

ANNA WALCZAK

Uniwersytet Łódzki
Wydział Nauk o Wychowaniu
Katedra Pedagogiki Społecznej i Resocjalizacji
e-mail: anna.walczak@now.uni.lodz.pl
ORCID: 0002-1439-4771
DOI: <https://doi.org/10.14746/h.2021.3.1>

Ciało i cielesność – ku doświadcze(a)niu egzystencjalnemu

Abstract. *When Emmanuel Lévinas was reflecting on the I-You relationship, he intentionally omitted the conjunction “and” to emphasise their distinctiveness and the fact that they cannot be reduced to each other. For Lévinas, the use of the conjunction “and” would indicate reciprocity – I just like You and interchangeability – I being You. However, it would also indicate such type of relationship that would be précised in the mutual dependencies – I exist thanks to You and You exist thanks to I. This could not be accepted by Lévinas, because he assumed that only I can exist due to You. Why, then, does the title of the paper contain the conjunction “and” between the body and corporeality? I assume that body and corporeality are in a relationship based on reciprocity – interdependence that is both the source (arche) and the warp of the existential experience/experiencing – what we are while becoming.*

Keywords: *body, corporeality, sensitivity, relationship, carnal experience/experiencing*

1. Ciało (i cielesność) na wokandzie

[...] doświadczenie ucieleśnienia,
 będąc najbardziej źródłowym
 doświadczeniem podmiotu,
 jest transcendentalnym warunkiem możliwości
 wszelkich innych doświadczeń [...]

Jacek Migasiński¹

Doświadczając siebie w swym ciele, za pośrednictwem którego uczestniczymy w wymianie materii i energii z otoczeniem, nie mamy zazwyczaj wątpliwości, co ono znaczy w tym procesie. Jest ono kojarzone z fizykalnym/materialnym wymiarem obecności człowieka w świecie i zaświadcza o jego doraźności, przygodności i śmiertelności, jak również o jego wizażu (poprzez ciało człowiek eksponuje swoje ciało innym). Przyzwyczailiśmy się także do ujmowania go w relacji do tego, co bezcielesne – wiążąc bezcielesność z duszą i nieświadomością oraz umysłem i świadomością². I jednocześnie ciało oraz jego postrzeganie, jak również przeżywanie go, idą w parze z wyobrażeniami o nim, jego reprezentacjami kulturowymi i praktykowanymi schematami interpretacyjnymi – i to one wyznaczają jego percepcję i ekspresję, choćby w klasycznie wybrzmiałej parze: typowości (standardu ciała) i nietypowości (osobliwości ciała)³. We współczesnych dyskursach

¹ J. Migasiński, *Fenomenologia ciała. Wprowadzenie*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 32.

² Anna Łebkowska pisze, że binarny podział na to, co cielesne i to, co umysłowe i/lub duchowe, który „w ponowoczesnej refleksji humanistycznej [...] raczej nie ma racji bycia”, wskazuje na relację zależności i podporządkowania ciała duszy i/lub umysłowi. W kontekście podporządkowania ciała umysłowi pisze: „[p]oprzez tę podrzędność staje się podporządkowane uniwersalnym zasadom, jednocześnie dookreślone i tym samym niejako unicestwione”. Zwraca również uwagę nie tyle na dualistyczne określenie ciała, ile na jego granice „między tym, co cielesne i tym, co bezcielesne; tym, co żywe i tym, co martwe (ciało-zwłoki); między tym, co ludzkie i tym, co nieludzkie: naturalne ciało – sztuczne ciało (manekin, cyborg), czy ogólnie ciało postludzkie, zarazem między ciałami antropocentrycznymi i nieantropocentrycznymi czy postantropocentrycznymi”, oraz za Anną Wiczorkiewicz pisze także o ciele niezauważalnym na dwóch biegunach: ciało przezroczyste, „oczywiste i dlatego niezauważalne i w efekcie niepodlegające opisowi, niewarte przedstawiania”, i ciało nieprzezroczyste, będące „tracącym swoją oczywistość i niezauważalność w wielu sytuacjach, zwłaszcza we wszystkich odmianach inności [...], z racji swej inności wystawiane na pokaz, ale także ciała chore, cierpiące, dojrzewające, starzejące się, podlegające silnym doznaniom sensualnym, emocjonalnym itd., hybrydyczne, ranne i uwzniośnione”. A. Łebkowska, *Jak ucieleśnić ciało: o jednym dylematów somatopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4, ss. 21–22.

³ Jednym ze współczesnych schematów interpretacyjnych jest piękne ciało, które „nawet w obszarach najbardziej intymnych staje się powierzchnią znaczącą – oznacza samo siebie. Studia fitnessu, salony urody, solaria, gabinety chirurgów plastycznych, igły do wykonywania tatuażu

w zakresie nauk humanistyczno-społecznych ciało wybrzmiewa – wybrzmienia poza swoją fizyknością.

Dlaczego ciało wchodzi na wokandę współczesnych dyskursów humanistyczno-społecznych?⁴ Pierwszą odpowiedzią na to pytanie niech będzie wypowiedź Reiner Adolphi: „[r]ehabilitacja ciała to projekt imponujący [...], od niepamiętnych czasów najpierwszym obiektem przemocy, pacyfikacji, tłumienia i represji, deprecjacji i dewaluacji było ciało”⁵. Czy (tylko) dlatego? Zakładam, że opisy rehabilitujące ciało są jednak czymś do niego dodanym. Niemniej to na gruncie antropologii ciała pojawiały się i pojawiają się – zdaniem Jacka Migasińskiego –

[...] teorie uderzające swą oryginalnością czy barwnością, które ukazując ciało jako wzorzec rozmaitych kategoryzacji (witalnych, płciowych, społecznych, lingwistycznych itp.), a z drugiej strony jako rezultat rozmaitych praktyk kulturowych, stały się dzisiaj rozpowszechnionymi toposami w rozważaniach humanistycznych

aż po podważeniu esencjonalnej tożsamości ciała ludzkiego kiedy, przywołując konstatacje na ten temat Małgorzaty Szpakowskiej, pisze:

[...] okazuje się ono nie tylko wytworem kultury, tracąc swą „naturalność”, ale i sam ten kulturowy nacisk jest performatywnie zmienny. Paradoksalnie, amplifikacja dyskursów o ciele doprowadza do jego symbolicznej anihilacji, ciało poza językiem jest fikcją. [...] Czy w tej sytuacji teoretycznej jest jeszcze jakakolwiek szansa, by dotrzeć w opisie do jakiegoś przedteoretycznego, przedrefleksyjnego doświadczenia ciała? Czy rozplenienie dyskursów o ciele nie doprowadziło do impasu?⁶

Z powyższą wypowiedzią o ciele we współczesnym dyskursie humanistyczno-społecznym koresponduje wypowiedź Jeana-Luca Nancy’ego ze znanego eseju *Corpus*. Píše w nim o „grabieżczym” rozpoznaniu i rozpracowaniu ciała przez dyskursy kulturowe. Uważa, że ono zostało/zostaje „wymyślone” w granicach języka określającego myśl o nim, jak i poprzez nią zawężającą zarazem jego znaczenia: „My nie obnażyliśmy ciała, myśmy je wymyślili. I stało się ono nagością samą, bo innej nagości nie ma. A ona zadziwia swoją obcością, bardziej niż wszystkie

stały się instrumentami zapisu. Triumfuje wola oznaczania. [...] Na zewnętrznym, widocznym miejscu [...] pozostawia się sygnaturę, wyróżnik gwarantujący wyjątkowość ciała, zapobiegający rozmyciu się w masie ciał wystawionych na widok publiczny”. R. Adolphi, *Ciało wkracza na scenę. O wypartym doświadczeniu i metaforze cielesności*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2015, nr 2, ss. 136–137.

⁴ W tekście pojawia się wiele pytań, lecz nie traktuję ich jako problemów do rozwiązania – jak pisze Marc Richir „wszelka konwersja pytania na problem do rozwiązania anuluje w sposób nieunikniony samo pytanie”. M. Richir, *Ciało. Esej o wewnętrzności [fragmenty]*, tłum. M. Kozłowski, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 79.

⁵ R. Adolphi, *Ciało wkracza na scenę...*, s. 122.

⁶ J. Migasiński, *Fenomenologia ciała...*, ss. 28, 30. Zob. M. Szpakowska, *Ciało w kulturze*, w: *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. M. Szpakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, ss. 5–13.

te zadziwiające obce ciała”. Stawia zatem pytanie: „w jaki sposób jednak dotknąć ciała, aby uniknąć przy tym oznaczania go lub nadawania mu znaczeń?”⁷.

Ciało wymyślone – jako kulturowy konstrukt – występuje w porządkach znaczeń dyskursów kulturowych i ich czasowo-przestrzennych uwarunkowaniach, a zatem z jednej strony jest ich wytworem, z drugiej zaś, biorąc pod uwagę zmienność samej kultury, jest performatywnie zmienne w swych kulturowych reprezentacjach. W wymyślaniu ciała uczestniczą wszyscy, a dzieje się to poprzez praktykowanie życia społecznego, które „potwierdza” jego dyskursywizację⁸. Dyskursy kulturowe normalizują ciało i to poprzez nie nabiera ono (kulturowych) znaczeń, a raczej znaczenia, które jemu zostały nadane, wyznaczają jego odbiór i wyznaczają formy jego przeżywania.

Jeśli nawet przyjmijemy, że wszystkie formy wymyślonego i wymyślanego ciała, tak jak koncepcje duszy, umysłu i świadomości itd., są kulturowymi konstruktami, to czy te konstrukty są w stanie zastąpić doświadcze(a)nie tego, że posiadam „jedno ciało – moje ciało” – że identyfikuję się z ciałem własnym⁹, jak i że jestem w mym ciele, a dokładniej, jak pisał Maurice Merleau-Ponty, fenomenolog uznany za jednego z XX-wiecznych odkrywców ciała w nowej odsłonie, „jestem mym ciałem”, jestem ciałem własnym (*le corps propre*)?¹⁰ W jaki sposób – wracając do Nancy’ego – „dotknąć” ciała i cielesności – cielesności, która weszła na wokandę współczesnych dyskursów kulturowych jako ekwiwalent ciała, ale – dzięki fenomenologicznym analizom – przede wszystkim jako to, co wobec ciała źródłowe i zarazem niezbywalne w doświadczeniu siebie? W jaki sposób opisać ciało i cielesność, by przybliżyć sobie coś z doświadcze(a)nia cielesnego, będącego „najbardziej źródłowy[m], pierwotny[m] fundament[em] nadający[m] prawomocność i sensowność wszelkim, teoretycznym i praktycznym wymiarom ludzkiego życia”¹¹?

⁷ J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11.

⁸ Świetnie ukazał ten proces w kontekście seksu i seksualności Michel Foucault w części I kultowej książki *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.

⁹ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2013, s. 113.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 171. Ewa Nowak w artykule poświęconym kwestiom cielesności i intercielesności w kontekście allotransplantacji przytacza opis Jennifer S. Swindell poczucia podwójnej tożsamości somatycznej i dysocjacji biorców czyichś organów: „Dawstwo organu jest niczym oddanie innej osobie części samego siebie [...]. Biorcy nie odnoszą przy tym wrażenia, że znalazło się w nich coś, co należało wcześniej do innej osoby. Mówią raczej o poczuciu, że jest w nich ktoś jeszcze, oprócz nich samych”. J.S. Swindel za: E. Nowak, „Ustrój cielesny” w *doświadczeniu podmiotowym i międzypodmiotowym: zrozumieć fenomen allotransplantacji*, „Filozofia i Nauka” 2017, nr 5, s. 85.

¹¹ J. Migasiński, *Fenomenologia ciała...*, s. 31.

Doświadcze(a)nia cielesnego nie posiadamy – gdyby tak było, byłyby ono czymś wobec nas zewnętrznym i zaświadczałyby o tym, że i nasze ciało byłoby tylko przedmiotem tegoż doświadczenia, dostępnym poprzez zmysły dla nas samych, jak i dla innych. To doświadcze(a)nie jest doświadcze(a)niem w pierwszej osobie liczby pojedynczej w tym znaczeniu, że nikt za mnie nie może przeżywać mojego ciała i cielesności. Będąc takim, jest ono zatem doświadczeniem pierwotnym i tylko w pierwszej osobie wyrażane. Jak zatem opisać takie doświadcze(a)nie?

Moja wypowiedź o ciele i cielesności nie jest wolna od chęci rozpoznania ich relacji, ale traktuję to za Paulem Ricoeurem, w jednym z rozjaśnień leksykalnych francuskiego *reconnaissance*, jako uznanie czegoś za prawdę mimo wątpliwości i zastrzeżeń co do jego istnienia – rozpoznanie (uznanie), które będąc nieoczywistym, może być otwarte na swą zmianę¹². Podjęty namysł prowadzony jest z perspektywy pierwszoosobowej – przeżywania przez człowieka swego ciała i cielesności, i idzie w kierunku uchwycenia „pajęcznych nici” ciała i cielesności. Chodzi zatem o zewnątrz i wewnątrz człowieka, jednak poza tradycyjnym dualizmem między ciałem i tym, co bezcielesne. Wychodzę poza „reifikującą eksterioryzację ciała”, z czym – zdaniem Richarda Shustermana – zazwyczaj wiąże się somaestetykę, gdzie ciało jest traktowane jako „mechaniczny instrument złożony z zatimizowanych części i mierzalnych powierzchni”. Dla niego ciało stanowi żywy wymiar indywidualnego doświadczenia i dlatego w tym miejscu zostały przywołane jego słowa¹³.

Chcę rozważyć relację ciało-cielesność jako pierwotne, najbardziej bezpośrednie, w znaczeniu osobiste, doświadcze(a)nie cielesne. Doświadcze(a)nia w przeszłym, teraźniejszym i przyszłym „polu obecności” tego oto, a nie innego człowieka w „żywej tkance cielesności świata”, odsłaniającej „uprzednią jedność mnie-świata” i będącą „niepodzielnością tego zmysłowego Bytu, którym jestem, oraz całej reszty, która czuje we mnie siebie” – jak pisał Merleau-Ponty¹⁴. Jest to źródłowe doświadcze(a)nie człowieka, będące warunkiem innych jego doświadczeń. Doświadcze(a)nie to nie jest jednak wolne od kulturowego dyskursywnego kształtowania jego wizyty ani od kontekstów historyczno-społeczno-politycznych, w jakie jest wpisane i w jakie się je wpisuje. Akcent mojej wypowiedzi jest jednak położony na opisie pierwotnej, źródłowej relacji ciało-cielesność przy uprzednim założeniu, że tą relacją doświadcze(a)nie siebie w-byciu-w-świecie jest „przesycone” i „nasycające się”.

¹² P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, tłum. J. Migasiński, Znak, Kraków 2004, ss. 13–14.

¹³ R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Atla, Wrocław 2007, s. 101.

¹⁴ M. Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996, s. 253.

2. Ekstra-pozycja: ciało

Ciało jest tym, co jest w egzystencji.

Jean-Luc Nancy¹⁵

Przez ciało jestem w świecie – ciało czujące siebie. Za francuską fenomenolog Natalie Depraz można powiedzieć, że jest to „autopresupozycj[a] istnienia żywego ciała jako doświadczenia zawsze danego już przed jakimkolwiek ukonstytuowaniem”¹⁶. To cielesne zakorzenie w świecie, dzielone z innymi ciałami, jest obecne, zanim pojawią się pierwsze przebliski świadomości tej obecności. Nawiązując w tym miejscu do Jana Patočki ujęcia egzystencji ludzkiej osadzonej w świecie, dalekiego od subiektywizmu, to właśnie ciało pierwotnie wpisuje ją w świat, tym samym będąc pierwszym z egzystencjałów¹⁷. Ciało jest przy mnie, albo ja jestem przy swoim cielesnym – nie jest to jednak pewna konstatacja choćby dlatego, że wciąż jest żywotne pytanie: „czy ja posiadam ciało, czy ciało posiada mnie?”, które stanowi pochodną znanego już pytania przywołanego przez choćby Marca Richira w pracy o cielesności: „Czy zatem mamy ciało, czy też jesteśmy ciałem?”¹⁸. Znamy odpowiedź Merleau-Ponty’ego – „jestem ciałem”, a zatem ciało nie tyle jest moją własnością, ile jest mną. Rozdzielenie na podmiot – ja i przedmiot – moje ciało zostaje zatarte. W jaki sposób odczuwam siebie i moje zewnętrzne oblicze, zazwyczaj uwarunkowane kulturowymi wzorcami?

Moje ciało jest różne od innych ciał, aż po jego stygmatyzację jako wynik eskalacji kontrastów między nim a innym ciałem. Ale to nie moje ciało jest takie, tylko ja jawiący się w powłoce cielesnej¹⁹. Widzialność ciała własnego, tak jak dotykające i dotykane ciało, ale także jego zapach i jego odbiór, smak i jego smakowanie, jak również dźwięki ciała oraz ruch ciała (kinestetyka), zaświadcza o jego fizycznej obecności, o jego ontycznym ugruntowaniu. Poprzez czujące siebie ciało – poprzez przeżywające ciało – jestem w świecie.

¹⁵ J.-L. Nancy, *Corpus*, s. 17.

¹⁶ N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 119.

¹⁷ J. Patočka za: M. Drwięga, *Świat, ruch i ciało człowieka w filozofii Jana Patočki*, w: *Ciało we współczesnych koncepcjach filozoficznych*, red. M. Kozak, C. Kisiel-Dorohinicka, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 21. Marek Drwięga, przywołując Renauda Barbarasa konstatację analiz ciała w ujęciu Jana Patočki, pisze za Barbarasem: „takie postawienie spawy przekształca pytanie o przynależność ludzkiej egzystencji do świata w pytanie o sens bycia samego ciała”. Ibidem.

¹⁸ M. Richir, *Ciało. Esej o wewnętrzności...*, s. 60.

¹⁹ Zob. przypis nr 2.

Dla Merleau-Ponty'ego ciało nie jest ciałem-rzeczą (bryłą, formą), jest właśnie ciałem mnie żyjącego – niesprowadzonym do organizmu, którego główna funkcja miałaby polegać na przyjmowaniu poprzez zmysły tego, co jest obecne w świecie i prezentacji siebie (również za pośrednictwem zmysłów). Ciało własne komunikuje się ze światem, wchodzi w relacje z innymi ciałami, jak również z przedmiotami, zjawiskami itd. I tym byłaby percepcja dla Merleau-Ponty'ego – „żywością komunikacją ze światem”, „ekspresją człowieka w świecie”, jak i „punktem widzenia świata”. Będąc ciałem, „jestem z przestrzenią i czasem, moje ciało odnosi się do nich i je obejmuje”²⁰. Ciało własne uczestniczy w procesie nadawania znaczeń relacjom, w jakich występuje, występowało (pamięć ciała) oraz będzie występowało (wyobrażenie ciała). Ciało własne, będąc bytem wypowiedzanym (wypowiadającym się), nie jest zatem naprzeciw świata, jest pośród świata, uczestnicząc w nim. Będąc widzącym (odbierającym) i widzialnym (odbieranym) oraz dotykającym i dotykającym itd., jak również będąc poza tymi wariantami impresji zmysłowej, lecz nie poza odczuwaniem siebie, ciało eksponuje się światu albo odwraca się/izoluje się od niego. Te dwa bieguny są modalnościami relacji ciała własnego ze światem w przestrzenno-czasowym wymiarze. Niewątpliwym udziałem ma w tej relacji zmysłowość, lecz nieco inaczej ujęta.

Zmysłowe atrybuty ciała własnego stanowią źródło jego orientacji w przestrzeni i czasie²¹. I jeśli nawet mówi się, że jest ono przede wszystkim przestrzenne, to nie jest to przestrzeń jego położenia, lecz przestrzeń sytuacyjna – ciało jest środkiem uczestniczenia w świecie, w tym znaczeniu, że człowiek będąc ciałem, „wykorzystuje” je (siebie) do (cielesnego) uczestniczenia w świecie²². Ciało własne jest umiejscowione w określonych sytuacjach w równoczesności z innymi ciałami.

W tym miejscu zwróć uwagę również na nieco inną konotację sytuacyjnej lokacji ciała własnego. Richir uważa, że pomimo silnego wpisania w czas, doznania i uczucia umykają czasowi, choć „są w stanie niespodziewanie ponownie się pojawić we wspomnieniu”, jak również za pomocą wyobraźni przenieść się w przyszłość, ale także w przeszłość²³. Przeżywanie ciała własnego uruchamia pamięć lub wyobraźnię jego fizycznej obecności, która porusza doświadczenie terażniejszej obecności, choć samo to poruszenie może mieć wymiar stuporu. Nie rozwijając tego wątku, sygnalizuję tylko, że zmysłowość ciała nie odnosi się tylko do odbioru świata – także ciała własnego – poprzez zmysły tu i teraz, czyli

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, ss. 72, 74, 88, 160.

²¹ Starzejące się ciało, które widzę i dotykam, oraz o którym wiem, że nie jest ciałem młodym, ponieważ pamiętam jego widok i jakim było w dotyku, zaświadcza o upływie czasu ujętym linearnie.

²² M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996, ss. 141–142. Uczestnictwo w świecie za pośrednictwem ciała i jego wykorzystania jest wielce problematyczne. W tym miejscu mam na myśli szereg zabiegów „przy(z)właszczania” ciała w czasach imperialistycznego kolonializmu, jak również w jego współczesnych wymiarach.

²³ M. Richir, *Ciało. Esej o wewnętrznosci...*, s. 63.

w czasie teraźniejszym. Zmysłowy wymiar ciała jest na tyle silny, że jest w stanie „zadecydować” o uśpieniu doznań, jak i obudzić je spod „kołdry niepamięci” oraz pobudzić je w wyobraźni. Ciało własne, poprzez zmysłowe wymiary, jest nie tylko przyjmującym to, co ze świata i eksponującym siebie na zewnątrz. Jest ciałem doznającym – czującym siebie poprzez pobudzenie czucia – moja ręka dotyka mojej twarzy i sam ten dotyk uruchamia czucie ciała na przykład z przeszłości. Ciało pamięta – to na przykład pamięć czucia cielesnego, kiedy ktoś je ranił (bił) albo przytulał. Ciało własne przez swoją ruchliwość konstituuje przestrzeń i czas w ich komplementarności oraz wielowymiarowości, choćby dlatego, że nie będąc tylko fizykalnością tu i teraz, poruszając pamięć, „uczestniczy” w przeszłości, a poruszając wyobraźnię – w przyszłości. Przeżywanie ciała własnego nie pozwala na ujmowanie go tylko od zewnątrz jako materii posiadającej status rzeczy – tak jak nie daje się uchwycić obrazu malarskiego lub innego dzieła sztuki tylko od strony użytych przez artystę i widocznych przez odbiorcę środków artystycznych.

Bycie ciałem przechodzi zatem w zjawisko wykraczające poza przedstawieniowość ciała (jego sens przedmiotowy) ku doświadcze(a)niu egzystencjalnemu. Ujmowanie ciała własnego przez pryzmat jego lokacji przestrzenno-czasowej, gdzie jest ono przede wszystkim bytem widzialnym i dotykającym oraz widzącym i dotykającym, zostaje przełamane. Warto odnotowania w tym miejscu jest to, że dla Merleau-Ponty’ego ciało własne było strukturą ogólną mnie-żyjącego i posiadało bezosobowy, a zatem i bezpłciowy charakter. Doznające siebie ciało własne bezpłciowe i odosobowione, uzyskuje dla siebie najbardziej neutralne określenie, mianowicie ciała jako żyjącego – żywego ciała²⁴. Co jednak porusza przeżywające siebie ciało?

3. Intra-pozycja: cielesność

[...] każdy, kto widzi (np. widzi drzewo za oknem), doświadcza tego, co widzi, tam, na zewnątrz (w pewnej odległości) i zarazem, za sprawą zmysłowego przeżycia, doświadcza go jako czegoś obecnego w samym sobie.

Gottfried Boehm²⁵

Jestem widzialny przez siebie i innych i mam „poczucie obecności spojrzenia”²⁶, i to poczucie spojrzenia czy dotyku sprawia, że staję się widzącym i czującym (odczuwającym): staję się zaangażowanym w widzenie aż po – być może – zoba-

²⁴ Jeśli jednak uzna się – o czym pisze Migasiński – że różnica płciowa ma status ontologiczny, to „uniwersalistyczna koncepcja neutralnego (płciowo) podmiotu” traci zasadność. Zob. J. Migasiński, *Fenomenologia ciała...*, s. 41.

²⁵ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Universitas, Kraków 2014, s. 284.

²⁶ Określenie Jacques’a Lacana, które przywołuję za Gottfriedem Boehm. Zob. G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 290.

czenie, tak jak staję się zaangażowanym w odczuwanie aż – być może – odczucie. I nie chodzi tylko o poczucie obecności spojrzenia innego – spoglądając na innych, widzę w ich spojrzeniach widzenie mnie samego. Zatrzymajmy się jednak na planie pierwszoosobowym. Wyłaniające się widzenie²⁷ i wyłaniające się odczucie to „efekt” współgry między tym, co widzę a tym, co w tym, co widzę mnie poruszyło, że patrzę na to i temu się przyglądam – współgry między tym, że dotykam i jestem dotykany, że smakuję, wącham itd., a tym, jak to odczuwam.

Dla Merleau-Ponty’ego na głębszym poziomie niż widzialne jak również dotykane znajduje się to, co niewidzialne oraz niedające się dotknąć, a co konstytuuje sferę przeżywania – żywa cielesność. W *Widzialnym i niewidzialnym* cielesność nie jest już cielesnością jakiejś osoby – w ciele własnym, będącym uprzywilejowaną jej modalnością, Merleau-Ponty odkrywa pierwotny wymiar, który przekracza moje żywe ciało – żywą cielesność (*la chair*): „był cielesny [...] jest prototypem bytu, którego nasze ciało, czująca doznaniowość, jest szczególnie wyróżnioną odmianą”. Tym prototypem jest żywa cielesna tkanka świata (*la Chair du monde*) – ona „nie jest odczuwaniem siebie, tak jak moja cielesność. Jest ona odczuwalna, a nie czująca. Nazywam ją jednak tkanką cielesności [...], by powiedzieć, że jest ona *brzemienna* w możliwości”²⁸.

Również dla Renauda Barbarasa – idącego za myśleniem Merleau-Ponty’ego, ale odnosząc się do niego krytycznie – cielesność jest głębszym wymiarem w stosunku do ciała własnego sytuującego się na poziomie ontycznym. Jest jego źródłową uprzednością, „ponieważ odsłania ona coś, przybliżając się do tego i wnika w głąb tego, co rozjaśnia”²⁹. Przekraczanie ciała własnego w jego ontycznym wymiarze w kierunku jego podstawy i „docieranie” do żywej cielesności nie jest ani proste, ani bezpośrednie. Barbaras uważa, że jest to kwestia ich modalności – tego, jakie są konieczne i możliwe (prawdopodobne i/lub pożądane, a także wyobrażalne) sposoby ich istnienia oraz ich interakcji aż po uchwycenie nastrojów tychże i ich manifestacji. „Cielesny sposób bycia najpierw »daje się« nam, [co – A.W.] oznacza, że doświadczenie świata z istoty obejmuje fundamentalną przynależność do tego świata”, stanowi część świata, przynależy do niego – pisze Barbaras, dla którego i „wrażliwość zmysłowa pozwala pojawić się światu tylko dlatego, że z góry jest po jego stronie” i należy do tego, co dopiero konstytuuje³⁰. Tak mówi Barbaras, rela-

²⁷ Wyłaniające widzenie, wyławianie się widzialności to określenia, które zapożyczyłam od Boehma. Ibidem, ss. 124–125.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, ss. 140, 249. Zapożyczając od Meary-Ponty’ego, podobnie o żywej cielesności wypowiadał się o także Michel Henry. Zob. M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012; idem, „*Videre videor*”, tłum. M. Chmura, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3, ss. 37–66.

²⁹ R. Barbaras, *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”*, tłum. J. Migasiński, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, rwd. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 83.

³⁰ Ibidem.

cjonujący myśl Merleau-Ponty'ego. Ale zarazem zaznacza, że sam Merleau-Ponty w *Widzialnym i niewidzialnym* poczynił uwagę, która pozwala skonstatować, że przynależność do świata żywego ciała własnego – z niezbywalnym fundamentem żywej cielesności – nie mieści się w kategoriach jego przestrzennego czy materialnego zawierania się w świecie³¹. Chodzi nie tyle o przynależność do świata, ile o obecność w nim w źródłowości – splotu tego, co czujące i tego, co odczuwalne w żywym ciele własnym, gdzie to, co czujące i to, co odczuwalne są nie-bytowe, lecz wyłaniające się pod postacią bytu. Wydaje się, że główną osnową tego splotu staje się nieintencjonalne czucie ciała własnego, które zostaje „uruchomione” w akcie percepcji widzialnego i dotykającego – obecnego „tu i teraz” i tego, co niewidzialne i niedotykane – nie-obecne w aktualnym akcie percepcji, ale nie nie-obecne w ogóle.

Barbaras proponuje przestawienie zwrotnicy w ujmowaniu sensu bycia tego, do czego owo ciało przynależy. Otóż żywe ciało własne nie przynależy do świata i jego żywej cielesności – przez modus cielesności jako czegoś danego ono jest w żywej cielesności świata: „będącej właśnie światem pojmowanym jako nie-bytowa (*non étante*) całość [...] który prezentując się »cieleśnie« (*en chair*), nie jest jednak widzialny, który nie będąc jakimś bytem pierwotnym, jest źródłowością bycia”³². Jak zaś rozumieć, że cielesność jest czymś danym? Jak powie Jan Patočka, którego przywołuje Barbaras, „[t]o, że mam stale od nowa, tu gdzie się znajduję, możliwość kontynuowania [rozpoczętej aktywności]” jest czymś danym, które jest pewną formą „obecności niezależnej od przypadkowego wypełnienia czy od pustego domniemania”³³. Cielesność jest warunkiem nie tylko obecności i przejawów żywego ciała własnego w relacji do świata i jego cielesności, ale przede wszystkim warunkiem, pod jakim może być ono rozumiane w tych przejawach – jak może być rozumiane jako sposób bycia-w-świecie, jak może być rozumiane w swej egzystencjalnej kondycji³⁴. Barbaras – jednak za Merleau-Pontym – pisze o czuciu i tym, co odczuwalne, które w żywym ciele własnym są nieodróżnialne – dotyk, widzenie, smakowanie *et cetera* są „realizowane” w żywym ciele. A jednak nad tą konstatacją wisi pytanie: w jaki sposób cielesność, będąc zarazem warunkiem obecności i przejawiania się żywego ciała własnego, a przede wszystkim tego, co wespół z nim konstytuuje doświadczenie cielesne, jest dana – dana jako to, co jest możliwością aktywności? Co sprawia, że cielesność staje się żywą w znaczeniu, że jest przeze mnie przeżywaną? Przecież patrząc, zobaczyłem, czując, odczułem itd. Czy cielesność, będąc doznaniowością tożsamą z przeżywaniem zapośredniczonym w zmysłowości – uprzedzając możliwe kolejne pytania o nią samą – jest tylko przyjmowaniem tego, co „poza” nią?

³¹ Ibidem, s. 87.

³² Ibidem, ss. 93–94.

³³ J. Patočka za: R. Barbaras, *Trzy znaczenia...*, s. 92.

³⁴ R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008, ss. 76, 85.

4. Wrażliwość

Zdumienie oznacza zatem wzorcowe otwarcie oczu, pierwsze widzenie [...].

Gottfried Boehm³⁵

Dla Barbarasa czucie i to, co odczuwane, będące nieodróżnialne od siebie w moim żywym ciele, są „modusem krystalizacji i urzeczywistniania” wrażliwości – dla niego wrażliwości zmysłowej w sobie, będącej czymś prymarnym wobec samego czucia i tego, co odczuwane – wobec cielesności jako czującej doznaniowości, jak ją z kolei określił Merleau-Ponty³⁶. Pójdę tym tropem, podejmując próbę odpowiedzi na powyższe pytania.

Jeśli na wrażliwość spojrzymy przez pryzmat doświadczenia estetycznego, którego wykładnię przyjmuję za Arnoldem Berleantem, to można byłoby ją określić jako naturalne doświadcze(a)nie percepcyjne, w którym uchwytuje się to, co „niezrozumiałe, nieukształtowane, a nawet niedające się wysłowić” i „z którego pełnego zakresu i wszystkich subtelności zdajemy sobie sprawę jedynie w wyjątkowych momentach”³⁷. W tym miejscu percepcję zmysłową można byłoby uznać za to, co w cielesnym doświadcze(a)niu jest uprzednie wobec tego doświadczenia i zarazem biorącą w nim udział³⁸.

Wrażliwość jako naturalne doświadcze(a)nie percepcyjne dzieje się mimochodem, bez sprawczej przyczyny, w szczelinach/pęknięciach bycia – jest zdarzeniowością aż po Heideggerowskie wy-darżanie (się) (darzenie, obdarowywanie, posyłanie w darze)³⁹. „Przychodzi nie wiadomo skąd, nie wiadomo dlaczego, nie

³⁵ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 45.

³⁶ R. Barbaras, *Trzy znaczenia...*, s. 85.

³⁷ A. Berleant, *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, tłum. S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2011, ss. 17, 49. W jego ujęciu estetyka – a dokładnie jej idea – jest teorią wrażliwości przekraczającą sztukę i tym samym wskazującą na najczystsze (naturalne) doświadczenie percepcyjne. Zarazem Berleant pisze: „Nie sposób uciec od świadomości ograniczeń związanych z powszechnym kojarzeniem estetyki ze sztuką, a przede wszystkim takim jej rozumieniem, które każe postrzegać ją jako dobrą lub wielką”. W odniesieniu do treści tego paragrafu artykułu znaczenia nabiera jego dalsza wypowiedź: „Jednakże doświadczenie zmysłowe nie zawsze jest pozytywne – kiedy ono nas uraża, zadręcza albo wywołuje szkodliwe lub zgubne konsekwencje, wówczas estetyczność wkracza w obszar tego, co negatywne. [...] Doświadczenie zmysłowe, pozbawione pozytywnej wartości i ukazujące, by tak rzec, mroczną stronę piękna, nazwiemy estetyką negatywną”. Ibidem, s. 171.

³⁸ Ibidem, s. 21.

³⁹ Więcej na ten temat piszę w innym miejscu: A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości. Konteksty filozoficzno-literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, ss. 88–98.

wiąże się z niczym węzłem konieczności”, jak o Lévinasowkim rozkoszowaniu, powiązanych z jego ujęciem wrażliwości, pisała Barbara Skarga⁴⁰.

Idąc ścieżką fenomenologiczną, wrażliwość jako pierwotne doznanie cielesne jawiącego się nie „czegoś”, ale przede wszystkim „jak” czegoś, co jest „jakby” na-przeciw doznającego i co nie jest „widoczne” i „dotykalne”, niczego przedmiotowo (tj. widzialnie) nie przedstawia. Zatrzymam się jednak nie na tej oczywistości, lecz na patetycznym charakterze cielesności, której prymarnością jest wrażliwość. Emmanuel Lévinas o cielesności pisał, że jest „bardziej bierna niż wszelka bierność” i jako taka jest nieskończonym przyjmowaniem. Dla niego bierność „określa się przez zaimek się w formule »to się wydarza«” i łączy się z bez-inter-es(s)ownością⁴¹. Ale czy cielesność jako doznaniowość jest aż tak bierna? Z pasywnością jako modusem bierności, o której pisał Lévinas, kojarzę jednak wrażliwość – naturalne doświadcze(a)nie percepcyjne rozumiane jako „czyste” doznawanie, bez re-prezentacji, dostępne bezpośrednio. Jeśli wrażliwość jest pierwotną doznaniowością o charakterze pasywnym, to cielesność jako doznaniowość byłaby czuciem i odczuwaniem tego, co „przynosi” jej wrażliwość – czuciem i odczuwaniem tego, co ją „razi” (w znaczeniu: zdarza się raz – chwilowo – i/lub powtarza się jeszcze raz), czym jest „porażona”, na co jest „narażona”, czym jest „zarażana” itd.⁴² Bez tego „porażenia”, „pobudzenia”, „przebudzenia” cielesność jako czująca doznaniowość nie może stać się zmysłowym prze-życiem. Taka bierna jej postać jest letargiem – zapomnieniem o swym życiu⁴³.

Cielesność jako zmysłowe przeżywanie byłaby przeżywaniem drugiego rzędu (z drugiego poziomu czującej doznaniowości), nadbudowującym się na wrażliwość – zmysłowym przeżywaniem pierwszego rzędu doznaniowości (z pierwszego poziomu czującej doznaniowości). Wrażliwość „razi” i jest to „rażenie” w-wewnątrz – w cielesność jako czującą doznaniowość, która dopiero wtedy jest tym, co jest dane – dane jako możliwość siebie samej. Wrażliwość widzę zatem jako praimpresję cielesnego bycia człowieka, którą utożsamiam z nastrojeniem cielesności – czującej doznaniowości. Jako praimpresja wrażliwość byłaby energetyzującym przewodem w relacji ciało: zewnątrz cielesności–cielesność: wewnątrz ciała. To za jej przyczyną ujawnia się (uobecnia się) cielesność. Wrażliwość – choć jest pasywna w znaczeniu przyjmująca, to poprzez swój „załadunek” pobudza, budzi, przebudza,

⁴⁰ B. Skarga, *Tożsamość i ciało*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1995, nr 40, s. 19.

⁴¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, ss. 30, 94.

⁴² W tym miejscu odnoszę się do etymologii polskiego słowa „wrażliwość”. Podobne znaczenia można odnaleźć w innych europejskich językach, np. francuskie *impressio*. Zob. https://pl.wikisource.org/wiki/Słownik_etymologiczny_języka_polskiego [dostęp: 25.03.2021].

⁴³ Etymologia słowa „letarg” wskazuje na greckie *lēthargos*, od *lēthē* – zapomnienie. W mitologii greckiej Lete to Rzeka Zapomnienia w Hadesie. Po napiciu się z niej dusza zmarłego traciła pamięć o swym życiu na Ziemi.

porusza itd. – „nie daje spokoju” cielesności jako czującej doznaniowości aż po to, czego doznawać się nie chce. Barbara Skarga w kontekście wrażliwości ciała pisała, że ma ona moc zwodzenia przy jednoczesnej niepodważalnej jej funkcji, jaką jest orientowanie się w świecie. Ponadto

[...] przez wrażliwość ciała jestem wydany na doznania, których wolałbym nie mieć. [...] głosy ze świata, których słyszeć nie chcę, które mnie napastują, męczą, czyniąc nieraz mą egzystencję nieznośną. [...] Ciało nie jest mi posłuszne, wymyka mi się, moje – a jednocześnie obce⁴⁴.

Jeśli czucie i to, co jest odczuwane jest cielesne w znaczeniu, że są one własnością podmiotu – to czy i wrażliwość przynależy do podmiotu? Tak jak pragnienie w Barbarasa fenomenologii życia, tak wrażliwość, o której mowa, nie przynależy do podmiotu⁴⁵. Nie jest ani atrybutem, ani modalnością podmiotu, a to oznacza, że podmiot jej nie posiada. Nie jest ona zatem własnością podmiotu – to podmiot jest jej podległy, a raczej to podmiot jej ulega. Tak ujęta wrażliwość niewiele ma wspólnego z byciem wrażliwym – z czymś, co określa się mianem bycia usposobionym do czegoś (wyczuwalnym coś), ale także usposobionym w czymś (do wyczuwalności czegoś) i to o pozytywnej konotacji. Ona jest modalnością doświadcze(a)nia cielesnego, którego nie da się już sprowadzić do tego, co jest doznawane przez zmysły przez tego, który je doznaje – ono jest przeżywaniem zlania ze sobą tego, kto doznaje z tym, co jest doznawane i jednocześnie to doznawanie eks-pozycjonuje, nawet jeśli mamy na uwadze, że jest to doświadczenie wewnętrzne, tj. w znaczeniu dziejące się wewnątrz człowieka, w jego najbardziej intymnej przestrzeni. Ono samo nie zawsze jest dobroczynne, a to dlatego, że to, co dzieje się z poruszoną doznaniowością, jest poza naszą intencją. I jeśli nawet użyjemy znanego związku frazeologicznego: jestem wrażliwy/uwrażliwiony/niewrażliwy na coś, to trzeba podkreślić, że nie jest to stały stan, lecz zależy od formy obecności i nieobecności tego, na co jestem wrażliwy/uwrażliwiony/niewrażliwy. Wrażliwość jako praimpresja jest zmienna i jako taka „wydaje” nas na różne doznania – za Lévinasem można powiedzieć o ich rozpiętości od rozkoszowania się aż po zranienie⁴⁶.

⁴⁴ B. Skarga, *Tożsamość i ciało*, s. 16.

⁴⁵ W fenomenologii życia Barbarasa samo życie jest ujęte jako egzystencja wcielona. Zob. R. Barbaras, *Introduction á la phénoménologie...*, s. 85. Por. M. Drwięga, *Niekończące się pragnienie, czyli o fenomenologii życia Renaud Barbarasa*, „Diametros” 2012, nr 31, ss. 17–20.

⁴⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, ss. 105–159.

5. Zakończenie. Niekausalność relacji ciało–cielesność

Nasze ciało daje się porównać do dzieła sztuki.
Jest węzłem żywych znaczeń [...].

Maurice Merleau-Ponty⁴⁷

Przeżywanie siebie w aspekcie cielesnym ma charakter relacyjny i jest koegzystencją relacji od-zewnątrz – żywe ciało własne i od-wewnątrz – żywa cielesność jako czująca doznaniowość zapośredniczona w wrażliwości.

Ciało i cielesność nie istnieją w kauzalnym porządku: jedno nie jest przyczyną drugiego. Jeśli nawet mówi się tutaj o relacji między nimi, to ma ona charakter splotu – współgry. Żywe ciało własne jest „przewodnikiem” do cielesności, żywa cielesność – poruszona przez wrażliwość, „przewodzi” zmysłowe impulsy do żywego ciała własnego. Za pośrednictwem ciała – wystawionego ku zewnętrżności i obecnego w świecie, cielesność „odbiera” zmysłowe impulsy, „przetwarza” i je „oddaje” zewnętrżności. Cielesne bycie-w-świecie, współtworzące jego zmysłową wielowymiarowość, a nie tylko ją odbierające, zapośredniczone zostaje w jego żywej tkance cielesnej. Dlatego, kiedy jestem np. bólem i cierpieniem – bólem i cierpieniem po stracie bliskiej osoby, a nie tylko kiedy czuję ból i kiedy cierpię – jak pisał Ricoeur⁴⁸ – czuję rozdźwięk ze światem, ponieważ to od świata przyszedł ból i cierpienie. I jednocześnie jestem w świecie, bo nie mogę być umieszczony gdzie indziej, choć ból i cierpienie, którymi jestem, nie tyle odgraniczają od niego, ile potęgują doznawaną w bólu i cierpieniu obecność w nim. Wymownie w tym miejscu wybrzmiewają słowa Merleau-Ponty-ego: „tego świata, który nie jest mną, trzymam się równie blisko jak siebie samego, jest on w pewnym sensie tylko przedłużeniem mego ciała”, dlatego też retoryczne wydaje się pytanie: „Gdzie zakreślić granicę między ciałem i światem, skoro świat jest cielesną tkanką?”⁴⁹. Jeśli przyjmiemy, że cielesność jest doznaniowością ulokowaną w wewnętrżności, to zerowym punktem jej dynamiki jest właśnie relacja z zewnętrżnością za pośrednictwem przeżywania ciała własnego⁵⁰. Dlatego cielesność jako doznaniowość nie może mieć charakteru samo-doznaniowości, jak chciałby Merleau-Ponty, a za nim Michel Henry, który w tym kontekście mówił o samodoznającej się doznaniowości.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 172.

⁴⁸ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, PAT, Kraków 1992, s. 157.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, ss. 66, 142.

⁵⁰ Również mój umysł/rozum/mózg (użyte słowa nie są tożsame znaczeniowo), są zewnętrżne wobec mojej doznaniowości. Jeśli chcę skomunikować się ze sobą ze strony mojego umysłu/rozumu/mózgu, to, choć jestem u siebie – w swojej cielesności, sytuuję się na zewnątrz nich. Wszak mam zamiar do nich dopiero „dotrzeć”.

O cielesności jako doznaniowości zapośredniczonej w wrażliwości można powiedzieć – za Depraz – że jest apriorycznością „prywatnego doświadczenia ciała”, najbardziej wewnętrznym i intymnym oraz immanentnym przeżywaniem siebie, swojego, a nie czyjś „dojmującego wstydu i lęku, entuzjazmu i olśnienia”, które to przeżycie „oddaje” mnie światu⁵¹. Cielesność wyłania „widzialność” siebie poprzez ciało własne, czyniąc je zarazem ciałem żywym. Wyłaniająca swą „widzialność” cielesność odsłania pierwotność bycia człowieka-w-świecie – współgrę ciała własnego i cielesności jako doznaniowości. I to cielesność „określa nas jako hiperwrażliwe podmioty, wyposażone w przenikliwy zmysł autoantycypacji, zdolne się przekształcać i działające w milczącej i międzyafektywnej wspólności”⁵². Byłaby ona zatem doznaniowością prerefleksyjną, a w zasadzie protorefleksyjną w stosunku do refleksyjnego ujęcia sensu świata, które jest równoznaczne z prezentacją. Cielesność i żywe ciało własne „zawierają” w sobie sens prymarny – ich współgra nie potrzebuje nadawania jej sensu, ona jest już sama w sobie sensowna. Jest „znaczeniowym jądrem”, jak o ciele powiedział Merleau-Ponty już w *Fenomenologii percepcji*.

Reasumując, bycie-w-świecie ufundowane jest na doświadcze(a)niu cielesnym, będącym współgrą żywego ciała własnego i żywej cielesności. Bez tego doświadcze(a)nia cielesnego, stanowiącego źródło (*arche*) i osnowę doświadcze(a)nia egzystencjalnego – na co zwraca uwagę oprócz Merleau-Ponty’go także Bernhard Waldenfels – niemożliwe jest odniesienie się człowieka do siebie samego i do innych, niemożliwe jest „wytwarzanie” siebie jako osoby⁵³. W doświadcze(a)niu siebie jako żywego ciała, niedającego się sprowadzić do odzienia duszy, i cielesności odsłania się jego mojącościowy charakter – to, co i jak przeżywam jest zawsze przeżywaniem (przeze) mnie.

W doświadcze(a)niu cielesnym jestem-w-świecie wraz z innymi doświadczającymi cielesnie. Ciało własne – nieprzynależące do mnie, tylko będące mną (jestem ciałem), zachowujące zarazem bezoosobowy wymiar, o czym pisał Merleau-Ponty, jest takim ciałem w swoim sposobie bycia jak inne ciała własne – wówczas prezentują się one w swej widzialności. Realność ciała własnego nie może zatem być odczuwana i przejawiana (oraz rozumiana) bez odnoszenia się do obecności i możliwego przejawiania się innych ciał własnych. Pojęcie żywej cielesności (*la chair*), tego, co pierwotne wobec ciała własnego, skupia w sobie jak w soczewce zarówno żywe ciało własne, jak i żywą cielesną tkankę świata. Żywe ciało własne współegzystuje z innymi żywymi ciałami własnymi. Obcowanie z nimi – międzycielesność – naznacza doświadcze(a)nie cielesne, choćby samo naznaczanie ujawniło się po czasie obcowania z innymi żywymi ciałami własnymi (zob. pamięć ciała)⁵⁴. W artykule ta problematyka – z konieczności – pozostała w tle i domaga się osobnego opracowania.

⁵¹ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 94.

⁵² N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność...*, s. 122.

⁵³ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst...*, ss. 280, 112.

⁵⁴ W innym miejscu, przedstawiając poglądy Natalie Depraz na temat cielesności, piszę: „Depraz kwestionuje ujęcie prywatnego doświadczenia ciała jako doświadczenia całkowicie

Literatura

- Adolphi R., *Ciało wkracza na scenę. O wypartym doświadczeniu i metaforyce cielesności*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2015, nr 2.
- Barbaras R., *Introduction á la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008.
- Barbaras R., *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”*, tłum. J. Migasiński, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Berleant A., *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, tłum. S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2011.
- Boehm G., *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Universitas, Kraków 2014.
- Depraz N., *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Drwięga M., *Niekończące się pragnienie, czyli o fenomenologii życia Renaud Barbarasa*, „Diametros” 2012, nr 31.
- Drwięga M., *Świat, ruch i ciało człowieka w filozofii Jana Patočki*, w: *Ciało we współczesnych koncepcjach filozoficznych*, red. M. Kozak, C. Kisiel-Dorohinicka, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.
- Henry M., „*Videre videor*”, tłum. M. Chmura, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Łebkowska A., *Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996.
- Migasiński J., *Fenomenologia ciała. Wprowadzenie*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Nancy J.-L., *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

jednostkowego i niepowtarzalnego. Może być ono przeżywane nieskończenie wiele razy, i tym samym stać się doświadczeniem relatywnie typowym w indywidualnej biografii, także w taki sposób, że zaciera się nie tyle jego mojąsioowy charakter, ile możliwość rozpoznania jego znaczeń”. A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości...*s. 51.

- Nowak E., „Ustrój cielesny” w doświadczeniu podmiotowym i międzypodmiotowym: zrozumieć fenomen allotransplantacji, „Filozofia i Nauka” 2017, nr 5.
- Richir M., *Ciało. Esej o wewnętrzności [fragmenty]*, tłum. M. Kozłowski, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, PAT, Kraków 1992.
- Shusterman R., *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Atła, Wrocław 2007.
- Skarga B., *Tożsamość i ciało*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1995, nr 40.
- Szpakowska M., *Ciało w kulturze*, w: *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. M. Szpakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Walczak A., Jocz A., *Doświadczenie duchowości. Konteksty filozoficzno-literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Waldenfels B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2013.

