

Fenomenologiczne studium motoryki ciała

Phenomenological study of motorics of the human body

numer DOI 10.2478/v10109-012-0006-1

Katarzyna Salamon-Krakowska

Katedra Podstaw Fizjoterapii AWF we Wrocławiu

Chair of Physiotherapy Fundamentals, Academy of Physical Education in Wrocław

Streszczenie:

Celem artykułu jest przedstawienie motoryki ciała w perspektywie fenomenologicznej. Dla Merleau-Ponty'ego, autora *Fenomenologii percepcji* ciało jest tym, co warunkuje percepcję oraz egzystencjalne bycie w świecie. Ciało stanowi fundament zdolności ekspresyjnych człowieka, jest podstawą języka oraz wszelkich form wyrazu. Nade wszystko zaś ciało jest tym, co „chwytą» i «rozumie» ruch”. Fenomenologiczne studium motoryki ciała ukazuje odmienną filozoficzną perspektywę, jest przykładem spojrzenia innego niż to, do którego przywykliśmy za sprawą utrwalanego na co dzień myślenia naturalnego. Koncepcja radykalnie odmienna od tez głoszonych przez nauki ścisłe skłania do refleksji, zmusza do ponownego przemyślenia zarówno kwestii związanych z doświadczeniem ruchu, jak i pojęć oscylujących wokół cielesności. Fenomenologiczne nastawienie dyskretnie podsuwa możliwe reinterpretacje pojęć, których zakres znaczeniowy wydaje się być przesądzony. Pozwala pytać o rzeczy z pozoru oczywiste, o to na przykład co kryje się pod pojęciem ciała pełnosprawnego i tego, które zwykliśmy określać niepełnosprawnym – każe pytać czy rozróżnienie to jest prawomocne?

Słowa kluczowe: kluczone: fenomenologia, ciało, motoryczność, ruch, niepełnosprawność.

Abstract:

The aim of this paper is presentation of the human body motorics in a phenomenological perspective. Merleau-Ponty, the author of "Phenomenology of Perception", considers human body as fundamental condition for perception and existence in the world. The body is a foundation of the human expression abilities, it the means for language and other forms of expression. Most of all the body is the thing that "grasps and understands movement". Phenomenological study of the human body motorics shows the diversity of philosophical perspective. It is an example of an approach, which is different from the well-established natural thinking that we are so used to. A concept so radically diverse from the arguments of pure sciences drives us to reflection and enforces reconsideration of the issues of body motion and corporeality. Phenomenological approach offers us the opportunity to reinterpret concepts, the meaning of which seems to be definite. It allows us to ask questions, the answers to which are apparently obvious – for instance: What is the difference between the able and disabled body? Is that distinction valid?

Key words: phenomenology, motorics, movement, disability.

O ile choroba nie pozbawia ciała możliwości ruchu, ono samo z siebie nieomal nie potrafi się nie poruszać. Ruch jest bowiem dla człowieka naturalną formą wyrazu. Człowiek pozostaje w ruchu wykonując codzienne czynności życiowe i odświętne rytualne gesty, wytyczając i osiągając cele, pracując, tworząc, uprawiając sport. Jednym słowem człowiek pozostaje w ruchu, żyjąc. Poprzez ruch nadaje sens swemu istnieniu, ciało bowiem „samo w sobie, ciało w spoczynku jest tylko mroczną masą, postrzegamy je jako określony i identyfikowalny byt dopiero wtedy, gdy porusza się ku rzeczy, gdy projektuje się intencjonalnie na zewnątrz [...]” [1, s. 346].

Zagadnienie motoryczności może być zatem rozpatrywane nie tylko z punktu widzenia wychowania fizycznego, sportu czy rehabilitacji. Motoryczność ludzka stanowi problem na wskroś filozoficzny. Badania nad antropomotorycznością stanowią domenę nauk takich, jak biochemia,

If the disease does not deprive the body of its ability to move, then the body itself is almost incapable of not moving. Movement is a natural form of expression for humans. Human body remains in movement while performing everyday activities or rituals, achieving goals, working, creating or practicing sports. In other words, movement is the essence of living. Movement brings meaning to our life, as the "body without movement is only a dark mass; we begin to perceive it as a defined and identifiable being only when it is moving towards a goal, when it intentionally projects itself to the world [...]” [1, pg. 346].

Therefore, the issue of motorics should be considered not only from the perspective of physical education, sport or rehabilitation. Human motorics is an entirely philosophical problem. The issue of anthropomotorics is most often studied by biochemists, physiologists, neurophysiologists or biomechanicists. Each of the listed

fizjologia, neurofizjologia czy biomechanika. Każda z wymienionych dyscyplin dostarcza coraz to nowych informacji dotyczących motorycznego funkcjonowania człowieka. Czy zatem w obliczu powagi nauk ścisłych filozofia może wnieść coś nowego? Czy filozof może przyczynić się do zrozumienia istoty ludzkiej motoryczności? Celem artykułu jest próba uchwycenia istoty motoryki ciała w perspektywie *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego.

Wydana we Francji w 1945 roku „Fenomenologia percepcji” otworzyła nowy horyzont myślenia o ciele. W ujęciu Merleau-Ponty'ego ciało jest fundamentem ludzkiego doświadczenia. Ciało, będące „moim punktem widzenia na świat”, odgrywa decydującą rolę w procesach poznawczych, stanowi bowiem warunek wszelkiej percepcji. Ciało może być zatem rozpatrywane zarówno w aspekcie epistemologicznym, jak i ontologicznym, albowiem osnową *bycia w świecie* jest „świadomość wcielona”. Tak więc zarówno percepcja, jak i egzystencjalne bycie w świecie warunkowane są przez ciało. Ciało stanowi fundament zdolności ekspresyjnych człowieka, jest podstawą języka oraz wszelkich form wyrazu. Nade wszystko zaś ciało jest tym, co „*chwyci*» i «*rozumie*» ruch”.

Wkład francuskiego filozofa w zgłębianie natury cielesności trudno przecenić, mimo to jednak jego dorobek rzadko uwzględniany jest zarówno w opracowaniach z zakresu teorii wychowania fizycznego, jak i w pracach dotyczących rehabilitacji ruchowej osób niepełnosprawnych. W podręcznikach dotyczących form nauczania czynności ruchowych niezmiennie, jak się zdaje, dominuje klasyczny dualizm duszy i ciała. Warto zauważyć, że nieobecność współczesnych teorii filozoficznych w pracach naukowych, zaliczanych do kręgu prac empirycznych, znamionuje raczej rodzimą literaturę przedmiotu. Zapoznając się z pracami obcojęzycznymi odnosi się wrażenie, że ich autorzy uznają powiązanie nauk medycznych czy psychologicznych z filozofią nie tylko za zasadne, ale w wielu przypadkach wręcz za konieczne. By nie być gołosłownym wymienić można pracę z neurofenomenologii Vareli [2] czy opracowania neuronaukowca Alaina Berthoza, który badając systemy motoryczne i percepcyjne, a ściśle rzecz ujmując, wyjaśniając uprzedzające aspekty kontroli motorycznej, powołuje się na analizy świadomości czasu u Husserla [3]. Shaun Gallagher w artykule *Fenomenologiczne i eksperymentalne badania ucieleśnionego doświadczenia* podkreśla przydatność rozstrzygnięć filozoficznych w obszarze nauk empirycznych, wskazując na tzw. lukę eksplanacyjną, którą zapełnić może właśnie fenomenologia. Luka eksplanacyjna „pojawia się w kontekście trudnego problemu świadomości, gdzie wydaje się, że nie da się wyjaśnić połączenia między fizycznymi i psychicznymi fenomenami” [4, s. 2]. W rehabilitacji do takich problemów należą między innymi bóle fantomowe, zjawisko urojonej kończyny czy anosognozja. Zdaniem Gallaghera jedynie połączenie różnych dyscyplin naukowych może przyczynić się do szczegółowego wyjaśnienia sposobu, w jaki ciało kształtuje poznanie.

Teoretycy sportu, zastanawiając się nad metodyką nauczania czynności ruchowych, odnotowują dwa fenomeny, pierwszym z nich, który uznają za kluczowy w procesie uczenia, jest wyobrażenie czynności sportowej w umyśle ucznia bądź zawodnika. W literaturze przedmiotu znajdujemy radykalne stwierdzenia w rodzaju: „wszystko wskazuje na to, że człowiek, a zwłaszcza sportowiec, nie może wykonać tego, czego wcześniej nie wyobraził sobie” [5, s. 41], a zatem kluczem do przyswojenia jakiegoś ruchu, np. ruchu ręki podczas pływania grzbietem, byłoby antycypowanie tegoż ruchu w wyobraźni, wyobrażeniowe tworzenie ruchu idealnego, który następnie miałby być naśladowany przez ciało. Tego rodzaju wyobrażenie nazywane jest wyobrażeniem celu, określa się je także jako umysłowy plan

scientific disciplines provides scientific data and updates concerning motor function of the human body. Faced with the gravity of sciences, can philosophy bring in something new? Can a philosopher contribute to the understanding of the substance of the human motorics? The goal of this paper is to grasp the essence of the human motorics in the perspective of “Phenomenology of Perception” by Merleau-Ponty.

“Phenomenology of Perception”, published in 1945 in France, opened a new horizon for thinking of the human body. Merleau-Ponty believes that body is the foundation of human experience. The body being “my viewpoint of the world”, has the crucial role in cognitive processes, as it the condition of all perception. Therefore, body may be considered in epistemological as well as ontological aspect for the “incarnated consciousness” is the fabric of *being in the world*. Hence, both perception and existence are conditioned by the body, which is the foundation of the human expression abilities, language and other forms of expression. Most of all, the body is what “grasps and understands movement”.

The input of the French philosopher in the investigation of the nature of carnality is hard to overrate, yet his attainments are rarely quoted in papers on the theory of physical education as well as rehabilitation of the disabled. Textbooks on physical education and rehabilitation continue to promote the classical dualism of soul and body. It is worth to notice that the absence of the element of modern philosophical theories in scientific studies, listed as empirical, is rather characteristic for Polish researchers. Studying foreign papers, one has an impression that their authors consider joining medicine or psychology with philosophy as relevant if not necessary in certain cases. For instance, Vareli [2] or neuroscientist Alain Berthoz studying motoric and perceptive systems, quotes Hussler [3] and his analyses of time awareness. Shaun Gallagher, in his article *Phenomenological and experimental contributions to understanding embodied experience*, emphasizes usefulness of philosophical arguments in the domain of empirical sciences and point out so called “explanatory gap”, which may be filled up by phenomenology. The explanatory gap “appears in the context of a complex consciousness problem, where one deems that it is impossible to explain connections between the physical and psychological phenomenons” [4, pg. 2]. In rehabilitation, these problems include phantom pains, imaginary limb phenomenon or anosognosia. Gallagher believes that only combining various scientific disciplines may offer a detailed explanation to the way that the body shapes cognition.

Theoreticians of sport in their considerations over teaching of motor activities have noticed two phenomena. The first of them and the one acknowledged as crucial for the learning process is the imagination of the sports activity in the player's mind. Literature of the subjects shows radical statements such as “it is beyond the shadow of doubt that a human being, especially a sportsman, will not be able to perform a given activity unless they have imagined it in the first place” [5, pg. 41]. Therefore, the key to learning a given movement – for instance, the movement of arm while swimming backstroke – is anticipation of this particular movement in one's imagination, imaginary creation of the perfect movement, which in turn would be imitated by the body. This kind of imagination is called the imagination of the goal or the mental action plan [5, pg. 41]. Motor memory is the second important element of constituting a motor habit. Verbal and visual information received by students or sportsmen is topped up by proprioceptive information

działania [5, s. 41]. Drugim istotnym elementem mającym swój udział w konstituowaniu nawyku ruchowego jest pamięć motoryczna. Dostarczane uczniowi czy zawodnikowi informacje werbalne i wizualne uzupełniane są o informację proprioceptywną, a następnie konfrontowane z treściami zawartymi w pamięci motorycznej, w efekcie powstaje „ogólny umysłowy schemat działania” [5, s. 41]. Widzimy zatem, że pierwowzorem ruchu jest wyobrażenie lokowane w obszarze świadomości, można zatem powiedzieć, że chcąc nauczyć się jakiegokolwiek czynności umysł musi o niej najpierw pomyśleć, aby następnie ciało mogło ją wykonać. By zatem dany ruch mógł zaistnieć dla naszego ciała, musi najpierw zaistnieć dla naszej świadomości – zdają się mówić teoretycy sportu po raz kolejny uprzedmiotawiając ciało. Tymczasem Merleau-Ponty podejmuje próbę wykazania, że motoryczność należy rozumieć jako „oryginalną intencjonalność”. Pomyślenie motoryczności jako źródłowej intencjonalności jest możliwe, a nawet konieczne zważywszy na fakt, że świadomość jest bytem wcielonym i jako taka właśnie „przejawia się źródłowo nie jako «myślę, że», ale jako «mogę»” [1, s. 157]. Ruch jest zatem naszą szczególną relacją z przedmiotami, „ruch nie jest myśleniem ruchu – pisze Merleau-Ponty – a przestrzeń cielesna nie jest przestrzenią myślaną lub przedstawianą” [1, s. 157]. Każdy, kto choć raz zmagał się z wykonaniem jakiegoś skomplikowanego ćwiczenia fizycznego lub usiłował w wieku dorosłym osiągnąć umiejętność pływania bądź gry w tenisa wie, że intelektualne zrozumienie nie jest gwarancją poprawnego wykonania zadania. Nie wystarczy zrozumieć – w znaczeniu rozumienia przedstawieniowego – jak powinno być ułożone ciało lub jaka jest sekwencja ruchów, szansą opanowania czynności ruchowej jest jej zrozumienie przez ciało. To ciało musi zrozumieć ruch.

Autor *Fenomenologii percepcji* nie neguje możliwości antycypowania ruchu, ale u podstaw owej antycypacji leżeć musi świadomość rozumiana jako „bycie w świecie” oraz ciało ujmowane nie jako przedmiot, lecz jako „nośnik bycia w świecie”. Pomyślenie świadomości jako wcielonej, czy wręcz ucieleśnionej umożliwia antycypowanie ruchu niebędące przedstawieniem. Merleau-Ponty pisze: „Dopóki definiujemy świadomość przez przedstawienie, jedyną możliwą dla niej operacją jest formowanie przedstawień. Świadomość będzie źródłem ruchu, jeżeli stworzy sobie «przedstawienie ruchu». Ciało wykonuje wówczas ruch, kopiując go z przedstawienia, jakie tworzy sobie świadomość, i zgodnie z formułą ruchu, jaką od niej otrzymuje. Trudno jednak zrozumieć przez jaką to magiczną operację przedstawienie ruchu wywołuje w ciele ten właśnie ruch. Problem rozwiązuje się dopiero wtedy, gdy przestajemy odróżniać ciało jako mechanizm w sobie i świadomość jako byt dla siebie” [1, s. 158].

Merleau-Ponty wyraźnie podkreśla, że motoryczność ciała nie jest „służebnicą świadomości, przenoszącą ciało do punktu przestrzeni, który najpierw sobie przedstawiliśmy” [1, s. 159]. Uzasadniając tę tezę filozof odwołuje się do przypadku osoby cierpiącej na apraxję (upośledzenie precyzyjnych, celowych ruchów przy braku niedowładu, objawów mózdkowych i zaburzeń czucia). Przykład chorożo dostarcza argumentów, które w istotny sposób przyczyniają się do zrozumienia, że możliwość poruszenia naszego ciała w stronę jakiegoś przedmiotu jest zależna nie od postrzegania umysłowego danego przedmiotu, ale od postrzeżenia go przez nasze ciało. Ciało nasze bowiem, nie będąc przedmiotem *zamieszkuje* przestrzeń i *zamieszkuje* czas, nie jest właściwy zwrot, jakim zwykle określa się położenie ciała, mówiąc, że jest ono w przestrzeni, że jest w czasie. Dlaczego określenie ciała jako tego, które jest w przestrzeni nie jest adekwatne? Co kryje się pod jakże brzemiennym znaczeniowo heideggerowskim pojęciem *zamieszkiwania*?

and confronted with the content of the motor memory to create a “general mental scheme of action” [5, pg. 41]. This shows that movement originates as a conscious imagination and it means that in order to learn a given motion pattern we first have to visualize it in our mind, so that the body can perform it later. To become feasible for the body, the motion pattern needs exist in our mind in the first place – say the theoreticians of sport in yet another attempt to objectify the body. Meanwhile, Merleau-Ponty undertakes a challenge of proving that human motorics need be understood as “original intentionality”. Perceiving motorics as the original intentionality is possible and even necessary for the consciousness is an embodied being and as such manifests its originality not in saying “I think that” but in saying “I can” [1, pg. 157]. Therefore, movement is our special relation with objects, “movement is not thinking of movement – says Merleau-Ponty – and the embodied space is not a space that it though or projected” [1, pg. 157]. Everyone, who at least once tried to perform a complex physical exercise or attempted to learn swimming or tennis at adult age, knows that the intellectual understanding does not guarantee correct performance of the task. It is not sufficient to understand – in the sense of projected understanding – how the body should be arranged or what is the sequence of movements. The chance of learning a motor activity is in understanding it by the body – the body has to understand movement.

The author of *Phenomenology of Perception* does not negate the possibility of anticipating movement, yet this anticipation needs to be understood as “being in the world” and the body cannot be perceived as an object, but as a carrier of “being in the world”. Perceiving conscience as embodied or even personified allows anticipation of movement that is not a projection. Merleau-Ponty says: “As long as we define consciousness by projection, the only function available to it is formation of projections. Consciousness will be a work of movement if it creates a “projection of movement” for itself. Only then the body performs movement by copying it from projection created by consciousness and accordingly to the formula received from it. However, it is difficult to understand through what magical operation the projection of movement produces this exact movement of the body. This problem is solved only when we cease to distinguish between the body as a mechanism for itself and the consciousness as a being for itself” [1, pg. 158].

Merleau-Ponty clearly emphasizes that motorics of the body is not “the handmaid of consciousness carrying the body to a point in space, which we have projected to ourselves beforehand” [1, pg. 159]. Giving reasons to this thesis, the philosopher refers to a case of a person suffering from apraxia (impairment of precise, purposeful movements with no signs of paresis, cerebellum symptoms or sensing disorders). This case provides arguments, which in a significant way contribute to understanding that the ability of moving our body towards a given object is not dependent on the mental perception of that object, but on perception of that object by our body. Since our body is not an object but it occupies space and time, it is not appropriate to say that it is placed in space and space. Why defining the body as one that is in space is not appropriate? What lies behind hugely meaningful Heidegger’s notion of habitance?

Heidegger noticed that from the colloquial way of referring to human and space one could conclude that space is on one side and the human on the other. However, “space does not stand in front of the human. It is not an external object nor is it an internal experience.

Heidegger zauważa, że z potocznego sposobu mówienia o człowieku i przestrzeni można by wnosić, że przestrzeń jest po jednej, a człowiek po drugiej stronie. Jednakże „prze-strzeń nie stoi naprzeciw człowieka. Nie jest ani zewnętrznym przedmiotem, ani wewnętrznym przeżyciem. Nie jest bowiem tak, że są ludzie, a poza tym przestrzeń” [6, s. 328]. *Bycie-w-świecie* – to heideggerowskie pojęcie zaanektowane przez Merleau-Ponty’ego – będące istotowym ukonstytuowaniem bycia jestestwa, nie powinno być rozumiane na sposób „bycia bytu, który jest „w” jakimś innym tak jak woda „w” szklance, suknia „w” szafie” [7, s. 75]. Heidegger wyjaśnia tę kwestię odwołując się do etymologii przyimka „in” („w”) pochodzącego od słowa *innan*, które oznacza „mieszkać”, „zamieszkiwać przy”. Tak zatem, człowiek nie jest w świecie na podobieństwo sukni w szafie. Suknia i szafa są bowiem, jak pisze Heidegger, „w” przestrzeni w jednakowy sposób. Człowiek zaś przestrzeń zamieszkuje. Zamieszkiwanie przestrzeni przez ciało najlepiej uwidacznia ruch, który nie poprzestaje na podleganiu przestrzeni, ale aktywnie ją współtworzy. Człowiek może przemierzać przestrzeń tylko dlatego, że zgodnie z istotą ludzi jako *Śmiertelnych* przestrzenie są terenem postoju. Śmiertelni przemierzają przestrzenie o tyle, o ile ich nie porzucają. Przemierzanie przestrzeni dobywa się z trwania przy niej. „Gdy idę do wyjścia z sali, jestem już tam. Nie mógłbym w ogóle iść w tamtą stronę, gdybym – będąc – nie był tam zarazem. Nigdy nie jestem tylko tu, jako to szczelnie zamknięte ciało, lecz jestem także i tam, tzn. przestrzeń jest terenem mojego postoju i tylko dzięki temu mogę iść poprzez nią” [6, s. 329]. Tak zatem przestrzeń otwiera się, ponieważ człowiek ją zamieszkuje. Moje ciało odnosi się do przestrzeni i ją obejmuje, zaś zasięg „tego obejmowania jest miarą mojej egzystencji” [1, s. 160]. Ciało ma zatem swój świat, który rozumie w sposób niezapośredniczony, bez odwoływania się do przedmiotów, bez podporządkowywania się „funkcji symbolicznej” [1, s. 160]. „Motoryczne doświadczenie naszego ciała – czytamy – nie jest szczególnym przypadkiem poznania; stanowi sposób docierania do świata i do przedmiotu, «praktognozję», którą trzeba uznać za oryginalną i chyba źródłową postać egzystencji” [1, s. 160].

Intencjonalność ciała jest prerefleksyjna, rozplywając się w przedmiotach nie pozostawia na nich śladów, wymyka się refleksji i dlatego wydaje się, że jest wtórna wobec przedmiotów, gdy tymczasem to właśnie ona umożliwia jawienie się rzeczy. Można powiedzieć, że rzeczy są konstytuowane przez cielesną intencjonalność, a człowiek jest zaangażowany w świat znacznie wcześniej niż ma tego świadomość.

Ciało poprzez nabywanie nawyków motorycznych, począwszy od najprostszych codziennych czynności do trudnych strukturalnie i znaczeniowo (takich jak taniec), ukazuje znaczenia. Analiza motoryczności pozwala autorowi *Fenomenologii percepcji* ukazać nowe znaczenie pojęcia „sens”. Pozostając w ruchu ciała, będąc źródłem przestrzeni „rzutuje znaczenia na zewnątrz”, ustanawia „sens”, który przestaje przynależać do świadomości, sens, „który ściśle przylega do pewnych treści” [1, s. 167]. „Mówimy – pisze Merleau-Ponty – że ciało coś zrozumiało i nabrało przyzwyczajenia, kiedy dało się przeniknąć przez nowe znaczenie, kiedy przyswoiło sobie nowe jądro znaczeniowe” [1, s. 166]. Merleau-Ponty uściśla, że mówiąc o nabywaniu przyzwyczajenia, które jest „chwytaniem pewnego znaczenia” ma na myśli „motoryczne chwytanie motorycznego znaczenia”. Ilustruje to przykład kobiety noszącej kapelusz z piórkiem, dama w kapeluszu nie musi odmierzać ani sprawdzać każdorazowo odległości między piórkiem w kapeluszu a mijanymi przedmiotami, ona czuje gdzie jest piórko, tak jak czujemy, gdzie są poszczególne części naszego ciała. Podobnie w miarę doświadczonego kierowca prowadzi samochód niejako bezwiednie, nie zastanawiając się nad szerokością drogi w stosunku do sze-

It cannot be said that there are people and there is space” [6, pg. 328]. *Being-in-the-world* is Heidegger’s concept used by Merleau-Ponty, which is the constitution of being of the existence, should not be understood as “being of existence that exists “in” some other being, just as water “in” a glass or a dress “in” a wardrobe [7, pg. 75]. Heidegger explains this matter by referring to etymology of “in” preposition that originates from word *innan*, which means “reside” or “live by”. Therefore, human is not in the world, as a dress is in the wardrobe. The dress and the wardrobe, according to Heidegger, are in space in an identical way. Humans inhabit the space. Inhabiting the space by the body is best projected by movement, which is not subordinated to the space, but creates it actively. Humans can change the space because it is in our nature of *Mortals*, for whom space is just a stop-off place. *Mortals* wander through the spaces in so far as they do not abandon them. Moving in space is a result of holding on to it. “When I approach the exit from a room, I am already there. I could not even go that way, if – being there – I was not there at the same time. I am not strictly here, as a tightly sealed body, but I am also there, which means that space is only my stopping place and because of that I can walk through it” [6, pg. 329]. Thus, the space becomes open because people inhabit it. My body refers to the space and embraces it and the “scope of that embrace is the measure of my existence” [1, pg. 160]. The body has, therefore, a world of its own, which it understands directly, without reference to projections or subordination to the “symbolic function” [1, pg. 160]. “Motoric experience of our body – reading on – is not a special case of learning; it is a way of reaching to the world and object, a “practognosia” that has to be recognized as the original and perhaps the source form of existence” [1, pg. 160].

The intentionality of the body is pre-reflexive, it spreads out in the objects without a trace, evades reflection and thus it seems to be secondary to objects, yet it actually allows the objects to appear. One could say that objects are constituted by the embodied intentionality and the humans are involved in the world much earlier than they realize.

The body by acquiring motor habits, from the simplest everyday activities to the complex ones (such as dancing), shows meanings. The analysis of motorics allows the author of the *Phenomenology of Perception* to show new meaning of the notion of “sense”. Remaining in motion the body, as a source of space “projects meanings outside”, “creates sense”, which no longer belongs to consciousness, a sense that “strictly adheres to certain matters” [1, pg. 167]. “We say – Merleau-Ponty writes – that the body understood something and got used to it, when it was possible to fathom the new meaning, when it acquired the new heart of the matter” [1, pg. 166]. Merleau-Ponty specifies that when he talks about acquiring a habit, which is “grasping a certain meaning, he means the “motoric grasping of motoric meaning”. This can be illustrated by an example of a woman wearing a hat with a plume – the lady in the hat does not have to measure and check every time the distance between the plume and the objects that she is passing by. She feels where the plume is, just as we feel where our limbs are. Another example is of an experienced driver, who while driving a car does not consider the width of the road against the width of the car – he just drives. Both the plume and the car become extension of our body. Similarly as a tennis racket becomes extension of the tennis player’s arm and as such is a part of his “body resource”. The ability to play tennis does not mean that a player knows the vectors and forces or has formed conditioned reflexes, which are triggered by the flying tennis ball. Yet,

rokości samochodu. Zarówno piórko, jak i samochód stają się jak gdyby przedłużeniem naszego ciała. Podobnie jak rakietka tenisowa staje się przedłużeniem ręki tenisisty, zostaje ona poniekąd włączona „do zasobów własnego ciała”. Umiejętność gry w tenisa nie musi oznaczać ani znajomości wektorów i sił, ani też nabycia odruchów warunkowych, które byłyby uruchamiane przez lecącą piłeczkę, ale skoro tak, to słusznie pyta Merleau-Ponty, czym jest przyzwyczajanie, jeśli nie jest ani poznaniem, ani automatyzmem? „Chodzi o wiedzę, która tkwi w rękach, która jest dana tylko w cielesnym wysiłku i która nie daje się przełożyć na obiektywne wskaźniki” [1, s. 163]. Można więc twierdzić, że ciało coś zrozumiało, tylko i wyłącznie wówczas, gdy nie myślimy o nim jako o przedmiocie. Kiedy uczymy się grać w tenisa, nabywając niezbędnych nawyków, kieruje nami pewna intencja, ale ta intencja nie ustanawia obiektywnej przestrzeni kortu ani obiektywnego położenia rakietki. Tenista, ucząc się poruszać po korcie, włącza przestrzeń kortu do swojej przestrzeni cielesnej. Podczas meczu nie ma czasu na „przypominanie sobie” ruchów, które należy wykonać, by odbić piłkę. Skuteczność gry jest możliwa, albowiem pomiędzy graczem i rakietką tworzy się tak bezpośrednia relacja, że ciało tenisisty i rakietka „są już tylko miejscem przechodzenia tej relacji” [1, s. 165].

Wybitny znawca fenomenologii Renaud Barabas w tekście *Życie i intencjonalność* przytacza słowa Patočka, który stwierdza: „Ciało osobowe nie jest jakąś rzeczą w przestrzeni obiektywnej. Jest ono życiem, które samo przez się jest przestrzenią, które wytwarza swoją własną lokalizację i które samo czyni się tym, co przestrzenne. Ciało osobowe nie jest bytem na sposób jakiejś rzeczy, ale jako odniesienie lub raczej odnoszenie się do siebie, które jest jako takie odniesieniem subiektywnym tylko dzięki odbiciu się od obcego bytu. Oóż, właśnie z tego powodu, jest ono z konieczności ciałem żywym, nie musi umieszczać siebie samego pośród innych rzeczy jako jednej z nich” [9, s. 452]. Zdaniem Patočka możliwość poruszania się ciała nie jest jego zwykłą zdolnością, ani własnością. Ruch jest konstytutywną cechą ciała, „to właśnie w żywym ruchu tkwi istota wcielenia”. Podjęcie zagadnienia „ruchu żywego” wykracza poza ramy tego artykułu. Poprzestańmy zatem na podkreśleniu wagi tych słów.

W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty posługuje się niezliczoną liczbą przykładów. Mają one przybliżyć jakże trudno uchwytną istotę ludzkiej cielesności, próba owego unaocznienia jest niekwestionowanym ukłonem w stronę czytelnika, ale jednocześnie niebezpieczną pułapką, jaką autor zastawił na odbiorcę. Sycąc się przemawiającymi do wyobraźni opisami kobiety w kapeluszu z piórkiem, maszynistki, która choć bezbłędnie pisze na maszynie, nie potrafi wskazać na klawiaturze miejsc zajmowanych przez poszczególne litery czy też osoby niewidomej, dla której laska, o ile zostanie włączona w obszar ciała, staje się przedłużeniem wzroku, „rozszerzeniem syntezy cielesnej”, czytelnik, zwłaszcza czytelnik poszukujący ugruntowania zdroworozsądkowych rozstrzygnięć, może zapomnieć, że fenomenologia zawiesza twierdzenia właściwe nastawieniu naturalnemu. Lektura *Fenomenologii percepcji* ze

if it is so, then Merleau-Ponty question is reasonable: “What is a habit, if it neither cognition nor automation”? “It is a matter of knowledge, that is in the hands and is usable only during physical effort and it does not translate into objective indicators” [1, pg. 163]. Therefore, one may say that the body understood something only when we don't think of it as an object. While learning to play tennis and acquiring necessary habits we are directed by certain intention, yet this intention does not set the objective space of the court or the objective position of the racket. The tennis player, while learning to move himself around the court, incorporates the space of the court into his own embodied space. During a tennis match there is no time for “recollections” of moves that ought to be performed in order to play the ball. Effective play is possible since the link between the player and the racket is so direct that the player's body and the racket “are just a place where this relation happens” [1, pg. 165].

Renaud Barabas, a prominent expert on phenomenology, quotes the words of Patočka in his work *Life and Intentionality*: “Personal body is some thing in the objective space. It is life, which in itself is dimensional, which creates its own location and creates the dimensions itself. Personal body is not an object, yet it functions by reflecting on itself and that reflection is subjective only because it is reflected from a foreign being. Thus the body does not have to place itself among other objects, since it is an animate being” [9, pg. 452]. According to Patočka the ability of the body to move is not some ordinary property or function. Motion is the constituting trait of the body – “the essence of embodiment is in the animate motion”. Pursuing the issue of “animate motion” is beyond this article's scope. Let us confine ourselves to emphasizing the weight of this term.

Merleau-Ponty in his *Phenomenology of Perception* lists numerous examples. They are supposed to show us the essence of human embodiment that is so difficult to embrace. This attempt is a curtesy and a dangerous trap at the same time, which the author has set up for readers. The examples of the woman in a hat with a plume, an excellent typist unable to show particular letters on a type-writer or a blind person, for whom their stick is an extension of sight – they all show us that phenomenology refutes the theses characteristic for the naturalistic approach. Reading of *Phenomenology of Perception* due to abundance of empirical material it contains, may cause some of the readers to want to pass from the phenomenal world to the objective world, from the enigma of embodiment to the pragmatics of bodily functions. Are we, however, entitled to do it?

The listed examples serve to explain the key notion “habit”. The author intended to show that every habit is based on motorics – motoric grasping of motoric meaning – and is not an act of intellect as claimed by mechanist theories [1, pg. 162]. This thesis arises a lot of controversy. French phenomenologist, being aware of unpopularity of his views writes: “Classical philosophers, who are always eager to understand synthesis as an intellectual process, have difficulties understanding that acquiring a habit

¹ Z pozoru podobne stwierdzenia możemy znaleźć we współczesnych opracowaniach z zakresu teorii ruchów i tak na przykład Petryński, komentując teorię Bernsteina o poziomach sterowania ruchem pisze, że jeśli uwaga gracza skoncentruje się na automatyzmie ruchu bądź na szczegółach tła, wówczas nastąpi deautomatyzacja [por. 8, s. 201]. Petryński powołuje się na przykład podany przez R. A. Schmidta: w meczu finałowym turnieju w Wimbledonie w 1993 roku Novotna kontra Graaf „w końcowej fazie – czytamy – gdy Novotna miała już dużą przewagę, zbyt skupiła się na wykonywaniu poszczególnych ruchów. Skutkiem była deautomatyzacja i pogorszenie sprawności, co wykorzystała Graaf i zwyciężyła w pojedynku”.

¹ Apparently similar statements can be found in contemporary studies of motion theory. For instance Petryński commented Bernstein's theory and concluded that concentration of player's attention on automation of movements or on background details will result in deautomation of movements [comp. 8, pg. 201]. Petryński refers to a case described by R.A. Schmidt: Wimbledon, final match Novotna vs. Graaf – “in the final phase of the game, when Novotna had a significant lead on Graaf, she concentrated too much attention on performing particular moves. As a result, her movements became deautomated and her effectiveness plunged. Graaf took advantage of it and won the match”.

względu na zawarte w niej bogactwo materiału empirycznego wyzwała w niejednym czytelniku chęć przejścia od świata fenomenalnego do świata obiektywnego, od enigmy cielesności do pragmatyki cielesnego działania, czy jednak takie przejście jest uprawnione?

Wymienione przykłady mają wyjaśnić kluczowe dla zagadnienia motoryczności pojęcie „przyzwyczajenia”, „nawyku”. Intencją autora było ukazanie, że u podstaw przyzwyczajenia nie leży, jak chcą tego teorie mechanistyczne, akt intelektu, ale właśnie motoryczność – „motoryczne chwytanie motorycznego znaczenia” [1, s. 162]. Teza ta budzi wiele kontrowersji. Francuski fenomenolog, będąc świadomym niepopularności własnych rozstrzygnięć pisze: „Klasycznym filozofom, zawsze skłonnyim pojmować syntezę jako syntezę intelektualną, bardzo trudno zrozumieć, że nabywanie nawyku polega na przekształcaniu i powtarzaniu schematu cielesnego” [1, s. 162]. Krytyczne uwagi wobec teorii Merleau-Ponty’go wysuwane są po dziś dzień. Jednym z adwersarzy, choć zaznaczyć należy adwersarzy umiarkowanych, jest Richard Shusterman. Stwierdza on, że choć koncepcja „spontanicznej intencjonalności” ciała jest imponująca, to jednak nie wyjaśnia ona w dostateczny sposób naszych ruchowych umiejętności, jako przykład Shusterman podaje osobę, która po wskoczeniu do wody może wprawdzie spontanicznie poruszać rękoma i nogami, ale nie uczyni tego, jeśli wcześniej nie nauczyła się pływać. Pojawia się zatem pytanie, jak nabywamy nowych umiejętności ruchowych? Shusterman zarzuca francuskiemu filozofowi, że jego wrogie nastawienie wobec teorii przedstawień zmusza go samego do wyeliminowania tego rodzaju wyjaśnienia. „Zamiast tego – pisze Shusterman – [Merleau-Ponty] tłumaczy proces uczenia się wyłącznie w terminach automatycznego nabywania cielesnych nawyków poprzez nierefleksyjne motoryczne uwarunkowanie lub somatyczną sedymentację” [10, s. 93]. Gdy tymczasem Merleau-Ponty stwierdza wyraźnie, że przyzwyczajenie nie jest ani poznaniem, ani automatyzmem. „Przyzwyczajenie wyraża naszą możliwość poszerzenia swojego bycia w świecie lub zmiany egzystencji poprzez przyłączenie do siebie nowych narzędzi” [1, s. 163]. Nie sugeruje on także, że człowiek potrafi sam z siebie, bez konieczności uczenia się pisać na maszynie, grać w tenisa czy pływać, ale nie zajmuje się on w swoich dociekaniach metodyką nauczania czynności ruchowych. Wydaje się, że zarzuty amerykańskiego pragmatysty skierowane pod adresem francuskiego fenomenologa są chybione. Zanim jednak podejmiemy próbę uzasadnienia tej polemicznej kwestii, przywołajmy jeszcze jeden, zdaniem Shustermana, zasadniczy „mankament” teorii Merleau-Ponty’ego. Autor *Świadomości ciała* nie podziela przekonania co do „cudownej funkcjonalności” naszego nierefleksyjnego zmysłu ciała. Shusterman, podkreślając nieocenioną przydatność dyscyplin somatycznej refleksji (technika Aleksandra i metoda Feldenkraisa), wskazuje na powszechną cielesną dysfunkcję tak zwanych normalnych ludzi, którym zwykle jedynie wydaje się, że w pełni kontrolują i uświadamiają sobie swoje cielesne poruszenia. Zdaniem Shustermana Merleau-Ponty „przecenia zdolności ciała” i „wyołbrzymia naszą nierefleksyjną cielesną sprawność” [10, s. 97]. Przykładem popierającym te krytyczne uwagi jest casus golfisty, który sądzi, że wybrał właściwą postawę ciała podczas zamachu kijem golfowym, gdy tymczasem obserwator bez trudu zauważa, że tak nie jest.

Zarzuty te na pierwszy rzut oka wydają się przekonujące, dlaczego zatem są chybione? Każdy, kto choć raz doświadczył błędnej samooceny podczas wykonywania ćwiczenia ruchowego, wie, jak cenne, czy wręcz bezcenne, są wskazówki trenera, instruktora czy rehabilitanta. Tylko bowiem w stanie osiągnąć efekt zamierzony w ćwiczeniu. Pozostając w obszarze pragmatyki działania Shusterman

consists in transforming and repetition of a bodily pattern” [1, pg. 162]. Critical remarks of Merleau-Ponty’s theory are voiced even today. One of his moderate adversaries is Richard Shusterman. He claims that although the concept of “spontaneous intentionality” of the body is remarkable, it does not explain in a satisfying way our motor abilities and as an example Shusterman brings about the case, when a person after plunging to the water may spontaneously move their limbs, yet they will not do it unless they have been taught how to swim beforehand. A question arises: How do we acquire new motor skills? Shusterman accuses the French philosopher of hostility towards the theory of projections and that his approach forces him to eliminate this kind of explanation. “Instead – says Shusterman – Merleau-Ponty explains the process of learning only in terms of automatic acquisition of bodily habits through non-reflexive motoric conditioning or somatic sedimentation” [10, pg. 93]. In turn, Merleau-Ponty clearly states that habit is neither learning nor automation. “Habits express our ability of extending our being in the world or change of existence through attaching new tools to ourselves” [1, pg. 163]. He also does not suggest that humans can all by themselves, without need for learning, for instance type, play tennis or swim, but he does not explore methodology of teaching physical skills. It seems that the charges of the American pragmatist against Merleau-Ponty are groundless. However, before we attempt to settle this polemic, we will refer to, according to Shusterman, the fundamental “drawback” of Merleau-Ponty’s theory. The author of *Body Consciousness* does not accept the view of “miraculous functionality” of our non-reflexive sense of the body. Shusterman while emphasizing the invaluable usefulness of somatic reflection disciplines (Alexander’s Technique, Feldenkrais Method), indicates a common bodily dysfunction of so called normal people, who tend to think that they fully control and realize all of their bodily movements. According to Shusterman, Merleau-Ponty “overestimates the abilities of the body” and “magnifies our non-reflexive bodily ability” [10, pg. 97]. As an example he set a case of a golf player, who deems he has assumed a correct posture for the swing, while the observers can easily see that it is not so.

At first glance, these charges appear to be convincing. Then why are they groundless? Everyone, who experienced mistaken self-judgement at least once while performing a physical exercise, knows how precious or even priceless are the clues of the coach, instructor or physiotherapist. Only with such external correction we are capable of achieving the goal of the exercise. From a pragmatic point of view, Shusterman is right showing unsatisfactory, in most of cases, consciousness of body and popularizing preventive techniques aimed at eliminating of bad habits and improving of our functioning. Then, where is the problem? It seems that the problem is in leaving phenomenal scope and passing on to the golf pitch. Who is Shusterman’s golf player? Who was Merleau-Ponty’s golf player?

The existence of the golf player, who is convinced of correctness of his posture for the swing, while in reality his posture prevents him from taking an effective swing, assumes the existence of objective world with a golf field, pits and Melex trucks rolling silently over the surface of evenly mowed grass. The golf player is a part of the objective world and as such is a subject to modifications aimed at improving his functioning. Shusterman places his player in a world and treats him as a piece of continuity. It is an objective element of an objective world, in which an equally objective trainer observes, analyses and in turn corrects the incorrect posture. This type of statements is proper for naturalistic thinking, which in total opposition to

z pewnością ma rację, ukazując niedostateczną w większości przypadków świadomość ciała i propagując techniki zaradcze mające na celu wyeliminowanie złych nawyków i usprawnienie naszego funkcjonowania. W czym zatem tkwi problem? Problemem jest, jak się wydaje, opuszczenie pola fenomenalnego i przejście na pole golfowe. Kim zatem jest golfista Shustermana? Kim byłby golfista Merleau-Ponty'ego?

Istnienie golfisty, któremu wydaje się, że przybrał dobrą pozycję, gdy w rzeczywistości jego postawa uniemożliwia mu skuteczny zamach, zakłada istnienie obiektywnego świata z już istniejącym polem golfowym, dołkami i meksami bezszelestnie sunącymi po idealnej nawierzchni równo przyciętej trawy. Golfista jest częścią obiektywnego świata i jako taki podlega modyfikacjom mającym usprawnić jego działanie. Shusterman umieszcza swojego gracza w świecie i traktuje go jak fragment rozciągłości. To obiektywny element obiektywnego świata, w którym równie obiektywny trener dostrzega, analizuje, a następnie koryguje niewłaściwą postawę. Tego typu stwierdzenia są właściwe myśleniu naturalnemu, które jest wszakże zaprzeczeniem refleksji fenomenologicznej. Fenomenologia, chcąc zrozumieć czym jest doznawanie, bada to, co w nas samych jest przedobiektywne. „Jeśli chce się wytłumaczyć fenomeny dokładnie [...] – pisze Merleau Ponty – trzeba zakwestionować obiektywną myśl logiki i filozofii klasycznej, zawiesić kategorie dotyczące świata, poddać wątpieniu w sensie kartezjańskim rzekome oczywistości realizmu i przystąpić do prawdziwej «redukcji fenomenologicznej»” [1, s. 68].

W obiektywnej przestrzeni pola golfowego dochodzi do konfrontacji podmiotu ze światem, w którym dane są już absolutne kierunki. Wynikiem tej konfrontacji jest konieczność przystosowania współrzędnych własnych zachowań do współrzędnych świata. W perspektywie fenomenologicznej zaś „my sytuujemy się wewnątrz percepcji, i to właśnie my zadajemy sobie pytanie, jak może ona dotrzeć do tych absolutnych kierunków, nie możemy więc zakładać ich jako z góry danych w genezie naszego doświadczenia przestrzennego” [1, s. 274]². W perspektywie fenomenologicznej doświadczenie położenia własnego ciała nie może być fałszywe. Oczywiście takie stwierdzenie musi wywoływać sprzeciw pragmatysty, ale fenomenolog próbuje uchwycić i opisać doświadczenie prerefleksyjne, przedobiektywne, takie, które wymyka się wszelkim kategoriom przedstawieniowego myślenia, które pozostaje niewyraźne ani w języku empiryzmu, ani intelektualizmu.

W pierwszym akapicie tego tekstu padło pytanie, czy filozof może przyczynić się do zrozumienia istoty ludzkiej motoryczności? Filozofia słynie z tego, że pytania, jakie stawia, ważniejsze są od odpowiedzi, uznając to odwieczną *dictum* nie bójmy się więc pytać. Tylko pytać? Aż pytać? „Ciało niepełnosprawne” – tautologia czy wyrażenie wewnętrznie sprzeczne? W pewnym sensie bowiem każde ciało, o ile jest ciałem, także więc ciało „normalne”, „kompletne”, „sprawne” jest zaledwie chwiejną i umowną równowagą między tym, do czego jest zdolne, i tym, czego osiągnąć nie jest w stanie. Czyż jednak – z drugiej strony – intencjonalność cielesna, odkrywana przez Merleau-Ponty'ego, nie zakłada dostateczności, wystarczalności, sensotwórczej pełni każdego ciała, jego udzielającego się ruchowi i spoczynkowi nadmiaru? Co znaczy „mogę”, gdy owo „mogę” wyraża, wypowiada i rozumie ciało nie-

phenomenological reflection. Phenomenology in its pursuit of understanding what is experiencing, studies what is preobjective in us. “If one wants to explain the phenomena accurately [...] – Merleau-Ponty says – one needs to question the objective thought of logic and classical philosophy, suspend categories concerning the world, doubt in in Cartesian ostensible obviousness of realism and commence with the true ‘phenomenological reduction’” [1, pg. 68].

In the objective space of the golf field occurs a confrontation of the subject with the world, which has only absolute directions. As result of this confrontation, occurs a necessity of adapting our own coordinates to the coordinates of the world. In phenomenological perspective “we are situated inside perception and it is us who ask ourselves a question of how it can reach those absolute directions, which we cannot assume as given in advance in the genesis of our own spatial experience” [1, pg. 274]². In phenomenological perspective, the experience of our own body's position in space cannot be false. Naturally, such statement has to arouse objection of pragmatists, yet phenomenologists try to capture and describe the pre-objective and prereflexive experience, which escapes the categories of projected thinking that remains inexpressible empirically and intellectually.

The first paragraph of this article contains the question whether a philosopher can contribute to understanding of the essence of human motorics. Philosophy is know for the fact that questions it poses are more important than the answers. Recognizing this ancient *dictum*, let us not be afraid to ask. Just ask? Only ask?

“Disabled body” – tautology or internally contradictory expression? In a way, as every body, if it is a body, including a “normal”, “complete” or “fit” body is only an unsteady balance between what it is and what it is not capable of. However – on the other side – does not the embodied intentionality discovered by Merleau-Ponty assume sufficiency, self-dependence and sense forming completeness of every body? What means “I can”, when “I can” expresses and understands a disabled body that is disabled only from an external point of view. Phenomenology warns us about assuming and overusing this perspective. Does a body recognized as disabled not reveal fully the nature of embodiment, in its subjective status? Perhaps what it communicates is not incidentally ambiguous. When a disabled body requires special treatment, it express the dignity of all bodies, including the ones considered as healthy and normal. When it says: “treat me normally”, “do not require less of me”, it is expressing the deepest secret of embodiment and subjectivity, the intentionality of which fill the space between reminiscence and anticipation of movement.

² W ciekawy sposób odmiennosc perspektyw fenomenologicznej i naturalistycznej ilustruje Descombes: „[...] droga, jaką postrzeżga fenomenolog, jest pewnym «bytem perspektywicznym», którego granice zbliżają się do siebie i zbiegają w oddali, natomiast droga, po której jedzie on samochodem, na szczęście taka nie jest” [11, s. 80].

² Descombes illustrates the diversity between the phenomenological and naturalistic perspectives: “[...] the perspective of a phenomenologist is a certain «perspective being» whose boundaries get closer and meet in the distance, however, the road he's driving his car on is not”.

pełnosprawne, niepełnosprawne jedynie z zewnętrznego punktu widzenia, przed przyjmowaniem którego, a zwłaszcza nadużywaniem którego przestrzega fenomenologia? Czy ciało uważane za niepełnosprawne, właśnie ono, nie ujawnia najdobitniej natury cielesności w ogóle w jej podmiotowym statusie? Nieprzypadkowo może jego przekaz jest dwuznaczny. Kiedy ciało niepełnosprawne domaga się specjalnego traktowania, wyraża godność wszystkich ciał, także tych, które według kryteriów kultury lub natury uchodzą za zdrowe i normalne. Kiedy zaś mówi: „traktuj mnie normalnie”, „nie wymagaj ode mnie mniej”, wyraża najgłębszą tajemnicę cielesności jako podmiotowości, której intencjonalność wypełnia ustanawianą przez siebie przestrzeń między reminiscencją i antycypacją ruchu.

Piśmiennictwo

References

- [1] Merleau-Ponty M. *Fenomenologia percepcji*. Aletheia, Warszawa 2001.
- [2] Varela, Francisco J. *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*". J. Conscious. Stud., 3, 4, 1996, 330-349.
- [3] Berthoz A. *The Brain's Sense of Movement* MA: Harvard University Press, Cambridge 2000.
- [4] Gallagher S. *Phenomenological and experimental contributions to understanding embodied experience*, [w:] T. Ziemke, J. Zlatev, R. Frank and R. Dirven (eds). *Body, Language and Mind*. Vol 1 (241-263), Berlin: Mouton de Gruyter 2007, przedruk pegasus.cc.ucf.edu/~gallagher/gall05polish.pdf
- [5] Czabański B., Makutynowicz Cz. *Teoria wychowania fizycznego z elementami teorii sportu*. WSPTK, Zielona Góra 1996.
- [6] Heidegger M. *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] M. Heidegger *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Czytelnik, Warszawa 1977.
- [7] Heidegger M. *Bycie i czas*. PWN, Warszawa 1994.
- [8] Petryński W. *Współczesne teorie uczenia się ruchów i sterowania nimi przez człowieka*. GWSH, Katowice 2008.
- [9] Patočka J. *Papiers Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1995, s. 123. Cyt. za R. Barbaras, *Życie i intencjonalność*, [w:] J. Migasińskiego i I. Lorenc (red.) *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*. IFiS PAN, Warszawa 2006.
- [10] Shusterman R. *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*. UNIVERSITAS, Kraków 2010.
- [11] Descombes V. *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*. Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997.

Adres do korespondencji:
Address for correspondence:

Katarzyna Salamon-Krakowska
Katedra Podstaw Fizjoterapii AWF
al. Paderewskiego 35
51-612 Wrocław
e-mail: katarzyna.salamon@awf.wroc.p

Wpłynęło/Submitted: II 2012
Zatwierdzono/Accepted: III 2012