata. To również świat, co wielokrotnie podkreśla autorka, czyni możliwym doświadczenie innego, ale na sposób negatywny: „Odnajduję innego »wbrew sobie« (*malgre moi*), ponieważ świat zostaje »nawiedzony« przez innego – możemy powiedzieć, posługując się sformułowaniem, które wydaje się punktem widzenia obu filozofów”¹¹. Pojawienie się innego w moim świecie nie jest czymś neutralnym. Wraz z innym świat nie jest już „Taki Sam” (*Même*), ale staje się radykalnie „Inny”¹². Jeśli priorytet przyznamy cielesności, relacja z innym ja-

¹¹ Ibidem, s. 171.

¹² Ibidem, s. 170.

ko relacja jednej cielesności (*chair*) z drugą, pozostawia na podmiocie znak czy znamię, ponieważ Inny konstytuuje mnie również od wewnątrz czy, jak mówi Levinas, dotyka mnie (*m'affecte*).

Dla obu filozofów donacja świata odwraca kryteria Husserlowskiej konstytucji. Prymatu nie przyznaje się tu immanencji, nawet dynamicznej i intencjonalnej. W koncepcji Merleau-Ponty'ego wielkim zwrotem okazuje się właśnie przekształcenie intencjonalności w percepcję i związanie jej z cielesnością. To właśnie percepcja sprawia, że pojawia się świat. Jednak dopiero w ostatnim swoim dziele, jak pisze, cytowany przez Zielinski, R. Barbaras, Merleau-Ponty przekracza granice idealizmu. Zdaniem Barbarasa, w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty nie zdołał jeszcze wykazać, w jaki sposób transcendencja innego różni się od transcendencji świata¹³. Dla Levinasa z kolei to, co się ukazuje, przekracza sferę zjawiskową. Poszukujemy Twarzy, a nie Bycia, dlatego właśnie Levinas krytykuje percepcję wzrokową, przyznając bezwzględny prymat słuchowi, który podkreśla postulowaną asymetryczność relacji podmiotu z innym.

Zielinski w interesujący sposób interpretuje również zagadnienie wcielenia w koncepcjach obu filozofów. W filozofii Levinasa model teologii chrześcijańskiej nie może służyć do zrozumienia tego, co pojmuje on przez wcielenie. Wcielenie nie ukazuje bowiem prawdziwej transcendencji. Przeciwnie niż u Merleau-Ponty'ego cielesność (*chair*) nie jest miejscem ani środkiem dostępu do transcendencji. Inkarnacja jest obecnością i pasywnością, ponieważ pasywność jest właśnie faktem wcielenia, gdzie Toż-Samy determinuje to, co inne, sam będąc przez nie determinowany. Wcielenie stanowi w ten sposób samą możliwość bycia otwartym na innego. Podmiot nie jest więc jedynie ukonstytuowany przez świat, związany z nim pokarmami i żywiołami, ale jest przede wszystkim dla innego. Inny staje się gwarantem i warunkiem charakteru etycznego świata, pojawienia się wartości nieegoistycznych, a w konsekwencji samej podmiotowości. U Merleau-Ponty'ego natomiast to świat jest gwarantem podmiotowości i innego. Dla Levinasa świat jest tylko warunkiem możliwości doświadczenia zewnętrżności, ale tej, która jest związana z Toż-Samym, a więc relatywnej i niewystarczającej.

W filozofii Merleau-Ponty'ego percepcja jest pierwszym sposobem, w jaki podmiot angażuje się w świat, który ten podmiot zarazem poprzedza. Jednak sposób ten przekształca się w *Widzialnym i niewidzialnym*. Merleau-Ponty zmierza w ten sposób od ruchu kierującego się od świata jako fenomenu do pytania o Bycie tego świata. Rozróżnienie między fenomenem a bytem nie jest jednak u Merleau-Ponty'ego jasne. Chodzi mu, jak zauważa Zielinski, o pomyślenie Bycia w jego przejawianiu się, o pomyślenie tego, co jest dane. Jest w tym bliski, a zarazem daleki Levinasowi, ponieważ obaj szukają narzędzi pozwalających pomyśleć nowy sposób pojawiania się rzeczy. Jednakże w swojej późnej filozofii Merleau-Ponty wydaje się uznawać za przedmiot to, z czym Levinas chciałby radykalnie zerwać: Bycie. Levinas koncentruje się na inności Twarzy, nie na Byciu.

¹³ Cyt. za: *ibidem*, s. 189.

Obu filozofom chodzi jednak o pozostawienie temu, co się przejawia jego transcendencji¹⁴.

Lecture de Merleau-Ponty et Levinas jest analizą teksów obu filozofów, wartościową nie tylko ze względu na to, że porównuje dwóch myślicieli tworzących w tym samym czasie i inspirujących się podobnymi zagadnieniami, w których koncepcjach można znaleźć zarówno podobieństwa, jak i różnice, ale także ze względu na wybrany przez autorkę kierunek rozważań. Zagadnienie intersubiektywności jest nierozwiązywalnym problemem filozoficznym i autorka doskonale pokazuje, jak, korzystając z doświadczeń hermeneutyki, zarówno Merleau-Ponty, jak i Levinas, próbują wykazać możliwość i znaczenie relacji podmiotu z innym na tle nierozzerwalnie związanego z nimi świata. Pokazuje, że propozycje obu filozofów należą do tych, których nie można zlekceważyć.

W książce Zielinski znajdujemy wiele odniesień do Husserla, ale poza jednym z podrozdziałów poglądy twórcy fenomenologii nie zostały zaprezentowane, co nie zmienia nieustannie przez autorkę podkreślanego zakorzenienia filozofii Merleau-Ponty'ego i Levinasa w tekstach autora *Medytacji Kartezjańskich*. Ciało, świat i inny są kategoriami niezaprzeczalnie ważnymi, jednak rzadko pojawiają się publikacje próbujące przybliżyć nam te pojęcia w sposób tak interesujący zarówno stylistycznie, jak i merytorycznie. Jest to książka przeznaczona z jednej strony dla osób, które znają koncepcje obu filozofów, ponieważ autorka pozwala sobie na ciekawe interpretacje poszczególnych kategorii filozoficznych, wiążąc na przykład Husserlowską redukcję w koncepcji Merleau-Ponty'ego z metaforą snu i przebudzenia, a w filozofii Levinasa – z bezsennością i pragnieniem. Z drugiej jednak strony, jest to również książka dla czytelników znających obu myślicieli pobieżnie, choć nie w ogóle, ponieważ pisanie zarówno o Merleau-Pontym, jak i Levinasie, jest zawsze swoistego rodzaju interpretacją, co powoduje, że koncepcje przedstawiane w *Lecture...* naznaczone są pewnym nieuniknionym subiektywizmem, nie negującym jednakże znamion solidnej i profesjonalnej lektury, dążącej do obiektywności. Dla czytelników zainteresowanych współczesną fenomenologią francuską książka Agaty Zielinski stanowi rzadką i niezwykle wartościową pozycję, ukazującą, w jaki sposób Merleau-Ponty i Levinas otwierają podmiotowości drogę powrotu do świata i wyprowadzają bądź próbują wyprowadzić ją z solipsyzmu, w którym zamyka ją postawa transcendentalna.

Monika Murawska

¹⁴ Ibidem, s. 118.