

Ciało niepełnosprawne w perspektywie *Fenomenologii percepcji* M. Merleau-Ponty'ego

Disabled Body as Perceived in M. Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*

Numer DOI: 10.2478/v10109-010-0068-x

Katarzyna Salamon-Krakowska

Akademia Wychowania Fizycznego we Wrocławiu
The University of Physical Education in Wrocław

Streszczenie:

Niezależnie od historycznych uwarunkowań, niezależnie od zmieniających się naukowych paradygmatów, zawsze, gdy na horyzoncie myślenia pojawia się kwestia cielesności, wraz z nią niechybnie uobecnia się kwestia duszy. Wydaje się, że wzajemna relacja tego, co cielesne i tego, co duchowe, została przesądzona, nierzadko bowiem można odnieść wrażenie, że wciąż pozostajemy pod wpływem platońskiego wyobrażenia ciała, którym włada dusza. Jednym z przykładów dominacji platońskiego paradygmatu jest współczesny dyskurs paraolimpijski. Stawiając problem ciała niepełnosprawnego w kontekście rehabilitacji oraz sportu autorka chciała pokazać, jak możliwe jest myślenie, a tym samym mówienie o ciele w kategoriach innych niż te tylko, które odwołują się do opozycji fizyczne – duchowe. Próbaż przewyciężenia tej opozycji jest filozofia cielesności Merleau-Ponty'ego. Sięgamy zatem po *Fenomenologię percepcji* w nadziei, że zawarte w niej rozważania utworzą drogę naszemu spojrzeniu i pomogą nam ujrzeć ciało w nieznanej dotąd perspektywie.

Słowa kluczowe: ciało, fenomenologia, niepełnosprawność.

Abstract:

Regardless of any historic predispositions, regardless of any scientific paradigms whenever the question of corporeality emerges, along comes the question of the soul. It seems that the mutual relation between the bodily and spiritual aspects has been predestined and oftentimes one may have the impression that we are still under the influence of Platonic idea of the body, possessed by the soul. A contemporary discourse on Paralympics can serve as an example of domination of the Platonic paradigm. Considering the issue of a disabled body in the light of rehabilitation and sport, the author would like to present how it is possible to think, and therefore write about the body in terms that refer not only to the opposition between that which is physical – spiritual. Merleau-Ponty's philosophy of the body is an attempt to overcome this opposition. Let us use *Phenomenology of Perception* hoping that its deep thoughts will pave the way to our new concept of the body and will help us to see it from a new perspective.

Key words: body, phenomenology, disability.

Przyodziewać, malować, rzeźbić, leczyć, ozdabiać, trenować, ćwiczyć, masakrować, katować, badać, preparować, rehabilitować, chłostać, masować, szanować, wielbić, grzebać. Ciało. Pomyśleć ciało. Zrozumieć ciało. Malarz ciało maluje, rzeźbiarz rzeźbi, sportowiec ciało doskonali, kulturysta rozbudowuje, lekarz ciało leczy, patomorfolog preparuje, fizykoterapeuta ciało usprawnia, kosmetolog ciało upiększa, wizażysta ciało retuszuje, neuropsychiatra stoi na straży trajektorii impulsów nerwowych, behawiorysta deszyfruje sieć bodźców i reakcji.

A filozof? Filozof pyta, czym jest to, co jest ciałem.

Pytanie to jednak nie jest gotowe. Filozof w odróżnieniu od specjalistów, którzy ciało uczynili przedmiotem swojej profesji, nie wie, jaki aspekt cielesności okaże się sednem odpowiedzi, co więcej, filozof, pytając o ciało, będzie się dopiero dowiadywał, o co pyta. Czym jest to, co jest ciałem? Pytanie skrywa w sobie pytanie. Nie tylko bowiem nie wiemy, czym jest to, co jest ciałem, ale nie wiemy także, co jest ciałem.

To clothe, to paint, to sculpture, to treat, to decorate, to train, to exercise, to massacre, to torture, to examine, to prepare, to rehabilitate, to lash, to massage, to respect, to adore, to bury. Body. To think body. Understand the body. A painter paints the body, a sculptor sculpts the body, a sportsman trains the body, a bodybuilder builds the body, a doctor treats the body, a pathomorphologist prepares the body, a physiotherapist rehabilitates the body, a cosmetologist beautifies the body, a make-up artist retouches the body, a neuropsychiatrist protects the trajectory of the nervous impulses, a behaviourist decodes stimuli and reactions.

And a philosopher? The philosopher asks what is that which is the body.

That question, however, is not ready. The philosopher in contrast to other specialists who made the body the subject of their profession, does not know what aspect of corporeality will prove to be the crux of the answer, moreover, the philosopher while asking about the body, will find out what he is asking about. What is that which is the body? The

Dla człowieka posiadanie ciała własnego jest niepodważalnym faktem. Niekwestionowana pewność i oczywistość własnej cielesności staje się racją dla wypowiedzania sądów zarówno deskryptywnych, jak i wartościujących. Choć człowiek niejednokrotnie czuje się bezradny wobec swojego ciała, choć nie rozumie procesów w nim zachodzących, choć szczegółowa wiedza dotycząca sposobu działania ciała przerasta możliwości poznawcze większości z nas, to mimo wszystko niemal każdy czuje się uprawniony do zabrania głosu w dyskusji o ciele. Paradoks polega na tym, że ciało jest z jednej strony tym, co najbardziej własne, z drugiej zaś jest częścią pewnej wspólnej przestrzeni. Problematyka ciała została rozparcelowana pomiędzy wiele dziedzin i specjalności, jak zatem wśród nich odnajduje się filozofia? Filozof pyta o status ciała. Czy człowiek ma ciało, czy jest ciałem? Czy ciało jest przedmiotem, czy podmiotem? Czy ciało jest należącym do nas przedmiotem, który różni się od innych przedmiotów tym tylko, że jest dla nas i z nami stale obecny? Jakie konsekwencje mieć będzie rozstrzygnięcie tych kwestii dla sposobu myślenia o ciele niepełnosprawnym?

Każdy fizjoterapeuta zgodzi się z tym, że nikt lepiej od rehabilitanta nie wie, jak ważna jest wiara pacjenta w sens wykonywanych ćwiczeń, jak ważna jest nadzieja na odzyskanie sprawności. Ciało, które, choć stawia opór, nie jest przeszkodą, przeszkodą jest brak woli – woli, która zostaje umiejscowiona poza ciałem. Pacjent musi przekonać swoje ciało, że ono może, może zrobić krok, może podnieść kończynę, może się zgiąć bądź wyprostować. Czy kiedy rehabilitowany pacjent odmawia współpracy wypowiadając sakramentalne „już nie mogę”, wyraża stan swojego ciała czy stan swojego umysłu? A może wyrażenie „nie mogę” jest eufemizmem maskującym rzeczywiste „nie chcę”? Uciekając się do formuły „nie mogę” osoba próbuje zobiektywizować swój stan, a tym samym zagwarantować sobie swego rodzaju nietykalność. Kategoryczne „nie mogę” okala mnie, odseparowuje wolę, tę moc chcenia i niechcenia od tego, co wola nie jest i nie może móc, choćby chciało. Podobnie próba wyjaśnienia fenomenu sportu niepełnosprawnych opiera się na przesądzie, że to za sprawą duszy, która niepodzielnie włada ciałem, człowiek niepełnosprawny może odnosić sukcesy sportowe. Współczesny dyskurs paraolimpijski zdominowany jest przez dualistyczną koncepcję duszy i ciała w jej klasycznym, platońskim ujęciu. O dokonaniach niepełnosprawnych sportowców nie mówi się inaczej, jak tylko w kategoriach hartu ducha, niezłomności woli, to one bowiem zdaniem komentatorów, pozwalają przezwyciężyć ułomność i ograniczenie ciała. Czy ta narracja jest zasadna? Czy rzeczywiście jest tak, jak pisał Gernot Böhme, że „o ciele można mówić naprawdę właściwie dopiero wtedy, gdy zaprzeczy się istnieniu duszy” [1, s. 95].

Nikt dotąd nie powiedział o ciele więcej od Merleau-Ponty'ego. Richard Shusterman w swojej najnowszej książce odnotowuje, że „w filozofii Zachodu Maurice Merleau-Ponty uchodzi za kogoś w rodzaju świętego patrona ciała” [2, s. 77]. Nie sposób zatem, zajmując się problematyką cielesności, uciec od tekstów francuskiego fenomenologa. Merleau-Ponty w jednej ze swoich prac stwierdza wprawdzie, że wiedza filozofa jest „jedynym sposobem ujęcia w słowa tego, o czym każdy człowiek dobrze wie... Tajemnice te tkwią tak samo w nim, jak w każdym innym. Bo cóż innego mówi on o stonkach duszy do ciała, jeśli nie to, co wszyscy ludzie wiedzą, dla których dusza i ciało, dobro i zło funkcjonują jako nierozdzielna całość?” [3, s. 58]. Jednak wbrew tym ujmującym słowom trudno przyznać rację Merleau-Ponty'emu i uznać, że ma on o ciele do powiedzenia to tylko, co „wszyscy ludzie wiedzą”. 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

question hides another question. Not only do we not know what is that which is the body, but we also do not know what is the body.

Possessing one's own body is an indisputable fact. The unquestionable certainty and obviousness of our own corporeality become the basis for descriptive and evaluative judgements. Even though sometimes we feel helpless when our body is concerned, even though we do not understand the processes occurring in it, even though detailed knowledge about functioning of the body goes beyond cognitive abilities of the majority of us, almost every one of us feels entitled to participate in the discussion about the body. The paradox consists in the fact that the body is what is the most private, and on the other hand it is a part of a certain common space. The problem of the body has been divided between many disciplines and specialities, how then does philosophy fit in all this? The philosopher asks about the status of the body. Does man have the body or is the body? Is the body a subject or an object? Is the body an object belonging to us, which differs from other objects with only the fact it is for us and it is constantly with us? What consequences will answering those questions have for the way we think about a disabled body?

Every physiotherapist will agree that no one knows better than the therapist how important is the faith of the patient in the sense of carrying out the exercises, how important is the hope for regaining efficiency. The body, even if it resists, is not an obstacle, the obstacle is the lack of will – will which is positioned outside of the body. The patient needs to convince his body that it can take a step, lift a limb, bend or straighten up. When the rehabilitated patient refuses to cooperate by saying the sacramental “I cannot do it anymore”, does he express the condition of his body or mind? And maybe the statement “I can't” is an euphemism for “I don't want to”? By using the formula “I can't” the patient tries to objectivise their condition and at the same time guarantee a kind of immunity. The uncompromising “I can't” surrounds me, separates will, the power of wanting or not wanting of what is not my will and cannot be, even, if it wanted to. Similarly, an attempt at explaining the phenomenon of sport of the disabled is based on the superstition that it is thanks to the soul, which rules the body with absolute power, that a disabled person succeeds in sports. The contemporary discourse of Paralympics is dominated by the dualist concept of the body and soul in its classic, Platonian perception. The successes of the disabled sportsmen are not referred to in a different way than in terms of great spirit, indomitableness of character since those characteristics, according to commentators, allow one to overcome the disability and limitations of the body. Is that narration justified? Is it really like Gernot Böhme wrote that “we can talk about the body properly only when the existence of soul is denied”? [1].

So far no one has said more about the body than Merleau-Ponty. Richard Shusterman in his latest book remarks that “in the philosophy of the West, Maurice Merleau-Ponty is someone considered a saint patron of the body” [2]. Therefore, it is impossible to avoid the works of the French phenomenologist while dealing with the problem of corporeality. Merleau-Ponty in one of his works states that the knowledge of the philosopher is “only a means to verbalise what everybody knows well... Secrets are in him just like they are in everyone else. What different is said about the relation between the body and soul, if not what all people know for whom the body and soul, good and evil are an inseparable /entirety?” [3]. However, in spite of those moving words it is hard to agree with Merleau-Ponty and assume that he has to say about the body just as much as anybody else. “The Phenomenology of Perception” published in France in 1945 opened a whole new horizon of perceiving

poznawczych, stanowi bowiem warunek wszelkiej percepcji. Dla Merleau-Pontego początkiem opowieści o ciele jest percepcja, a początkiem percepcji jest ciało. Nie jest to jednak „początek” w znaczeniu racji, zasady, fundamentu. 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. Ponadto ciało stanowi fundament zdolności ekspresyjnych człowieka, jest zatem podstawą języka oraz wszelkich form wyrazu.

Wiemy, że niezależnie od historycznych uwarunkowań, niezależnie od zmieniających się naukowych paradygmatów pojawianiu się kwestii ciała zawsze towarzyszyła kwestia duszy. Opozycja ciało – dusza jest bowiem nie mniej oczywista i narzuca się z taką samą siłą, jak inne powszechnie uznane pary przeciwieństw: ciepłe – zimne, mokre – suche, dobre – złe, czarne – białe. Wydaje się, że pozostajemy wciąż pod wpływem platońskiego wyobrażenia ciała zdominowanego przez duszę. Czy zatem wybór, przed jakim stoimy, ogranicza się wyłącznie do dwóch możliwości? Czy oscylować musimy pomiędzy ciałem, które albo duszę więzi, albo samo jest przez nią więzione? Czy relacja dusza – ciało może być pomyślana jako wolna od przemocy?

Filozofia cielesności Merleau-Ponty'ego jest próbą przezwyciężenia opozycji cielesne-duchowe. Jest próbą wyjścia zarówno poza cielesność, jak i poza duchowość, poza to, co wyłącznie psychiczne i poza to, co fizjologiczne. Podkreślmy, jest próbą wyjścia, nie przejścia z jednego obszaru do drugiego. Jest próbą odnalezienia trzeciego wymiaru, w którym stanie się możliwe przełamanie utrwalonego przez wielowiekową tradycję stereotypu. Albowiem jak pisze Merleau-Ponty: „Konkretnie ujęty człowiek nie jest psychiką dołączoną do organizmu, ale tym wahadłowym ruchem egzystencji, która czasem zdaje się na swoje ciało, a czasem dokonuje aktów osobowych” [4, s. 106]. Nie chodzi zatem o prostą dyslokację, w wyniku której ciało zaanektowałoby *locus* duszy. Nie chodzi też o kwestionowanie faktów psychicznych bądź fizycznych. Nie chodzi wreszcie o szukanie racji, które przesądziłyby o wyższości jednej sfery nad drugą. Czy chodzi zatem o redukcję opozycji „psychiczne” – „fizyczne”? Merleau-Ponty wskazuje na istnienie tzw. pierwotnej percepcji, która usytuowana jest poniżej poziomu refleksyjnej świadomości. Pierwotna percepcja nazywana też przez francuskiego filozofa „cichą świadomością”, będąc uprzednią wobec wszystkiego, co jawi się na poziomie refleksji, stanowi podstawę, czy wręcz źródło, ludzkich zachowań. Można pokusić się o stwierdzenie, że pierwotna percepcja, tak znacząca dla konstytucji bytu ludzkiego, jest czymś w rodzaju rzeczywistości nieprzedstawionej. Merleau-Ponty żarliwie broni tak jej istnienia, jak i wagi, a bronić musi, albowiem zarówno myśl naukowa, jak i filozoficzna niejednokrotnie usiłowały bądź to w ogóle zaprzeczać istnieniu „pierwotnej percepcji”, bądź w najlepszym razie sądzić, że jest ona zupełnie niemiarodajna, wobec czego nie można się nią zasadnie posługiwać tłumacząc działania człowieka. Tym, co nauka oferowała w zamian, było wyjaśnienie, że ludzkie działania zależne są od „przedstawięń”. Mogą to być neutralne przedstawienia mechanistycznej fizjologii lub psychiczne przedstawienia psychologii. Shusterman komentuje, że właśnie z powodu zapomnienia pierwotnej percepcji na rzecz teorii przedstawień „argumenty Merleau-Ponty'ego poświęcone są wykazaniu, że przedstawieniowe wyjaśnianie oferowane przez naukę i filozofię nie jest ani koniecznym, ani poprawnym opisem tego, jak percypujemy, działamy i wyrażamy siebie w normalnym codziennym zachowaniu (a dotyczy to także przypadków anormalnych, takich ja doświadczenie «abstrakcyjnego ruchu» lub «urojonej kończyny»)” [2, s. 88].

Merleau-Ponty poddaje drobiazgowej analizie dziesiątki zaczerpniętych z podręczników psychiatrii i neurologii przy-

the body. According to Merleau-Ponty the body is the fundament of human perception. The body being “my point of view of the world” plays an important role in cognitive processes since it is the condition of all perception. For Merleau-Ponty the beginning of the story of the body is perception, and the beginning of perception is the body. It is not, however, “the beginning” in terms of rightness, rules or foundations. The body may therefore be considered both in terms of epistemology and ontology since the background of *existing in the world* is “incarnated consciousness”. This way both, the perception and existential being in the world, are conditioned by the body. Moreover, the body is the basis of expressive abilities of man, thus it is the basics of the language and all forms of expression.

We know that regardless of historical conditions, regardless of changing scientific paradigms the matter of the body is always accompanied by the matter of soul. The body – soul opposition is no less obvious and forces itself just like other commonly known pairs of opposites: warm – cold, wet – dry, good – bad, black – white. It seems that we constantly remain under the influence of the Platonian perception of the body dominated by the soul. Is then our choice limited only to those two options? Do we have to oscillate between the body which traps the soul or is trapped itself by it? Can the soul – body relation be free of violence?

The philosophy of corporeality of Merleau-Ponty is an attempt at overcoming the corporeal – spiritual opposition. It is an attempt at going beyond corporeality and beyond spirituality, beyond what is strictly psychical and what is physiological. It should be emphasised that it is an attempt at exiting and not moving from one area to another. It is an attempt to find the third dimension in which it will be possible to change the stereotype consolidated by several centuries of tradition. According to Merleau-Ponty: “Precisely perceived man is not psyche attached to the body, but that pendular motion of existence which sometimes relies on its body and sometimes acts on its own” [4]. It is not about a simple dislocation which results in the body annexing *locus* of the soul. It is also not about questioning the psychical and physical facts. Lastly, it is not about rightness which would determine the superiority of one aspect over another. Is then about reduction of the psychical-physical opposition? Merleau-Ponty indicates so called “primary perception” which is located below the level of reflexive consciousness. The primary perception also called “silent perception” by the French philosopher as it is primary to everything that appears at the level of reflexion, it is the basis or even the source of human behaviour. One could even state that primary perception, so vital for human existence, is something like a not presented reality. Merleau-Ponty eagerly defends its existence as well as importance, and he has to do so since both scientific and philosophical thought many times attempted to deny the existence of “primary perception”, or at least claim that it is completely unreliable in which case it cannot be used to explain actions of man. What science offered earlier was an explanation that human actions depend on “performances”. They may be neutral presentations of mechanistic physiology or psychical presentations of psychology. Shusterman remarks that exactly because of forgetting about the primary perception in favour of presentations “arguments of Merleau-Ponty dedicated to showing that presentation-related explanations offered by science and philosophy are neither a necessary nor correct description of how we perceive, act and express ourselves in normal, everyday behaviour (and it also concerns anomalies, such as «abstractive movement» or «phantom limb»)” [2].

Merleau-Ponty subjects to detailed analysis several dozens of cases taken from textbooks of psychiatry and neurology of people suffering from various dysfunctions. What is the purpose of that unusual, for philosophy, shift to-

padków osób dotkniętych różnego rodzaju dysfunkcjami. Czemu służy ten nietypowy dla filozofii zwrot ku materiałowi empirycznemu? Czego poszukuje filozof pochylając się nad patologią funkcji życiowych? Po co filozof zakrada się w obszar będący domeną medycyny? Obszerność dzieła Merleau-Ponty'ego nie pozwala na omówienie w ramach tego tekstu większości zagadnień podjętych przez autora. Stawiając problem ciała niepełnosprawnego w kontekście rehabilitacji oraz sportu, chciałabym pokazać, jak możliwe jest myślenie, a tym samym mówienie o ciele w kategoriach innych niż te tylko, które odwołują się do opozycji fizyczne – duchowe. Czy jest możliwe, żebyśmy w wyniku uznania zaproponowanego przez Merleau-Ponty'ego modusu bycia, który, niczego nie przekreślając, scala to, co fizyczne z tym, co duchowe, zaczęli podziwiać nie tylko hart ducha czy siłę woli niepełnosprawnego sportowca, lecz sprawność jego ciała? Czy jest możliwe, by nieprzedmiotowe traktowanie ciała przestało być czysto deklaratywne? Jednym z wielu pytań, jakie nasuwają się podczas lektury *Fenomenologii percepcji*, jest pytanie o powody, dla których Merleau-Ponty dociekając istoty ludzkiej cielesności, analizuje przykłady osób niepełnosprawnych. Czyżby ciało ułomne było ciałem istniejącym bardziej wyraziście niż to, którego nie naznaczył żaden brak? Dlaczego to właśnie anomalie mają odślaniać istotę cielesności? Czy nie są one tym, co działa na prawach wyjątku, i tym samym nie znajduje zastosowania do opisu ciała w ogóle? Z pewnością warto się również zastanowić nad pojęciem dysfunkcji ciała, bo choć wydaje się ono zarezerwowane wyłącznie dla ciał ułomnych, to jest tym przeciwieństwem, co przypisane jest każdemu ciału. Każde bowiem ciało bez wyjątku jest w jakimś sensie dysfunkcyjne. Nie istnieje ciało, które może wszystko. Trudno nie poczuć się ułomnym patrząc na kogoś, kto przebiega sto metrów w czasie 9,69 sekundy. Filozofia, jak wiadomo, rodzi się ze zdumienia, pozwólmy zatem, by te pytania nas zadziwiły, ale także dopuśćmy myśl, że w filozofii pytania częstokroć ważniejsze są od odpowiedzi.

Angielski neurolog i psychiatra, a zarazem miłośnik filozofii – Oliver Sacks, zapragnął wskrzesić dawno już zapomnianą sztukę opowieści o przypadkach medycznych. Opowieść o pacjencie tym różni się od epikryzy, że jest właśnie opowieścią, a nie wyzutą z wszelkiej podmiotowości historią przypadku. Opowieść o pacjencie jest opowieścią o konkretnym człowieku, opowieścią o jego życiu i dziejach jego choroby. Efektem podjętych przez Sacksa starań to wiele znakomitych książek. Do najbardziej znanych należą *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, *Antropolog na Marsie* czy *Wyspa daltonistów i wyspa sagowców*. Ten wybitny specjalista w dziedzinie neuropsychiatrii dostrzega konieczność przezwyciężenia opozycji tego, co psychiczne, i tego, co fizyczne. Dla Sacksa sposobem przerzucenia pomostu nad przepaścią dzielącą oba te obszary są opowieści o konkretnych osobach, historie pacjentów odnoszące się jednocześnie do sfery psychicznej i fizycznej. „Nie można rozdzielić – pisze Sacks – studium choroby od studium tożsamości” [5, s. 15]. Tego typu opisy tworzą, zdaniem Sacksa, nową dyscyplinę, którą określa on mianem „neurologii tożsamości”. Sacks podkreśla, że uczniowie Charcota: Tourette, Freud i Babiński byli jednymi z ostatnich, którzy łączyli obrazy ciała i duszy, trzecioosobowe „To” – fakty fizyczne będące przedmiotem badań neurologii i pierwszoosobowe „Ja” – akty psychiczne zarezerwowane dla psychologii. Jednak na przełomie wieków XIX i XX dokonął się podział na „bezduszną neurologię i bezcielesną psychologię” [5, s. 123]. Wydaje się, że Merleau-Ponty mógłby zaakceptować te określenia, sam bowiem szczegółowo analizuje zespół urojonej kończyny i anozognozji, by pokazać, że alternatywa psychiki i fizjologii nie wyczerpuje opisu i wyjaśnienia tych zjawisk. „Zespół urojonej kończyny – czytamy – nie jest zwykłym skutkiem obiektywnej przyczynowości, ale nie jest też *cogitatio*. Mógłby być mieszaniną obu tych czyn-

wards empirical material? What is the philosopher looking for studying pathology of life? Why is the philosopher sneaking into the area which is the domain of medicine? The vastness of the work of Merleau-Ponty makes it impossible to mention the majority of issues considered by the philosopher in this paper. By presenting the disabled body in the context of rehabilitation and sports the author would like to show how it is possible to think and this way talk about the body in categories other than only those related to the physical – spiritual opposition. Is it possible that as a result of the mode of being proposed by Merleau-Ponty which consolidates what physical with what is spiritual without crossing out anything, we will start admiring not only great spirit, strong will of a disabled sportsman, but also the efficiency of his body? Is it possible that treating the body in a non-objective way is not strictly declarative anymore? One of many questions appearing while reading *The Phenomenology of Perception* is the question concerning the reasons why Merleau-Ponty, while examining the matter of human corporeality, analyses the cases of the disabled. Is it possible that a disabled body is more distinctive than a body which has not been marred by any imperfections? Why should anomalies uncover the matter of corporeality? Do they work as exceptions and thus cannot be really used for describing the body at all? It is definitely worthy to ponder the notion of dysfunction of the body, because even though it seems reserved only for impaired bodies, it is what is attributed to every body. Every body with no exception is in a way dysfunctional. There is no body which can do anything. It is difficult not to feel impaired while watching someone running the distance of 100 meters within 9.69 seconds. Philosophy, as we know, originates in amazement, thus we should let those questions amaze us and allow ourselves to think that questions in philosophy are often more important than answers.

Oliver Sacks – an English neurologist and psychiatrist and an enthusiast of philosophy, wanted to revive the long forgotten art of telling stories about medical cases. The difference between a story about a patient and medical episcrisis is that the story talks about an actual person, his life and sickness and not a case record deprived of all subjectivity. The efforts undertaken by Sack brought about many great books. The most well-known ones include *The Man Who Mistook His Wife For A Hat*, *An Anthropologist On Mars* and *The Island Of The Colour-blind*. That outstanding specialist in neuropsychiatry notices the necessity for overcoming the opposition of what is psychical and what is physical. For Sacks the means for bridging the gap dividing those two areas are the stories about specific people, stories of patients which at the same time relate to the psychical and physical sphere. “The study of sickness – Sacks writes – cannot be separated from the study of identity” [5]. This kind of descriptions, according to Sacks, create a new discipline which he calls “neurology of identity”. Sacks emphasises that the students of Charcot: Tourette, Freud and Babiński were ones of the last who combined the image of body and soul, the third person “It” – physical facts being the subject of neurological examination and first person “I” – psychical acts reserved for psychology. However, at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century a division into “soulless neurology and bodiless psychology” occurred [5]. It seems that Merleau-Ponty could accept those terms since he himself analysed in detail the phantom limb syndrome and anosognosia in order to show that the alternative to psyche and physiology does not exhaust the description and explanation of those phenomena. “The phantom limb syndrome – we read – is not an ordinary result of objective causality, yet it is not *cogitatio* either. It could be a blend of those both factors only, if we found a way of mixing one with the other, «psyche» with «physiol-

ników tylko wtedy, gdybyśmy znaleźli sposób powiązania jednego z drugim, «psychiki» z «fizjologią», «bytu-dla-siebie» z «bytem-w-sobie», tłumaczący ich spotkanie, i tylko wtedy, gdyby procesy dokonujące się w trzeciej osobie i akty osobiste można było połączyć w środowisku, które byłoby im wspólne» [4, s. 95]. Merleau-Ponty podkreśla, że próba wyjaśniania zarówno anozognozji, jak i zespołu urojonej kończyny, poprzez odwołanie się do czynników wyłącznie fizjologicznych lub wyłącznie psychologicznych, czy nawet przez łączenie ich obu, nie tylko nie tłumaczy tych zagadkowych zjawisk, ale wręcz prowadzi do ich zafałszowania.

Tłumaczenie fizjologiczne każe rozumieć anozognozę i zespół urojonej kończyny jako „zwykły zanik lub zwykłe przetrwanie wewnętrznych pobudzeń” [4, s. 98]. Anozognozja byłaby więc brakiem w *przedstawieniu ciała* pewnego fragmentu, choć niesprawnego, to jednak istniejącego, na przykład porażonej ręki, zespół urojonej kończyny zaś byłby swego rodzaju odwrotnością, to znaczy obecnością w *przedstawieniu ciała* kończyny nieistniejącej. Tłumaczenie psychologiczne z kolei sprowadza zjawisko pierwsze do zapomnienia, drugie do wspomnienia. I tak oto „w pierwszym wypadku urojona kończyna jest faktyczną obecnością pewnego przedstawienia, natomiast anozognozja faktycznym brakiem przedstawienia. W drugim wypadku urojona kończyna jest przedstawieniem pewnej faktycznej obecności, zaś anozognozja przedstawieniem pewnego faktycznego braku” [4, s. 98-99].

Problem polega na tym, że „w obu wypadkach nie wychodzimy poza kategorie świata obiektywnego, w którym nie istnieje nic pośredniego pomiędzy obecnością i brakiem” [4, s. 99]. Świat obiektywny to świat, w którym obecność i brak nie są sobie nigdy równoczesne. Anozognozja nie jest jednak, co podkreśla Merleau-Ponty, zwykłym zapomnieniem. Tak jak osoba otyła, już cierpiąca z powodu nadwagi, a jeszcze nie dość zdeterminowana, by rozpocząć dietę, „zapomina” o wadze jako przyrządzie, za pomocą którego kiedyś regularnie kontrolowała masę ciała, tak osoba dotknięta anozognozą „zapomina” o swojej niesprawnej kończynie, ale ten rodzaj zapomnienia jest możliwy tylko pod pewnym warunkiem. Skutecznie czegoś można unikać tylko wtedy, kiedy się dokładnie wie, czego się nie chce doświadczać. Wagi skutecznie unika tylko ten, kto doskonale wie, czego nie chce wiedzieć. Osoba otyła nie chce wiedzieć, ile waży, tak jak anozognotyk nie chce doświadczać ułomności swojej kończyny. Z podobną dwuznacznością świadomości mamy do czynienia w przypadku urojonej kończyny i tak jak anozognozja nie jest zwykłym zapomnieniem, tak urojona kończyna nie jest zwykłym wspomnieniem kończyny, ale jej „dwuznaczną obecnością”. Oznacza to, że odrzucenie kalectwa nie należy do decyzji podejmowanych na poziomie świadomości tetycznej. „Wola posiadania zdrowego ciała – pisze Merleau-Ponty – lub odrzucanie ciała chorego nie zostają sformułowane jako takie, doświadczenie amputowanego ramienia jako istniejącego albo ramienia chorego jako nieistniejącego nie należy do porządku myślenia” [4, s. 99].

„Nienależenie do porządku myślenia” przywoływanych przez Merleau-Ponty'ego przykładów oznacza, że ciało nie jest ani tylko przedmiotem, ani dziedziną, której ograniczenia lub niedostatki rekompensowane są przez akty duszy myślącej. Rozważania nad zespołem urojonej kończyny i anozognozji posiadają w zamyśle Merleau-Ponty'ego charakter propedeutycznego studium, mającego ukazać konieczność przeformułowania pojęć podmiotu i przedmiotu oraz nowego umiejscowienia ciała w przestrzeni poznawczej. Opiswane przez Merleau-Ponty'ego zjawiska nie dają się wyjaśnić w tradycyjny sposób, dają się natomiast „rozumieć w perspektywie bycia w świecie” [4, s. 99]. Kategoria „bycia w świecie” umożliwiła wyjaśnienie zjawisk niewytłumaczalnych ani na gruncie fizjologii, ani psychologii. Tak szczegółowo opisywany przez Merleau-Ponty'ego syndrom urojonej kończyny

ogy», «being-for-onself» with «being-in-onself» which could explain their meeting and only if the processes occurring in the third person and personal acts could be combined in an environment which would be common for them” [4]. Merleau-Ponty emphasises that an attempt at explaining both anosognosia and the phantom limb syndrome by means of referring to only physiological or only psychological factors or even by combining those two, not only does not explain those mysterious phenomena, but even leads to their distortion.

Physiological explanation reveals that anosognosia and the phantom limb syndrome are “ordinary atrophy or interruption of internal connections” [4]. This way anosognosia would be the lack of a certain fragment in *the body presentation* which, despite being disabled, still exists. For example, in the case of a paralysed hand the phantom limb syndrome would be a kind of the opposite, that is, a non-existent limb would be present in *the body presentation*. The psychological explanation on the other hand brings the first phenomena to forgetting and the second to remembering. And this way “in the first case the phantom limb is an actual presence of a certain presentation, whereas anosognosia is the actual lack of presentation. In the second case the phantom limb in the presentation is an actual presence, whereas anosognosia is the presentation of actual absence” [4].

The problem consists in the fact that “in both cases we do not go beyond the categories of the objective world in which there is nothing indirect between the presence and the absence of something” [4]. The objective world is the world where the presence and absence never occur at the same time. Anosognosia, according to Merleau-Ponty, is not ordinary oblivion. Just like an obese person suffering from overweight, yet not determined enough to start a diet, “forgets” about the scales as an object which once they frequently used to control their body mass, a person with anosognosia “forgets” about their impaired limb, yet this kind of oblivion is possible only under one condition. In order to successfully avoid something we have to know what it is that we are trying not to experience. The scales are effectively avoided by those who know perfectly well what they do not want to know. An obese person does not want to know how much they weigh, just like an anosognositic does not want to experience the impairment of their limb. A similar duality of consciousness occurs in the case of the phantom limb and just like anosognosia is not ordinary oblivion, the phantom limb is not just a memory of a limb, but its “dual presence”. That means that rejecting disability is not a decision made at the level ofthetic consciousness. “The will of having a healthy body – as Merleau-Ponty remarks – or rejecting a disabled body are not formulated as such, experiencing an amputated arm as an existing one or an affected arm as a non-existing one is not a part of the thinking order” [4].

“Regardless of the order of thinking” of the examples presented by Merleau-Ponty the body is not only an object or domain whose limitations and deficiencies are compensated by the acts of the thinking soul. Considerations on the phantom limb syndrome and anosognosia according to Merleau-Ponty are a study of propaedeutic character which is to show the necessity to transform the notions of subject and object and placing the body in the cognitive space once again. The phenomena described by Merleau-Ponty cannot be explained in a traditional way, however, they can be “understood in the perspective of existing in the world” [4]. The category of “existing in the world” makes it possible to explain the phenomena which are unexplainable in terms of physiology and psychology. The phantom limb syndrome described by Merleau-Ponty in such detail reveals, more forcibly than anything else, the modus of “existing in the world”. Both “existing in the world” and

ujawnia, dobitniej niż cokolwiek innego, modus sposobu „bycia w świecie”. Zarówno bowiem „bycie w świecie”, jak i położenie człowieka dotkniętego anozognozą bądź syndromem urojonej kończyny, znamionuje pewien paradoks. Analiza syndromu urojonej kończyny pozwala nie tylko na uchwycenie tego paradoksu, ale także uzmysławia jego zasięg. Paradoks przenika obszar świadomości, sygnuje ciało i świat. Zdaniem Merleau-Ponty'ego „tym, co w nas odrzuca kalectwo i chorobę, jest Ja zaangażowane w pewien fizyczny i międzyludzki świat, które nadal wyteża siły, odnosząc się do swojego świata wbrew słabościom i amputacjom i które właśnie dlatego *de iure* ich nie uznaje” [4, s. 99-100].

Można zapytać, skąd w owym „Ja” bierze się tak silna potrzeba, czy wręcz konieczność, negacji tego, co przeciwstawia się wszelkiej nawykowej aktywności. Czego dowodzi dokonujące się poza porządkiem myślenia kwestionowanie cielesnej ułomności? Ciało jest „wehikułem bycia w świecie”, a to oznacza, że z posiadaniem ciała wiąże się konieczność nieustannego angażowania się w świat. Paradoks świata polega na tym, że zasłania on i równocześnie odsłania przed chorym jego kalectwo. Dzieje się tak, ponieważ ciało jest z jednej strony tym, co uświadamiamy sobie poprzez świat, z drugiej zaś świadomość świata zyskujemy właśnie za pośrednictwem ciała. Człowiek, utraciwszy rękę, nie przestaje żyć w świecie poręcznych przedmiotów, wraz z utraconą ręką nie znikają niezliczone projekty, których realizacja zakłada posiadanie ręki. Położenie osoby niepełnosprawnej odsłania zatem kolejny paradoks, otóż „chory wie [...] o swoim kalectwie dokładnie w tej mierze, w jakiej o nim zapomina, i zapomina o nim dokładnie w tej mierze, w jakiej o nim wie” [4, s. 100]. Merleau-Ponty podkreśla, że ten paradoks nie odnosi się wyłącznie do sytuacji człowieka kalekiego, ma on charakter o wiele bardziej uniwersalny, jest bowiem „paradoksem całego bycia w świecie: zwracając się do świata, zatracam swoje intencje percepcyjne i swoje intencje praktyczne w przedmiotach, które ostatecznie ukazują mi się jako wcześniejsze od tych intencji i wobec nich zewnętrzne, które jednak istnieją dla mnie tylko o tyle, o ile wzbudzają we mnie myśli lub poruszenia woli” [4, s. 100]. Intencjonalność ciała jest pre-refleksyjna, 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 niepełnosprawne ujawnia istotę cielesności. Zarówno przykład anozognozji, jak syndrom urojonej kończyny, każą przypuszczać, że ciało posiada dwie jakby odrębne warstwy: warstwę „ciała nawykowego” i „warstwę ciała aktualnego”. Próbując uchwycić położenie człowieka, który, choć stracił kończynę, wciąż odczuwa jej istnienie, widzimy wyraźnie, że brak kończyny dotyczy ciała aktualnego, ale oprócz warstwy aktualnej jest jeszcze warstwa ciała nawykowego, z której ręka nigdy nie zniknęła. Okazuje się więc, że pytanie, jak możliwe jest odczuwanie nieistniejącej kończyny, jest w istocie pytaniem, „w jaki sposób ciało nawykowe może stać się gwarancją możliwości ciała aktualnego?” [4, s. 100].

Warstwa ciała nawykowego pokazuje, że ciało jest związane ze swoim światem przed aktem refleksji. To, co jawi się jako ciało nawykowe, jest pierwszym, hipotetycznym przejawem tego, że podmiotem percepcji przedmiotowijawiającej świat jest ciało, a nie świadomość. „Jak mogę postrzegać przedmioty jako poręczne, skoro nie mogę już nimi manipulować?” – pyta Merleau-Ponty. Niepełnosprawność zdaje się ujawniać istotę cielesności. Wyodrębnienie warstwy habitualnej sprawia, że ujmowanie ciała własnego wyłącznie w perspektywie terażniejszości traci swą zasadność. Konieczne jest rozszerzenie czasowej perspektywy, które zagwarantowałyby możliwość ujmowania ciała

the position of a person suffering from anosognosia or the phantom limb syndrome indicates a certain paradox. The analysis of the phantom limb syndrome allows one not only to grasp that paradox, but also to realise its range. That paradox permeates consciousness, signs the body and the world. According to Merleau-Ponty “what in us rejects disability and sickness is “I” engaged in a certain physical and interpersonal world which makes an effort relating to its world in spite of weaknesses and amputations and which for that very reason *de iure* does not acknowledge them” [4].

One might ask where does such a strong need or even necessity to negate that which opposes all habitual activity come from in that “I”. What does that questioning of physical disability occurring outside of the order of thinking prove? The body is “the vehicle of existing in the world” and that means that possessing a body is connected with the necessity to constantly be engaged in the world. The paradox of the world consists in the fact that it covers and at the same time uncovers the disability for the disabled. It happens because the body is that which we realise through the world, and on the other hand we gain the awareness of the world through the body. A person having lost a hand does not cease to exist in the world of handy objects, along with the lost hand numerous projects whose realisation requires having both hand do not disappear. The position of a disabled person reveals another paradox, that is “the disabled person knows [...] about their disability to the same extent to which they forget about it and they forget about it to the same extent they know about it” [4]. Merleau-Ponty emphasises that this paradox does not refer only to a disabled person, but it has a more universal character since it is “the paradox of the whole existing in the world: addressing the world I lose my perceptive intensions and my practical intensions in those objects which finally reveal themselves as prior to those intensions and external in relation to them, which exist for me only as much as they evoke any kind of thought or will” [4]. Intentionality of the body is pre-reflective and thus it seems to be secondary in relation to objects, whereas it is that which allows viewing things. It may be said that things are constructed by physical intentionality, and we are engaged in the world much earlier than we realise. The disabled body reveals the matter of corporeality. Both the phantom limb syndrome and anosognosia make us assume that the body possesses two separate layers: the layer of “the habitual body” and the layer of “the actual body”. While trying to grasp the position of someone who lost a limb, but still feels its presence, we can clearly see that the loss of limb concerns the actual body, yet apart from the actual layer there is also the aspect of the habitual body which never lost the limb. It seems that the question how it is possible to still feel the lost limb is really the question “how can the habitual body become the guarantee of the abilities of the actual body?” [4].

The layer of the habitual body shows that the body is connected with its world by the act of reflection. What appears to be the habitual body is the first, hypothetical manifestation of the fact that the subject of perception objectifying the world is the body and not the consciousness. “How can I perceive objects as handy, if I can no longer manipulate them?” - Merleau-Ponty asks. Disability seems to reveal the crux of corporeality. Separating the habitual layer makes the perception of one's own body only in the present lose its legitimacy. It is necessary to extend the time perspective which would guarantee the possibility of perceiving the body “in the aspect of wholeness and as an impersonal being” [4]. The perspective which was searched for seems to be the perspective of “existing in the world”. According to Merleau-Ponty man as a physical being “becomes the intersection of many «causalities»” [4]. Man is a resident of two worlds: the

„w aspekcie ogólności i jako byt bezosobowy” [4, s. 102]. Poszukiwaną perspektywą okazuje się perspektywa „bycia w świecie”. Zdaniem Merleau-Ponty'ego człowiek jako byt cielesny „staje się miejscem, w którym krzyżuje się ze sobą wiele «przyczynowości»” [4, s. 102]. Człowiek jest rezydentem dwóch światów, świata fizycznego, w którym króluje stałość bodźców i typowość sytuacji, oraz świata historycznego, którego cechą konstytutywną jest nieporównywalność zachodzących w nim sytuacji. Efektem zamieszkiwania obu tych światów jest wytworzenie wokół egzystencji osobowej marginesu „istnienia *prawie bezosobowego*” [4, s. 102]. „Organizm – pisze Merleau-Ponty – jako przedosobowy związek z ogólną formą świata, jako anonimowe i ogólne istnienie, odgrywa pod warstwą mojego życia osobowego rolę *zespołu wrodzonego*. Nie jest bezwładną rzeczą, ale również zakreśla ruch egzystencji” [4, s. 102].

Ciało jest zatem czymś więcej niż tylko przedmiotem świadomości, czymś więcej niż korelatem świadomości. Ciało w swojej przedosobowej formie preegzystuje w świecie, łączy się ze światem, wchodzi z nim w potajemne związki, niezwykle nieczytelne dla osobowej już egzystencji. Organizm, będąc zawsze jakby o krok przed refleksją, wytycza trajektorię ruchu. Tym, co każe się domyślać przeszłości ciała, są „organiczne mechanizmy nawykowe”, obecne w każdym ciele, ale szczególnie wyraziste w ciele okaleczonym. Przeszłość ciała nigdy nie staje się jego przeszłością, przeszłość ciała nie martwieje w teraźniejszej chwili, ale chwilę tę powołuje do istnienia, a ona, chwila teraźniejsza, przeszłą ożywia tak, jakby chciała się odwdziżyć. Życie w zamian za życie. W chwili, gdy wieko zatrząskuje się nad bliską osobą, gdy wilgotne grudy ziemi dudnią, opadając na skrzynię, dla nas, odrętwiałych w żalobie, czas, jak się mówi, staje w miejscu. Ten czas, ta chwila zwana teraźniejszością, pochwycona przez sytuację graniczną, zamiera i zdaje się być tylko tym, czym jest teraz, jest całością bytu i nie stanie się niczym więcej. Któż zdoła istnieć wówczas poza tym bólem, poza rozpaczą, poza raną, przez którą uchodzi wola życia? I oto nagle wydarza się coś niezwykłego – wydarza się bez naszej woli, bez naszej wiedzy i, co więcej, pozostaje całkowicie ukryte przed naszą świadomością. Dzieje się tak, albowiem refleksyjne myślenie nie może uchwycić pierwotnego nierefleksyjnego doświadczenia – „moje spojrzenia biegną już przede mną, ukradkiem interesują się jakimś błyszczącym przedmiotem, zaczynają istnieć samodzielnie” [4, s. 102]. Czas na powrót zaczyna płynąć. Raz jeszcze okazuje się, że płynie, płynie i unosi nas ze sobą.

Jak zrozumieć teraźniejsze istnienie tego, co przeszłe, jak wytłumaczyć, że urojona ręka nie jest ani wyobrażeniem ręki, ani jej przypomnieniem, lecz, jak pisze Merleau-Ponty, „*quasi – teraźniejszością*”. By odczuwać obecność nieistniejącej ręki, człowiek nie musi ani jej sobie wyobrazić, ani też nie musi odnawiać w pamięci jej obrazu, ona po prostu jest, tyle tylko, że pozbawiona swej cielesnej, a zatem widzialnej powłoki. Gdyby ten, kto doświadcza iluzji istnienia amputowanej kończyny, zawierzył swoim oczom, przyznałby, że miejsce, w którym niegdyś była ręka jest puste. Ale wzrok nie jest w tym przypadku rozstrzygający. O istnieniu urojonej kończyny przesądza czucie – „urojona ręka jest więc jakby stłumionym doświadczeniem dawnej teraźniejszości, która nie chce stać się przeszłością” [4, s. 104]. Sposobem na połączenie porządku fizjologicznego z porządkiem psychologicznym jest rozważenie ich w perspektywie egzystencji, dopiero wówczas przestają one być egzemplifikacją przeciwstawnych sobie porządków: bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, dopiero wówczas „oba odnoszą się do intencjonalnego bieguna, to znaczy do pewnego świata” [4, s. 105].

Współistnienie aktów psychicznych i procesów fizjologicznych nie ma w sobie nic ze spotkania dwóch różnych przyczynowości, nie może być zatem rozumiane przez analogię do starcia, jakie następuje, gdy porządek przyczyn spo-

physical world which is ruled by constancy of stimuli and typicality of situations and the historical world whose constructive characteristic is incomparability of the occurring situations. The result of residing in both worlds is creating around the personal existence a margin of “almost impersonal existence” [4]. “The organism – says Merleau-Ponty – as a pre-personal relation with the general form of the world, as anonymous and general existence plays the role of the *inborn system* under the layer of my personal life. It is not an inert object but also defines the direction of existence” [4].

The body is therefore something more than only an object of awareness, something more than a correlate of awareness. The body in its pre-personal form pre-exists in the world, connects with the world, forms secret relations with the world which sometimes are incomprehensible for personal existence. The body being always a step ahead of reflection marks out the trajectory of motion. “Organic habitual mechanisms” are that which make us figure out the body's past and they are present in every body, and especially in a disabled body. The past of the body never becomes its past, the body's past does not freeze in the present moment, but animates that moment, and that moment in turn animates the past moment, as if, it wanted to express gratitude. A life for a life. When the lid of a coffin closes over a dear one, when wet lumps of earth thud falling on the coffin, then for us, numb in our grief, time stops. That time, that moment, that presence captured by an extreme situation freezes and seems to be only that which it is now, it is a whole of existence and it will never be anything else. Who will be able to exist outside of that pain, despair, wound through which our will to live is escaping? And then, suddenly something amazing happens – happens without our intentions, our knowledge and remains completely hidden from our consciousness. It happens because reflective thinking cannot grasp the primary non-reflective experiencing – “my looks are running right ahead of me, secretly interested in some shiny object, they begin to exist independently” [4]. The time flows again. Once more it seems that it flows and flows and takes us with it.

How to understand the present existence of that which is in the past, how to explain that a phantom hand is neither an idea of a hand nor its memory, but “*quasi – presence*” as Merleau-Ponty remarks. In order to feel the presence of the non-existent hand, we do not have to imagine it or recreate its image in our memory, it simply is, only without its corporeal, visible form. If the one who experiences the illusionary existence of the amputated limb believed their eyes, they would admit that the place where once their arm was is now empty. However, our vision is not a decisive factor here. The existence of the phantom limb is conditioned by feeling – “a phantom arm is therefore a muffled experience of former reality which does not want to become the past” [4]. The way to combine the physiological order with the psychological order is to consider them from the perspective of existence. Only then will they stop being just exemplification of opposing orders: «being-for-oneself» and «being-in-oneself» and both will “refer to the intentional pole, to a certain world” [4].

The coexistence of psychical and physiological acts has nothing to do with meeting of those two, different causalities, thus it cannot be understood by an analogy to the clash which occurs when the order of causes meets the order of goals. Existence is where constant pulsing takes place. The elusive, for our eyes, alternativeness of that which is psychical and which is physiological sometimes condemns us to the lack of understanding of the state grasped by reflections at a different level. The existence fluctuates, the alternating high and low tides intermingle so

tyka się z porządkiem celów. Egzystencja jest obszarem, z którego dobywa się nieustanne pulsowanie. Nieuchwytna dla oka naprzemiennosc tego, co psychiczne i tego, co fizjologiczne, nierzadko skazuje nas na nierozumienie stanów poławianych, na innym już poziomie, przez refleksję. Egzystencja faluje, następujące po sobie przyplwy i odpływy przechodzą w siebie tak niepostrzeżenie, że nieomal niepodobna ich rozróżnić. Bywa, że w wyniku tej płynnej, *nomen omen*, granicy niemożliwe staje się wyjaśnienie zaburzeń umysłowych jako czysto psychicznych bądź jako czysto somatycznych. Dobrze znane są psychiatrom przypadki osób, o których mówi się potocznie, że somatyzują. Osoby te odczuwają różnego rodzaju dolegliwości, które na pierwszy rzut oka wydają się związane z chorobą ciała, mogą to być duszności, bóle w klatce piersiowej, zawroty głowy, drętwienie kończyn. Przypadłości te nie dają się jednak zdiagnozować jako choroba somatyczna. Gdy wszystkie wykonywane badania jednoznacznie wykluczają przyczyny fizjologiczne, wówczas lekarz zwraca się w stronę tego, co psychiczne, w efekcie czego leczy umysł, a nie na przykład drętwiejącą co wieczór rękę – choć to przecież ona właśnie ma przestać drętwieć.

Nie od dziś wiadomo, że fizjologia kartezjańska ujmująca zdarzenia psychofizyczne jako połączenie „jakiegoś procesu w sobie z pewną *cogitatio*” [4, s. 107] straciła swą aktualność. „Połączenie duszy z ciałem – pisze Merleau-Ponty – nie jest arbitralnie zadekretowane jako związek między dwoma zewnętrznymi członami, z których jeden jest przedmiotem, a drugi podmiotem” [4, s. 107]. Scalenie obu rozłącznych porządków nie jest zatem ustanawiane mocą jakiegoś dekretu, nie jest aprioryczne, ani aposterioryczne, „dokonuje się ono w każdej chwili w ruchu egzystencji” [4, s. 107]. Jest to możliwe, albowiem „konkretnie ujęty człowiek nie jest psychiką dołączoną do organizmu, ale tym wahadłowym ruchem egzystencji, która czasem zdaje się na swoje ciało, a czasem dokonuje aktów osobowych. Motywy psychologiczne i okazje cielesne mogą się ze sobą splatać, bo w żywym ciele nie ma ani jednego ruchu, który byłby absolutnie przypadkowy w stosunku do intencji psychicznych, i ani jednego aktu psychicznego, który nie znajdowałby przynajmniej załączka lub ogólnego zarysu w dyspozycjach fizjologicznych” [4, s. 106].

Zdaniem Merleau-Ponty'ego „dualizm świadomości i ciała” jest rozróżnieniem obecnym jedynie w przedstawieniowym objaśnianiu doświadczenia. Tłumacząc ludzkie zachowania za pomocą klasycznych kategorii przedstawieniowych, zawsze oddalamy się od pierwotnej jedności percepcji, która według Merleau-Ponty'ego, w niedosięzionym przez refleksję wymiarze istnienia odstawia pierwotną, poprzedzającą wszelkie przedstawienie więź człowieka z otaczającym go światem.

well that it is almost impossible to differentiate between them. Sometimes that flexible limit makes it impossible to explain psychical disorders as strictly psychical or strictly somatic. Psychiatrist know well of such cases which are colloquially described as somatising. Those patients feel all kinds of symptoms which first seem to be related with the sickness of the body, for instance breathlessness, chest pain, vertigo, numbness of limbs. Those conditions cannot be, however, diagnosed as a somatic disease. When all the carried out examinations unequivocally rule out physiological causes, then doctors turn their attention toward that which is psychical. Thus, consequently the mind is treated and not, i.e., an arm which goes numb every evening – even though it is the arm that is supposed to go back to normal.

It been known for a while that the Cartesian physiology treating psycho-physical events as a combination of “a process in oneself with a certain *cogitation*” is no longer relevant [4]. “Combining the body and soul – says Merleau-Ponty – it not arbitrarily declared as a relation between two external parts where one is a subject and the other an object” [4]. The merge of those two separate orders does not consist in declaring such a union by means of a decree, it is not a priori or a posteriori, “it occurs in every moment of existence” [4]. This is possible because “precisely perceived man is not a psyche attached to the body, but that pendular movement of existence which sometimes relies on its own body, and sometimes carries out personal acts. The psychological motives and physical occasions may interlace because in a living body there is not movement which would be absolutely accidental in relation to psychical intentions and no psychical act which would not have even a bud or general outline of the physiological dispositions” [4].

According to Merleau-Ponty „dualism of the consciousness of body and soul” is a distinction present only in the explanatory description of the experience. When we explain human behaviour by means of classic presentation categories we always drift from the primary unity of perception which, according to Merleau-Ponty, in the dimension of existence unreachable by reflection, reveals the primary, preceding everything else, connection of man with the surrounding world.

Piśmiennictwo References

- [1] Böhme G. *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*. IFiS PAN, Warszawa 1998.
- [2] Shusterman R. *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu soma estetyki*. Universitas, Kraków 2010.
- [3] Merleau-Ponty M. *Pochwała filozofii*. Aureus, Kraków 2003.
- [4] Merleau-Ponty M. *Fenomenologia percepcji*. Aletheia, Warszawa 2001.
- [5] Sacks O. *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*. Zysk i S-ka, Poznań 1994.

Adres do korespondencji: Address for correspondence:

Katarzyna Salamon-Krakowska
ul. Gliniana 39/1
50-525 Wrocław
e-mail: katarzyna.salamon@awf.wroc.pl

Wpłynęło/Submitted: VI 2010
Zatwierdzono/Accepted: IX 2010