

## Pojęcie ciała własnego i jego status w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego

Ciało nie byłoby przeto przyczyną myślenia,  
lecz jedynie ograniczającym je warunkiem<sup>1</sup>.  
Percepcja zewnętrzna i percepcja ciała zmieniają się łącznie,  
gdyż są dwiema stronami tego samego aktu [F. P., s. 225]<sup>2</sup>.

„Ciało własne” (*le corps propre*) to, obok percepcji, centralne pojęcie w filozofii Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Jest to rzecz powszechnie uznana przez jej komentatorów, niemalże truizm. Świadczy o tym jednak nie tylko ilość książek i artykułów jemu poświęconych, ale przede wszystkim charakter filozofii francuskiego myśliciela oraz to, że pierwsza część jego książki *Fenomenologia percepcji* zatytułowana została po prostu *Ciało* i jemu, co naturalne, poświęcona.

Niniejszy artykuł nie przedstawia w sposób systematyczny wykładni tego, czym jest ciało własne<sup>3</sup>, gdyż zamiar taki z pewnością przekroczyłby jego rozmiary. Określenie ciała własnego ma tutaj charakter niepełny, by nie powiedzieć szkicowy, i przedłożone jest w takiej mierze, w jakiej jest to niezbędne do przedstawienia „sporu” pomiędzy Merleau-Ponty'm (również Edmundem Husserlem) a Jeanem-Paulem Sartre'm odnośnie podwójnego doznania i związanej z nim możliwości połączenia tak zwanej bryły cielesnej (*der Körper*) z ciałem odczuwanym (*der Leib*). Opowiedzenie się po stronie autora *Bytu i nicości* podważy natomiast status ciała własnego, co rzutuje bezpośrednio na inne tezy *Fenomenologii percepcji*, jak i całej filozofii Merleau-Ponty'ego.

„Ciało własne” to termin, który zaczerpnął Merleau-Ponty od Marie Maine de Birana. Jest ono – jak powiada Merleau-Ponty – „ruchem ekspresji, [który] rzutuje znaczenie na zewnątrz” [F. P., s. 166], jest „przestrzenią ekspresyjną [będącą] źródłem innych przestrzeni” [F. P., s. 166]. Własne nie oznacza w tym kontekście należące do mnie, lecz posiadające właściwe sobie struktury cielesne<sup>4</sup>. Są one niedostępne we wglądzie fenomenologicznym (dlatego też w celu ich wydobycia Merleau-Ponty posługuje się materiałem empirycznym, głównie z zakresu psychopatologii). Ciało własne posiada charakter przedosobowy, co oznacza, że struktury cielesne nie mają u niego rangi osobistej, a ogólnej. Jest ono dynamiczne i nakierowane na świat, co sprawia, że mamy tutaj do czynienia z relacją pomiędzy nieznanym ciałem, które francuski myśliciel umieszcza po stronie podmiotowej, a światem. Percepcja (choć chyba lepiej powiedzieć z a c h o w a n i a p e r c e p c y j n e, skoro mamy unikać odwołań do świata obiektywnego i świat ma być drugim końcem sytuacji percepcyjnej) jest skorelowana z ekspresją i osiąga dostęp do świata, świata, do którego owy dostęp mam za pomocą nie myśli, a przeżycia.

1 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2001, s. 578.

2 W nawiasach kwadratowych podaję odniesienia do pracy: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.

3 Tematem tym na polskim gruncie zajmowali się już m.in. Marek Drwięga, Marek Maciejczak i Jacek Migasiński.

4 Rzeczą otwartą pozostaje jednak, czy są one przynależne wyłącznie samemu ciału, czy też cielesnemu podmiotowi. Zob.: M. Maciejczak, *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty'ego*, Toruń 1995, s. 167.

Po tym wstępie mówiącym w sposób ogólny, czym jest ciało własne, można by zapytać, czym się różni ciało jako takie od rzeczy. Według Merleau-Ponty'ego ciało przede wszystkim nie jest przedmiotem czy, używając rozróżnienia Georga Hegla, które przejął Sartre, bytem-w-sobie, lecz bytem-dla-siebie. Kluczowe jest w tym momencie zjawisko podwójnego doznania, które przynależy ciału. Kiedy jedna moja ręka ściska drugą moją rękę, to ta druga odczuwa uścisk tej pierwszej i na odwrót. Nigdy jednak nie jest tak, że jedna z rąk jest ściskająca i ściskana równocześnie. Merleau-Ponty pisze:

Gdy mówiono o 'podwójnych doznaniach', chciano powiedzieć, że w tej przemienności funkcji mogę rozpoznać rękę dotykana jako tę samą, która za chwilę będzie ręką dotykającą. W tej porcji kości i mięśni, jaką moja prawa ręka jest dla mojej lewej ręki, natychmiast odgaduję powłokę lub wcielenie tej innej prawej ręki, zwinnej i żywej, którą wyciągam z przedmiotów, aby je zbadać. Ciało nagle dostrzega siebie z zewnątrz, w trakcie dokonywania funkcji poznawczej, próbuje siebie dotknąć jako tego, które dotyka, dokonuje 'swego rodzaju refleksji' i już to wystarczyłoby, aby odróżnić je od przedmiotów, o których mogę wprawdzie powiedzieć, że 'dotykają' mojego ciała, ale tylko wtedy, gdy jest ono bezwładne, a więc które nigdy nie odkrywają go w jego funkcji poznawczej [F. P., s. 112].

Uznaje on zatem w takim przypadku odnoszenie się ciała do siebie samego. Sprawa nie wydaje się jednak oczywista, swoje odmienne stanowisko w tym względzie – jak nadmieniałem we wstępie artykułu – wysunął Sartre. Nim jednak powrócę do kwestii Sartre'owskiej, przejdę do następnego powodu, dla którego Merleau-Ponty był skłonny odróżniać ciało od rzeczy.

Są nim – jak powiada francuski filozof – „magiczne” [F. P., s. 113] związki tego, co psychologowie określają mianem wrażeń kinestetycznych. Ciała – w jego opinii – nie można poddać redukcji do tego, co nazywamy organizmem. Związek pomiędzy moimi decyzjami a ruchami mojego ciała nie ma charakteru fizycznego. Nie chodzi tutaj Merleau-Ponty'emu o niezdolność ujęcia owych związków przez naukę i o roszczenie nadziei, że w przyszłości dokładniejsza i bardziej szczegółowa znajomość ciała zmieni „magiczną” nieznajomość tychże relacji w fizyczno-deterministyczną wiedzę. Poznanie u Merleau-Ponty'ego ma ruch odpodmiotowy, wychodzi i ujawnia się wraz ze źródłową motorycznością. Takie postępowanie ma naprawić błędy interpretacyjne, jakie popełniła klasyczna psychologia (ujmująca przedmiot swojego badania z perspektywy trzecioosobowej). Ruchy kinestetyczne, które przyjęli, pozwalają odczuć ciału własnemu ich całość, ale „bezpośrednio antycypują [one] sytuację końcową” [F. P., s. 113], więc sytuują ciało w określonym miejscu obiektywnej przestrzeni i tym samym wypaczają właściwy obraz. Moim ciałem poruszam bezpośrednio, „nigdy nie jest naprawdę przede mną, [lecz] jest ze mną” [F. P., s. 109]. Ciało obiektywne to efekt myślenia scjentystycznego psychologii, jakże obcego autorowi *Fenomenologii percepcji*. Psychologowie empiryczni wierzyli, że własności przedmiotu absolutnego można dociec z perspektywy bezosobowej, a zatem oddzielając podmiot poznania od niego samego i traktując go jako wtórny względem rzeczy.

Trzecim powodem, który pozwala autorowi na odróżnienie ciała od przedmiotu jest wspomniana już wcześniej afektywność tego pierwszego. Merleau-Ponty nazywa owo ciało przedmiotem afektywnym. Dostępne są mu wrażenia, np. ból czy określony smak, co nie jest dane przedmiotom zewnętrznym.

Ponadto, inna jest specyfika przestrzenności ciała własnego, aniżeli przestrzenność rzeczy. Powtórzmy raz jeszcze: „Ciało własne jest źródłem wszystkich innych przestrzeni, samym ruchem ekspresji, tym, co rzutuje znaczenia na zewnątrz – pisze Merleau-Ponty – ciało jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata” [F. P., s. 166]. Położenie przedmiotów codziennego i potocznego doświadczenia wyznacza układ współrzędnych. Ich położenie względem siebie opisywane jest za pomocą takich słów, jak: „nad”, „obok”, „wewnątrz” itd. Mają one jednakże sens jedynie wtedy, gdy uznamy, że usytuowanie podmiotu

wobec świata jest możliwe tylko poprzez jego ciało, mówiąc inaczej: to ono czyni te słowa sensownymi dla podmiotu.

Oдноśnie ciała można powiedzieć, że dysponujemy nim jako całością. Błędem jest powiedzieć, że ręka jest obok tułowia, czy głowa jest powyżej nóg w takim znaczeniu, w jakim mówimy, że krzesło jest obok stołu. Ciało jest całością, gdzie każdą jego część przeżywamy odpodmiotowo, a nie tylko od zewnątrz, jak to ma miejsce w przypadku przedmiotu.

Ponadto położenie przedmiotów usytuowanych w przestrzeni opisanej przez układ współrzędnych zmienia się względem nas oraz dane jest ono nam z różnych perspektyw. Ciało własne zmienia się w inny sposób i jedynie w wąskich granicach. Jest zawsze „tu” w swojej cielesności, przedmioty są zaś zawsze „tam”<sup>5</sup>.

Bezpośrednią świadomość ciała jako pewnej całości umożliwia nam – według autora *Fenomenologii percepcji* – pojęcie schematu cielesnego. To on sprawia, że ręka nie jest dla mnie zbiorem punktów, ale że punkty te tworzą dla mnie system. Merleau-Ponty (posiłkując się doświadczeniami z zakresu psychopatologii) dochodzi do wniosku, że nie można powiedzieć, że schemat cielesny jest „globalną świadomością istniejących części ciała (jak głosili psychologowie postaci), ale dokonuje ich aktywnej integracji pod kątem ich wartości dla projektów organizmu” [F. P., s. 119].

Przestrzeń ciała, którą umożliwia schemat cielesny, rozwija Merleau-Ponty w przestrzeń obiektywną. Takie rozwinięcie nazywa *f e r m e n t e m d i a l e k t y c z n y m*. Ma ono znamionować, że ciało własne jest zaczątkiem struktury punkt-horyzont, a więc absolutnego „tu”, z którego wychodzą wszystkie perspektywy względem absolutnego „tam”. Należy jednakże pamiętać, że absolutne „tu” nie jest określone na osi współrzędnych, przeciwnie, oznacza ono załączek ekspresyjnego ciała własnego, które rozwija się w przestrzeń obiektywną. „Ciało własne – powiada Merleau-Ponty – jest trzecim, zawsze domyślnym członem struktury postać-tło i każda postać ukazuje się na podwójnym horyzoncie przestrzeni zewnętrznej i przestrzeni cielesnej” [F. P., s. 120].

Podsumowując, powody pozwalające odróżnić ciało od rzeczy prowadzą do odwrócenia dotychczasowego porządku przyjętego przez klasyczną psychologię, która, pomimo iż znała powyższe rozróżnienia, nie była zdolna – jak twierdzi Merleau-Ponty – do wysnucia odpowiednich wniosków. Francuski filozof jest zdania, że określenie ciała jako przedmiotu należącego do świata i świata jako sumy przedmiotów jest efektem wspomnianego już *f e r m e n t u d i a l e k t y c z n e g o*, intelektualną i obiektywną stroną ekspresji ciała. Ciało jest środkiem komunikowania się ze światem rozumianym nie jako „sum[a] określonych przedmiotów, ale jako utajon[y] horyzont naszego doświadczenia” [F. P., s. 111]. Brak powziętej analizy trwałości ciała własnego przez psychologię klasyczną i jej asocjacionistyczne podejście doprowadziło do wypaczenia kolejności wywodu.

Jedną z tezy *F e n o m e n o l o g i i p e r c e p c j i* odnośnie ciała głosi, że istnieje intencjonalność ciała własnego (motoryka, ruch własny), która jest uprzednia w stosunku do intencjonalności pojęciowej. Tezę tę autor książki dokumentuje przypadkiem człowieka o nazwisku Schneider, który cierpi na przypadłość nazwaną ślepotą psychiczną [F. P., s. 122 i n.]. Nie będę tutaj podawał relatywnie obszernego opisu objawów choroby Schneidera. Powiem tylko, że można u niego zaobserwować między innymi oddzielenie ruchów chwytania (*Greifen*) od ruchów wskazywania (*Zeigen*). Kiedy chorego ukłuł komar, ten bez trudu go zabił, arefleksyjnie lokalizując miejsce ukłucia. Kiedy jednak do jego ręki przyłożono linijkę, potrzebował tak zwanych ruchów wahadłowych (wprawiających jego ciało w stan umożliwiający lokalizację przedmiotu), aby ją namierzyć. Merleau-Ponty przekonany o tym, że przypadek Schneidera pełni rolę – jak powiada – aluzji (choć zdaje sobie sprawę, że chory jest osobną egzystencją, a nie niepełną egzystencją zdrowego człowieka), uznaje ruchy wahadłowe, które ten czyni, za odpowiednik ruchów

5 Pojęcia „absolutne ‘tu’” i „absolutne ‘tam’” zapożyczam z książki: M. Maciejczak, dz. cyt.

wirtualnych u osoby zdrowej, którymi może ona swobodnie i, co ważne, arefleksyjnie (to znaczy bez ruchów przygotowawczych) rozporządzać. Cenny jest tutaj podział Erwina Strausa – inspiratora dzieła Merleau-Ponty'ego – na przestrzeń otoczenia i przestrzeń geograficzną<sup>6</sup>, przy czym ten pierwszy rodzaj przestrzeni jest tym, który charakteryzuje przestrzeń bliższą Schneiderowi, a ten drugi bliższy jest osobie zdrowej.

Przypadek Schneidera pozwala wnioskować Merleau-Ponty'emu, że u człowieka zdrowego ma miejsce zespolenie motoryczności i aktywności intelektualnej. Wedle autora *Fenomenologii percepcji* – mówiąc najogólniej – pierwotnie dany jest człowiekowi poprzez ciało w sposób przedjęzykowy i przedrefleksyjny (posługując się nomenklaturą Husserla) świat przeżywany (*Lebenswelt*), który dopiero wtórnie zostaje ujęty w pojęcia. Przedstawmy ów proces cytatem autorstwa Merleau-Ponty'ego: „podmiot [...] musi najpierw mieć świat albo być w świecie, to znaczy unosić wokół siebie system znaczeń, których odpowiedniości, relacji, partycypacji nie musi umieć wyjaśnić, aby móc ich używać” [F. P., s. 149]<sup>7</sup>. Należy pamiętać, że percepcja ma charakter dwubiegunowy: podmiot-ciało nakierowuje pewne intencje względem przedmiotu, ale przedmiot nie pozostaje wobec nich bierny, nadając podmiotowi swoją strukturę. Warto jeszcze nadmienić, że na owym źródłowym doświadczeniu i na świecie przeżywanym Merleau-Ponty nadbudowuje nie tylko myślenie i związane z tym poznanie, ale również świat ludzkiej symboliki, a więc naukę, moralność, religię, sztukę czy mit.

Wspomniana motoryka stanowi warunek określenia położenia ciała oraz konstytucji obiektywnej przestrzeni i obiektywnego czasu. Nasze ciało nie jest pierwotnie ulokowane w przestrzeni i czasie, ale jest z przestrzenią i czasem, czyli z a m i e s z k u j e j e . Zakres zamieszkiwania wyznaczony i uzależniony jest przez naszą egzystencję oraz nawyki, które z kolei odgrywają niepoślednią rolę w zrozumieniu syntezy (jedności) ciała własnego, co z kolei rzutuje na podejmowany przez mnie problem jedności bryły cielesnej i ciała przeżywanego.

Poprzez nawyk (przyzwyczajenie) Merleau-Ponty rozumie „wiedzę” [F. P., s. 163] („rozumienie” [F. P., s. 162]) ciała (ujmowanego nie jako rzecz, ale jako to, co oddziałuje na świat i to, co podlega jego oddziaływaniu) nabytą za pomocą jego własnej intencjonalności. Rozumieć oznacza „doświadczać zgodności pomiędzy tym, do czego się intencjonalnie odnosimy, i tym, co jest dane” [F. P., s. 164]. Przystawanie nawyków oznacza poszerzenie oraz przeartykułowanie dotychczasowego zakresu znaczenia intencjonalności ciała poprzez uchwycenie pewnego znaczenia motorycznego. Różnica pomiędzy wiedzą ciała a wiedzą w powszechnie rozumianym znaczeniu ilustruje przykład gry na organach.

Muzyk w czasie wykonywania utworu gra w oparciu o wiedzę swoich własnych rąk. Nie przywołuje w umyśle nut, które miałyby mu bezpośrednio posłużyć do wydobycia dźwięków z instrumentu. Nuty zostały wykorzystane przez muzyka w czasie przygotowań do koncertu, kiedy to jego ręce „uczyły się” utworu. Znajomość nut nie oznacza wiedzy ciała, jak grać – to ostatnie wymaga ćwiczeń. Jednak nie zachodzi również odwrotna zależność, kiedy ciało (ręce) potrafi grać dany utwór, nie oznacza to, że muzyk musi znać jego zapis. Bywa, że dopiero kontakt z instrumentem pozwala mu na odtworzenie muzyki. Wiedza, jaką dysponuje ciało, ma charakter przedjęzykowy i przedpojęciowy. W powyższym przykładzie nuty posłużyły jedynie do zaznajomienia się instrumentalisty z melodią, nie były zaś bezpośrednim drogowskazem dla pracy jego rąk. Wiedza, o którą tutaj chodzi, polega niejako na poddaniu motoryki treningowi mającemu włączyć pewien zasób ruchów w jej zakres. Należy jednak zaznaczyć, że autor *Fenomenologii percepcji* odcina się od mechanistycznej i racjonalistycznej teorii przyswajania nawyków, a więc – odpowiednio – odrzuca możliwość tworzenia się przyzwyczajień za pomocą pojedynczych ruchów na drodze asocjacionistycznej, na drodze bodziec reakcja, a także nie zgadza się, iż są one możliwe

6 M. Maciejczak, dz. cyt., s. 31.

7 Jest to ewidentna krytyka kantyizmu będącego dla francuskiego filozofa przykładem intelektualizmu. Kant – jak wiadomo – wychodził w swym myśleniu pierwotnie od strony podmiotu, który ustanawia świat. Mamy więc do czynienia z odwrotnym aniżeli u Merleau-Ponty'ego kierunkiem fundowania.

na skutek integracji pojęciowego wzorca w całość ruchów, którymi rozporządzamy. Oba rozwiązania pomijają intencjonalność ciała. Nabycie nawyku na sposób asocjacyjny uzależniałoby sukces w wykonaniu melodii przez muzyka od pewnej dostatecznej liczby wykonanych prób, w rzeczywistości żadna ich ilość nie byłaby wystarczająca bez pamięci ciała. Przyznanie, że przyswojenie nawyku następuje na drodze racjonalistycznej, byłoby przyznaniem, że możemy zacząć grać na instrumencie, poddając analizie rozmieszczenie klawiszy, pedałów *etc.*, innymi słowy wiedząc, jak należy to robić teoretycznie.

Podczas przyswajania nawyków przez podmiot, jakim jest ciało, przestrzeń nie jest dla niego określona, tak jak dla pojęciowej świadomości, za pomocą obiektywnych miejsc i odległości pomiędzy poszczególnymi przedmiotami. To ciało własne przyswaja przestrzeń wraz z przedmiotami, które się w niej zawierają oraz odległościami, jakie istnieją pomiędzy nimi. Tym samym podmiot poszerza swoją egzystencję (laska osoby niewidomej staje się przedłużeniem jej ciała). Ciało wie, jak wykonać określoną czynność, choć wiedza pojęciowa człowieka nie uległa w tym zakresie poszerzeniu. Ogólność struktur intencjonalności ciała sprawia, że ich realizacja może odbyć się w różnych sytuacjach. Zawodowemu organistcie wystarczy ponoć – zgodnie ze słowami Merleau-Ponty'ego – godzina pracy, aby wykonać dany utwór na organach, z którymi wcześniej nie miał do czynienia, które mają inną ilość klawiszy i inaczej rozmieszczone przyrządy rejestrowe. Świadczy to na rzecz tezy, że ciało własne jest systemowe i zmiany w nim zachodzące są globalne. Krótki czas przygotowań muzyka jest niewystarczający, aby wykształciły się odruchy warunkowe zastępujące wcześniej nabyte (jest to również kolejny dowód przeciw asocjacji).

Pewna zdolność ciała własnego wyznacza całościowy zarys sensu (znaczenia) i kontaktu ze światem. Aktywne ciało własne nadaje znaczenie światu, sprawiając tym samym, że rzeczy istnieją dla nas tak, jak istnieje dla nas stół czy krzesło. Skoro nawyki nadają określony wymiar motoryczny temu ciału (mówiąc o nadawaniu sensu światu przez ciało własne, musimy pamiętać, że jest to relacja dwubiegunowa, „dialog” ze światem, a zatem to, jaki sens zostanie nadany światu, zależy również od niego samego) to wygląd przeżywanego świata jest od niego zależny.

Odnajdywanie się w przestrzeni organisty na sposób pozapojęciowy skłania do stwierdzenia, że posiada on świadomość jedności ciała własnego, przeżywaną jako to, co przenika całe ciało. Czyni on spójnymi dla świadomości całość spostrzeżeń i doznań ciała. Sytuacja ta pozwala rzekomo wyjaśnić trudność, dlaczego ręka, którą widzę i ręka, którą odczuwam, jest tym samym przedmiotem, trudność, z którą nie potrafił uporać się Sartre. Stosowne wydaje się w tym miejscu porównanie ciała do dzieła sztuki, którego pełen wyraz Merleau-Ponty upatrywał w szczególnie mu bliskim malarstwie i którego wartość przedkładał ponad muzykę i inne dziedziny sztuki<sup>8</sup>. Każda z części ciała odsyła do kolejnej, części te się wzajemnie „wyjaśniają”. Tak jak materialnym przejawem ciała jest bryła cielesna, tak materialnym wyrazem dzieła sztuki (malarstwa) jest namalowany obraz. Zarówno bryła cielesna, jak i obraz usytuowane są w obiektywnej przestrzeni. Jednak tak, jak wzajemnie się wyjaśniające barwne plamy przed naszymi oczyma składają się na obraz, intencjonalność ciała interpretuje poszczególne swoje części (Merleau-Ponty stwierdza, że ciało własne wyjaśnia samo siebie), dokonując syntezy ciała własnego i pozwala tym samym ująć je świadomości jako całość.

Synteza ciała własnego, stanowiąca tytuł jednego z rozdziałów *Fenomenologii percepcji*, to jeden z wielu przejawów polemiki z intelektualizmem Kanta i jego syntezą aprioryczną. Przeżywania jedności ciała własnego nie da się wyjaśnić w kategoriach intelektualnej syntezy. W przypadku bryły geometrycznej, dajmy na to sześcianu, dysponujemy wzorcem w postaci pojęcia, które pozwala nam mieć dostęp do niej ze wszystkich możliwych perspektyw. Jest tak, ponieważ to pojęcie zawiera w sobie wytyczne do konstrukcji sześcianu. Kostka do gry jako przedmiot realnego świata może również być ujmowana

8 Patrz: M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, Gdańsk 1986, s. 19 i n.

w pojęciu, jednak tylko w tej mierze, w jakiej jej kształt jest sześcianem, pojęcie wyklucza na przykład możliwość odmienności barwy tylnej ściany od pozostałych. Dzieje się tak dlatego, że barwy ściany nie stanowią elementu konstrukcji pojęcia sześcianu. W przypadku ciała własnego nie dysponujemy jego pojęciowym przedstawieniem. Przeżywana jedność ciała jest jednością funkcjonalną. Nie pojawia się ona na skutek świadomego łączenia poszczególnych jego części – poprzez akumulację doświadczeń wzrokowych i dotykowych – w całość. Poszczególne części ciała dokonują względem siebie „przekładu” bez pośrednictwa świadomości tematycznej<sup>9</sup>.

Merleau-Ponty prawdopodobnie powiedziałby, że w wielu sytuacjach świadomość szkodzi, albo wręcz uniemożliwia przestrukturyzowanie motoryki ciała. Gra na instrumencie staje się z czasem dla muzyka na tyle arefleksyjna, że uświadomienie sobie wszystkich czynności, jakie wykonuje, uczyniłoby go niezdolnym do gry. Zmysł nie dokonuje przekładu danych, które pozyskał względem danych innego zmysłu, uzgadniając między sobą związki, ponieważ sens jest otrzymywany dla nich wszystkich, a każdy ze zmysłów nabył właściwy sobie przedmiot ze wspólnego dla nich „tła”, czyli całościowej pozycji ciała.

Znamienne, że przyzwyczajenie jest dla Merleau-Ponty'ego jednocześnie motoryczne i percepcyjne. Dzieje się tak dlatego, ponieważ – jak pisze – „powstaje [...] między wyraźną percepcją i faktycznym ruchem, w ramach tej fundamentalnej funkcji, która wyznacza jednocześnie nasze pole widzenia i nasze pole działania” [F. P., s. 173]. Osoba ociemniała, badając przedmioty za pomocą laski, włącza ją w przestrzeń swojego ciała, poszerzając zakres jego syntezy. Zna położenie laski poprzez położenie przedmiotów, nie zaś, jakby się mogło wydawać, położenie przedmiotów dzięki badaniu ich przez laskę. Skoro laska zostaje włączona w zakres ciała, to sytuacja jest analogiczna do sytuacji, kiedy ręką naciskamy na stół. Moje ciało nie poznaje położenia przedmiotu, ale doskonale uzmysławia sobie położenie ręki (choć w tym przypadku „wiedziało” o niej wcześniej, tyle że mniej wyraźnie). Przykład ten ilustruje według Merleau-Ponty'ego, że w oparciu o motoryczność, lecz bez udziału wzroku, uzmysławiamy sobie położenie naszego ciała, wizualizując je w przestrzeni. Dodać należy, że w powyższym cytacie percepcję należy rozumieć wyłącznie w kontekście widzenia (co jest zgodne z zamierzeniem jego autora). O ile możliwe jest eksplorowanie przedmiotów poprzez dźwięk, jak to czynią nietoperze (zjawisko echolokacji), o tyle nie jest to ilustracja odpowiadająca przykładowi osoby ociemniałej posługującej się laską. Pamiętajmy, że to laska jest przedmiotem poznania ciała, a nie rzecz przez nią lokalizowana. Nie wydaje się możliwe, aby dźwięki wydawane przez nietoperze decydowały o zmianie zakresu syntezy ich ciała. Pomijam w tym miejscu to, że przedmiotem zainteresowania *Fenomenologii percepcji* jest ciało ludzkie<sup>10</sup>.

Dyskusja dotycząca możliwości wystąpienia zjawiska p o d w ó j n e g o d o z n a n i a – o którym mówiłem powyżej – obrosła już tradycją. Pozytywnie do niej odnosił się pierwotnie Husserl. Prawdopodobnie podczas pisania swojego *opus magnum* – *Bytu i nicości*, Sartre<sup>11</sup>, w przeciwieństwie do Merleau-Ponty'ego, nie znał księgi II *Ideii czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* E. Husserla (chodzi zwłaszcza o osławiony § 36)<sup>12</sup>. Niemiecki filozof opisuje w nich proces konstytucji ciała ożywionego (*der Leib*), biorąc za punkt wyjścia właśnie doświadczenie podwójnego doznania. Ciało, bryła cielesna, za sprawą doznań jawi (mi) się, jako ciało żywe, moje ciało. Satre'owskie pojęcia bytu-dla-siebie i bytu-w-sobie stanowią bieguny na tyle przeciwstawne, że nie pozwalają na wzięcie pod uwagę zachowań i właściwości ciała, które oznajmia Merleau-Ponty. Autor *Bytu i nicości* odrzuca jednoczesną możliwość widzenia określonej części ciała i jej „znajomości” jako swojej w akcie dotykania, widzenia etc. Pisze on:

9 M. Maciejczak, dz. cyt., 47.

10 Po części pomija ona zapewne aspekty ciała dziecka, osób w podeszłym wieku, kobiet w ciąży etc. – ten ostatni przykład stanowi element krytyki literatury feministycznej.

11 Koncepcję cielesności zawierało już wczesne dzieło (J.-P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, Kraków 2006) będące jednakże tylko szkicem do kwestii cielesności, którą francuski filozof w pełni ujmuje w II i III rozdziale *Bytu i nicości*; zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Kraków 2007.

12 E. Husserl, *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, § 36, Warszawa 1974., s. 203–208; M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 114.

Prawdą jest, że widzę, iż dotykam moich rąk i moich nóg. I nic nie przeszkadza mi założyć istnienia takiego układu zmysłowego, w którym byt żyjący mógłby widzieć jednym ze swoich oczu, podczas gdy oko widziane kierowałoby swoje spojrzenie na świat. Ale trzeba zauważyć, że także w tym przypadku jestem inny w stosunku do mojego oka: ujmuję je jako organ zmysłowy ukonstytuowany w świecie w taki czy inny sposób, ale nie mogę go „widzieć widzącego”, to znaczy pojąć go jako to, co odkrywa przede mną postać świata. Jest albo rzeczą pomiędzy rzeczami, albo tym, przez co rzeczy odsłaniają się przede mną. Ale nie mogłoby być dwoma rzeczami jednocześnie. Podobnie widzę moją rękę dotykającą przedmiotów, ale nie znam jej w jej akcji dotykania ich. [...] Dotykać i być dotykanym, czuć, że się dotyka, i czuć, że jest się dotykanym, oto dwa rodzaje fenomenów, które na próżno usiłujemy połączyć pod nazwą „podwójne wrażenie”<sup>13</sup>.

Merleau-Ponty traktuje problem zupełnie odmiennie. Ciało, w przeciwieństwie do koncepcji Sartre'a, nie jest dla niego odizolowanym bytem-w-sobie, w stosunku do którego dopiero wtórnie usiłuje ukazać związki z bytem-dla-siebie. Dla niego „obecność i nieobecność zewnętrznych przedmiotów to tylko wariacje wewnątrz pierwotnego pola obecności, obszaru percepcyjnego, nad którym sprawuje władzę moje ciało” [F. P., s. 111]. To prawda, że autor *Fenomenologii percepcji* również twierdzi, że nie można zobaczyć czy dotknąć ani aktu widzenia, ani dotykania poczynionych przez ciało. Słowa te padają jednakże w innym kontekście. Ciało nie może być przedmiotem całkowicie ukonstytuowanym, czyli „przejrzystym” dla siebie. To dzięki ciału istnieją przedmioty. Są one takie, na jakie pozwala nieprzejrzyste ciało. Można by powiedzieć, że krajobraz widzimy na tyle, na ile pozwala brudna, zamazana szyba. Ciało stanowi tło, nie możemy się na nim skupić, bo stracimy z pola widzenia to, co dla patrzącego stanowi przedmiot patrzenia. Ma ono tutaj charakter „optyczny”, przy czym nigdy nie jest ono czymś, co można po prostu oczyścić tak, jak czyści się szybę. W tym momencie można się doszukiwać odniesienia do osławionego wrażenia wysiłku Maine'a de Birana, któremu to określeniu Sartre odmawia miana „realnego istnienia”<sup>14</sup>, a które stanowi inspirację dla Merleau-Ponty'ego.

Wobec powyższego należy zaznaczyć, że jakkolwiek zarówno Husserl jak i Merleau-Ponty aprobują zjawisko p o d w ó j n e g o d o z n a n i a , to mają ku temu odmiennie powody. Różnica ta dostrzegalna staje się podczas lektury opisu przestrzenności ciała własnego w wykonaniu francuskiego filozofa. Jak znakomicie ujął to Maciejczak, Husserl, pytając „o sposób prezentowania się w świadomości ciała jako bryły cielesnej oraz ciała własnego danego w postrzeżeniu bezpośrednim [uznał, że] na drodze genetycznej konstytucji w świadomości, gdzie dane spostrzeżenia zewnętrznego (nasza bryła cielesna, którą spostrzegamy podobnie jak inne przedmioty w świecie) i dane spostrzeżenia immanentnego (ciało doznające wrażeń, przeżywane) s t a p i a j ą s i ę i w tym podwójnym prezentowaniu się przeżywane są jako jedno i to samo”<sup>15</sup>. W myśl stanowiska Husserla ciało własne zostaje konstytuowane we wrażeniach, te z kolei są składnikami świadomości. To świadomość jest tym, co stanowi o przeżywaniu ciała własnego jako całości. Merleau-Ponty odrzuca taką drogę konstytucji przeżywanej jedności ciała własnego. Próbuje pokazać drogę budowania się świadomości „od dołu”, czyli od strony przestrzenności ciała<sup>16</sup>.

Niepoślednią rolę spełnia tutaj schemat ciała mający zapewniać świadomość ciała jako całości różnicującej się dopiero wtedy, gdy zostaje odniesione do „ja”. Słuszna wydaje się wątpliwość Maciejczaka mówiącego, że droga „od dołu”, jaką obrał Merleau-Ponty, przyczynia się przynajmniej po części do przecoczenia „doświadczenia materialności ciała własnego”. Przejście czynnika konstytuującego względem ukonstytuowanego, a więc ciała przeżywanego względem bryły cielesnej, nie ma w *Fenomenologii per-*

13 J.-P. Sartre, dz. cyt., s. 390.

14 Tamże.

15 M. Maciejczak, dz. cyt., s. 22.

16 Tamże, s. 22.

cepcji bezpośredniego opisu. Kolejność przejścia od czynnika konstytuującego do czynnika konstytuowanego została poparta doświadczeniami z dziedziny psychopatologii<sup>17</sup>.

Podział relacji „ja” do mojego świata, czyli mnie odczuwającego swoje ciało, na przykład rękę, do ręki jako bryły cielesnej, nie jest tutaj poczytywany jako relacje tego, co wewnętrzne do tego, co zewnętrzne. Takie myślenie rozczłonkowałyby ów stosunek. Chodzi o przechodzenia pomiędzy „ja” a bryłą cielesną. Pierwszy człon relacji jest płynny, pod postacią „ufaktycznionego ja” odczuwamy różne „sposoby bycia”<sup>18</sup> sobą (intencjonalności ciała), drugi człon relacji – bryła cielesna, moja ręka – identyczny jest z „ty” (zajmuje przestrzeń wspólną z innymi)<sup>19</sup>. Człony tej relacji nie są żadnymi swoimi przeciwieństwami, choć nie są identyczne.

Znani mi komentatorzy dzieła Merleau-Ponty'ego dość zgodnie akceptują jego pogląd, którego zarys przedstawiłem powyżej. Maciejczak i Vincent Descombes – choć czyni to *implicite* – przystaliby na to, że istnieją różne „sposoby bycia” pośredniczące pomiędzy „ja” a rzeczą. Czy jednak skrajny „biegun bycia”, z którym mamy do czynienia, kiedy źle się czujemy i mówimy, że nasze kończyny, głowa, całe nasze ciało są jak z drewna, naprawdę czynią ją rzeczą? Uznanie naszego ciała za drewno (pomijając zamiar przenośni, jakiej używa osoba cierpiąca) stanowi horyzont sposobów bycia zmierzających do bycia rzeczą<sup>20</sup>. Horyzont, stanowiący celną metaforę (jednak wbrew intencjom Merleau-Ponty'ego), oznacza tutaj to, czego nie możemy osiągnąć. Pomimo że „urzeczywistniamy” swoje ciało jako rzecz „od wewnątrz”, nigdy od tej strony nie uda się tego uczynić. Ręka może wydawać się nam, jakby była z drewna (urzeczawiać się), ale nigdy nie będzie dla nas drewnem (rzeczą). Jeśli byłoby inaczej, co istotnego (nie chodzi mi więc o kształt, położenie, tworzywo *etc.* – te są przygodne) odróżniałoby moją drewnianą rękę (którą za taką uznałem) od drewna otrzymanego ze ściętego dębu?

Pomimo moich sympatii do filozofii Merleau-Ponty'ego, jeżeli mogę się zdobyć na osobisty ton, nie udało się mu przedstawić w wystarczający sposób, dlaczego ciało należy do mnie, choć próbował to uczynić w późniejszych badaniach nad ekspresją artystyczną<sup>21</sup>. Jego teza dotycząca podwójnego doznania i możliwości ujęcia bryły cielesnej i ciała przeżywanego w jednym akcie jest w dużej mierze efektem przyjętej przez niego metody polegającej po części – mówiąc oględnie – na poparciu swojego fenomenologicznego postępowania zebrany materiał empirycznym i budowaniu czy przyjmowaniu na tej podstawie pojęć (mam tutaj na myśli – ze względu na podjęty przez mnie temat – schemat cielesny). Ów materiał empiryczny, biorąc pod uwagę metodę na przykład przywoływanego już przez mnie Sartre'a, stanowić może zarówno o sile (poprzez dostarczenie empirycznych treści, z których snuć można wnioski), jak i słabości filozofii (przez zarzucenie w pewnej mierze pewności, która jest kartezjańskim ideałem). Powtórzmy jednak raz jeszcze, że nawet nadmieniony materiał empiryczny nie czyni zadość tezie mówiącej, że ręka, którą widzę i ręka, którą czuję w akcie dotykania, jest jednym obiektem.

17 Tamże, s. 22–23.

18 Tamże, s. 171.

19 Tamże.

20 Tamże.

21 Tamże, s. 169.



## Streszczenie/Summary

### **Pojęcie ciała własnego i jego status w Fenomenologii percepcji Merleau-Ponty'ego**

Celem artykułu jest określenie w sposób szkicowy, czym jest ciało własne (*le corps propre*) w Fenomenologii percepcji, głównym dziele Merleau-Ponty'ego, oraz ukazanie sporu pomiędzy Merleau-Ponty'm (oraz Husserlem) a Sartre'm odnośnie zjawiska tak zwanego podwójnego doznania i związanej z nim możliwości równoczesnego powiązania ciała jako bryły cielesnej (*der Körper*) z ciałem odczuwanym (*der Leib*), a także zajęcie stanowiska sytuującego się – wbrew większości komentarzy – po stronie Sartre'a. Niniejsze stanowisko podważa status ciała własnego, a wraz z nim jedną z głównych tez Fenomenologii percepcji (powiązanie bryły cielesnej z ciałem odczuwanym), która rzutuje na inne tezy opus magnum Merleau-Ponty'ego.

**Słowa kluczowe:** ciało własne, schemat ciała, motoryka, nawyk, Merleau-Ponty, Sartre, Husserl.

### **The Concept of One's Own Body and Its Status in Maurice Merleau-Ponty's The Phenomenology of Perception.**

The aim of this article is to outline the idea of one's own body (*le corps propre*) in *The Phenomenology of Perception*, the seminal work of Merleau-Ponty, and to present the dispute of Merleau-Ponty (and Husserl) with Sartre on the so-called double sensation and the related possibility of simultaneous association of the body in its physical form (*der Körper*) with its lived aspects (*der Leib*). The author of the article, contrary to most writers on the subject, supports Sartre's position. The views presented in the article undermine the status of one's own body, and along with it one of the main theses of *The Phenomenology of Perception* (the connection between the physical and the lived body) which forms the basis of all other theses in Merleau-Ponty's opus magnum.

**Keywords:** own body, body schema, motor skills, habit, Merleau-Ponty, Sartre, Husserl.