

Stanisław Judycki

Jak powstaje świadomość ciała?

Analiza i Egzystencja 11, 11-48

2010

Artykuł został 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.

STANISŁAW JUDYCKI*

JAK POWSTAJE ŚWIADOMOŚĆ CIAŁA?

Słowa kluczowe: ciało, fenomenologia, Husserl, Merleau-Ponty, dualizm, ucieleśnienie

Keywords: body, phenomenology, Husserl, Merleau-Ponty, dualism, embodiment

1. Zarys pola problemowego

Naukowy, w znaczeniu nauk przyrodniczych, obraz świata, nie jest łatwą rzeczą do zrekonstruowania, lecz gdy do zadania takiej rekonstrukcji podejmiemy niezbyt rygorystycznie, to wydaje się, że można powiedzieć, iż wszystkie makroobiekty naszego codziennego doświadczenia składają się faktycznie z mikroobektów (molekuł, atomów i innych cząstek). Pojawia się oczywiście problem, czy materia jest nieskończenie podzielna, a więc czy istnieją rzeczywiste atomy materialne, to znaczy cząstki w tym sensie podstawowe, że dalej już nie można ich dzielić na mniejsze jednostki. Zgodnie z tym obrazem również nasze, ludzkie żywe ciało, jak też ciała zwierząt,

* Prof. dr hab. Stanisław Judycki (ur. 1954), kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor książek: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990; *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995; *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004. Obszary zainteresowań: epistemologia, filozofia współczesna, filozofia umysłu. E-mail: judycki@kul.lublin.pl.

są makroobiektami, które składają się z mniejszych elementów i wszystkie one utrzymywane są w jedności funkcjonalnej przez różne siły. Nawet zwolennicy, dawnych i współczesnych, form materializmu nie chcieliby, jak przypuszczam, powiedzieć, że oni sami są niczym innym niż agregatami różnego rodzaju cząstek, lecz raczej stwierdziliby, że mają ciała, a mózg i system nerwowy łącznie wytwarzają świadomość, która pozwala na spostrzeganie, odczuwanie, myślenie itd. Już jednak w tym miejscu pojawia się pewien – być może tylko pozorny – paradoks: jeżeli świadomość jest wytworem ciała, co w tym wypadku znaczy wytworem aktywności neuronalnej mózgu, to również żywe ciało ludzkie jest wytworem aktywności mózgu, gdyż taka a nie inna struktura żywego ciała jest zależna od tego, jak pewien agregat cząstek i sił jest uświadamiany. Wzięty sam w sobie zbiór cząstek tworzących nasze ciała mógłby być przecież uświadamiany na wiele różnych sposobów, o czym świadczy chociażby to, że te same rzeczy poza naszym ciałem są spostrzegane inaczej co do swoich barw przez różne gatunki zwierząt, a inaczej przez ludzi.

Już zatem z powyższego względu wydaje się, że obok sławnego i obszernie dyskutowanego od najdawniejszych czasów aż do dziś problemu ‘umysł–ciało’ względnie ‘dusza–ciało’ (*mind–body*) należy postawić również ważny i ciekawy problem, który można określić mianem zagadnienia ‘c i a ł o – c i a ł o’ (*body–body*), to znaczy pytanie o to, jaka relacja zachodzi pomiędzy żywym, niejako przenikniętym świadomością ciałem a ciałem jako rzeczą czysto fizyczną. Poniższe analizy, po pierwsze, będą zmierzały do ukazania, jak złożonym zjawiskiem jest żywe ciało, a więc ich celem będzie zaprezentowanie fragmentów tego, co można określić jako fenomenologię żywego ciała ludzkiego. Po drugie, rezultatem tych analiz opisowych będzie teza, że żywe ciało jest syntetyczną jednością różnych warstw doświadczenia. Takie twierdzenie może nie wydać się czymś oryginalnym, bo przecież wszystkie inne rzeczy fizyczne w naszym polu percepcyjnym są również do pewnego stopnia produktami syntezy dziejącej w naszej świadomości – na przykład widziany przeze mnie z oddali dom otoczony drzewami jest dokonywaną przez świadomość syntezą przedniej strony, którą rzeczywiście widzę, z ‘domniemaniem’, że obiekt ten posiada wewnątrz i stronę tylną, których przecież rzeczywiście, to znaczy w jakościach wypełnionych, nie widzę. W wypadku jednak żywego ciała sytuacja jest szczególna, gdyż jeżeli jest ono syntetyczną jednością świadomego doświadczenia, to pojawia się pytanie, jak to jest możliwe, żeby pewna część ciała, a chodzi w tym

wypadku o mózg i system nerwowy, dokonywała tego rodzaju projekcji, to znaczy wytwarzała doświadczenie tego, czym sama nie jest, bo przecież ani mózg, ani system nerwowy – wzięte obiektywnie – nie są naszym ciałem, które znamy z codziennego doświadczenia.

Po trzecie, celem tego tekstu będzie też sformułowanie pewnej hipotezy (filozoficznej), a mianowicie, że nasza świadomość, a być może i nasza dusza, zawierają w sobie już pewnego rodzaju protoucieleśnienie. To oczywiście zakłada jakąś formę dualizmu jako stanowiska na temat relacji pomiędzy świadomością (duszą) a ciałem (ciałem jako zbiorem cząstek materialnych). Na rzecz dualizmu antropologicznego starałem się argumentować w innym miejscu¹, tutaj natomiast będzie chodziło o pewne, jak sądzę istotne, dalsze sprecyzowanie sensu tezy dualistycznej. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że mówienie o protoucieleśnieniu nie idzie w żadnym sensie w kierunku tych, głoszonych od bardzo dawna, stanowisk, według których oprócz ciała fizycznego istnieje (lub może istnieć) ciało duchowe, astralne itp.

We wcześniejszym artykule, dotyczącym problemu jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych, podkreślałem zasadniczą trudność zrozumienia, jak powstaje fenomen ludzkiego żywego ciała, gdy spojrzymy na nie z przyrodniczego punktu widzenia². Możemy bowiem zadać następujące pytanie: jaki jest nasz świat, gdy nikt na niego nie patrzy? Podchodząc do tego zagadnienia ‘czysto potocznie’, naturalną odpowiedzią będzie stwierdzenie, iż świat jest taki sam, jak wtedy, gdy istnieją świadome istoty dokonujące różnego rodzaju spostrzeżeń. Jednak rozwój nauki wydaje się nasuwać inną odpowiedź, a mianowicie, że gdy nikt niczego nie jest świadomy, gdy nikt nie spełnia żadnych aktów percepcyjnych, to świat jest zupełnie inny. Gdy nikt na nic nie patrzy, to wprawdzie fale promieniowania elektromagnetycznego są odbijane od agregatów różnych cząstek, które normalnie nazywamy przedmiotami, lecz nie ma żadnej świadomości będącej w stanie je odczuwać jako coś barwnego. Gdy więc nikt nie patrzy na świat, to nie ma w nim ani barw, ani dźwięków, ani żadne powierzchnie

¹ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004.

² Por. S. Judycki, *Świat zmysłowy i creatio continua*, „Internetowe Czasopismo Filozoficzne Diametros” (przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego), www.diametros.iphils.uj.edu.pl, 15 (2008), s. 1–37.

nie są szorstkie lub gładkie, nic nie jest pachnące, nic nie jest słodkie ani gorzkie. Co więcej, należałoby przyjąć, że w świecie, w którym nikt nie spełnia żadnych aktów świadomych, nie ma żadnych żywych ciał ludzkich, gdyż przecież ciała posiadają określone barwy, składają się z jakości dotykowych, czuciowych i kinestetycznych. Gdy nie uświadamiam sobie żadnych wrażeń odnoszących się do mojego ciała, to moje ciało staje się ‘bryłą cielesną’, a więc jakimś konglomeratem cząstek i oddziaływań pomiędzy nimi. Myśląc konsekwentnie, należałoby zatem przyjąć, że gdy zasypiam, to moje ciało przemienia się w coś w rodzaju moich zwłok, które o tyle tylko są moje, że gdy się obudzę, to je ożywię poprzez to, że zacznę je sobie uświadamiać w specyficzny sposób.

Nawet jednak wtedy, gdy ludzie i zwierzęta spostrzegają świat, to istnieje wiele jego aspektów, które nie są aktualnie spostrzegane, a stąd trzeba byłoby utrzymywać, że gdy ani ja, ani nikt inny nie widzi moich pleców, to nie mają one żadnej określonej barwy oraz gdy nie istnieje ktoś, kto nie uświadamia sobie wszystkich stron liścia połyskującego w słońcu na wietrze, to aktualnie niewidziane strony tego liścia nie są barwne ani nie są gładkie itd. Gdy więc nikt nie patrzy na świat lub gdy nikt nie patrzy na jego określone fragmenty lub gdy nikt nie patrzy na żywe ciała, to nie są one tym, za co je na co dzień uważamy, są zupełnie inne. Ale nawet wtedy gdy patrzemy na świat, to zgodnie z interpretacją sugerowaną przez nauki przyrodnicze nasz świat jest tworem hybrydalnym, a mianowicie każdy przedmiot, łącznie z żywym ciałem ludzkim, podlega ciągłej zmianie w tym znaczeniu, że te jego części, które zostają uświadomione, zaczynają posiadać barwy, jednak barwy te natychmiast znikają, gdy tylko przestaną być przez kogokolwiek uświadamiane.

2. Geneza

Bez obawy popełnienia większego błędu interpretacyjnego można twierdzić, że w tradycji filozoficznej Zachodu wystąpiły trzy zasadnicze sposoby podejścia do kwestii ciała (gr. *soma*, łac. *corpus*). Po pierwsze, już od samych początków filozofii podjęto próby odkrycia tych istotnych własności, które posiadają ciała w sensie ‘czystych’ obiektów fizycznych, a więc ciała jako przedmioty znajdujące się w przestrzeni i podlegające przemianom czasowym. Po drugie, zagadnienie natury ciała wystąpiło

także w kontekście przeciwstawienia ‘dusza–ciało’ i ten nurt kontynuowany jest do dzisiaj w postaci dyskusji określanej mianem problemu ‘umysł–ciało’. Trzeci nurt, fenomenologiczny i egzystencjalny, został przygotowany przez kartezjańską teorię subiektywności, jego początków można dopatrywać się u Immanuela Kanta i Johanna Gottfrieda Fichtego, lecz samoświadomość swojej odrębności uzyskał dopiero dzięki analizom przeprowadzonym na początku XX wieku przez Edmunda Husserla. W drugiej połowie XX wieku pierwszeństwo w tym względzie przyjęło się przypisywać rozważaniom filozoficznym przedstawionym przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego.

Potocznie oczywiste odróżnienie pomiędzy ciałami żywymi i nieżywymi występuje już u Platona, który także cały kosmos uważał za istotę żywą. Kosmos według Platona jest żywą strukturą i w tym sensie ma duszę i jest tworem rozumnym³. W filozofii starożytnej za esencjalne własności ciała uważano nie tylko rozciągłość (szerokość, długość i głębie), lecz także wielkość, kształt, ciężar oraz nieprzenikliwość. Własności tego rodzaju widziano jako w istotny sposób związane z pojęciem ruchu i zmiany, a stąd także z kwestią natury bytu w ogólności. Tradycja teologii i filozofii chrześcijańskiej dodała do ‘filozofii ciała’ jeszcze jedno odróżnienie: ludzkie ciało bywało niekiedy opisywane za pomocą greckiego słowa *sarks* (łac. *caro*), a więc jako ‘mięso’. Taka terminologia była stosowana wtedy, gdy chciano wskazać na różnicę pomiędzy ludzkim ciałem, włączając w nie i duszę, a duchem Bożym⁴. Średniowiecze przejęło teorię Arystotelesa o tym, że każde ciało składa się materii i formy, a ludzką duszę, w opozycji do materii, traktowano jako formę ciała, to znaczy jako formę tworzącą ciało materii. Dusza jest formą ciała (*anima forma corporis*), jak należałoby raczej powiedzieć, formą materii żywego ciała. Jest ona formą w znaczeniu siły ożywiającej i siły konfigurującej. Według tego podejścia dusza konfiguruje nie tylko funkcje cielesne, lecz również funkcje umysłowe.

W czasach nowożytnych wyodrębniły się dwa nurty, jeśli chodzi o sposób interpretacji natury ciała ludzkiego: mechanistyczny, gdzie ciało ludzkie uważano za szczególnego rodzaju maszynę, która jest poddana

³ Por. *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1986, 31 b – 34 a.

⁴ „duch [*pneuma/spiritus*] wprawdzie ochoczy, ale ciało [*sarks/caros*] słabe” (Mt 26, 41).

prawom obowiązującym wszystkie inne ciała, a przez to także podlega przyczynowości fizycznej. To podejście zdeterminowało problematykę ‘dusza–ciało’ w kartezjanizmie i u francuskich materialistów. Natomiast w drugim nurcie, nawiązującym do kartezjańskiej teorii subiektywności, Georg Wilhelm Leibniz potraktował ciało ludzkie jako miejsce doznawania i jako to, co ogranicza aktywność rozumu oraz jako *point de vue*, z którego każde indywidualne myślenie przedstawia sobie świat. Ciało decyduje o unikalnej perspektywie, która jest związana z indywidualnym podmiotem dokonującym spostrzeżeń.

Według Kanta człowiek jest obywatelem dwóch światów: poprzez swoje ciało należy do natury i jest podległy jej prawidłowościom, jako czysty rozum podlega natomiast prawu moralnemu. Rozważania zawarte w *Opus posthumum* Kanta prowadzą go jednak do tezy zmieniającej jego zasadnicze stanowisko o ‘czystym ja’ transcendentálním i zakotwiczonych w nim apriorycznych formach naoczności i kategoriach. Kant sugeruje, że istnieje coś takiego jak aprioryczna cielesność podmiotu. Tak jak w transcendentalnej teorii metody w *Krytyce czystego rozumu* pojęcie systemu zostało przez Kanta zinterpretowane jako pojęcie organizmu, tak też – zgodnie z fragmentami *Opus posthumum* – ‘ja’ ujmuje siebie jako system apriorycznej cielesności, który stanowi wzorzec dla sił doświadczanych w przyrodzie. Moje ciało jest apriorycznym systemem indywidualnie przeze mnie uświadamianych sił. Ten system interpretuję jako zewnętrzny wobec mnie system natury, który w całości jest organizmem i składa się z organizmów. Jednocześnie Kant przyznaje tego rodzaju systemowi charakter światowy. Zgodnie z tym nie można więc twierdzić, że żywe ciało, ciało jako system sił, znajduje się po stronie całej pozostałej materialnej natury, lecz raczej musi zostać pojęte jako sposób tworzenia się tych ‘organów rozumu’, którymi są poznanie i działanie⁵.

Te ‘wglądy’ Kanta co do roli ciała w konstytucji ludzkiego poznania nie mogły oddziaływać w dziejach filozofii. Fichte twierdził jednak coś podobnego w swojej teorii ciała, zorientowanej według jego teorii działania, a mianowicie, że ‘ja’ tworzy sobie samo własne ciało. W jednym i tym samym działaniu reprezentowania zostaje zaprojektowany obraz ‘oporu’, którego dostarczają obiekty działania oraz jednocześnie obraz organu, który

⁵ Por. F. Kaulbach, *Leib, Körper*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1980, t. 5, kol. 180–181.

te obiekty opracowuje. ‘Ja’ musi się uzewnętrznić, aby rzeczywistość mogła zostać pomyślna i aby mogła być opracowywana⁶.

Odrębnym przedmiotem zainteresowania analizy filozoficznej stało się ludzkie żywe ciało dopiero w fenomenologii transcendentальной Husserla⁷. Było to efektem współdziałania dwóch czynników. Z jednej strony, program fenomenologii, to znaczy tzw. czystej fenomenologii jako nauki wstępnej, mającej poprzedzać wszelką filozofię, w tym i metafizykę, nakładał na filozofa obowiązek przeprowadzenia niezaangażowanego teoretycznie opisu wszelkich ważkich ‘dziedzin’ świata, a więc chodziło na przykład o wypracowanie fenomenologii czasu, fenomenologii przestrzeni, fenomenologii percepcji zmysłowej itd., po to, aby później można było wyprowadzać stąd wnioski epistemologiczne i metafizyczne. W obręb tego programu wchodziła również fenomenologia ciała ludzkiego. Husserl jednak nie tylko sformułował taki program, lecz także pozostawił wiele analiz, które miały być jego – przynajmniej częściową – realizacją. Tylko niewielka część tych analiz została opublikowana za jego życia, podczas gdy niepomnie większą część wydano w ramach krytycznego opracowania *Husserliana Edmund Husserl – Gesammelte Werke*.

We współczesnych opracowaniach fenomenologię i filozofię ciała ludzkiego żywego łączy się zazwyczaj z poglądami na ten temat wyrażonymi przez Merleau-Ponty’ego w jego głównym dziele *Phénoménologie de la perception*⁸. Los przypisania zasług okazał się tu jednak niesprawiedliwy, gdyż już w 1912 roku, a więc w okresie przygotowywania tekstu tzw. *Idei I*, wydanych po raz pierwszy w 1913 roku⁹, Husserl opracował wiele zagadnień

⁶ Por. tamże, kol. 181.

⁷ Jeśli chodzi o tradycję fenomenologiczną, to oprócz Husserla należy zwrócić uwagę na poglądy na ciało ludzkie przedstawione przez M. Schelera. Odgranicza on ciało od osoby, która według niego nie jest czymś danym, lecz istnieje tylko w spełnianiu aktów intencjonalnych. W obrębie tego, co dane, Scheler odróżnia ciało od wszystkiego, co jest psychiczne i fizyczne. W nastawieniu zewnętrznym ciało spostrzegamy za pomocą zmysłów jako bryłę cielesną (*Leib-Körper*), natomiast w nastawieniu wewnętrznym jako ‘ciało-duszę’ (*Leib-Seele*). Jedność obu tych kierunków spostrzegania Scheler nazywa świadomością ciała (*Leib-Bewusstsein*); por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* {1913}, t. 2, Bern: Francke 1966.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945; *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia 2001.

⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, neu hrsg.

dotyczących zmysłowości, w tym również fenomenologii ciała. W 1916 roku oraz ponownie w 1918 rękopisy odnoszące się do tych tematów były opracowywane, pod nadzorem Husserla, przez Edith Stein, a w latach 1924–1925 przez Ludwiga Landgrebego. Jako osobna książka teksty te zostały wydane po raz pierwszy w ramach *Dzieł zebranych* Husserla w 1952 roku i funkcjonują pod skróconą nazwą *Ideji II*¹⁰. D.W. Smith pisze, że te manuskrypty, zawierające bogactwo analiz, znane były zarówno Heideggerowi jak i Merleau-Ponty'emu¹¹. Wpływ *Ideji II* uwidacznia się w poglądach Heideggera na praktyczne i społeczne zachowanie się podmiotu oraz w poglądach Merleau-Ponty'ego na ludzkie ciało i tzw. intencjonalność ciała. Paradoksalne jest to, że obaj ci myśliciele korzystali z analiz Husserla po to, aby przeciwstawić się jego głównemu stanowisku, to znaczy idealizmowi transcendentalnemu. Jak pisze D.W. Smith, Heidegger 'przechrzczył' tradycyjne pojęcie 'ja' lub 'podmiotu' na *Dasein* (podmiot ludzki) po to, aby *inter alia* pozbyć się jakichkolwiek supozycji kartezjańskiego dualizmu, które mogłyby dotyczyć jego własnych poglądów antropologicznych¹². Tekst *Ideji II* nie był znany natomiast drugiemu filozofowi, który, obok Merleau-Ponty'ego często jest cytowany w kontekście tej problematyki, tzn. Jean Paul Sartre'owi. Sartre korzystał w tym względzie z analiz Heideggera, zawartych w jego głównym dziele z 1927 roku pt. *Sein und Zeit*¹³.

von K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976 (pierwsze wydanie krytyczne 1950); *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975.

¹⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff 1952; *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1974. Informacje powyższe pochodzą ze wstępu wydawcy, Marly Biemel, do wydania krytycznego z 1952 r.

¹¹ D.W. Smith, *Mind and Body*, [w:] B. Smith, D.W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, s. 354–355. Smith także jest negatywnie nastawiony do idealizmu i poglądy Husserla na temat relacji świadomości (umysłu) do ciała i świata fizycznego próbuje zinterpretować jako wieloaspektowy monizm.

¹² Tamże, s. 390.

¹³ J.P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard 1943; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 8 (1927), s. 1–438; *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994. Charakterystyczna dla omawianego stanu rzeczy, zarówno w aspekcie

Nie chodzi mi przy tym głównie o uwypuklenie zawitych dziejów genezy współczesnego stanu filozofii ciała ludzkiego, lecz o to, że analizy Husserla – choć nie były systematyczne – to jednak są o wiele bogatsze i zróżnicowane niż to, co można znaleźć u wyżej wymienionych filozofów. Mimo że Husserl poświęcił wiele uwagi sposobowi – używając jego terminologii – w jaki konstytuuje się fenomen ciała ludzkiego, to nie zrezygnował ze swojego głównego przekonania filozoficznego, którym był idealizm transcendentny. Zarówno ciała fizyczne (*Körper*), jak też żywe ciała ludzkie (*Leib*) są według niego czymś, co konstytuuje się w świadomości, podczas gdy dla Merleau-Ponty'ego (oraz częściowo dla Heideggera) cielesność świadomego podmiotu oznacza realistyczne 'zakotwiczenie' (*être-au-monde*) tego podmiotu w świecie.

Wydaje się, że Roman Ingarden był w tym względzie bardziej ostrożny, gdy w 81 paragrafie drugiego tomu swojego *Sporu o istnienie świata*, a więc u końca rozważań, napisał:

ze zaś ciała (ludzkie) są tylko specjalnym wypadkiem żywych organizmów, a te w dalszym ciągu są specjalnym wypadkiem przedmiotów fizycznych, więc tym samym trzeba będzie podjąć próbę wyjaśnienia generalnej istoty [...] organizmu i przedmiotów fizycznych w ogóle. Jest to potrzebne także z tego powodu, że ciała istot psychicznych znajdują się – jak się wydaje – wśród świata fizycznego w ogóle (w obrębie tak zwanej „materii”) i są, jak się wydaje, bytowo zależne od procesów fizycznych, a w szczególności fizykochemicznych, rozgrywających się dokoła nich. Badania te będą musiały zarazem stworzyć ontologiczną podstawę do rozstrzygnięcia, czy można przyjąć, by przeżycia czystej świadomości były z jednej strony „związane” z ciałami znajdującymi

historycznym jak i czysto systematycznym, jest następująca wypowiedź współczesnego komentatora: „In responding to the challenge of Cartesian dualism, Sartre and Merleau-Ponty seem to have adopted a very similar approach. The task of phenomenological study of the body is to bring about a level of experience where experiencing subject can be said to be its body” (P. Hoffman, *The Body*, [w:] H.L. Dreyfus, M. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Oxford: Blackwell 2006, s. 253.) Wypowiedź tego rodzaju odbiega, chociażby tylko w tonie, od cytowanych poniżej, pełnych wahań stwierdzeń Ingardena na temat relacji ludzkiego ciała do świata fizycznego.

się w obrębie świata, a z drugiej strony spełniały postulat całkowitej pozaświatowości¹⁴.

Widać wyraźnie, że ta wypowiedź, wieńcząca w pewien sposób nigdy niezrealizowane przez Ingardena rozstrzygnięcie ‘sporu o istnienie świata’, a więc sporu realizmu z idealizmem, pełna jest wahań. Ingarden nie mówi tu o materii, lecz o tzw. materii, pisze również, że wydaje mu się, iż ciała istot psychicznych znajdują się wśród świata fizycznego; waha się nawet jeśli chodzi o jednoznaczne stwierdzenie, czy ciała istot psychicznych są bytowo zależne od procesów fizycznych. Daleki jest więc nie tylko od Heideggerowskiej tezy o ‘zatopieniu’ podmiotu ludzkiego (*Dasein*) w świat, lecz także od głównej tezy Merleau-Ponty’ego o tym, że ciało ludzkie posiada swoistą intencjonalność, a fakt ten musi powstrzymać wszystkie intelektualistyczne i idealistyczne interpretacje relacji pomiędzy podmiotem a światem. Co to wszystko może znaczyć, gdy zwłaszcza weźmiemy pod uwagę, że Ingarden oficjalnie przeciwstawiał się idealizmowi nauczyciela i mistrza, którym był dla niego Husserl?¹⁵

Gdy teraz zwrócimy się do drugiego wielkiego nurtu filozofii XX wieku, do tzw. filozofii analitycznej, to stwierdzimy, że nie pojawiło się tu żadne znaczące zainteresowanie ludzką cielesnością jako odrębnym tematem rozważań. Mimo to ‘ciało’ cząstkowo występowało w następujących kontekstach. Po pierwsze, w kontekście dyskusji dotyczących relacji pomiędzy świadomością a umysłem, gdzie paradygmatycznym przykładem stanu mentalnego był ból cielesny. Po drugie, kwestia ciała wystąpiła w kontekście pytania o tzw. uprzywilejowany dostęp (*privileged access*), to znaczy pytania, czy do stanów naszego ciała mamy taki sam dostęp poznawczy, jaki – według tzw. kartezjańskiej teorii umysłu – mielibyśmy mieć do własnych stanów mentalnych (nie mogą na przykład mylić się co do tego, że odczuwam ból i w tym sensie miałbym uprzywilejowany dostęp do własnego mentalnego stanu bólu). Po trzecie, kwestia ciała wystąpiła także w dyskusjach dotyczących tożsamości osobowej, a to w związku z zasadniczym pytaniem, jaką rolę odgrywa ciągłość cielesna, rozumiana głównie jako ciągłość mózgu, dla poczucia bycia tą samą osobą. Wielu

¹⁴ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 2: *Świat i świadomość*, wyd. III zmienione, red. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1987, s. 261–262.

¹⁵ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963, część pt. *Edmund Husserl*, s. 383–628.

filozofów, poczynając od Johna Locke'a, twierdziło, że tym, co jest decydujące dla poczucia tożsamości osoby, jest ciągłość psychiczna w postaci pamięci, a więc, że ciągłość cielesna nie jest ani warunkiem koniecznym, ani też wystarczającym tożsamości osobowej¹⁶.

W ostatnich już czasach temat żywego ludzkiego ciała pojawia się w obrębie tzw. filozofii analitycznej w związku z dominującym przekonaniem, że filozofia (czymkolwiek byłaby poza tym) może się również przyczyniać do postępu empirycznych i interdyscyplinarnych badań nad umysłem ludzkim, nazwanych naukami kognitywnymi (*cognitive science*). W tym kontekście dąży się do ukazania, jak dawne tematy filozoficzne uzyskują pewne odzwierciedlenie w problematyce empirycznej lub wręcz sugeruje się, że wiele problemów uznawanych dotąd za domenę filozofii może znaleźć rozwiązanie w badaniach empirycznych i eksperymentalnych. Twierdzi się też, że poprzez analizę różnego rodzaju patologii (wynikających z nieszczęśliwych wypadków lub chorób), które upośledzają spostrzeganie własnego ciała, można dociec istoty i sposobu funkcjonowania ludzkiej cielesności. W ten sposób, czyli *via* empiria i nauki kognitywne, próbuje się zbudować pomost pomiędzy kontynentalną filozofią ludzkiego ciała, reprezentowaną głównie przez poglądy Merleau-Ponty'ego, a tradycją analityczną, która zorientowana jest bardziej empirycznie, przyrodniczo, a nawet naturalistycznie¹⁷.

¹⁶ J.L. Bermúdez (w artykule *The Phenomenology of Bodily Awareness*, [w:] D.W. Smith, A.L. Thomasson (eds.), *Phenomenology and the Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press 2005, s. 297) wymienia następujące dawniejsze prace z obrębu filozofii analitycznej, w których występuje jakiś rodzaj zainteresowania żywym ciałem ludzkim: D.M. Armstrong, *Bodily Sensations*, London: Routledge & Kegan Paul 1962; E. Anscombe, *On Sensations of Position*, „Analysis” 22 (1962), s. 55–58. Za nowy początek w tym względzie Bermúdez uważa książkę B. O'Shaughnessy'ego *The Will: A Dual Aspect Theory* (Cambridge: Cambridge University Press 1980), natomiast jako reprezentatywne dla ostatnich czasów podaje prace: J.L. Bermúdez, A.J. Marcel, N. Elian (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1995; J. Bermúdez; Q. Cassam, *Self and World*, Oxford University Press 1997; J.L. Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1999; por. też S. Todes, *Body and World*, Cambridge, MA: MIT Press 2001.

¹⁷ „Niezależnie od trudności z dokładnym określeniem tego, czym jest naturalizm ontologiczny i czemu rzeczywiście się przeciwstawia, stał się on, często łącznie z naturalizmem metodologicznym, swoistą ideologią wielu nurtów filozofii analitycznej” (T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej 2009, s. 217).

Warto również podkreślić, że od opisowej analizy doświadczenia ciała (od fenomenologii ciała) i od dyskusji na temat możliwych relacji pomiędzy umysłem, świadomością względnie duszą a ciałem (głównie mózgiem) należy odróżnić te rozważania, które biorą pod uwagę ludzką cielesność w jej aspekcie egzystencjalnym, a chodzi tu przede wszystkim o relacje do innych osób, o godność ciała ludzkiego, a więc o problematykę osobowo-egzystencjalną i aksjologiczną¹⁸. W tym względzie Heidegger i Sartre mieli tu więcej do powiedzenia niż Husserl, lecz z drugiej strony nie należy zapominać, iż ich prekursorstwo w tej dziedzinie jest względne, bo przecież daleko sięgająca tradycja filozofii, teologii i ascetyki chrześcijańskiej miała na ten temat również wiele rzeczy do powiedzenia. W oczywisty sposób więcej do powiedzenia na ten temat miały inne tradycje religijne, filozoficzne i mistyczne niż tradycja religii i filozofii Zachodu. One również dysponowały własnymi koncepcjami ciała ludzkiego oraz jego doniosłości metafizycznej i egzystencjalnej.

3. Redukcja transcendentalna

Powyższe informacje na temat historycznej genezy problematyki ciała w filozofii XX wieku oraz w filozofii zaczynającego się wieku XXI można ująć w następujący schemat. Z jednej strony mamy, posługując się pojęciem konstytuowania się ciała w świadomości, idealistyczną teorię żywego ciała pozostawianą przez Husserla, natomiast z drugiej, osadzone w różnych przykładach klinicznych, empirycznych i eksperymentalnych, realistyczne i naturalistyczne podejście do fenomenu ciała, dominujące we współczesnej filozofii analitycznej (lub w jej aktualnych pochodnych). W pewnym sensie pomiędzy tymi podziałami należałoby usytuować filozofię ciała Merleau-Ponty'ego, która, z jednej strony, programowo chciała być anty-idealistyczna, jednak z drugiej wiele sformułowań autora *Fenomenologii percepcji* ma właśnie wyraźnie idealistyczny charakter. Zacytowane wyżej uwagi Ingardena świadczą o jego całkowitej neutralności i o braku decyzji co do wyniku sporu o istnienie świata oraz co do relacji świadomość (dusza) – ciało (świat fizyczny). Natomiast Heidegger i Sartre rozstrzygnęli ten spór

¹⁸ Por. A. Brenner, *The Lived-Body and the Dignity of Human Beings*, [w:] H.L. Dreyfus, M. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, s. 478–488.

na korzyść tezy, że człowiek jest istotą całkowicie ‘zanurzoną’ w świat, a emblematycznymi sformułowaniami świadczącymi o tym są sławne Heideggerowskie ‘bycie w świecie’ (*In-der-Welt-sein*) lub ‘wrzucenie w świat’ (*Geworfenheit*).

Ten obraz zasadniczych podziałów w dziedzinie filozofii ciała ludzkiego posiada jednak tło metodologiczne, które dotyczy sposobu uprawiania filozofii w całości. Jak wiadomo, Husserl uważał, że jedynym adekwatnym punktem wyjścia w filozofii jest tzw. redukcja transcendentalna. Pomijając wiele szczegółów, redukcja ta równa się wstrzymaniu się od uznawania obowiązywania jakichkolwiek przekonań w punkcie wyjścia badań filozoficznych, a więc redukcja polega na zawieszeniu przekonań dotyczących tego, że świat nas otaczający istnieje niezależnie od naszej świadomości. Zawieszono muszą być także wszelkie przekonania odnoszące się do danych pochodzących z nauk przyrodniczych, jak również wszystkie inne teorie, w tym wszystkie teorie filozoficzne. W ten sposób Husserl postulował radykalny i bezzakończony początek filozofowania. Gdybyśmy na przykład przyjęli, że obowiązują wyniki takich nauk, jak fizyka lub fizjologia, to z góry rozstrzygnęlibyśmy, że poprzez nasze ciała jesteśmy wyłącznie częściami świata fizycznego, które są poddane jego prawidłowościom. Patrząc z metodologicznego punktu widzenia, popełnilibyśmy pewną wersję błędu *petitionis principii*, a więc pewną wersję błędnego koła w uzasadnianiu tez filozoficznych¹⁹. Wielokrotnie usiłowano twierdzić, że taki punkt wyjścia postulowany dla filozofii, mający być neutralnym punktem wyjścia, przesądził jednak z góry całą sprawę na korzyść idealizmu, gdyż w wyniku zastosowania zabiegu redukcji cały świat, a w tym również żywe ciała w nim się znajdujące, stają się wyłącznie korelatami świadomości. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że brak redukcji, a więc przyjęcie, iż jako istoty świadome jesteśmy po prostu cielesnymi częściami świata, jest zwykłym dogmatyzmem i stanowiskiem nieuzasadnionym. Jeżeli zaś chcielibyśmy uzasadnić takie stanowisko bez popadania w błędne koło, to musielibyśmy dokonać redukcji w sensie, o którym mówił Husserl. Po drugie, przynajmniej programowo, redukcja nie przesądza niczego na korzyść idealizmu, spirytualizmu lub dualizmu: ona ma być tym neutralnym gruntem, gdzie tego rodzaju decyzje mogą odpowiedzialnie zapaść.

¹⁹ Por. R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie ‘petitionis principii’ w teorii poznania* {1921}, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 357–380.

Ten spór metodologiczny posiada znaczenie dla filozoficznej problematyki ciała. Dla Husserla ciało, po dokonaniu redukcji, stawało się wyłącznie jednym z obiektów dla świadomości i chodziło o możliwie adekwatny opis podstawowych, pierwotnych i dalej niedających się rozkładać sposobów jego ujawniania się. Opis tych sposobów równałby się pokazaniu, jak żywe ciało ludzkie ‘konstruuje’ się w świadomości. Czy oprócz tego, jak można by powiedzieć, wyłącznie opisowego rozumienia konstytucji, ciało konstruuje się jeszcze w mocnym sensie, to znaczy na przykład tak, że istnieje jakiś ‘program’ zawarty w świadomości (lub w duszy ludzkiej), program dotyczący sposobu tworzenia się fenomenu ciała. Czy świadomość względnie dusza jest czymś istotnie odmiennym od ciała – tego rodzaju kwestie nie musiały być rozstrzygnięte w punkcie wyjścia badań, to znaczy rozstrzygnięte przez fakt przeprowadzenia redukcji.

Spór o punkt wyjścia nie musi jednak dotyczyć aż tak pryncypialnych zagadnień. Różnica w punkcie wyjścia, różnica pomiędzy na przykład teorią ciała Husserla z jednej strony a teorią ciała Merleau-Ponty’ego i fenomenologią ciała współczesnych autorów z drugiej, jest widoczna również w bardziej szczegółowych, lecz ostatecznie ważnych kwestiach. W swojej fenomenologii świadomości ciała Jose L. Bermúdez wyróżnia cztery rodzaje wyższego rzędu (*high-level*) reprezentacji ciała: (1) pojęciowe reprezentacje ciała: jest to zbiór naszych przekonań na temat struktury i natury naszego ciała, to znaczy są to na przykład przekonania dotyczące funkcji poszczególnych części ciała, ich przybliżonych położeń, przekonania dotyczące tego, jakim dysfunkcjom mogą one podlegać itd.; (2) semantyczna wiedza dotycząca nazw poszczególnych części ciała: wiedza tego rodzaju łączy się z niesemantycznymi sposobami identyfikacji zdarzeń w ciele i pozwala formułować werbalne raporty na temat tego, co się w nim dzieje; (3) reprezentacje afektywne ciała: chodzi o reprezentacje ciała, z którymi łączą się jakieś reakcje emocjonalne; (4) homeostatyczne reprezentacje ciała, a więc reprezentacje ciała odnoszące się do podstawowych kryteriów samoregulacji i przetrwania. W obrębie natomiast reprezentacji ciała niższego rzędu (*low-level*) Bermúdez wyróżnia dwa podpoziomy: (1) reprezentacje dotyczące struktury i granic ciała, umożliwiające lokalizację wrażeń i określające zasięg tych części ciała, które w danej chwili dostępne są dla działania; (2) reprezentacje momentalnie zmieniających się dyspozycji poszczególnych części ciała, w tym: reprezentacje dotyczące położenia ciała w stosunku do jakiegoś

obiekty, dotyczące położenia poszczególnych części ciała względem siebie oraz reprezentacje odnoszące się do ogólnej orientacji w przestrzeni²⁰.

Jako oczywiste założenie tej typologii sposobów reprezentowania ciała Bermúdez przyjmuje, że wszystkie te reprezentacje są (w jakiś sposób) neuronalnie kodowane, a całym tym systemem reprezentacji kieruje mózg jako całość bądź jego poszczególne części. Bermúdez jest świadomy swojego jednocześnie fenomenologicznego, realistycznego, a ostatecznie naturalistycznego podejścia i właśnie z tego powodu czyni wyrzuty Merleau-Ponty'emu, że chociaż jego fenomenologia ciała zmierza wprawdzie do realizmu i do jakiejś postaci antydualizmu, lecz że jednocześnie wiele zawartych w tekście *Fenomenologii percepcji* sformułowań ma posmak idealistyczny i dualistyczny. Cała sprawa koncentruje się według Bermúdeza wokół podstawowego dla Merleau-Ponty'ego odróżnienia pomiędzy ciałem fenomenalnym i ciałem obiektywnym.

Dwa aspekty podejścia Merleau-Ponty'ego do działania i do doświadczenia ciała wydadzą się prawdopodobnie filozofom analitycznym nie do przełknięcia. Pierwszy z nich polega na tym, że podejście Merleau-Ponty'ego jest podatne na interpretację, która wyciąga mocne wnioski metafizyczne z fenomenologicznej dystynkcji pomiędzy 'dla siebie' i 'w sobie'. Merleau-Ponty często pisze w ten sposób, jakby doświadczane ciało w pewnym sensie znajdowało się na zewnątrz świata fizycznego. Wprowadza odróżnienie pomiędzy ciałem fenomenalnym a ciałem obiektywnym, które można zinterpretować w sposób nie dający się pogodzić z żadnym ontologicznym stanowiskiem, traktującym ostatecznie ciało jako po prostu pewien rodzaj wysoko rozwiniętego obiektu biochemicznego, który wyróżnia się w stosunku do innych obiektów fizycznych wyłącznie swoją kompleksowością i organizacją. Dla tego rodzaju czytelnika jest przynajmniej niejasne, gdzie Merleau-Ponty przeprowadza podział pomiędzy fenomenologią a ontologią w *Fenomenologii percepcji*, lecz często pisze on w manierze wyraźnie idealistycznej, na przykład wtedy, gdy mówi, że 'konstytucja naszego ciała jako obiektu' jest 'decydującym momentem w genezie świata obiektywnego'. Ten wymiar jego myśli może sugerować, że Merleau-Ponty umieszcza doświadczane ciało poza światem fizycznym w sposób, który nie da się pogodzić nawet z najślabszą formą naturalizmu filozoficznego²¹.

²⁰ J.L. Bermúdez, *The Phenomenology of Bodily Awareness*, s. 304–306.

²¹ Tamże, s. 298–299.

Bermúdez dodaje w tym miejscu uwagę, że istnieje wprawdzie wielu filozofów analitycznych, którzy odrzucają naturalizm, szczególnie jeśli chodzi o jakościowe cechy doświadczenia, lecz nikt z nich nigdy nie sugerował, że to odrzucenie powinno mieć jakiegokolwiek konsekwencje, jeśli chodzi o nasz sposób pojmowania ontologii ciała. Bermúdez w tym miejscu jednak zupełnie nie zauważa, na czym polega problem: czym będzie żywe ciało, gdy pozbawimy je wszelkich jakości? Wydaje się, że odpowiedź może być jedna: będzie, jak sam Bermudez mówi, kompleksowym obiektem biochemicznym, który jest całkowicie bezjakościowy. Ale czym są obiekty bezjakościowe? Skoro wielu filozofów (analitycznych) odrzuca naturalizm w stosunku do jakości, to wydaje się, że muszą stanąć na stanowisku, że ‘żywe ciała same sobie’ są czymś bezjakościowym. Wydaje się, że łatwo można na to zareagować, twierdząc, że żywe ciała ludzkie będą wtedy zbiorami wyłącznie tzw. własności pierwszorzędnych. Tu jednak łagodnie uśmiecha się duch biskupa Berkeleya, który uporczywie wskazywał na to, że jeżeli przyjmujemy, że jakości drugorzędne (np. barwy) są subiektywne – a nie możemy według niego pojąć, czym mogłyby być jakości pierwszorzędne, nie przypisując im pewnych własności drugorzędnych – to również i jakości pierwszorzędne musimy uznać za subiektywne, czyli za zależne od świadomości, zależne od jej takiego, a nie innego sposobu funkcjonowania.

Czym zatem jest nasze żywe ciało, gdy pozbawimy je jakości, do których nie tylko należy zaliczyć takie jakości jak barwy, ale też jakości ruchowe, to znaczy tzw. wrażenia kinestetyczne, jakości czuciowe itd. Wydaje się, że będzie niczym. Problem polega na tym, że żywe ciało ludzkie jest obiektem przenikniętym świadomością. ‘Ciało’, o które chodzi w problemie ‘umysł–ciało’, nie jest żywym ciałem ludzkim, lecz zbiorem niedoświadczanych bezpośrednio komórek, neuronów itd., natomiast w problemie ‘ciało–ciało’ chodzi o ciało ‘przeniknięte świadomością’. Problem ‘ciało–ciało’ jest więc przynajmniej tak samo zagadkowy, jak problem ‘umysł–ciało’. Gdybyśmy mogli obserwować nasze ciało z większą rozdzielczością wizualną niż ta, którą faktycznie dysponujemy, to widzielibyśmy zbiór wirujących cząstek, lecz nie nasze ręce i nogi. Gdybyśmy mogli słyszeć z większą czułością, to słyszelibyśmy huk związany z każdym naszym ruchem. Gdybyśmy mogli odczuwać nie poszczególny ruch jakiejś części naszego ciała, lecz odczuwać oddzielone od siebie serie wrażeń wywoływanych przez każdy fragment tego ruchu, to czym byłoby doświadczenie naszego ciała? Przykłady te pokazują, że taka, a nie inna ‘struktura’ naszego żywego ciała jest

zależna od tego, jaka jest nasza świadomość i przynajmniej z tego powodu Merleau-Ponty podkreślał różnicę pomiędzy ciałem obiektywnym a ciałem fenomenalnym.

4. Ciało wizualne

Rozważania, które zostaną przedstawione poniżej, będą wykorzystywały materiał pojęciowy pochodzący z pism Husserla, lecz nie będzie to próba rekonstrukcji jego poglądów na ten temat. Nie będzie to także próba pokazania autentycznej myśli autora *Badania logicznych* w kontekście rywalizujących ze sobą interpretacji. Takie usiłowanie podjąłem już wcześniej²². Ze względu na to, że większość tekstów na ten temat nie była przez Husserla autoryzowana, lecz została opublikowana pośmiertnie, nigdy jakiegokolwiek interpretacje nie będą mogły być uznane za ostateczne.

Podmioty spostrzegania, którymi jesteśmy, są podmiotami cielesnymi. To, że podmiot spostrzegania jest podmiotem cielesnym, oznacza, po pierwsze, iż jest wrażliwy na pobudzenia płynące od przedmiotów, po drugie, że wszystko, co jest mu dane, dane jest perspektywnie i, po trzecie, że wrażliwość i perspektywność należą do podmiotu posiadającego zdolność do poruszania się w przestrzeni. Według Husserla konstituowanie się fenomenu żywego ciała przebiega równolegle do konstytucji przestrzeni, natomiast analizy zmierzające do odkrycia różnych warstw konstytucji przestrzeni obracają się w obrębie trzech wiel-

²² Por. S. Judycki, *Niektóre problemy Husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981), z.1, s. 125–163; *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990. Oprócz *Ideii II* analizy Husserla dotyczące przestrzeni, ciała i intersubiektywności znajdują się w jego opublikowanych rękopisach: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Ester Teil: 1905–1920*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973; *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Claesges, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973. Z obrębu tradycji fenomenologicznej por. H. Schmitz, *Der Leib*, Berlin: Bouvier 1965; R.M. Zaner, *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, Second Edition, The Hague: Martinus Nijhoff 1971.

kich dziedzin bytowych, które wyróżniał Husserl, to znaczy w dziedzinie materialnej przyrody, w dziedzinie istot żywych oraz w dziedzinie świata duchowego. Konstytutywna fenomenologia przestrzeni koncentruje się na dziedzinie materialnej przyrody, a nicią przewodnią jej analiz jest doświadczenie rzeczy rozciągłej, natomiast w wypadku konstytucji żywego ciała wchodzi również w rachubę dziedzina istot żywych, a poprzez fenomen tzw. wczucia (*Einführung*) w zasięgu badań pojawia się również dziedzina świata duchowego.

W nastawieniu zewnętrznym, czyli przy uwzględnieniu wyłącznie wzroku, ciało pojawia się jako jedna z wielu rzeczy posiadających rozciągłość, lecz 'czyste' ciało wzrokowe nie byłoby naszym żywym ciałem.

Podmiot dysponujący wyłącznie okiem (*bloss augenhaft*), nie mógłby posiadać pojawiającego się ciała; w grze kinestetycznych motywacji (których nie mógłby cielesnie uchwycić) posiadałby swoje zjawiska rzeczy, widziałby realne rzeczy. Nie powiemy, że ten, kto tylko widzi, widzi swoje ciało, gdyż brak by mu było tego specjalnego wyróżnienia jako ciała i nawet idący w parze ze swobodą kinestetycznych przebiegów swobodny ruch tego 'ciała' nie czyniłby go ciałem. Byłoby wtedy tylko tak, jak gdyby Ja wraz z tą swobodą w [sferze] kinestetycznej mogło tym samym bezpośrednio poruszać materialną rzecz, [jaką jest] ciało²³.

Dla systemu wizualnego bryła cielesna naszego ciała prezentuje się w istotnie odmienny sposób niż wszystkie inne obiekty rozciągające się w przestrzeni. Wszystkie inne obiekty dane są w ramach uniwersalnej struktury tego, co blisko i tego, co daleko, natomiast 'moje' ciało zawsze dane jest w 'absolutnej' bliskości²⁴. Znaczy to, że zawsze znajduje się ono w tym jedynym 'tu', w stosunku do którego wszystkie inne obiekty w polu wzrokowym pojawiają się w ciągle zmieniających się 'tam'. Wzrokowa percepcja ciała wykazuje także i tę swoistość, że o ile w stosunku do wszystkich obiektów możemy zmieniać położenie, to od tego kształtu przestrzennego, który nazywamy naszym ciałem, nie można

²³ E. Husserl, *Idee II*, s. 213 {150}.

²⁴ „ciało staje się nosicielem zerowego punktu zorientowania, owego 'tu' i 'teraz', z którego czyste Ja ogląda przestrzeń i cały świat zmysłowy. W ten sposób każda rzecz, która ukazuje się w przejawach (*erscheint*), *eo ipso* pozostaje w stosunku zorientowania względem ciała, i to nie tylko rzeczywiście pojawiająca się rzecz, lecz wszelka rzecz, która ma się moc pojawić” (tamże, s. 81 {56}).

się oddalić ani też nie można się do niego przybliżyć. Ciało posiada stałą bliskość w stosunku do wizualnego centrum, w którym znajduje się podmiot spostrzegający. We wszystkich zmianach położenia nasze ciało zawsze pozostaje z nami. To stwierdzenie może wydać się trywialne, lecz należy pamiętać, że poruszając się w przestrzeni, ciągle wprawdzie współjujemy nasze ciało jako bryłę poruszającą się wraz z nami, jednak pierwotnym doświadczeniem bycia podmiotem percepcji jest doświadczenie siebie jako ośrodka kinestetycznej potencjalności. Znaczy to, że logicznie wcześniejsze, a więc fundujące, jest ujęcie siebie jako ośrodka ruchu i jako ośrodka doznawania wrażeń wytwarzanych przez poruszanie się, a nie siebie jako rozciąglej bryły w polu wzrokowym²⁵.

Do tych obserwacji Husserl dodaje także i to, że gdy w wypadku poruszania się dowolnego obiektu w polu wzrokowym jesteśmy w stanie doprowadzić do jego powrotu na pozycję wyjściową za pomocą ruchów oczu, ruchów głową, chodzenia, to w wypadku wzrokowego kształtu 'moje ciało' taka możliwość nie ma miejsca. Niemożliwe jest też zobaczenie własnego ciała ze wszystkich stron wyłącznie przy zastosowaniu percepcji wzrokowej, jak również ciała nie da się ująć perspektywicznie, to znaczy tak, jak dzieje się to w wypadku innych obiektów, które swoją perspektywizację uzyskują poprzez spostrzeganie ich jako spoczywających lub poruszających się kształtów przestrzennych.

Wydaje się, że ten kierunek analiz Husserla można zaopatrzyć w następujący komentarz: ciało, jako przejawiający się wzrokowo kształt, nie jest jeszcze 'żywym' ciałem, to znaczy podmiot, który dysponowałby wyłącznie wzrokiem, nie posiadałby żywego ciała, byłoby raczej tak, jak gdyby podmiot wyposażony w swobodę poruszania się mógł bezpośrednio poruszać pewną bryłą materialną w przestrzeni poza nim. Ciało byłoby jak

²⁵ Husserl zwraca uwagę, że wszystkie przejawy rzeczy rozciąglonych pojawiają się w perspektywach 'blisko'-'daleko' i pisze o szczególnej roli wrażeń kinestetycznych w następujący sposób: „Wir merken bald, dass diese Darstellungssysteme 'von' zurückbezogen sind auf korrelative Mannigfaltigkeiten von kinästhetischen Verläufen, die den eigentümlichen Charakter der 'Ich tue', 'Ich bewege' haben. [...] Die Kinästhesen sind unterschieden von den sich körperlich darstellenden Leibbewegungen und sind eigentümlich mit uns eins, gehören dem eigenen Leib in dieser Doppelseitigkeit (innerer Kinästhesen – äusserer körperlich-realer Bewegungen) zu” (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff 1962, s. 164).

narzędzie, którym moglibyśmy się posługiwać, lecz w żadnym stopniu nie byłibyśmy tym narzędziem.

5. Ciało dotykowe

Podstawową warstwą, która powoduje powstanie doświadczenia żywego ciała, jest dotyk. Świadomość ciała dotykowego powstaje w wyniku pojawiania się przedstawiających wrażeń dotykowych oraz w wyniku lokalizacji tzw. czuć. Gdy dotykamy przedmiotów poza naszym ciałem, wtedy poprzez dotykowe wrażenia przedstawiające doświadczamy własności rzeczy dotykanych: pewna powierzchnia jest szorstka i twarda, inna jedwabście miękka itd. Wraz z dotykowymi wrażeniami przedstawiającymi własności rzeczy poza ciałem zaczynają pojawiać się wrażenia (*Empfindung*) odmiennego rodzaju, które można nazwać ‘czuciami’ (*Empfindnis*)²⁶.

Czucia nie prezentują własności rzeczy poza ciałem, lecz samo ciało. Niekiedy są to wrażenia przedstawiające własności samego ciała: ręka dotykająca jedwabście miękkiej płaszczyzny pojawia się nie tylko jako ‘podmiot’ czucia, lecz jako przedmiot posiadający określoną własność, na przykład jako szorstka ręka. Jednak w większości wypadków ‘czucia’ przedstawiają określoną część ciała wyłącznie w aspekcie bycia ‘podmiotem’ czucia, to znaczy jako coś, co nie ma wyraźnie określonych własności, gdyż zazwyczaj nasza uwaga skierowana jest na własności dotykanych przedmiotów: dotykając rzeczy poza ciałem i ujmując dotykowo ich własności, jednocześnie czujemy, niejako na drugim planie świadomości, różne fragmenty naszego ciała. Należałoby chyba powiedzieć, że nie tyle czujemy nasze ciało poprzez czucia, lecz że ono ujawnia się jako czujące w trakcie dotykania rzeczy poza nim.

Doznanie dotykowe nie jest stanem materialnej rzeczy – ręki. Lecz właśnie jest ono samą ręką, która jest dla nas czymś więcej niż rzeczą materialną, i sposób, w jaki jest ona [czymś] ze mnie (*an mir*), powoduje, że ja, ‘podmiot tego ciała’, mówię: to, co jest sprawą materialnej rzeczy, jest jej, a nie moją sprawą. Wszystkie doznania (*Empfindnisse*)

²⁶ Tytuł paragrafu 36 *Idei II* brzmi: „Konstytucja żywego ciała jako nosiciela zlokalizowanych wrażeń (czuć) (*Empfindnisse*)”.

należą do mojej duszy, wszystko, co się rozciąga (*Extendierte*) – do rzeczy materialnej²⁷.

Wrażenia wzrokowe, poza sytuacjami anomalnymi, nie posiadają zdeterminowanej lokalizacji, natomiast wrażenia kinestetyczne mają wprawdzie pewną lokalizację, lecz jest ona o wiele mniej określona niż lokalizacja czuć. Czucia, czyli wrażenia prezentujące samo ciało, posiadają zdeterminowaną lokalizację, a mianowicie lokalizowane są w tej części ciała, która dotyka jakiegoś obiektu. Lokalizacja ta częściowo dokonuje się w określonych częściach ciała wizualnego: czuję rękę jako dotykającą i jednocześnie w tym samym miejscu widzę pewien obiekt przejawiający się perspektywicznie w szczególny sposób: w efekcie pokrycia się (syntezy) tych dwóch procesów ujmowania dochodzi do wytworzenia się zjawiska: ‘moja ręka’. Doświadczenie ciała dotykowego powstaje zatem w wyniku ujmowania, z jednej strony, pewnego wzrokowo wyróżnionego obiektu oraz, z drugiej, w wyniku ujmowania zlokalizowanych w tym obiekcie czuć, to znaczy wrażeń dotykowych uświadamiających nam nasze ciało jako dotykające.

Szczególną rolę w tym procesie tworzenia się doświadczenia żywego ciała, jako rzeczy, którą posiadamy i jako rzeczy, którą – do pewnego stopnia – jesteśmy, odgrywają podwójne wrażenia dotykowe (*Doppelempfindung*), które powstają wtedy, gdy za pomocą jednych części naszego ciała dotykamy innych jego części²⁸. Gdy na przykład dotykamy jedną ręką drugiej, wtedy otrzymujemy, z jednej strony, wrażenia przedstawiające, na przykład dotykana ręka jest chłodna, z drugiej zaś czucia, to znaczy, czujemy dotykającą rękę jako coś, co też przynależy do nas. Jednocześnie jednak czujemy, że dotykany obiekt, w tym wypadku dotykana ręka, też jest czymś, co należy do nas jako jednocześnie podmiotu dotykającego i podmiotu dotykanego. Lokalizacja podwójnych wrażeń dotykowych dokonuje się w odniesieniu do bryły naszego ciała, to znaczy w stosunku do ciała jako danej wzrokowej: podwójne wrażenia dotykowe są lokalizowane w tych

²⁷ Tamże, s. 212 {150}.

²⁸ Por. tamże, s. 208 {148}. Należy zauważyć, że Husserl nie zawsze konsekwentnie trzyma się wprowadzonego przez siebie odróżnienia pomiędzy wrażeniem (*Empfindung*) a czuciem (*Empfindnis*), co w tym wypadku jest dodatkowo utrudnione, gdyż w sytuacji podwójnych wrażeń mamy do czynienia jednocześnie z wrażeniem, które prezentuje rękę jako czysto materialny obiekt, oraz z czuciem, to znaczy ze zdarzeniem specyficznie cielesnym.

częściach ciała, które spostrzegamy wzrokowo, jak też możemy dotykać tych części ciała, które znajdują się poza zasięgiem wzroku i wtedy lokalizowane są one jako należące do potencjalnej bryły wizualnej ciała. W tym procesie istotną rolę odgrywają, nieposiadające wyraźnie określonej lokalizacji, wrażenia kinestetyczne, które ujmujemy jako coś, co także do nas należy, to znaczy do nas jako do podmiotów wrażeń wzrokowych i dotykowych.

5. Ciało kinestetyczne i ciało woli

Gdyby syntetyczna jedność ciała wizualnego i ciała dotykowego nie była odniesiona do podmiotu zachowującego swoją tożsamość, do podmiotu, który jest świadomy swojej swobody w rozporządzaniu tym, co mu się wzrokowo i dotykowo przejawia jako jego ciało, to nie mielibyśmy takiego doświadczenia ciała, jakim faktycznie dysponujemy. Tak jak fragment jakiegoś wiersza dopiero przez to staje się sensowną całością, gdy wszystkie składające się nań wyrazy zostaną uświadomione przez podmiot zachowujący tożsamość w czasie, tak też i ciało może zaistnieć tylko dla zachowującego swoją jedność podmiotu, który jest różny od zmieniających się ciągle wyglądown ciał wzrokowego i dotykowego.

Ciało dotykowe, nawet odniesione do wzrokowo danej i szczególnie się nam prezentującej, naszej własnej 'bryły cielesnej', jest jednak tylko ciałem 'powierzchniowym' i ciałem statycznym. We właściwym sensie ciałem dynamicznym jest ciało kinestetyczne, które powstaje jako efekt wrażeń związanych z ruchem: każdemu ruchowi ciała w przestrzeni towarzyszą specyficzne wrażenia ruchowe, które, podobnie jak czucia, tworzą system miejsc aktualnie odczuwanych oraz system miejsc wyłącznie antycypowanych.

Husserl nie odróżnia wyraźnie ciała dotykowego i kinestetycznego, lecz pisze, że

w gruncie rzeczy wrażenia ruchu zawdzięczają chyba swoją lokalizację tylko stałemu splataniu się z pierwotnie (*primär*) zlokalizowanymi wrażeniami. Ponieważ jednak nie panuje tutaj dokładnie ustopniowana równoległość jak pomiędzy wrażeniami temperatury a wrażeniami dotykowymi, nie rozpościerają się wrażenia kinestetyczne w sposób ustopniowany przez pojawiającą się rozciągłość, doznają tylko dość nieokreślonej lokalizacji. Nie jest ona jednak z tego powodu pozbawiona

znaczenia, ściślej czyni jedność pomiędzy ciałem i swobodnie dającą się poruszać rzeczą²⁹.

Cały ten skomplikowany system 'miejsce' kinestetycznych jest dynamicznym schematem skorelowanym ze schematem zlokalizowanych wrażeń dotykowych, które prezentują własności rzeczy poza ciałem oraz przedstawiają własności samego ciała jako rzeczy fizycznej. System miejsc kinestetycznych jest także spleciony z systemem czuć, czyli z tymi nieokreślonymi co do treści doznaniem, w których przejawia się ciało jako 'rzecz czująca'. Wrażenia kinestetyczne nie mają tak wyraźnej lokalizacji, jaka występuje w wypadku przedstawiających wrażeń dotykowych i czuć. Jednocześnie też ciało dotykowe, a więc ciało 'powierzchniowe' i ciało kinestetyczne, to znaczy ciało 'głębokie', nie posiadają tak wyraźnego zarysu przestrzennego, jaki występuje w wypadku ciała wizualnego. Oba te ciała są raczej zmieniającymi się seriami wrażeń, które ciągle są syntetyzowane ze wzrokowym obrazem bryły cielesnej w przestrzeni wizualnej. Serie wrażeń dotykowych i kinestetycznych, wrażeń aktualnych oraz tych, które są tylko w zautomatyzowany sposób 'przewidywane' (jak twierdzi Husserl, które są 'motywowane' przez aktualnie doznawane wrażenia), odnoszone są do wzrokowego schematu ciała i razem tworzą sferę zasięgu działania.

Ciało woli polega na istnieniu świadomości rozporządzalności, która odnosi się zarówno do ciała kinestetycznego, dotykowego, jak też do ciała wizualnego. Istnienie ciała woli polega na realizowaniu się specyficznego rodzaju świadomości, która jest zakotwiczona niejako w centrum świadomego podmiotu³⁰. Świadomość ciała woli Husserl opisuje za pomocą wyrażenia 'ja mogę'. Chodzi tu o 'ja mogę' jako o świadomość możliwości spełniania ruchów wyznaczonych przez jedność ciała dotykowego i kinestetycznego, zlokalizowanego w bryle ciała wzrokowego. Ciało woli najbliższej 'styka' się z nami samymi jako myślącymi i wyposażonymi w wolną wolę podmiotami. Dzieje się to w ten sposób, że doświadczenie 'ja mogę' dotyczy z jednej strony sfery kinestetycznej, dotykowej i wizualnej, lecz odnosi się także do sfery pozacielesnej: mogę nie tylko sięgnąć po pewien przedmiot, lecz także mogę przestać myśleć o czymś, a zacząć myśleć o czymś innym,

²⁹ Tamże, s. 214 {151}.

³⁰ „Ciało woli (*der Willensleib*), swobodnie dające się poruszać. Ono jest czymś identycznym także w odniesieniu do różnych możliwych ruchów, jakich swobodnie działający duch w nim dokonuje” (tamże, s. 398 {284}).

mogę czysto wewnątrznie (mentalnie) powziąć określoną decyzję i dopiero w przyszłości zacząć ją cielesnie (fizycznie) realizować itd.

Do powyżej przedstawionych analiz Husserla chciałbym dodać następujące uwagi. Doświadczenie intymnej unii pomiędzy samym podmiotem a jego ciałem jest doświadczeniem dwupromiennym: jeden jego promień odnosi się do ciągle obecnego jako potencjalność ciała kinestetycznego, dotykowego i wizualnego, drugi zaś dotyczy sfery myślenia i sfery decyzji woli. Zwierzęta (a przynajmniej tzw. wyższe zwierzęta) są wyposażone w ciało wizualne, dotykowe (czuciowe) i kinestetyczne, nie dysponują jednak ciałem woli. Nie mają ciała woli, gdyż nie mają zdolności do myślenia i nie posiadają woli, które to władze pozwalają ludziom na racjonalne i wolne kierowanie własnymi działaniami w świecie. Można powiedzieć, że chociaż zwierzęta są istotami cielesnymi, to jednak nie są istotami ucieleśnionymi, gdyż ich świadomość nie jest świadomością świata i stąd nie ujmują siebie samych jako wyposażonych w ciało. My, ludzie, wiemy, że żyjemy w świecie, gdyż wiemy, iż oprócz nas istnieją inni ludzie, że otaczają nas przedmioty nieożywione, jak również rośliny i zwierzęta. Ciągłe zdajemy sobie sprawę, że istnieje świat jako nieograniczony horyzont wszelkich naszych działań, jako przestrzeń, w której możemy się poruszać. Wiemy, że nasze istnienie ma początek w czasie, wiemy również, że umieramy. Zdajemy sobie z sprawę z tego wszystkiego, gdyż dysponujemy zdolnością do myślenia i posiadamy pojęcia, które umożliwiają nam dokonywanie wielorakich odróżnień. Zwierzęta nie dysponują świadomością świata, a stąd nie wiedzą, czym są: aby można było wiedzieć, że jest się na przykład tygrysem, trzeba byłoby posiadać pojęcie zwierzęcia, pojęcie rośliny, pojęcie rzeczy nieożywionych itd. Tak samo: aby wiedzieć, że ma się żywe ciało, trzeba dysponować pojęciem żywego ciała jako czegoś, co różni się od ciał nieożywionych itd. Ludzie nie są istotami po prostu cielesnymi, lecz istotami ucieleśnionymi: jesteśmy świadomi nie tylko naszych ciał jako narzędzi działania, ale jesteśmy świadomi tego, że mamy ciała jako coś różnego od nas samych³¹.

³¹ Mimo że doświadczenie ciała w wypadku zwierząt nie jest doświadczeniem ucieleśnionego istnienia w świecie, lecz raczej cielesnym istnieniem 'po prostu', to jednak zwierzęta nie są cielesnymi maszynami, są bowiem zdolne do odczuwania bólu, głodu, stanów nasycenia i bezpieczeństwa. Stąd też ciała zwierząt nie są zwykłymi przedmiotami, którymi można dowolnie manipulować.

Widać też, że doświadczenie syntetycznej jedności ciała wizualnego, dotykowego i kinestetycznego, które – jako całość – jest odniesione do ciała woli, może być powodem do nieuznawania wszystkich funkcji ‘ciała obiektywnego’ za funkcje cielesne we właściwym sensie. Gdy patrzymy od strony bezpośredniego, ‘subiektywnego’ doświadczenia, to – paradoksalnie – nasz mózg nie jest naszym ciałem, gdyż nie jest bezpośrednio doświadczany jako jedność tego, co wizualne, dotykowe i kinestetyczne, jedność odniesiona do doświadczenia ciała woli. Inaczej to ujmując, aby mogło zaistnieć doświadczenie ciała w ludzkim sensie, potrzebna jest jedność ciała wizualnego, dotykowego, kinestetycznego i ciała woli, lecz jest całkowicie obojętne, za pomocą jakich elementów pozacielesnych (za pomocą jakiego *hardware'u*) doświadczenie to dochodzi do skutku.

6. Ciało obiektywne

Wszystkie powyżej analizowane procesy powstawania doświadczenia ciała można określić mianem procesów obiektywizacji. Z najprostszą formą obiektywizacji percepcyjnej mamy do czynienia wtedy, gdy doznane wrażenie zmysłowe ujmujemy jako własność jakiejś określonej rzeczy, gdy na przykład doznane wrażenie zieleni interpretujemy jako własność liścia. W wypadku ciała ‘obiektywizacja’ oznacza tworzenie się bardziej złożonych jedności doświadczeniowych w oparciu o ujęcie jedności doświadczeniowych o mniejszej złożoności. Obiektywizacją będzie zatem synteza świadomości danych wrażeniowych dotyczących ciała czysto wizualnego ze świadomością odnoszącą się do wrażeń dotykowych i czuć. W wyniku tej syntezy powstaje nowa ‘obiektywność’, to znaczy nowy przedmiot dla świadomości, którym jest jedność ciała wizualnego i dotykowego (czuciowego). Obiektywizacją będzie również powstanie syntetycznej jedności ciała wizualnego i dotykowego z jednej strony, z drugiej zaś ciała kinestetycznego i ciała woli. W wyniku procesów obiektywizacji tworzy się jednolita świadomość pewnego przedmiotu (obiekту), która w wypadku ciała równa się jego ‘całościowemu’ fenomenowi.

W tym miejscu należy podkreślić, że mówienie o obiektywizacji i o powstawaniu jednolitej świadomości ciała nie ma charakteru pewnej hipotezy ontogenetycznej na temat tego, jak – począwszy od wczesnych faz – w toku rozwoju dziecka kształtuje się świadomość ciała. Analizy Husserla

nie miały stanowić konkurencji dla badań empirycznych, prowadzonych w ramach psychologii rozwojowej, lecz ich celem była próba rekonstrukcji ‘logicznej struktury’ doświadczenia ciała. Inaczej mówiąc, była to próba analitycznego odtworzenia struktury fundowania wyższych warstw doświadczenia przez warstwy niższe i należy podkreślić, że niezależnie do tego, jak faktycznie przebiega ontogeneza świadomości ciała, to i tak przedstawione tu odróżnienia – jeżeli są trafne – zachowują swoją doniosłość. Zagadnienie formowania się doświadczenia ciała zawiera jednak o wiele więcej problemów szczegółowych, które tu nie będą dalej rozważane. Należy jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden element procesu obiektywizacji doświadczenia ciała, który realizuje się wtedy, gdy nasze ciało zaczynamy ujmować z punktu widzenia innych podmiotów.

Istotnie nowa warstwa świadomości ciała powstaje w wyniku uwzględnienia istnienia innych podmiotów cielesnych, które spostrzegają nasze ciało. Dotąd doświadczenie ciała było analizowane wyłącznie, jak można by powiedzieć, w ‘trybie solipsystycznym’, to znaczy w ramach abstrakcji od faktu, że istnieją inne podmioty wyposażone w ciała. Istnienie innych podmiotów i istnienie treści mentalnych przez nie posiadanych poznajemy poprzez objawy cielesne: gesty, miny, głos, wytwory itd. Trudno jest nam sobie intelektualnie przedstawić, jak wyglądałaby nasza świadomość i nasze doświadczenie świata, gdybyśmy byli rzeczywiście jedyni, to znaczy gdyby nie istniał nikt poza nami. Taki eksperyment myślowy, sytuujący nas w roli niejako ‘transcendentálnych Robinsonów’, jest jednak potrzebny, żeby unaocznić, że to, co dotychczas zostało opisane jako powstawanie doświadczenia własnego ciała, odnosiło się wyłącznie do pojedynczego (‘solipsystycznego’) podmiotu. Gdy przekroczymy ten ‘solipsystyczny’ tryb analizy, gdy więc uwzględnimy istnienie innych podmiotów, to musimy wziąć pod uwagę, że nasze ciało jest spostrzegane przez innych ludzi z ich punktów widzenia. W wyniku tego nowego ujęcia pojawia się wyższa forma obiektywizacji naszego ‘analitycznie solipsystycznego’ ciała.

Przestrzeń, której doświadcza podmiot solipsystyczny, jest przestrzenią zróżnicowaną na wyróżnione ‘tu’, w którym się on każdorazowo znajduje, oraz na wielość różnych ‘tam’. Podmiot ten może wprawdzie zamienić swoje aktualne ‘tu’ na inne ‘tu’ w wyniku ruchu, lecz w ten sposób nie doprowadzi do homogenizacji heterogenicznej przestrzeni zorientowanej, gdyż nadal będzie występowało zasadnicze zróżnicowanie na wyróżnione ‘tu’ i wiele ‘tam’. Ta niejednorodność przestrzeni zorientowanej może zostać

do pewnego stopnia zrelatywizowana przez świadomość potencjalności kinestetycznych: dzięki świadomości możliwych ruchów, których jesteśmy w stanie dokonać, wszystkie 'tam' zostają ujęte jako możliwe 'tu', jednak ta relatywizacja nie doprowadza do obiektywizacji systemu miejsc, czyli do interpretacji wszystkich miejsc jako nieposiadających żadnego wyróżnienia. Relatywizacja powstająca w wyniku istnienia kinestetycznej świadomości 'ja mogę' jest w stanie wytworzyć wyłącznie świadomość tego, że wszystkie 'tam' są względne w stosunku do każdorazowego absolutnego 'tu'.

Dopiero wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę istnienie innych podmiotów, relatywizacja wyróżnionego 'tu' prowadzi do powstania doświadczenia jednej homogenicznej przestrzeni, przestrzeni obiektywnej, w której nie istnieją żadne wyróżnione miejsca. Oznacza to, że moje wyróżnione 'tu' nie tylko jest czymś względnym z punktu widzenia kinestetycznej możliwości zmiany miejsc, ale też, że moje wyróżnione 'tu' jest jednym z możliwych 'tam' dla innych podmiotów. W ten sposób dochodzi nie tylko do obiektywizacji przestrzeni zorientowanej, lecz także do obiektywizacji spostrzeganych w tej przestrzeni rzeczy. Gdy patrząc na jakąkolwiek rzecz, jednocześnie w tle uświadamiamy sobie, że rzecz ta, wraz z jej własnościami, dostępna jest także dla innych podmiotów, z ich punktów widzenia, dopiero wtedy rzeczy stają się obiektywnymi jednostkami doświadczenia. W modelowej sytuacji, to znaczy wtedy, gdy w moim polu spostrzegania zauważam podobną do mojej cudzą 'bryłę cielesną' (*Leib-Körper*), to według Husserla jednocześnie:

Uznaję zatem w tym przedmiocie realnym analogon mojego Ja i mojego świata otaczającego, a więc drugie Ja z jego 'zasobami subiektywnymi' (*Subjektivitäten*), z jego datami wrażeniowymi, zmieniającymi się zjawiskami i przejawiającymi się w tym rzeczami. Te rzeczy uznane przez innych są także moimi rzeczami: we wczuciu współspełniam to uznanie w bycie przez drugiego, identyfikuję jakoś tę rzecz, którą mam przed sobą w sposobie pojawiania się α , z rzeczą uznaną w bycie przez drugiego w sposobie przejawiania się β . Do tego przynależy możliwość wymiany przez zmianę miejsca³².

Obiektywizacja powstająca jako efekt pojawienia się intersubiektywności dotyczy także ciała. Jak było widać z powyżej przedstawionych analiz, własnego ciała nigdy nie doświadczamy jako rzeczy pomiędzy innymi rze-

³² Tamże, s. 238–239 {168}.

czami przestrzennymi, lecz zawsze zachowuje ono wyróżnioną perspektywizację, posiada też szczególną bliskość w stosunku do samego podmiotu. Gdy pojawi się świadomość, że ta wyróżniona rzecz, którą posiadam, jest dla innych podmiotów jedną z wielu perspektywicznie przejawiających się rzeczy, wtedy dopiero zaczynam traktować moje ciało jako coś obiektywnego. W ramach świadomości, w której zostają wzięte pod uwagę spostrzeżenia mojej ‘bryły cielesnej’ spełniane przez inne podmioty, moje ciało doznaje finalnej obiektywizacji. Tego rodzaju obiektywizacja posiada jednak pewną przeciwwagę: ujmuję bowiem inne podmioty jako ośrodki spostrzegania i jednocześnie wiem, że oni mnie widzą nie tylko jako rzecz przestrzenną, lecz także jako odrębny ośrodek spostrzegania. To podwójne ujęcie, a więc zobaczenie siebie jako widzącego w spojrzeniu innego podmiotu, równoważy pierwotną intersubiektywną obiektywizację mojego ciała. W ten sposób żywe ciało ludzkie uzyskuje podwójny i paradoksalny wymiar: z jednej strony, ze względu na swoją unikatową perspektywizację oraz z racji bezpośrednio odczuwanej bliskości z samym podmiotem, jest ono czymś jedynym i w tym sensie czymś subiektywnym, z drugiej zaś, w efekcie uwzględnienia ‘spojrzenia’ innych podmiotów, jest rzeczą w obiektywnej przestrzeni, rzeczą należącą do świata przyrody. Moja świadomość, że inne podmioty widzą mnie jako widzącego, czującego itd., równoważy do pewnego stopnia tę obiektywizującą intersubiektywną apercpcję, lecz nigdy nie może jej wyeliminować.

7. Merleau-Ponty i intencjonalność ciała

Najlepszą chyba etykietą, za pomocą której można scharakteryzować filozoficzną teorię ciała Merleau-Ponty’ego, jest powiedzenie, że istnieje specyficzna, niedająca się zredukować do czegokolwiek innego intencjonalność ciała. Według autora *Fenomenologii percepcji* nie da się ona zredukować do procesów fizjologicznych zachodzących w przedmiocie materialnym, jakim jest ciało obiektywne. Nie jest także możliwa redukcja intencjonalności ciała do działań ‘czystego’, ‘kartezjańskiego’ podmiotu. Intencjonalność ciała jest czymś innym niż intencjonalność, która polega na odnoszeniu się do abstrakcyjnych treści i jako taka ujawnia się w różnych formach spostrzegania samego ciała, lecz przede wszystkim ukazuje się w zmysłowym spostrzeganiu świata, w ruchu i w działaniach w przestrzeni. Merleau-Ponty

sądził, że w ten sposób znalazł trzecią i właściwą drogę, która prowadzi pomiędzy całkowicie obiektywną interpretacją ludzkiej cielesności, właściwą dla nauk przyrodniczych, a w szczególności dla fizjologii, a interpretacją należącą do, jak się wyrażał, klasycznej psychologii, to znaczy do psychologii posługującej się narzędziem introspekcji. Według niego tą trzecią drogą jest fenomenologia jako próba opisu pierwotnych i dalej niedających się sprowadzić do niczego innego danych dotyczących ciała.

Ja nie znajduję się jednak przed swoim ciałem, tylko jestem w swoim ciecie, a raczej jestem moim ciałem. Nie mogę zatem wyraźnie dostrzegać ani jego przemian, ani ich inwariantu. Nie kontemplujemy stosunków między częściami naszego ciała oraz korelacji pomiędzy ciałem wzrokowym i ciałem dotykowym, ale sami jesteśmy tym, kto utrzymuje razem te ręce i te nogi, tym, kto jednocześnie je widzi i ich dotyka. Ciało jest, aby przywołać określenie Leibniza, ‘prawem przyczynowym’ swoich przemian. Jeżeli przy percepcji ciała własnego można jeszcze mówić o interpretacji, to trzeba uznać, że interpretuje ono samo siebie. ‘Dane wzrokowe’ ukazują się tylko przez swój sens dotykowy, dane dotykowe przez swój sens wzrokowy, każdy lokalny ruch tylko na tle globalnej pozycji, każde zdarzenie cielesne, niezależnie od tego, jaki ‘analizator’ je odsłania, na znaczącym tle. [...] Tym, co jednoczy ‘wrażenia dotykowe’ mojej ręki i wiąże je z percepcjami wzrokowymi dotyczącymi tej samej ręki, a także z percepcjami innych części ciała jest pewien styl gestów ręki, który zakłada pewien styl ruchów moich palców, a z drugiej strony przyczynia się do pewnej postawy mojego ciała. Ciało można porównać nie do przedmiotu fizycznego, ale raczej do dzieła sztuki. Na obrazie lub w utworze muzycznym idei nie można przekazać inaczej niż przez rozwinięcie barw i dźwięków³³.

Merleau-Ponty pisze, że nie tylko jestem w swoim ciecie, ale także, że jestem swoim ciałem, lecz nie ma na myśli mózgu i całego systemu nerwowego, a chodzi mu o bezpośrednio doświadczane ciało (o ciało fenomenalne). Pisze też, że tym, co jednoczy ciało dotykowe i wzrokowe, jest ‘pewien styl’, lecz co ma na myśli? Jak ów ‘pewien styl’ może jednoczyć te dwa ciała? Najbardziej zaskakujące jest jednak porównanie ludzkiego żywego ciała do obrazu, a myśl jest zdaje się taka, że wszystkie składniki ciała fenomenalnego są po to, aby coś wyrazić, jak sam zaznacza, aby wyrazić pewną ideę. Wydaje się więc, co sugerował już cytowany wyżej Bermúdez,

³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 171.

że Merleau-Ponty waha się, czym jest żywe ciało: czy jest ‘czystą’ projekcją mózgu, czy też jest wytworem artystycznie skonstruowanej syntezy, która dokonuje się w świadomości. Inaczej mówiąc, czy spostrzegając własne ciało, reprezentujemy tylko pewien obiekt fizykochemiczny, czy też raczej te reprezentacje mają głębszy wymiar, a mianowicie są efektem syntezy elementów bardziej podstawowych niż reprezentacje?

Według Merleau-Ponty’ego istnieje konstytucja przedmiotów naszego doświadczenia, lecz w odróżnieniu od czysto świadomościowej konstytucji, którą uznawał Husserl, dokonuje się ona za pomocą przedpojęciowej strukturalizacji, której dostarcza ciało. Na przykład to, jak doświadczam ukłucia, nie zależy wyłącznie od igły, lecz także od wewnętrznej dyspozycji ciała, które zostaje ukłute³⁴. Aby dowieść, że istnieje taka prekonceptualna strukturalizacja doświadczenia świata, formowana przez nasze ciało, Merleau-Ponty analizuje różne przypadki patologiczne, a przede wszystkim fenomen tzw. urojonej kończyny. Ludzie, którzy stracili rękę lub nogę, opisują różnego rodzaju doznania jako umiejscowione w już nieistniejącej kończynie. Merleau-Ponty twierdzi, że tego rodzaju fenomeny nie mogą zostać wyjaśnione ani czysto fizjologicznie, ani czysto psychologicznie. Fizjologia nie jest w stanie wyjaśnić sytuacji, w których sama wyłącznie pamięć straty kończyny wywołuje doświadczenia fantomowe. Także jednak psychologia introspekcyjna nie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego przecięcie określonych nerwów w kikucie likwiduje doznania fantomowe. Z tego Merleau-Ponty wyciąga wniosek, że tylko jego podejście fenomenologiczne, uznające prekonceptualną cielesną obecność w świecie, może dać rozwiązanie tej pozornej aporii.

Istnienie w świecie nie polega na niezaangażowanej, obiektywnej świadomości świata, lecz w świecie jesteśmy w sposób preobiektywny, to znaczy nie istnieje ostre oddzielenie pomiędzy podmiotem spostrzegającym a przedmiotami, które on spostrzega. Jednak z drugiej strony istnieje struktura (sens), w której ‘zanurzony’ jest podmiot, lecz struktura ta nie jest w pełni zdeterminowana: jest częściowo ambiwalentna i składa się z pewnych postaw oraz działań. Doświadczenie kończyny fantomowej jest ‘ambiwalentną obecnością’: z jednej strony istnieje pamięć dotycząca pola praktycznych działań, które były dostępne podmiotowi, zanim utracił rękę

³⁴ Por. G. Gutting, *French Philosophy in Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 190–192.

lub nogę. Tego rodzaju specyficzna pamięć ujawnia się w tym, że podmiot ciągle spostrzega świat jako dający się manipulować na pewne określone sposoby. Podstawą takiej percepcji świata jest to, że określone obiekty (filiżanka w zasięgu mojej ręki) pozostają impersonalnie manipulowalne, mimo że faktycznie nie mogę po nie sięgnąć. Podobnie, moje ciało jest spostrzegane jako zdolne do manipulowania filiżanką, o ile jest ono potraktowane bezosobowo, jako ‘to lub tamto ciało’. Tak więc urojona kończyna nie jest obecna na poziomie percepcji pierwszoosobowej, lecz na poziomie doświadczenia bezosobowego.

Ten opis ma wyjaśnić, dlaczego same wyłącznie wspomnienia mogą wywołać doświadczenia fantomowej kończyny: ponieważ jest ona częścią przeszłości, a przeszłość ta pozostaje *quasi*-obecna w sensie ciągłej strukturalizacji aktualnego doświadczenia. W przytłaczającej liczbie sytuacji strukturalizacja ta jest marginalna, lecz w wypadku takich doświadczeń jak fantomowe kończyny, staje się ona doniosła. Podejście fenomenologiczne w przekonaniu Merleau-Ponty’ego ma także wyjaśnić, dlaczego doświadczenie fantomowych kończyn jest zależne od działania określonych nerwów: ludzkie istnienie w świecie jest możliwe przez to, że wiele naszych działań podlega całkowitej automatyzacji, to znaczy musimy być wolni od ‘zatożenia’ w chwilowe sytuacje, a stąd zautomatyzowane działania są istotne dla ludzkiej wolności, a ich podstawą są fizyczne i fizjologiczne łańcuchy przyczynowe. Wolność, którą posiadają istoty ludzkie, nie jest całkowitą spontanicznością, a tego rodzaju wolność jest okupiona tym, że podlegamy automatyzmowi świata fizycznego. W ten sposób fenomenologia godzi aspekt doświadczenia wewnętrznego oraz aspekt czysto fizyczny ludzkiego istnienia w świecie. To pogodzenie ukazuje jednak, że perspektywa wewnętrzna i perspektywa czysto zewnętrzna (przyrodnicza) nie mogą być całkowicie autonomiczne w swoich wyjaśnieniach.

Czy przez tego rodzaju fenomenologię ciała Merleau-Ponty przeżył intelektualistycznie pojętą intencjonalność, dualizm antropologiczny w stylu Kartezjusza i idealizm? Wydaje się, że nie, gdyż termin ‘ciało’, jak również mowa o strukturach spostrzegania świata wyznaczonych przez ciało dotyczą ciała fenomenalnego, ciała przenikniętego świadomością, a nie ciała jako obiektu fizycznego. Jak było widać, również Husserl analizował różne warstwy doświadczenia ciała i zdawał też sobie sprawę, że istnieją szczególne, patologiczne doświadczenia ciała ludzkiego.

Jedynie wtedy jest sens mówić dla podmiotu solipsystycznego o ciele patologicznym, anormalnie funkcjonującym, jeżeli posiada ono swój system ortoistetycznych doświadczeń i wraz z tym ma stale przed sobą przestrzenno-czasowo-przyczynową przyrodę. To znów zakłada, że w systemach ortoistetycznych spostrzeżeń konstituuje się jego ciało: nie może ono tedy być na wskroś patologiczne, lecz musi być o tyle ‘normalne’, że jakaś część jego narządów funkcjonuje normalnie i dzięki nim jego patologiczne człony i części mogą być dane jako rzeczywiste³⁵.

Różnica pomiędzy Husserlem a Merleau-Ponty’em jest taka, że Husserl konsekwentnie trzymał się wymogów redukcji transcendentalnej, a stąd zarówno przyroda, jak i ciało ludzkie były dla niego tylko pewnymi danymi do rozważenia, natomiast Merleau-Ponty od początku przyjął, że istnieje świat obiektywny, świat łańcuchów przyczynowych i obiektów fizycznych, i próbował twierdzić, iż ciało, z jednej strony, jest przedmiotem należącym do świata obiektywnego, z drugiej zaś, że jest czymś szczególnym, czymś świadomościowym i jako takie nie należy do świata przyrody. Starał się twierdzić, że ciało jest czymś ambiwalentnym, lecz można sądzić, iż ta ambiwalencja przeniosła się także na jego poglądy filozoficzne dotyczące ciała i podmiotu.

8. Protoucieleśnienie

Powyżej przedstawioną problematykę można uwypuklić przez wymienienie następujących zagadnień.

Po pierwsze, w jaki sposób dochodzi do transformacji tego, co fizyczne, w to, co świadome i należące do podmiotu? To jest zagadnienie, które współcześnie rozważane jest w ramach tzw. filozofii umysłu, gdzie zasadniczym punktem odniesienia jest mózg i system nerwowy i ich relacja do świadomości i do świadomego podmiotu.

Po drugie, świadomość posiadania żywego ciała jest pewnym rodzajem świadomości, a więc bardziej ogólne zagadnienie relacji pomiędzy tym, co fizyczne (mózgiem i systemem nerwowym) a świadomością, partykularyzuje się do pytania o to, w jaki sposób powstaje świadomość posiadania

³⁵ E. Husserl, *Idee II*, s. 106 {74–75}.

żywego ciała przez pewien podmiot. Oprócz więc problemu ‘umysł–ciało’ mielibyśmy również problem ‘ciało–ciało’.

Po trzecie, świadomość ciała jest świadomością, jak można to wyrazić, skonfigurowaną, to znaczy zaczyna się w ciele woli i poprzez nie łączy się z samym podmiotem i jego wolnością (lub, mówiąc ostrożniej, z poczuciem wolności), przechodzi przez ciało kinestetyczne, ciało dotykowe (czuciowe) oraz ciało wizualne.

Po czwarte, w wypadku stanowisk materialistycznych (fizykalistycznych), a więc takich, które uznają, że świadomość oraz sam podmiot są wytworami aktywności neuronalnej mózgu, powstaje problem, w jaki sposób mózg dokonuje nie tylko transformacji własnej aktywności do postaci świadomości i podmiotowości, lecz także, w jaki sposób konfiguruje powstanie świadomości żywego ciała, kierowanego wolną wolą. Można nawet paradoksalnie powiedzieć, że zwolennicy materializmu muszą przyznać, że mózg sam siebie ucieleśnia, sam będąc przy tym ciałem, lecz nie w sensie żywego ciała. Paradoks ten byłby jeszcze większy, gdybyśmy mogli – co przecież nie wydaje się niemożliwe ani logicznie, ani fizycznie – posiadać władzę nad naszym mózgiem w postaci swobody dotykowej, kinestetycznej, zakotwiczonej w ciele woli i w samym podmiocie. Wtedy należałoby przyjąć, że żywe, świadome ciało samo siebie ucieleśnia.

Po piąte, stanowiska dualistyczne, a szczególnie te, które uznają istnienie нефizycznego podmiotu (duszy), muszą zmierzyć się z zagadnieniem, w jaki sposób dochodzi do ucieleśnienia podmiotu³⁶. W wypadku dualizmów głoszonych w ramach personalistycznego teizmu to Bóg jest przyczyną tego ucieleśnienia, lecz samo to stwierdzenie nie rozwiązuje jeszcze problemu, jak ucieleśnienie jest możliwe i jak może przebiegać. Poniżej przedstawię rozważanie, które ma przybliżyć, na czym polega ‘mechanizm’ ucieleśnienia podmiotu (duszy). Będzie to także próba rzucenia pewnego światła na dwa wcześniej już zasygnalizowane problemy. Po pierwsze, chodzi o problem, że świadomość ciała rozgrywająca się na poziomie reprezentacji (a tym bardziej na poziomie reprezentacji semantycz-

³⁶ Idealizm transcendentálny Husserla był tezą idealizmu metafizycznego, a więc tezą spirytualistyczną, której dobitny wyraz znajdujemy w sławnej formule z *Idee I*: „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla ‘re’ idiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnyh ‘res’ jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną świadomość, lecz na świadomość aktualną” (E. Husserl, *Idee I*, s. 148 {92}).

nych) zakłada procesy, które leżą u podstaw tych reprezentacji. Po drugie, że intencjonalność w znaczeniu ‘gotowych’ reprezentacji zakłada intencjonalność w sensie syntezy elementów, które nie mają charakteru reprezentacji³⁷. Przykładem może tu być synteza poszczególnych danych dotykowych (czuć) do świadomości ciała dotykowego lub synteza poszczególnych wrażeń kinestetycznych do postaci dynamicznego schematu ciała.

Dla stanowisk dualistycznych pewną wskazówką dotyczącą natury pierwotnego ucieleśnienia podmiotu może być, omówione wyżej, tzw. ciało woli. Świadomość ciała woli wyraża się w świadomości ‘ja mogę’. Chciałbym twierdzić, że ta ostatnia świadomość ujawnia się już na poziomie immanencji treści umysłowych, a nie dopiero w odniesieniu do ciała wizualnego i dotykowego. Gdy myślimy o jakiegokolwiek treści, gdy myślimy o niej w sposób tak skoncentrowany, że zapominamy o naszej cielesnej obecności w świecie, wtedy treści naszych myśli pojawiają się nam w odniesieniu do owego ‘ja mogę’. W takiej sytuacji pojawia się świadomość, że na każdej z tych treści możemy się skoncentrować, a więc że możemy się do niej ‘przybliżyć’ lub od niej się ‘oddalić’, możemy ją analizować lub pominąć i przejść do innej treści. Wydaje się zatem, że już w ‘immanencji myślenia’ występuje swoiste doświadczenie przestrzenności. Jest to przestrzenność całkowicie nieokreślona co do wymiarów ‘bliżej’ lub ‘dalej’, przestrzenność immanentnych treści, które pojawiają się na tle pewnego ciemnego obszaru bez wyraźnie zaznaczonych granic. Ta czysto immanentna *pr o t o p r z e s t r z e n n o ś ć* treści mentalnych stanowi najbardziej podstawowy rodzaj uprzestrzennienia, a zatem też w pewnym sensie również i ucieleśnienia podmiotu. Jest to ucieleśnienie, gdyż podmiot jest w stanie w pewnej mierze rozporządzać tymi treściami, mogąc zbliżać się do nich w momentach koncentracji lub oddalać się w stanach dekoncentracji i pasywności. W ten sposób podmiot uzyskuje swoje ‘pierwsze ciało’. On sam pozostaje jednak ciągle czymś drugim w stosunku do wszystkich treści, którymi – w określonym zakresie – jest w stanie rozporządzać. Tak opisane ucieleśnienie zawiera najbardziej podstawowe doświadczenie swobody i rozporządzalności czymś, co jest różne od samego podmiotu, lecz swoboda i rozporządzalność nie są tu jeszcze swobodą i rozporządzalnością kinestetyczną. Ciało woli, które polega na istnieniu świadomości rozporządzalności kinestetycznej, ma za-

³⁷ Na temat pojęcia syntezy por. S. Judycki, *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: RW KUL 1995.

tem swoje pierwsze odniesienie w protoprzestrzenności treści mentalnych i w świadomości możliwości zbliżania się do nich i oddalania się.

Ta obserwacja przeprowadza jednak do bardziej zasadniczego dyskursu, a mianowicie do pytania, czym jest sam podmiot? W książce *Świadomość i pamięć* twierdziłem, że zasadnicza struktura podmiotu polega na tym, iż jest on refleksywną transcendencją³⁸. ‘Refleksywna transcendencja’ jest czysto formalnym określeniem podstawowego ‘rusztowania’ ludzkiej podmiotowości. ‘Transcendencja’ oznacza tu wychodzenie w kierunku zewnętrznych wobec podmiotu treści przedmiotowych, natomiast słowo ‘refleksywna’ oznacza odzwierciedlanie treści przedmiotowych. Podmiot nie składa się ze struktury refleksywnej transcendencji i dodatkowo jeszcze z jakichś innych składników, lecz podmiot jest refleksywną transcendencją. Podmiot jest czymś, co wychodzi ‘na zewnątrz siebie’, aby przyjąć pewną treść przedmiotową i jednocześnie odzwierciedla tę treść. Słowo ‘treść’ odnosi się tu do jakichkolwiek treści: do treści naoczności zmysłowej, do treści intelektualnych (abstrakcyjnych), do treści doświadczenia wewnętrznego, w tym też do treści, które tworzą doświadczenie własnego żywego ciała.

W jaki sposób można sobie przedstawić pierwszy ‘kontakt’ refleksywnej transcendencji z odmiennymi od niej treściami przedmiotowymi? Podmiot jako refleksywna transcendencja nie istnieje sam w sobie, lecz jego istnienie ‘zaczyna’ się wraz z pierwszym przyjęciem pewnej zawartości treściowej. Pierwsze przyjęcie treści można zinterpretować jako metafizyczne ‘narodziny’ podmiotu. Akt pierwszego przyjęcia treści niejako wzbudza ‘mechanizm’ refleksywnej transcendencji. Pierwsze przyjęcie treści jest ‘prostym ujęciem’ (*simplex apprehensio*), w którym podmiot przechodzi z całkowitej potencjalności w akt. Akt oznacza tu operacyjną czynność zdobywania wiedzy. Aby istnieć w tej postaci, podmiot musi niejako ‘dotknąć’ pierwszej ze swoich treści, ująć ją, aby ją w dalszym etapie przekroczyć. Zanim do tego dojdzie, jest on czystą potencjalnością. Proste ujęcie jest niefizycznym ‘dotknięciem’ pewnej zawartości przedmiotowej.

³⁸ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć*, cz. IV *Podmiot substancjalny*, s. 322–325. Wykorzystuję tu i jednocześnie modyfikuję fragmenty analiz zaprezentowanych przez H. Kringsa w jego *Transzendente Logik* (München: Kösel-Verlag 1964, s. 45–76).

Oto czym jest prawda i fałsz: styczność z rzeczą i twierdzenie jest prawdą [...] a niewiedza to brak styczności³⁹.

‘Styczność’ lub ‘dotknięcie’ – te terminy mają opisywać pierwotną metafizycznie sytuację, w której podmiot w prostym ujęciu kontaktuje się z czymś wobec niego zewnętrznym (drugim). Proste ujęcie zawiera też, jak było widać w powyższym cytacie z Arystotelesa, moment sądu. Brak ‘dotknięcia’ przez coś zewnętrznego oznacza fałsz w znaczeniu, które metafizycznie poprzedza fałsz obecny w sądzie. Fałsz w znaczeniu metafizycznym oznacza pustkę (ciemność), a więc czystą potencjalność, w której istnieje refleksywna transcendencja, zanim nie dokona się proste ujęcie czegoś od niej odmiennego. Nie jest to dotykane się przedmiotów fizycznych, na przykład stycznej i okręgu, lecz całościowe ‘objęcie’ treści i ‘przemierzenie’ jej. W tym objęciu i przemierzeniu pierwsza treść przedmiotowa zostaje zaktualizowana. Aktualizacja pierwszej treści jest identyczna z tą aktualnością, którą staje się sama refleksywna transcendencja. *Dotknięcie*, o którym mowa, jest doskonałą, pełną obecnością poznającego i poznawanego, a podmiot jako *intelligentia* jest w momencie prostego ujęcia całkowicie zrealizowany. W tym sensie *intelligentia* nie podlega już żadnemu dalszemu rozwojowi. Całkowita realizacja to całkowita i jednocześnie obecność działania, poznania, pojmowania i rozumienia. W wyniku prostego ujęcia konstytuuje się medialna sfera pomiędzy podmiotem jako refleksywną transcendencją a przedmiotem, konstytuuje się przedstawienie (*repraesentatio*) pewnej treści.

Proste ujęcie konstytuuje medialną sferę pomiędzy podmiotem a tym co istnieje (bytem). Jest to sfera, do której należy epistemologiczna opozycja podmiot – przedmiot, sfera, w której funkcjonuje pojęcie świadomości przedstawiającej i wydającej sądy. Świadomość, rozumiana jako strumień przeżyć, jest pewnym sposobem istnienia tej medialnej sfery. Świadomość jest więc pochodna w stosunku do pierwszej aktualizacji treści w ramach refleksywnej transcendencji. Świadomość nie jest ani podmiotem, ani też jednym z bytów (przedmiotów), lecz jest relacją w węższym sensie. Jest ona relacją pochodną w stosunku do relacji, którą konstytuuje proste ujęcie.

³⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, 1051 b.

Akt prostego ujęcia umożliwia zaistnienie sfery naoczności zmysłowej. Jako taki jest on transcendentalnym aktem konstytuującym naoczność świadomości zmysłowej. Pierwsze przyjęcie treści jest pojawieniem się czegoś drugiego, czegoś obcego w stosunku do refleksywnej transcendencji, wraz z jednoczesnym zachowaniem jej całkowitej odrębności, jej jedności i prostoty. Z drugiej strony, podmiot jest całkowicie ‘przy’ tym, co naocznie dane, uzewnętrznia się, zachowując swoją jedność i prostotę. Zmysłowa naoczność jest *actus materiae*, gdyż akt, którym jest podmiot, umożliwia pojawianie się materii w sferze medialnej, umożliwia jej transcendentalne zaistnienie. Jednocześnie, patrząc od strony aktu, którym jest refleksywna transcendencja, proste ujęcie stanowi *actus contra materiam*, gdyż będąc uzewnętrznieniem się podmiotu, jest zarazem zachowaniem jego ontycznej jedności i prostoty.

Podmiot, wzięty w swej podstawowej strukturze refleksywnej transcendencji, jest czymś pozbawionym jakichkolwiek treści, dopiero w momencie swych ‘narodzin’, czyli w ‘prostym ujęciu’, zaczyna odbierać treści zewnętrzne wobec siebie. Ta odbiorczość lub receptywność nie może być interpretowana kauzalnie i pasywnie, to znaczy w ten sposób, jakby władza zmysłowości była władzą pasywną, na którą działają różne bodźce, wywołując w niej wrażenia i przedstawienia. W obszarze fizyczno-fizjologicznym istnieją wyłącznie oddziaływania czysto kauzalne: czynniki fizyczne wpływają na organy zmysłowe i powodują w nich zmiany fizyczne. Oddziaływania tego rodzaju nie są w stanie wywołać ani przedstawień naocznych ani przedstawień nienaocznych, lecz tylko zmiany w organach zmysłowych i fizjologiczne stany pobudzenia. Nie przez afekcję w kauzalnym sensie mogą powstać przedstawienia zmysłowe, lecz dzięki istnieniu refleksywnej transcendencji i aktywności w niej obecnej. Gdyby nie istniała zdolność do jednoczesnego bycia przy tym, co zmysłowe, a więc gdyby nie było zdolności do uzewnętrzniania się i jednoczesnej zdolności do zachowania własnej jedności i prostoty, a więc zdolności do przekroczenia każdorazowo obecnej treści zmysłowej, nie mógłby zaistnieć żaden rodzaj naoczności zmysłowej. Zaistnienie naoczności zmysłowej jako określonego przedmiotu wymaga dystansu realizowanego przez podmiot, który, z jednej strony, uzewnętrznia się, jest cały przy danych zmysłowych, z drugiej zaś ciągle zachowuje własną tożsamość, która jest niezależna od jakichkolwiek treści zmysłowych. Świadomość zwierząt jest przykładem zmysłowości całkowicie pozbawionej dystansu, jest ona całkowicie ‘zatopiona’ w tym,

co zewnętrzne, nigdy nie jest przy sobie i nigdy nie jest ‘przeciw’ materii, lecz jest zawsze ‘w’ materii zmysłowej.

Powyższa próba opisu ‘mechaniki’ pierwotnego ucieleśnienia podmiotu została dokonana z punktu widzenia, zgodnie z którym podmiot (względnie dusza ludzka) nie jest wytworem materii, to znaczy z punktu widzenia tzw. dualizmu antropologicznego. Sądzę, że opis ten mocno pokazuje, iż ucieleśnienie i posiadanie ciała zakłada podmiot, który jest różny od swojego ciała. Argumentacja na rzecz samego dualizmu jest osobną rzeczą i musi być polemiką ze stanowiskami przeciwnymi oraz jednocześnie pozytywnym wyjaśnieniem sensu dualizmu. To jest jednak kwestia, która przekracza ramy tego artykułu.

HOW DOES CONSCIOUSNESS OF THE BODY ARISE?

Summary

First sections of the article present the historical background of the twentieth century philosophy of the human body. Then the author analyzes main elements of Husserlian theory of the constitution of the body: constitution of visual, tactual and kinesthetic body, constitution of the body of the will (*Willensleib*) and intersubjective constitution of objective body. Husserl’s theory of living body is then compared with Merleau-Ponty’s philosophy of the body. In the last section the author presents analysis which aims to show how from the dualistic point of view conscious subject (soul) gets its most fundamental embodiment.