DOI: 10.14746/sh.2016.22.1.003

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXII (2016/1)
s. 43-52

Agata Kowalewska
Uniwersytet Warszawski

Maurice Merleau-Ponty i Don Ihde wobec ucieleśnionej relacji z technologią

Pierwsza piłka, symbolicznie otwierająca odbywające się w 2014 r. w Brazylii Mistrzostwa Świata, została kopnięta przez Juliana Pinto, dwudziestodziewięciolatka sparaliżowanego od pasa w dół, ubranego we wspomagany egzoszkielet zbudowany przez grupę brazylijskich naukowców, którego ruchy Pinto sterował wyłącznie myślą[1]. Zastosowany interfejs mózg-komputer (*BCI: Brain-Computer Interface*) umożliwia odczytywanie sygnałów wprost z mózgu i kierowanie ich do komputera sterującego mechanicznym szkieletem zewnętrznym. Choć kojarzy się z *science-fiction*, cyborgizacja staje się elementem naszej codzienności. Cyborg[2] to człowiek, którego ciało zostało częściowo zastępione lub rozszerzone przez maszynę. Coraz częściej powstaje coraz więcej technologii, które bezpośrednio wchodzą w relację z ciałem człowieka, zmieniając je trwale lub tymczasowo — jak rozruszniki serca lub neuroprotezy. Egzoszkielet Juliana Pinto należy więc do grupy technologicznych artefaktów, które wchodzą w, niejako symbiotyczną, relację z człowiekiem. Technologia zostaje włączona w obręb ciała — wcielona[3] (*embodied*), przez co ciało i jego funkcje rozstają 'rozszerzone'. Ta grupa technologii otwiera nowe możliwości wchodzenia w interakcję z otoczeniem, zarówno na poziomie

[1] http://www.bbc.com/news/science-environment-27812218 [31.01.2016].

[2] Pojęcie 'cyborg' zostało publicznie użyte po raz pierwszy w roku 1960 przez Manfreda Clynesa i Nathana Kline'a, dwóch naukowców, którzy przedstawili tezę, że w celu odbycia podróży w kosmos, człowiek musi technologicznie zmodyfikować swoje ciało (CYBernetic ORGanism — CYBORG).

[3] Angielski termin *embodiment* zawiera w sobie naraz konotacje związanie z ucieleśnieniem i wcieleniem, bez zbędnego naddatku sensu obecnego w obu tych polskich słowach. W prezentowanym artykule terminy ucieleśnienie i wcielenie będą stosowane wymiennie, zależnie od tego, które w danym momencie będzie lepiej oddawać znaczenie.

poznania, jak i działania. Po pewnym czasie artefakt staje się dla człowieka niejako przezroczysty, wciąż zapośredniczając jego relacje ze środowiskiem, niczym ulubiona para okularów. Fantazje o cyborgizacji czy technicyzacji ciała ludzkiego są wyraźnie obecne w zbiorowej wyobraźni społeczeństw kultury zachodniej, a gwałtowny rozwój technologiczny ostatniego stulecia je pobudza. Tak powszechne zainteresowanie wskazuje na istotność tematu relacji ciała człowieka z technologią, który coraz częściej podejmowany jest przez współczesną filozofię. Jednym z obiecujących nurtów w tej dziedzinie jest stworzona przez amerykańskiego filozofa, Dona Ihdego, postfenomenologia. Jak tłumaczy autor, postfenomenologia jest zmodyfikowaną, hybrydalną fenomenologią, która czerpie z klasycznego amerykańskiego pragmatyzmu i współczesnej filozofii techniki[4]. Klasycznej fenomenologii przypisuje się, niekiedy niesłusznie, subiektywizm i anty-naukowość — tłumaczy Ihde — a odwołanie do pragmatyzmu pozwala uniknąć tych problemów i zbędnych konotacji. Z drugiej strony, postfenomenologia czerpie z fenomenologicznego rozumienia ucieleśnienia oraz aktywnego i ucieleśnionego poznania. Postfenomenologia odróżnia się jednakże zarówno od pragmatyzmu, jak i fenomenologii, że jest nieodłącznie związana z techniką.

Niniejsze opracowanie ma na celu zarysowanie postfenomenologii jako współczesnego ujęcia fenomenologii i metody analiz ucieleśnionych relacji (*embodied relations*) człowieka z technologią, oraz wskazanie związków postfenomenologii z elementami filozofii Maurice'a Merleau Ponty'ego. Merleau-Pontiańska fenomenologia ciała, radykalna teoria ucieleśnienia, czy kategorie takie jak schemat ciała, stanowią inspirację dla wielu współczesnych badaczy zjawisk związanych z cielesnością i poznaniem[5] — w przypadku postfenomenologii te wpływy są szczególnie wyraźne, co ma na celu wskazać niniejszy artykuł. Narzędzia pojęciowe francuskiego filozofa w wielu miejscach istotnie wspierają, a w innych wręcz uzupełniają luki w teorii Ihdego i pomagają w próbach rozumienia ucieleśnionych relacji człowieka z technologią. Wskazane zostaną także istotne różnice, a w celu przedstawienia omawianych kategorii przytoczone zostaną przykłady istniejących rozwiązań technicznych. Rozważania nad relacją ciała z technologią, wcielonymi technologiami, czy technicznie zapośredniczoną percepcją, stawiają niezwykle aktualne pytania. Konieczne jest wypracowanie takich narzedzi pojęciowych, które umożliwiają pogłębioną analizę takich zjawisk jak egzoszkielet Juliana Pinto Pinto i umożliwią próbę odpowiedzi na pytania o to, czym dzisiaj

[4] Por. rozdział pierwszy w: D. Ihde, *Postphenomenology and Technoscience*, SUNY Press, Albany 2009.

[5] Por. np. H.L. Dreyfus, *The Current Relevance of Merleau-Ponty*, "Electronic Journal of Analytic Philosophy", 4 (1996); D. Welton, *Body and Machines*, [w:] Postphenomenology. A critical Companion to Ihde, ed. E. Selinger, SUNY Press, Nowy Jork 2006.

jest ludzkie ciało i jak wchodzi ono w relacje z otaczającym je światem, jaki jest status technologicznie zapośredniczonego poznania, i jak maszyna staje się elementem ludzkiego ucieleśnienia. Razem, kategorie wypracowane przez postfenomenologię i filozofię Maurice'a Merleau Ponty'ego zdają się wprowadzać pewien porządek w tym dynamicznie zmieniającym się obrazie.

W celu zarysowania założeń postfenomenologii, Don Ihde stara się precyzyjnie umiejscowić swoją metodę w kontekście historii filozofii. Postfenomenologia czerpie z fenomenologii, w szczególności z pism Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty'ego i łączy ją z klasycznym amerykańskim pragmatyzmem oraz współczesną filozofią techniki. Choć niniejsze opracowanie skupia się na relacji postfenomenologii z filozofią Merleau-Ponty'ego, warto wspomnieć, iż Ihde sporą część swoich pism poświęcił Heideggerowi i Husserlowi. Na uwagę zasługuje chociażby wpływ Heideggerowskiej kategorii poręczności czy Husserlowskiego podziału na ciało jako *Körper* i *Leib*, rozumianych przeważnie jako b r y ł a c i e l e s n a i c i a ł o ż y w e . *Körper* jest właściwe dla opisu ciała postrzeganego z zewnątrz, a *Leib* dla opisu ciała przeżywanego od wewnątrz[6]. Dla postfenomenologicznych rozważań nad wcieloną technologią szczególnie przydatna jest kategoria *Leib*. Choć dystansuje się od subiektywizmu, postfenomenologia ukazuje istotne znaczenie ucieleśnionego i umiejscowionego charakteru ludzkiego podmiotu. Jednym z podstawowych obszarów zainteresowania tej teorii jest relacja ludzkie ciało-technologia-otoczenie[7], gdzie technologia, czy też szerzej — technika — stanowi zapośredniczenie pomiędzy człowiekiem a środowiskiem. Poprzez owo zapośredniczenie, technika wpływa na człowieka i jego postrzeganie, przy czym technikę należy rozumieć dość szeroko. Jednym z głównych celów filozofii Ihdego jest odnalezienie stałych mechanizmów i zależności w relacji człowieka z wcieloną technologią. Podejmuje on próbę opisu powtarzających się schematów, przy czym skupia się na kategorii doświadczenia i tych relacjach z technologią, gdzie zapośrednicza ona poznanie. Taka analiza jest szczególnie istotna, gdyż, zapośredniczając, technologia często niejako znika w tle — Ihde właśnie z owego zapośredniczenia czyni obiekt badań[8]. Zgodnie z założeniami metodologicznymi, Amerykanin w swoich tekstach często wychodzi od analizy konkretnych przypadków. W *Bodies in Technology* opisuje relację ciała i zmysłów z technologią powołując się na historię rozwoju teleskopu, który, stworzony by stanowić przedłużenie samego

[6] Donn Welton zwraca na to uwagę w artykule *Body and Machines*.

[7] Por. D. Ihde, *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*, Reidel Publishing, Dordrecht 1979.

[8] Por. P. Brey, *Technology and Embodiment in Ihde and Merleau-Ponty*, [w:] Metaphysics, Epistemology, and Technology. Research in Philosophy and Technology 19, ed. C. Mitcham, Elsevier, JAI Press, Londyn 2000.

oka, pierwotnie wymagał od astronoma szalonego wręcz skupienia i koordynacji ruchowej całego ciała, gdyż najmniejsze drgnięcie i trącenie aparatu oddalało go o całe konstelacje. Ihde podejmuje tym przykładem równocześnie problem wzrokocentryzmu nauki i zwraca uwagę na relację człowieka z aparaturą i technologią w procesie poznawczym, która jest niezbywalnie cielesna. Zapośredniczone technicznie i cieleśnie poznanie zawsze jest jednocześnie translacją i interpretacją, postfenomenologia ma pod tym względem elementy wspólne z fenomenologią hermeneutyczną.

Choć Ihde wielokrotnie potwierdza wpływ myśli francuskiego filozofa na postfenomenologię, sytuuje swoją koncepcję w częściowej opozycji wobec Merleau-Ponty'ego. Stawia go na krańcu skali, na której drugim końcu znajduje się Michel Foucault, a siebie umiejscawia pośrodku. W *Bodies in Technology*[9] Ihde dla nazwania tych krańców posługuje się kategoriami: ciało jeden i ciało dwa, i obie z nich uznaje za niewystarczające. Ciało jeden to, niejako, ciało fenomenologiczne Merleau-Ponty'ego; jest to ciało zmysłowe, zdolne do ruchu w przestrzeni, postrzegania i emocji. Ihde uznaje ten opis za niedostateczny, gdyż, jego zdaniem, nie docenia on wpływu czynników kulturowych i społecznych. W *In response to my critics* Ihde zarzuca Merleau-Ponty'emu niedostateczne docenienie kwestii płci, twierdząc, że opisane przez niego ciało jest nawet nie tyle przed-płciowe, co wyłącznie męskie — mimo iż Francuz uwzględnia zwrotność relacji ciało-świat, wpływ społeczeństwa i pewien intersubiektywizm ucieleśnienia. Ihde zwraca też uwagę na kulturowe uwarunkowanie cielesnych symboli, o czym, jak twierdzi, Merleau-Ponty zapomina[10]. Ciało dwa, z kolei, to koncepcja określona przez Ihdego jako poststrukturalistyczna i Foucaultowska, która kładzie nacisk na ucieleśnione doświadczenie, kulturowo i społecznie zdeterminowane. Amerykanin posługuje się przykładem stref erogennych, które różnią się w zależności od kręgu kulturowego. Ihde krytykuje ten opis za to, że, zachowując konsekwentnie swoje założenia, odbiera on podmiotowi sprawstwo (*agency*) i uniemożliwia wyprowadzenie z analiz poszczególnych fenomenów jakichkolwiek ogólniejszych zasad odnoszących się do relacji człowiek-technologia. Gdyby wprowadzić ciało jeden i ciało dwa w relację z technologią, ciało jeden pozostanie przez nią niezmienione, natomiast ciało dwa, jako w pełni zależne od kontekstu, mogłoby ulec całkowitej przemianie, powodując radykalną zależność życia od technologii. Postfenomenologia jako metoda sytuuje się niejako pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, której modelem jest ucieleśnione doświadczenie — ciało wchodzi w relację z technologią, tworząc ją i zarazem będąc przez nią od tej pory zapośredniczanym. Warto

[9] Por. D. Ihde, *Bodies in Technology*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2001.

[10] Por. D. Ihde, *A Response to My Critics*, „Techné", Vol. 7, 2003/2.

dodać, że relacja ta, choć dwustronna, nie jest symetryczna. Ihde nie neguje podziału ludzkie/nieludzkie, co więcej, jak twierdzi z przekonaniem, relacja między człowiekiem a technicznym artefaktem jest zawsze umiejscowiona (*situated*), więc z definicji nie może być w pełni symetryczna[11]. Jak zauważa Marta Szabat, cytując Barbarasa, Merleau-Ponty również, mimo iż podejmował próby, nigdy do końca nie przezwyciężył dychotomii podmiotowo-przedmiotowej, czy też rozziewu między poznającym i poznawanym. Pod tym względem nie udało mu się przekroczyć Husserla[12]. Ihde podchodzi do tej relacji z pewnym optymizmem — z powodu utrzymania przez podmiot odrębności, ucieleśnione życie nie zostanie nigdy całkowicie zdeterminowane i zawłaszczone przez technologię. Granica pomiędzy 'ja' a środowiskiem zostaje przesunięta, lecz nie zanika, nie następuje stopienie ze środowiskiem, jedynie wcielenie technologii.

W podobnym czasie i od podobnych pytań, co Don Ihde, wychodził Bruno Latour. Choć obaj wielokrotnie odnoszą się do podobnych zagadnień, dwie teorie z rzadka odnoszą się do siebie nawzajem. Wynika to zapewne z odmiennego i znacznie bardziej radykalnego stanowiska Latoura na poziomie ontologicznym. Latour odchodzi od kategorii podmiotu i przedmiotu na rzecz aktantów (tych, które działają), które mogą być zarówno ludzkie, jak i nie-ludzkie. W momencie wejścia człowieka w relację z technologicznym artefaktem zmienia się ontologia obu aktorów tworzących relację i powstaje nowy aktor-sieć (jak w przypadku człowieka z pistoletem, który jest ontologicznie odmienny od człowieka bez pistoletu oraz pistoletu leżącego na stole). Zachowanie rozróżnienia na podmiot i przedmiot stanowić może jednakże wyraźny atut postfenomenologii. Perspektywa podmiotowa umożliwia analizę jednostkowego doświadczenia wobec współczesnych zjawisk zapośredniczonego poznania i działania, dzięki czemu oferuje wgląd niedostępny dla bardziej abstrakcyjnych modeli. Również analiza intencjonalności w relacji człowieka z technologią staje się bardziej uzasadniona, choć, jak zauważa Pokropski odnośnie do intencjonalności w kontekście ucieleśnienia u Merleau-Ponty'ego:

> Ten rodzaj intencjonalności nie jest Brentanowską *intentio*, wyróżniającą sferę tego, co psychiczne, jest intencjonalnością pre-refleksyjną, poprzedzającą tematyzację swojego celu jako obiektu świadomości. Skutkiem tego

[11] Por. D. Ihde, *Bodies in technology*...

[12] M. Szabat, *Archeologia widzialnego i niewidzialnego*, „Diametros" (28) 2011, s. 70 (cyt. za: R. Barbaras, *Życie i intencjonalność*, przeł. A. Skwarczyńska, P. Sztarbowski, [w:] Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinięcia, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 447).

> w miejsce źródłowej formy świadomości „Ja myślę" postawione zostaje ucieleśnione „Ja mogę", które zawsze jest w świecie.[13]

U Ihdego natomiast czytamy:

> Zarówno w pragmatyzmie, jak i fenomenologii zauważamy coś, co nazwać można ontologią interrelacyjną[14]. Innymi słowy, doświadczający człowiek okazuje się ontologicznie związany z otoczeniem bądź światem; interrelacja ta ma jednakże taki charakter, że obie strony ulegają przemianie. W kontekście Husserlowskim jest to, rzecz jasna, intencjonalność. W kontekście jego *Idei* oraz *Medytacji Kartezjańskich*, to jest owa słynna „świadomość __" [*consciousness of* — przyp. tłum.], świadomość, która zawsze jest świadomością czegoś. Stwierdzam, że wzięcie pod uwagę technologii wprowadza w tę relacyjność coś zupełnie innego. Poprzez technologie 'świadomość sama' może zostać zapośredniczona. Technologie nie muszą być jedynie domeną przedmiotową, mogą zająć miejsce owego „__" [*of*].[15]

W artykule *Technology and Embodiment in Ihde and Merleau-Ponty* Philip Brey przeprowadza analizę postfenomenologii w kontekście jej Merleau-Pontiańskich źródeł. Zwraca tam uwagę na lukę w myśli Ihdego, który nie wyjaśnia, w jaki sposób relacje z technologią konstytuują się. Odpowiedź znajduje u francuskiego filozofa, w kategorii *schéma corporel*. W kontekście postfenomenologicznego ujęcia wcielonych technologii, schemat ciała jest niewątpliwie jedną z najistotniejszych kategorii Merleau-Ponty'ego. Pojęcie to jest rozumiane przez czytelników autora *Fenomenologii percepcji* dwojako — jako schemat ciała i jako obraz ciała. W niniejszym opracowaniu zdecydowanie lepiej sens tego pojęcia oddaje schemat[16]. W klarowny sposób pisze o *schéma corporel* Marek Pokropski:

---

[13] M. Pokropski, *Ciało od fenomenologii do kognitywistyki*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki", 2011, nr 4 (32), s. 124.

[14] Interrelacja (*interrelation*) oznacza tu relację zwrotną, dwustronną.

[15] "In both pragmatism and phenomenology, one can discern what could be called an interrelational ontology. By this I mean that the human experiencer is to be found ontologically related to an environment or a world, but the interrelation is such that both are transformed within this relationality. In the Husserlian context, this is, of course, intentionality. In the context of his *Ideas*, and *Cartesian Meditations*, this is the famous 'consciousness of __,' or all consciousness is consciousness of 'something.' I contend that the inclusion of technologies introduces something quite different into this relationality. Technologies can be the means by which 'consciounsess itself' is mediated. Technologies may occupy the 'of' and not just be some object domain" [przeł. AK] (D. Ihde, *Postphenomenology and Technosciene*, s. 23).

[16] *Ibidem* (cyt. za: S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, New York, London 2008, s. 145-146). Por. Również: D. Welton, *op. cit.* oraz P. Brey, *op. cit*.

> Za pomocą tego pojęcia francuski filozof wyjaśniał strukturę i dynamikę cielesnego doświadczenia oraz sposób interakcji z przedmiotami, z uwzględnieniem zjawiska „wcielenia" przedmiotu w obręb przestrzeni ciała.[17]

Schemat ciała jest sensomotorycznym doświadczeniem ciała, pisze Pokropski. Jest też przedrefleksyjny, znajduje się w relacji z otoczeniem. To właśnie dzięki *schéma corporel* można dotknąć czubka swojego nosa z zamkniętymi oczami; ów schemat odpowiada za przestrzenną, przedrefleksyjną 'świadomość' usytuowania części ciała. Szczególnie interesujące dla badań nad wcielonymi technologiami jest to, że schemat ten może się zmieniać z czasem, elementy mogą być doń dodawane i od niego odejmowane. Szczególnie obrazowy zdaje się słynny przykład Merleau-Ponty'ego, w którym dama nosi kapelusz z piórkiem. Zakładając, że owa dama lubi swój kapelusz i nosi go często, po pewnym czasie nabiera takiej wprawy, że przechodząc przez niskie drzwi zamiast framugi, nie zahacza o nie piórkiem. Dama zyskuje podobną 'intuicję' odnośnie położenia piórka w przestrzeni, jak wobec czubka własnej głowy. Można wręcz powiedzieć, że czubek głowy przenosi się na piórko — schemat zostaje rozszerzony. Podobnie dzieje się w przypadku artefaktów technologicznych. Doświadczeni kierowcy intuicyjnie wiedzą, gdzie kończy się maska ich samochodu — *notabene* również przykład stosowany przez Merleau-Ponty'ego. Protezy, jako wcielona technologia, umożliwiają przywrócenie w znacznym stopniu sprawności ruchowej osobom, które utraciły kończynę. Technologia wcielona oznacza więc technologię, która została włączona w schemat ciała, dzięki czemu może służyć jako jego przedłużenie lub uzupełnienie — w kontekście ruchu, zmysłowego postrzegania oraz działania[18]. Co ciekawe, Ihde sam przywołuje przykłady Merleau-Ponty'ego dotyczące schematu ciała. Jak zauważa w recenzji do *Bodies in technology* Melissa Clarke, wbrew deklaracjom Amerykanina, ciała w jego ujęciu oraz w filozofii Merleau-Ponty'ego mają znacznie więcej cech wspólnych, niż Ihde skłonny jest przyznać — koncepcja autora *Widzialnego i niewidzialnego* stanowi niejako punkt zwrotny pomiędzy Husserlem a Foucaultem, czyli jest w tym miejscu na wspomnianej wcześniej osi, gdzie Ihde widzi siebie[19]. Wynikiem rozszerzenia schematu ciała jest również rozszerzenie percepcji. Osoba niewidoma, z kolejnego słynnego przykładu Merleau-Ponty'ego, który również przywołuje Ihde[20], końcem laski dotyka elementów znajdujących się w otaczającej ją przestrzeni, jakby był to koniec jej dłoni. Poszerzają się w ten sposób możli-

[17] M. Pokropski, *op. cit*., s. 133.

[18] Por. P. Brey, *op. cit*.

[19] Por. M. Clarke, *Philosophy and Technology Session on Bodies in Technology*, „Techné", 2003 7 (2), s. 4.

[20] Por. D. Ihde, *Postphenomenology and Technoscience*..., *op. cit*.

wości percepcyjne. Koncepcja Merleau-Ponty'ego jest na tyle pojemna, by być przydatną również w analizie skomplikowanych neuroprotez, które zapośredniczają poznanie w sposób bardziej radykalny. Dzieje się tak, ponieważ dla Merleau-Ponty'ego nie istnieje kategorialny podział na poznanie i ruch, czy też działanie, a podmiot nie jest czystą świadomością — jest niezbywalnie ucieleśniony[21]. Stanowi to zdecydowane zaprzeczenie tradycji kartezjańskiego podziału. W rozdziale książki *Postphenomenology and Technoscience* poświęconym technonauce, powołując się na podobną myśl Heideggera, Ihde zaznacza, że to nauka jest wtórna względem technologii, słowem, wiedza zależna jest od praktyki. W kontekście postfenomenologicznej analizy wcielonych technologii będzie to oznaczało, że wiedza o świecie zdobyta przez podmiot o świadomości zapośredniczonej technologicznie będzie nosiła ślad owej technologii. Mimo tego, postfenomenologia neguje ciągłość działania i poznania.

We wstępie do niniejszego artykułu wspomniana została kategoria cyborga, który jest w części maszyną, a w części człowiekiem. Artysta i aktywista Neil Harbisson uważa się za pierwszego człowieka, który został cyborgiem w świetle prawa. Mający brytyjskie obywatelstwo Harbisson urodził się z całkowitą ślepotą barwną, widzi jedynie skalę szarości, lecz w pewnym momencie zdecydował się na wszczepienie rozbudowanego implantu, który przekazuje informacje odbierane przez kamerę znajdującą się przed jego twarzą w postaci drgań wprost do kości czaszki. Dzięki temu może postrzegać kolory, w tym kolory spoza spektrum widzialnego dla człowieka, jako dźwięki. Urządzenie jest przymocowane do ciała Harbissona na stałe, lecz gdy próbował wyrobic sobie nowy paszport, urząd odmówił przyjęcia zdjęcia, na którym był widoczny implant. Brytyjczyk przez dłuższy czas domagał się, by oficjalnie uznano urządzenie za część jego ciała, a przez to również jego tożsamość jako cyborga i ostatecznie udało mu się wygrać spór i precedens został ustanowiony. Choć Harbisson nie widzi kolorów, może je postrzegać, przy czym niektóre postrzegane przez niego kolory są niedostępne dla osób niemających implantu, jego wiedza o świecie jest wyraźnie zdeterminowana technologicznie. Konsekwencje wcielania technologii przez człowieka są wielowymiarowe. Poszerzony zostaje schemat ciała i percepcja, zmienia się jednak również relacja z innymi. W postfenomenologii, podobnie jak już u Merleau-Ponty'ego, ucieleśnienie człowieka ma wymiar intersubiektywny, spotkanie z drugim człowiekiem jest cielesne. Merleau-Pontiańskie ciało jest przedrefleksyjne, ale jest również kulturowo uwarunkowane, relacyjne, jednostkowe. Ucieleśnienie jest otwarciem na świat, jest zawsze zwrócone ku

[21] Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.

czemuś w relacji[22]. Postrzeganie świata i własnej osoby nie są możliwe bez odniesienia, rozumienie siebie przychodzi wraz ze rozumieniem innych, oraz siebie jako postrzeganego przez innych. Na interaktywność i intersubiektywność ucieleśnienia w postfenomenologii zwraca uwagę Andrew Feenberg w komentarzu do *Bodies in Technology* (na który twierdząco odpowiada następnie Ihde w *A response to my critics*[23]). Feenberg, nawiązując do wspomnianego już przykładu, opisuje wielostronność relacji osoby niewidomej z trzymaną przezeń laską. Owa laska jest przedłużeniem jej ciała, a świat zewnętrzny postrzega ona poprzez jej koniec, nie zaś samą dłoń, którą ją trzyma. Równocześnie jest ona jednak tym, co osobę ją trzymającą oznacza jako niewidomą w oczach innych. W drugim przykładzie Feenberg powołuje się na własne doświadczenia z dzieciństwa, gdy nosił okulary. Dzięki okularom widział wyraźniej, był jednak z ich powodu „chłopcem w okularach" — nie tylko w oczach innych, lecz również we własnym odbiorze. Był tym, który postrzega siebie postrzeganego przez innych jako „chłopiec w okularach". Łączące się z noszeniem okularów konotacje przypisane zostają małemu chłopcu, determinując, przynajmniej do pewnego stopnia, jego życie. Dotyczy to chociażby sposobu spędzania wolnego czasu — noszenie okularów uniemożliwiało Feenbergowi w dzieciństwie uprawianie niektórych sportów[24]. Kolejnym istotnym wymiarem intersubiektywności ucieleśnionych relacji z technologią jest faktyczne dzielenie się doświadczeniem. Kevin Warwick, inżynier i teoretyk technologii prowadzi badania nad wcieloną technologią i rozszerzonym poznaniem (*enhancement*)[25]. Jednym z najbardziej spektakularnych dzieł Warwicka jest projekt Cyborg 2.0 — w przedramię naukowca wszczepiono mikroelektrody, które zostały podłączone wprost do wiązki nerwów, i następnie przekazywały sygnał między ręką a komputerem[26]. Dzięki temu Warwick mógł zdalnie sterować elektrycznym wózkiem oraz mechaniczną ręką. Z perspektywy technologicznie zapośredniczonej intersubiektywności szczególnie interesujące jest jednak to, że możliwe było również przesyłanie bodźców odbieranych przez tak „rozszerzoną" rękę mężczyzny jego żonie „wyposażonej" w podobny implant. Dla „nierozszerzonego" człowieka więź z drugą osobą, w której oboje czują fizycznie to samo, ten sam uścisk dłoni, jest niemożliwa.

[22] Por. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

[23] Por. D. Ihde, *A Response*...

[24] Por. A. Feenberg, *Active and Passive Bodies: Don Ihde's Phenomenology of the Body*, [w:] Postphenomenology. A critical Companion to Ihde, ed. E. Selinger, SUNY Press, New York 2006.

[25] Wgląd w dorobek Warwicka na stronie: www.kevinwarwick.com.

[26] http://www.kevinwarwick.com/Cyborg2.htm [17.08.2015].

Nieustannie opracowywane są technologiczne rozwiązania, dzięki którym możliwe staje się odzyskanie utraconych zmysłów czy możliwości motorycznych, lecz równolegle powstają rozwiązania, dzięki którym mogą powstać zmysły, których gatunek *homo sapiens* do tej pory nie posiadał. Postfenomenologia umożliwia szczególny wgląd w technicznie zapośredniczoną rzeczywistość. Podsumowując niniejsze rozważania, należy stwierdzić, że postfenomenologia jest metodą pozwalająca przyjrzeć się wielu niezwykle istotnym zjawiskom w dziedzinie ucieleśnionych relacji człowieka z technologią. Jest to współczesne ujęcie fenomenologii, niezwykle silnie czerpiące ze swych korzeni w filozofii Maurice'a Merleau-Ponty'ego, która pozostaje wciąż pod wieloma względami aktualna. Postfenomenologia kontynuuje liczne założenia Merleau-Ponty'ego, w szczególności radykalne ucieleśnienie człowieka i jego relacji ze światem oraz intersubiektywność owego ucieleśnienia. Narzędzia pojęciowe stworzone przez autora *Fenomenologii percepcji* i *Widzialnego i niewidzialnego* stanowią cenny wkład w postfenomenologiczne badania nad wieloma istotnymi współcześnie zjawiskami związanymi z rozwojem technologicznym. Szczególnie istotna jest kategoria *schéma corporel*, dzięki której uzupełniona zostaje luka w filozofii Ihdego. Postfenomenologię jako metodę w sposób szczególnie wyraźny odróżnia od klasycznej fenomenologii jej radykalny związek z technologią, w tym, w szczególności, jak zauważa sam Ihde, założenie, że technologia ma wyjątkową możliwość zapośredniczenia świadomości człowieka.

Agata Kowalewska

Maurice Merleau-Ponty and Don Ihde facing the Embodied Human-Technology Relation

Abstract

The article focuses on the influence of Maurice Merleau-Ponty on Don Ihde's postphenomenology, particularly the embodied human-technology relation. Postphenomenology is one of the most prominent contemporary attempts at analyzing the impact of new technologies on human embodiment and perception. The conceptual and methodological links between the theories of Merleau Ponty and Ihde in many places substantiate the latter theory, while proving the lasting relevance of the former.

Keywors: Maurice Merleau-Ponty, Don Ihde, postphenomenology, embodied human-technology relation.