

Ludovic Robberechts

Za Husserlem: moje ciało

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (32), 187-193

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Świadectwa

Ludovic Robberechts

Za Husserlem: moje ciało *

Mając już i Ja, i świat, określmę teraz ściślej tę podwójną a pierwotną obecność i nazwijmy ją po imieniu: moje ciało.

Czytelnik ujrzy natychmiast to ciało w opozycji do jego tradycyjnego korelatu — duszy. A tego właśnie trzeba unikać. Dwadzieścia cztery stulecia platonizmu wykształciły w nas takie odruchy, spróbujmy jednak uwolnić się od nich. Ciało dające się oddzielić, czy po prostu różne od Ja i tego, co nazwano duszą, nie jest już ciałem, jest trupem.

Ewolucja fizjologii jest pod tym względem bardzo znamienna. Fizjologia, nauka o funkcjach życiowych, o organizmie i jego czynnościach, wychodziła od postulatu, iż organizm określają jedynie czynniki natury fizyko-chemicznej. Doświadczenia dowiodły, że takie stanowisko jest niewystarczające.

Behawioryzm tłumaczył funkcjonowanie systemu nerwowego jako proces mechaniczny. Doznanie dotykowe, wzrokowe itp. składałoby się z pewnej liczby bodźców punktowych, z których każdy przekazywany byłby mięśniowi reakcji, i tylko jemu, wyspecjalizowanym kanałem biegnącym zwykle przez mózg. Doszlibyśmy w ten sposób do geograficznego opisu systemu nerwowego, gdzie każdy kanał łączyłby dane punkty i miał raz na zawsze określone zadanie.

Otóż najmniejszy choćby odruch składa się z tak wielu różnorodnych elementów, że fizjologia musi zrezygnować z tej geograficznej

* Rozdział z książki autora pt. Husserl. Paris 1964 Editions Universitaires.

hipotezy. Nie dość, że bodziec nigdy nie jest punktowy, czy to w czasie, czy to w przestrzeni, ale też i ruchy, które powoduje, różnią się znacznie, na przykład zależnie od położenia ciała: to samo doznanie wywołuje reakcję różnych mięśni w zależności od tego czy stoję, czy leżę, kiedy je odczuwam. Każde zakończenie czuciowe musiałoby być zatem połączone z każdym zakończeniem ruchowym. Odraczałoby to tylko problem, w jaki bowiem sposób dochodziłoby wówczas do wyboru spośród tych niezliczonych możliwości? Na tym polegałaby rola mózgu. Mózg byłby ośrodkiem skupiającym bodźce zewnętrzne i wewnętrzne, zachowującym w sobie bodźce wcześniejsze i zapowiedziane, kierującym ich przepływem drogami, jakich wymagałby całokształt sytuacji. Funkcjonowałby jak zwrotnica kolejowa lub centrala telefoniczna.

Ale nawet w odniesieniu do mózgu hipoteza geograficzna okazuje się niewystarczająca. Jeśli odłamek pocisku zniszczy pewną część mózgu, nie stwierdzamy jakiegoś określonego zakłócenia, lecz na przykład ogólne zmniejszenie wrażliwości odruchowej. Bywa też, że te same zaburzenia motoryczne lub czuciowe spowodowane są całkiem różnymi uszkodzeniami. Czy to znaczy, że jakakolwiek lokalizacja funkcji jest niemożliwa? Tak i nie. Ten obszar spełniać będzie raczej, ale niekoniecznie, taką to a taką funkcję, a kategoria odruchów będzie głównie, ale nie wyłącznie, dotknięta takim to a takim uszkodzeniem korowym. Nie wszystko służy więc wszystkiemu w systemie nerwowym, jednakże żadna sztywna i definitywna lokalizacja funkcji nie jest dozwolona. Mózg nie jest raz na zawsze zmontowanym mechanizmem, lecz elastycznym systemem całościowej organizacji naszych funkcji.

Można to zweryfikować na faktach dwojakiego rodzaju: kompensacjach, jakie i m p r o w i z u j e system nerwowy, kiedy organizm znajdzie się w warunkach całkowicie dla niego nowych — amputacja kończyny, wycięcie części mózgu, zlikwidowanie obszarów wyspecjalizowanych w percepcji niektórych kolorów; i z drugiej strony, selekcji i u s t r u k t u r o w a n i u bodźców punktowych: nie byłoby percepcji ani reakcji, gdyby organizm mechanicznie rejestrował wszystkie bodźce oddziałujące nań nieprzerwanie. Doznanie było przez długi czas przedstawiane jako prototyp całkowitej bierności. Atoli nim nie jest. Doznanie jest już pewną operacją. Dowodzą tego słynne progi doznania. Organizm nie jest aparatem rejestrującym; interpretuje on i opracowuje dane zmysłowe, zatrzymuje jedynie intensywne wrażenia, zachowuje nie-

które tylko elementy, inne zaś pomija, wydobywa pewną figurę na pewnym tle, organizuje spektakl, nadając jego częściom właściwości, jakich by w innym kontekście nie miały.

A kontekst ten jest nieograniczony. Postrzeżenia i odruchy określają znaczenie biologiczne, jakie nadaje im organizm. Ten sam gest, prosty i skuteczny w życiu codziennym, staje się niezręczny i niepewny w laboratorium, kiedy wykonywany jest na rozkaz. Raz jeszcze fizjologia mechanistyczna została przekroczoną przez swój własny rozwój: nie można wyjaśnić odruchu, nie odwołując się do całościowego znaczenia jego funkcji.

Decydujące postępy poczyniła na tej drodze *Gestalttheorie*, kiedy zdefiniowała zachowania już nie jako sumę odruchów mechanicznych — nawet «uwarunkowanych», lecz jako struktury, jako całości znaczące, których części nie mają stałych własności, tylko zależne są od własności całości. Bodźce, szlaki nerwowe, obwody mózgowe i reakcje mięśniowe nie są dającymi się wyodrębnić zjawiskami, lecz aspektami czy elementami zachowań, które dyktują rolę i cechy każdego z nich.

Odkrycia te zrewolucjonizowały naszą wiedzę: nie można już mówić, w odniesieniu do ciała ludzkiego i jego gestów, o treściach specyficznie fizycznych, biologicznych bądź ludzkich. Zachowanie nie jest problematycznym nawarstwieniem składników fizycznych, biologicznych i świadomych, nie jest rzeczywiście sumą różnorodnych elementów: wszystko przenika się wzajem. Organizacja fizyczna ciała zdeterminowana jest biologiczną celowością, a zdolność rozumienia szlakami nerwowymi. U człowieka przecięcie nerwu zmniejsza wolę, a intelektualne lenistwo powoduje atrofię mięśni. Gruczoły warunkują charakter, ten zaś kształtuje rysy twarzy. Chory ząb paraliżuje życie duchowe, a filiżanka kawy zwiększa jego wydajność. Nie ma z jednej strony mojego ciała, a z drugiej mojego rozumującego Ja: jest jeden tylko organizm prowadzący dialog ze światem.

W tym właśnie dialogu możemy wyróżnić rozmaite poziomy zachowań, różne stopnie ustrukturywania bodźców i odpowiedzi: synkretyczne, instynktowne lub rozumujące. Dany poziom nie jest każdorazowo negowany ani przekraczany, lecz integrowany w bardziej rozbudowanej strukturze; wzbogacony, staje się podstawą całości wyższego rzędu. Nie przechodzimy od jednego porządku rzeczywistości do drugiego, od ciała do duszy czy od rzeczy do świadomości, lecz od struktury rudymen tarnej do struktury

bardziej autonomicznej, bardziej znaczącej, bardziej zintegrowanej. Ale tu wszelako przekraczamy już nie tylko fizjologię, ale i samego Husserla, a ta całkowita odnowa tradycyjnej doktryny duszy jest zasługą Merleau-Ponty'ego. Husserl ją jednak przygotował i zapoczątkował ten powrót do oczywistości.

Wykazał na przykład, że nie można mówić o duszy («Seele») inaczej jak o funkcji ciała, które ona ożywia, a które ją ujawnia. Jeśli przyjąć za punkt wyjścia już nie ciało, ale osobę, Ja, wówczas jawi się ono nie jako wyizolowane i istniejące dla siebie, lecz zatopione w świecie działających nań osób i rzeczy, na które to Ja z kolei oddziaływa. Ja nie jest daną raz na zawsze wewnętrżnością: jest całkowicie kierowane przez zewnętrżność i ku zewnętrżności, jest intencjonalnością. Siła i głębia Husserlowskiej analizy jedności ciała i duszy jako struktury («Gestalt») jest niejako kompensatą tego, że Husserl sam jeszcze posługuje się czasem kategorią ciała uprzedmiotowionego.

Szczególnie ważne są jego analizy doznań ruchowych (kinestetycznych) i dotykowych. Pierwsze ukazują mi, do jakiego stopnia zamieszkuje moje ciało i wypełniam samą jego materię; drugie stwierdzają nierozzerwalny związek («Verflechtung») tego ciała i rzeczy otaczających. Husserl wskazuje jedną z przyczyn, które doprowadziły do rozróżnienia Ja od organizmu tego Ja, kiedy mówi, że świadomość wyłącznie wizualna może postrzegać ciała materialne, ale nie swoje własne ciało («Leib»): tylko dla mego wzroku moje ciało może stać się przedmiotem. A filozofia klasyczna opisywała świadomość w pojęciach widzenia i myślenia. Czy nie dlatego analizy Maine de Birana dotyczące właściwej nam motoryczności tak długo były nie rozumiane?

Moje ciało jest nie tylko ciałem («mehr als materialles Ding»), jest organem percepcji i inicjatyw motorycznych, jest siedliskiem moich doświadczeń, w s z y s t k i c h moich doświadczeń, podkreśla Husserl. Dzięki niemu należą do świata i do wszystkich rzeczy, wliczając w to rzeczywiście duchową: wszystko, nawet sądy wartościujące przechodzą zawsze przez ciało.

Trudność polega na tym, aby wyjść poza mentalność mechanistyczną, która stara się tłumaczyć rzeczy przez ich części i ujmuje wszelką rzeczywistość wedle wzorca przestrzeni euklidesowej, jako zespół prostszych rzeczywistości. Nauka nowożytna, przeciwstawiając się metafizycznym wyjaśnieniom Arystotelesa i średniowiecza, przyzwyczaiła nas do szukania wyjaśnienia wszystkiego w elementach,

jakie wyróżnia analiza. Analiza natomiast jest operacją wtórną, gdyż prawdziwym przedmiotem jest ten, który jest korelatem odwołanej analizy, ten, od którego analiza wychodzi i który usiłuje odnaleźć, a nie odnajdzie nigdy, bowiem struktura nie daje się rozłożyć na odrębne składniki, skoro elementy ustrukturuwanej całości tracą w niej właściwości, jakie mają poza tą całością.

Weźmy dla przykładu psychoanalizę. Co różni zachowanie unieruchomione przez kompleks od zachowania elastycznego i przystosowanego? To, że pierwsze zachowało dawny odruch zamiast zasymilować go i zintegrować w całości aktualnej sytuacji. Kompleks jest stanem patologicznym, bo stanowi, u dorosłego, niezależne, obiektywne, niezmodyfikowane przetrwanie wcześniejszego doświadczenia. Chorobliwa osobowość przejawia się w rozproszonych zachowaniach, zawiera elementy istniejące odrębnie, każdy z osobna, części, które trwają dla samych siebie, nie integrując się z całością i zachowując te właściwości, jakie miały, kiedy traumatyzm wstrząsnął świadomością.

A to znaczy, że mechanistyczne tłumaczenie odwołujące się do nieświadomości ważne jest tylko dla osobowości niezintegrowanych, osobowość zaś autentyczna, jakkolwiek byłaby rzadka, przekształca te elementy i określa się przez jedność znaczeniową, którą im narzuca. To właśnie dlatego sublimacja libido w sztuce czy religii może mieć znaczenie inne niż biologiczne. Popęd płciowy nie został usunięty, przeciwnie — został zachowany; nie tłumaczy sublimacji, lecz sam tłumaczy się przez sublimację, czerpie z niej swe rzeczywiste znaczenie, które nie należy już do świata biologicznego.

W ten sam sposób należy rozumieć trwanie w porządku ludzkim porządku biologicznego i fizycznego. W miarę jak integracja dokonuje się na poziomie ludzkim — a rozumiemy teraz, że nie dzieje się to w sposób nieuchronny i ostateczny, że nie jest się człowiekiem raz na zawsze, że zdobywamy i tracimy nasze człowieczeństwo, że istnieją szaleńcy i monstra, że czekają nas wzloty i upadki — lekarz i biolog mogą mówić o przedmiotach swojej specjalności tylko odwołując się do danych wyższego poziomu. Przedmioty te nie są autonomiczne. W przeciwnym razie budowałoby się fizykę w człowieku, a nie fizykę człowieka, jak to sprawdziliśmy w wypadku fizjologii.

Metody terapeutyczne psychiatrii, a także w coraz większym stopniu medycyny somatycznej, potwierdzają to wszystko niezbitie. Ileż

to razy decyzje pacjenta unieskuteczniły działanie chemiczne jakiegoś leku? Wiadomo obecnie, że ból fizyczny jest zawsze czymś więcej niż bólem fizycznym, że choroba jakiegoś organu jest także chorobą psychiki i że są wypadki, kiedy to właśnie psychika zdaje się determinować procesy, jakie uważano za fizyczne. («Zdaje się determinować: w istocie, kiedy zarzucimy filozofię substancji na rzecz filozofii struktur, to musimy również zarzucić pojęcie przyczynowości linearnej na rzecz pojęcia przyczynowości kolistej. Skoro elementy nie dają się już odizolować, to jak przypisać jednemu wytwarzanie drugiego? Czyż nie jest wiadome, że ten pierwszy był już w jakiś sposób uwarunkowany przez drugi? Skutek działa tu na przyczynę).

Inną konsekwencją psychoanalizy, podobnie jak i fenomenologii, był kres Kartezjańskiego marzenia o przezroczystej świadomości. Od czasu Kartezjusza świadomość definiowana była przez posiadanie siebie, swoich myśli i czynów. Obecność siebie dla siebie była miejscem i wzorcem zupełnej oczywistości.

W wyniku zapoczątkowanej przez Freuda penetracji podświadomości oczywistość stała się czymś wręcz przeciwnym: świadomość ulega złudzeniom, kiedy ufa jasnym wizjom czystej myśli. Super-ego, stłumienie, regresja, opór, przeniesienie, kompensacja, sublimacja — tyleż faktów obalających wiarę, nierozłącznie związaną z filozofią klasyczną, w prostą i przezroczystą świadomość, którą przeciwstawiano niczym demiurga niezbornej różnorodności danych zmysłowych. Od Platona właśnie myśl była tym, co charakteryzowało człowieka, zbawiało świat od chaosu, a historię od bezsensu. Była to myśl niematerialna, logiczna i niezmienna, która ratowała nas przed upadkiem — upadkiem w ciało i świat. Wydaje się teraz, że ta myśl jest igraszką tysiąca nieznanych jej sił. Świadomość, co kontemplanowała wszystko i wszystko miała opanować, nie potrafi nawet zaplanować sama nad sobą. Jej przejrzystość, wedle której mierzono wszelką oczywistość, staje się otchłanią kłębiącą się od agresywnych i egoistycznych popędów, pradawnych i narcystycznych, do których można i nie można się przyznać.

Jeśli porównamy to z tym, co mówiliśmy wyżej o tłumieniu i osobowości zaadaptowanej, zrozumiemy, że świadomość nie określa się już przez «dumną izolację», przez wizję albo myśl kontemplacyjną; że nie jest ona eteryczną istotą, zwiewną duszą unikającą — nie wiadomo jak — kompromitacji w tym świecie. Nie, świadomość jest zadaniem, projektem, stawianiem się, nieustannym dopasowywa-

niem się do świata. Jest z istoty swej dziejowa, rzucona w świat nie po to, by od niego uciekać, lecz by go wchłonąć w siebie i w ten sposób wyrazić. By wyłonić się zeń, zatapiając się w nim. By zmieniając go, stworzyć siebie. By budować siebie dzień po dniu w nieprzerwanym wysiłku, by odzyskać swoją jedność przez to, co w nią wnika i ją rozprasza. Świadomość, która wie o swej przypadkowości i efemeryczności, pragnie zagarnąć zewnętrzne siły, uczynić z nich własną substancję, scalić je w osobowości, jaką w sobie przygotowuje.

To, co nazwano duszą, nie jest więc nowego rodzaju istotą, superstrukturą nadbudowaną na piętze biologicznym i fizycznym, która w zasadzie wystarczałaby sama sobie. Człowiek nie jest zwierzęciem obdarzonym rozumem, nie jest ciałem i duchem, nawarstwieniem substancyj. Jego przywilejem jest nowe ustrukturuwanie składników biologicznych i chemicznych, nadanie im nowej formy jedności. Trzeba kategorycznie stwierdzić, że człowiek to dialektyka i wysiłek, dążenie do coraz lepszego opanowania ludzkiej struktury. Posiadanie siebie i rzeczywistości, które określało świadomość klasyczną, staje się u Husserla ideą graniczną i nigdy nieosiągalnym kresem cierpliwego wysiłku, aby zrozumieć i wyjaśnić nasze historyczne doświadczenia, wysiłku, który pokrywa się z samą filozofią. Całkowita jedność nie znajduje się już na początku, lecz na końcu, u kresu stuletnich i tysiącletnich trudów odnajdywania się i przystosowywania; świadomość i rozum, filozofia i prawda nie są już gotową rzeczywistością, lecz rzeczywistością w trakcie stawania się czy — jak powie De Waelhens — w trakcie ustanawiania.

przełożyła Maria Ochab