

Marek Drwięga

Problematyka ludzkiego ciała u Jean-Paul Sartre'a

Wstęp

Cielesność to jedno z ważnych zagadnień antropologii filozoficznej. W tradycji filozofii francuskiej wielu myślicieli zarówno przeszłych jak i współczesnych poruszało to ciekawe zagadnienie. Jednym z nich był Jean-Paul Sartre. W jego analizach ontologicznych problem ciała i cielesności zajmuje istotne miejsce, a sposób, w jaki autor *Bytu i nicości* go podejmuje, jest niezwykle interesujący. Warto przypomnieć, że już *Esquisse d'une Théorie des Emotions* zawierał nową koncepcję cielesności, która przeciwstawiała się wyraźnie wszelkiej próbie oddzielania ciała od duszy na sposób kartezjański. Sartre wychodził tam od stanowiska prezentującego ciało jako „punkt widzenia świata (*l'univers*) bezpośrednio, nierozdzielnie związany ze świadomością”¹, był to jednak zaledwie szkic zawierający kilka interesujących w tej kwestii spostrzeżeń. Dopiero dojrzałe dzieło wczesnego Sartre'a, czyli *L'Être et le Néant*, przynosi rozbudowaną i oryginalną koncepcję cielesności.² Szczególnie rozdziały II i III trzeciej części tego dzieła zasługują pod tym względem na wyjątkową uwagę. Jak zauważa Ph. Cabestan³ w swoim

¹ Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une Théorie des Emotions*, Paris: Hermann 1965, s. 53.

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard 1943; dalej jako E.N.

³ Philippe Cabestan, „La constitution du corps selon l'ordre de ses apparitions. La conception sartrienne du corps”, *Revue Epokhé* nr 6 „Animal Politique”, éd. Jérôme Millon, Grenoble 1996, ss. 279-298.

artykule o sartrowskiej filozofii ciała, podejście Sartre'a nacechowane jest troską o wierne oddanie wszystkich aspektów cielesności, zgodnie z porządkiem naszego ich poznania lub, jak powiedziałby sam Sartre, „porządkiem ukazywania się ciała”. Tylko pozostając wiernym takiej zasadzie, uniknie się, zdaniem autora *L'imaginaire*, wielu błędów i nieporozumień związanych z takimi kwestiami, jak choćby wspomniany wyżej problem oddzielenia ciała i świadomości.

Poglądy Sartre'a pozostają w opozycji do innych stanowisk w obrębie filozofii cielesności. Jakich? Z całą pewnością przeciwstawia się on wszelkim formom dualizmu rozdzielającym od siebie duszę i ciało. W tym sensie kartezjanizm byłby stanowiskiem symbolizującym takie podejście i wyraźnie przez Sartre'a krytykowanym. Ale nie tylko kartezjanizm jest tu przedmiotem krytyki. Jej przedmiotem jest także ważna na gruncie filozofii francuskiej koncepcja ciała Maine de Birana, która wychodzi od opisu doznania wysiłku (*sensation d'effort*). Zdaniem Sartre'a takie doznanie nie posiada „realnego istnienia”. Ponadto, kiedy uwzględnić współczesnych myślicieli, to nie sposób nie zauważyć, że mamy do czynienia z paradoksalną sytuacją. Jeśli wierzyć komentatorom, to w chwili pisania *Bytu i nicości*⁴ Sartre, w przeciwieństwie do M. Merleau-Ponty'ego, nie znał *Ideii II* Husserla, a właśnie w opozycji do podejścia Husserla⁵, który przy konstytucji ciała wychodził od opisu fenomenu podwójnego doznania, Sartre wypracował swoją koncepcję cielesności. Zdaniem Sartre'a dotykać i być dotykany, czuć, że się dotyka, i czuć, że jest się dotykany, to dwa różne rodzaje zjawisk, które błędnie łączy się ze sobą pod nazwą „podwójnego doznania”. W rzeczywistości są one czymś radykalnie różnym: dotykanie odsłania nam wymiar ciała-dla-siebie (*le corps-pour-soi*), z kolei ciało dotykane to ten wymiar cielesności, który w filozofii Sartre'a nosi nazwę ciała-dla-innego (*le corps-pour-autrui*).

Jak zatem wygląda Sartrowska filozofia cielesności? Co takiego szczególnego ją wyróżnia? W czym leży jej oryginalność? By na

⁴ Ibid., s. 280.

⁵ Edmund Husserl, *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974. W paragrafie 36 Husserl opisuje proces konstytucji ciała (*Leib*), biorąc za punkt wyjścia doświadczenie podwójnego doznania, tj. sytuację, w której ręka prawa dotyka ręki lewej. Ciało (*Körper*) za sprawą doznań staje się ciałem żywym, moim ciałem (*Leib*).

te pytania odpowiedzieć, spróbujmy przyjrzeć się kolejno trzem wyróżnionym przez Sartre'a ontologicznym wymiarom cielesności: ciału jako bytowi-dla-siebie (*le corps comme etre-pour-soi*), ciału dla drugiego (*le corps pour autrui*) i wreszcie ciała-przedmiotowi-dla-mnie (*le corps-objet-pour moi*).

1. Ciało-dla-mnie jako pierwszy ontologiczny wymiar cielesności

A. Forma mojej przypadkowości

Czym jest ciało-dla-siebie? Pojęcie ciała-dla-siebie, ciała-dla-mnie wstępnie można określić jako faktyczność istnienia przeżywaną w sposób bezpośredni. Dla całej analizy fenomenu ciała niezwykle ważny jest punkt wyjścia. Dlatego też Sartre sądzi, że należy wyjść od naszej pierwotnej relacji z bytem-w-sobie (*l'en-soi*), czyli od „naszego-bycia-w-świecie”.⁶ W takiej sytuacji ciało okazuje się być punktem odniesienia, punktem mojego zorientowania w świecie. Wszystkie przedmioty mnie otaczające zostają dzięki temu określone i usytuowane według pewnej perspektywy, zgodnie z pewnym punktem widzenia. „Dla mnie – pisze Sartre – ta szklanka jest na prawo od karafki, nieco z tyłu, dla Piotra, jest ona na prawo, nieco z przodu. Nie można nawet sobie wyobrazić, że świadomość mogłaby przyjrzeć się (*survoler*) światu w ten sposób, że szklanka byłaby jej dana jednocześnie na prawo i lewo od karafki, z przodu i z tyłu” (E.N., ss. 353-354). Nietrudno zauważyć, że autor *Bytu i nicości* w swojej analizie nawiązuje bezpośrednio do Heideggera, a szczególnie do tych części *Bycia i czasu*, które, jak paragraf 12, poświęcone są byciu-w-świecie i orientacji, czy też, jak paragraf 23, przestrzenności bycia-w-świecie.⁷ Niemniej jednak Heideggerowska anali-

⁶ E.N. s. 353. Jeśli nie uwzględni się w pełni owych porządków ukazywania się ciała, to można przeoczyć wiele ważnych aspektów problematyki cielesności. Na przykład W. Maier w *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen 1964, opis ciała u Sartre'a redukuje zasadniczo do jednego wymiaru, a mianowicie do ciała w relacji intersubiektywnej (ss. 1-20).

⁷ Heideggerowskie analizy przestrzenności *Dasein* oparte są na oddaleniu (*Entfernung*) i zorientowaniu (*Ausrichtung*). Odwołują się one do cielesności, ale jako taka problematyka ciała nie jest przez Heideggera rozwijana. Por. „Upzestrzennienie jestestwa przez jego «cielesność» (*Leiblichkeit*), kryje w sobie pewną własną problematykę, której nie będziemy tu rozpatrywać, jest wyznaczone także wedle tych kierunków.” w *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 154. W wykładzie z 1925 *Prolegomena zur Geschich-*

za faktyczności, bycia-w-świecie *Dasein*, nie jest analizą bytu *wcielonego*, co ma miejsce w przypadku Sartre'a. Tym sposobem cielesność staje się jednym z podstawowych elementów w opisie kondycji ludzkiej w ogóle, a jako taka jest bardzo pojemna, obejmuje bowiem swoim zasięgiem wszystko to, co łączy się z pojęciem egzystencji. Ponadto ciało łączy się z pojęciem świadomości w ten sposób, że, choć brzmi to paradoksalnie, człowiek jest jednocześnie ciałem i świadomością, ponieważ niepodobna ich oddzielić, gdyż w oderwaniu od ciała, zdaniem Sartre'a, świadomości po prostu nie ma.

Jak wobec tego określa się ciało-dla-siebie? „Można by zdefiniować ciało – pisze Sartre – jako przypadkową formę (*la forme contingente*), którą przybiera konieczność mojej przypadkowości” (E. N., s. 356). Dlaczego konieczność i przypadkowość zostały tutaj użyte jednocześnie, czy nie mamy przypadkiem do czynienia ze sprzecznością? Zostały one tak użyte, ponieważ z jednej strony, do kondycji ludzkiej przynależy z konieczności bycie w świecie, bycie w sytuacji, a z tego powodu „posiadanie” własnego ciała jako centrum pewnej perspektywy. Innymi słowy, jestem Piotrem, Jakubem lub Eustachym, który jest zawsze w jakiejś sytuacji, na przykład jestem studentem, lekarzem, profesorem uniwersytetu lub stolarzem, a jako taki jestem czy raczej muszę być cielesnie, by faktycznie być w świecie. W tym sensie ciało „reprezentuje jednostkowość mojego zaangażowania w świecie” (E.N., s. 357). Nie mogę „uciec” od tego warunku, ponieważ równałoby się to nieistnieniu. Z drugiej strony jednak, owo istnienie, zgodnie z poglądami Sartre'a, jest przypadkowe, ponieważ ani nie jestem fundamentem swego istnienia, ani też nie ma żadnej racji, która by je uzasadniała. Cielesność wiązałyby się więc

te des Zeitbegriffs, paragraf 25, na s. 319, czytamy: „*Dasein* jest zorientowany jako cielesny (*als leibliches*), jako cielesny ma on zawsze swoją prawą i lewą stronę i dlatego też jego części ciała są prawe i lewe. Oznacza to, że do samego bycia rzeczą-ciałem [*Leibdinge*] przynależy to, że jest ono współkonstruowane przez zorientowanie”; M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 20, V. Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1979. Dodajmy, że analiza cielesności była przedmiotem kilku seminariów – 11 i 14 maja oraz z 6 i 8 lipca 1965 r. – które miały miejsce w Zollikon, a z których protokoły zostały opublikowane w 1987 r. w: M. Heidegger *Zollikon Seminar*, hrsg. von Medard Boss, Frankfurt a. M. 1987, ss. 97-146. Zob. także artykuł J. Benoist „Chair et Corps dans les séminaires de Zollikon: la Différences et le Reste”, w: *Figures de la Subjectivité*, J.-F. Courtine (ed.) Paris: C. N. R. S. 1992, oraz P. Cabeston, op. cit., ss. 281-282.

z fundamentalnymi cechami ludzkiego istnienia, jakimi są: nieusuwalna przypadkowość istnienia oraz, co łączy się z tym w sposób konieczny, nieuchronna skończoność tegoż istnienia. Taki jest punkt wyjścia Sartrowskiej analizy cielesności i jej najszersze ramy. Teraz przejdę do bardziej szczegółowej charakterystyki. Pierwszym jej etapem będzie opis relacji ciało–zmysły.

B. Ciało – zmysły

Sartre w punkcie wyjścia analizy cielesności odwoływał się do bycia-w-świecie i zorientowania, tym zaś, dzięki czemu możemy orientować się w świecie, są zmysły: słuchu, wzroku, dotyku, węchu itd. Nasuwa się łatwe przypuszczenie, że wobec tego ciało i jego organy można by tu rozumieć jako siedlisko zmysłów, dzięki którym mamy dostęp do świata, dzięki którym doznajemy, doświadczamy świata. Ale taki wniosek jest tylko częściowo uprawniony, bo pogląd, zgodnie z którym zmysły słuchu, wzroku, dotyku itd. ujmowane są jako funkcje organizmu lub funkcje fizjologii, nie dotyczy, zdaniem Sartre'a, ciała-dla-siebie, ciała-dla-mnie, lecz innego wymiaru cielesności, jakim jest ciało-dla-innego. Takie widzenie ciała, że tak powiem, od zewnątrz, jest właściwe lekarzom, fizjologom, psychologom badającym na przykład prawa i funkcje oka jako narządu widzenia czy ucha jako narządu słyszenia. Ma ono jednak niewiele wspólnego z pierwszym z wymienionych wymiarów cielesności. Więcej, nieuwzględnienie wspomnianego rozróżnienia na ciało-dla-siebie i ciało-dla-innego powoduje błędne rozumienie zmysłów i zmysłowości, czego następstwem są teorie opisujące w sposób zafałszowany zmysłowość i subiektywność. „Doznanie zmysłowe (*la sensation*) to pojęcie mieszane – pomiędzy tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, urobione w oparciu o przedmiot i zastosowane następnie do podmiotu, nieprawdziwa egzystencja, o której nie można by powiedzieć, czy jest faktyczna lub prawomocna; doznanie zmysłowe jest czystą mrzonką psychologów – trzeba ją odrzucić” (E. N., s. 363).

Nasuwa się pytanie: jeśli doznanie zmysłowe (*sensation*) jest czystą mrzonką, to co można powiedzieć o samych zmysłach (*les sens*)? Otóż kiedy widzę zieleń, kiedy dotykam gładkiego i zimnego marmuru, to mam tam zawsze do czynienia ze zmysłami, ale są one „wszędzie nieuchwytnie”. Co znaczy jednak to paradoksalne stwier-

dzenie? Oznacza ono, że kiedy widzę zieleni, to dana mi jest ona w formie jakiejś rzeczy (np. zieleni książki) i dana jest mi dzięki zmysłowi wzroku, nie posiadam jednak poznania mojego zmysłu wzroku. Dopiero gdybym przyjął punkt widzenia innego, mógłbym widzieć widzące oko, podobnie jak mógłbym dotykać rękę, która dotyka. Dlatego też każdy zmysł, zmysł dla mnie jest niemożliwy do uchwycenia. Niemniej zmysły jako takie istnieją. Czym wobec tego są? By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba powrócić do bycia-w-świecie i zorientowania. Interpretowane w takiej perspektywie zmysły zdają się być systemem przedmiotów postrzeganych w pewnym zorientowaniu. W przypadku wzroku będzie to system przedmiotów widzianych ze względu na punkt widzenia, w przypadku słuchu zaś system rzeczy usłyszanych ze względu na punkt odniesienia, którym jest usytuowanie słyszającego. Zawsze jednak my sami stanowimy centrum rozważanej struktury pola spostrzeżeniowego. Warto jednak pamiętać o tym, że dzieje się to zawsze w obrębie świata, ponieważ, jak mówi Sartre, „nie ma innego sposobu wejścia w kontakt ze światem jak bycie światem”. Tym sposobem zmysły, że tak powiem, współistnieją ze światem przedmiotów; więcej, „są one nawet rzeczami w ich własnej osobie, takimi, jakie się one nam odsłaniają w pewnej perspektywie” (E. N., s. 366). Nie trzeba dodawać, że nie chodzi tu o jakąkolwiek formę subiektywizmu; odniesienie to jest obiektywne, w tym sensie, że tłem jest zawsze bycie-w-świecie, w którym to moją relację do świata i świat określają zmysły zgodnie z punktem widzenia, w którym jestem umieszczony. A zatem na tym poziomie rozważań moje ciało określone jest jako „centrum całkowitego odniesienia, na które wskazują rzeczy” (E. N., s. 368).

C. Narzędzie działania

Ciało jest nie tylko siedliskiem zmysłów określających centrum pewnej perspektywy, punktem widzenia, słyszenia, czucia itd., lecz jest ono także narzędziem działania. W tym wypadku jednak także trzeba być ostrożnym i nie przyjmować punktu widzenia drugiego, zgodnie z którym ciało jawi się jako narzędzie pośród innych narzędzi, którymi mogą się posługiwać, słowem, jako „narzędzie-maszyna”. Istnieje głęboki paralelizm pomiędzy ujęciem ciała jako zmysłowego centrum pewnej perspektywy a ujęciem go jako narzędzia działania. W drugim przypadku

także należy się wystrzegać błędów, które występowały w pierwszym ujęciu. Tak więc tłem dla opisu ciała jako narzędzia działania jest obiektywny świat, w którym każde narzędzie odsyła do jakiegoś innego, a to z kolei do jeszcze innego, całość zaś odsyła do takiego narzędzia, które jest kluczem do wszystkich. Ale, jak podkreśla Sartre, ów klucz nie jest mi nigdy dany. Dlaczego? Ponieważ to, co uchwytyję w sposób obiektywny w działaniu, to poręczny świat narzędzi, w którym jedno zahacza o drugie, w ten sposób, że mogę je w jakimś celu używać, mogę się nimi posługiwać. Na przykład gwoździe odsyła do młotka, a młotek do ramienia i ręki, które potrafią się nimi posługiwać, z nich korzystać. Ale ja nie jestem w takiej samej relacji do mojej ręki jak do młotka, ponieważ ja jestem moją ręką. Ręka zatem jest zatrzymaniem owych odniesień i jednocześnie ich kresem.

Mamy więc do czynienia z podwójnym ujęciem ciała. Z jednej strony, jest ono w całościowym systemie poręczności narzędziem pośród narzędzi; w tym sensie – uważa Sartre – struktura świata pociąga za sobą to, że nie możemy włączyć się w pole narzędziowości, sami nie będąc, że tak powiem, narzędziem, instrumentem. „Nie możemy działać (*agir*), sami nie podlegając działaniu (*etre agis*)” (E. N., s. 372). Z drugiej strony jednak, istnienie takiego systemu poręczności z konieczności musi odsyłać do jakiegoś centrum, bez którego nie może samo istnieć. Niepodobna bowiem wyobrazić sobie systemu narzędzi bez kogoś, kto się nimi posługuje. Tym narzędziem jednak, do którego ów system się odnosi, jesteśmy my sami. Wynika z tego, że możemy podchodzić do ciała w dwojaki sposób: albo jest ono nam znane i określane obiektywnie w oparciu o świat, ale wówczas jest ono dla nas „puste” – w tym wypadku ciało jest ujmowane w wymiarze ciała-dla-innego – albo też jest ono przeżywane, tak jak w momencie wbijania gwoździa, ale wtedy nie mamy do czynienia z poznaniem. W formie dygresji warto odnotować, że to właśnie na podstawie tego rozróżnienia Sartre przeprowadza krytykę sławnego doznania wysiłku (*sensation d'effort*) Maine de Birana. Zarzut stawiany przez Sartre'a mówi, że nie posiadamy doświadczenia wysiłku, a jedyne, co postrzegamy, to opór rzeczy. Kiedy bowiem chcę podnieść szklankę z wodą do ust, nie spostrzegam swojego wysiłku, lecz ciężar szklanki, czyli „jej opór we wchodzeniu w obręb systemu rzeczy użytecznych, systemu, który umieściłem w świecie” (E.N., s. 373). Trzeba pamiętać, że ciało nie jest ekranem wstawionym mię-

dzy rzeczy a nas samych. Ujawnia ono jedynie naszą indywidualność oraz przypadkowość naszej pierwotnej relacji z rzeczami-narzędziami.

D. Czasowość ciała

Autor *Dróg wolności* wyznaje pogląd, że w przypadku zmysłów i działania ciało jest tym, co ciągle przekraczane. Jako centrum zmysłowych odniesień do rzeczy ciało, powie Sartre, „jest tym, ponad czym jestem”. Jak to rozumieć? Otóż jeśli postrzegam jakąś rzecz, na przykład szklankę na stole czy stół, to spostrzeżenie tych przedmiotów może się dokonać tylko w tym miejscu, w którym przedmiot jest spostrzegany, i bez dystansu. Jednocześnie jednak w procesie tym wytwarza się dystans, dzięki któremu spostrzeżona rzecz może ujawnić swoje własne właściwości. Tym sposobem zawsze przekracza się terażniejszą perspektywę zmysłowego ujmowania przedmiotów, w której ciało-dla-mnie, jak wiemy, jest punktem odniesienia. Podobnie rzeczy się mają w przypadku ciała jako centrum systemu rzeczy użytecznych, którymi w działaniu się posługuję. W tym wypadku przekraczam bez ustanku zastany układ rzeczy, przedmiotów, które wykorzystuję. Na przykład podnoszę szklankę ze stołu, skierowuje się w stronę innego pomieszczenia, mogą być potrącony przez kogoś przechodzącego itd. Innymi słowy, mówiąc językiem sartrowskiej ontologii, bezpośrednia terażniejszość bytu-w-sobie rzeczy, które postrzegam zmysłami, to znaczy, które jako centrum odniesienia widzę, dotykam, słyszę itd., jest ciągle „już przekraczana” albo w stronę pojawienia się nowego tutaj, albo na poziomie działania w stronę nowego układu rzeczy, którymi się będę posługiwał. Co z tego wynika? Ciało jest zarazem punktem widzenia i punktem wyjścia. Z punktu widzenia, który jest jednocześnie punktem wyjścia, przekraczam siebie w stronę tego, kim mam być w przyszłości. Jak łatwo zauważyć, czynnik czasu odgrywa tutaj istotną rolę, każe patrzeć na całość w sposób dynamiczny. Spośród wielu czynników Sartre uwypukla szczególnie jeden z istotnych elementów kondycji ludzkiej, a mianowicie jej skończoność. Co ciekawe jednak, Sartre nie opisuje różnych modalności ciała widzianych z punktu widzenia czasu. Mimo że dostrzega w pełni rolę czasu, to jednak trudno spotkać choćby kilka uwag opisujących różne sposoby doświadczania ciała-dla-sie-

bie, jak „ciało dziecka”, „ciało młodzieńca” etc. A przecież to dynamiczne ujęcie, do którego on się odwołuje, każe widzieć ciało w takich właśnie modalnościach.

Autor *Bytu i nicości* podchodzi do problemu w inny sposób. Zdaniem Sartre'a, istnieję faktycznie jako ktoś, kto posiada przeszłość, z kolei owa przeszłość odsyła natychmiast do „pierwszego w-sobie, z którego nicestwienia wyłaniam się poprzez narodziny” (s. 376). Inaczej to ujmując, należałoby powiedzieć, że to właśnie ciało jako faktyczność jest przeszłością i jako takie odsyła do momentu narodzin. „Narodziny, przeszłość, przypadkowość, konieczność jakiegoś punktu widzenia, faktyczny warunek wszelkiej możliwości działania w (*sur*) świecie: takie jest ciało, takie jest ono dla mnie. Nie jest ono wcale przypadkowym dodatkiem do mojej duszy, ale przeciwnie, stałą strukturą mojego bytu oraz stałym warunkiem możliwości mojej świadomości jako świadomości świata i jako projektu transcendującego w kierunku przyszłości” (ibidem). Tutaj jeszcze wyraźniej widać wspomniany uprzednio związek przypadkowości i konieczności. To, że jestem synem robotnika, mieszczanina lub arystokraty, jest przypadkiem, a jednak muszę koniecznie być „tym lub czymś innym”, na przykład Polakiem, Francuzem lub Anglikiem. W tym sensie *moje narodziny* są warunkiem sposobu, w jaki rzeczy świata odsłaniają się przede mną, coś jest mi zabronione, coś innego jest mi dostępne. *Moja rasa, klasa społeczna lub narodowość* wskazują na moją przynależność, miejsce, do którego się odwołuję. Z kolei *moja struktura fizjologiczna, charakter i przeszłość* wpływają na mój sposób odnoszenia się do świata, wskazują na mój punkt widzenia świata. Wszystko to przekraczam w „syntetycznej jedności mojego bycia-w-swiecie”, a to jest właśnie moim ciałem, czyli „koniecznym warunkiem istnienia jakiegoś świata oraz przypadkową realizacją tego warunku” (ibidem).

Na samym początku charakterystyki ciała w jego pierwszym wymiarze ontologicznym jawiło się ono jako przypadkowy punkt widzenia na świat. Pojęcie punktu widzenia zakłada podwójną relację: z jednej strony, z rzeczami, w stosunku do których jest punktem widzenia, oraz, z drugiej strony, z obserwatorem, dla którego jest punktem widzenia. Jeśli chodzi o ciało-punkt-widzenia, to ta druga relacja różni się zasadniczo od pierwszej. Punkt widzenia, że tak powiem, może przybliżyć się do ciała, nawet do tego stopnia,

że prawie się z nim zlewa. Można to zaobserwować w przypadku lornetki, teleskopu i podobnych urządzeń, które stają się „dodatkowym organem zmysłowym”. Ale o ile ja sam mogę przyjąć jakiś punkt widzenia wobec na przykład domu naprzeciwko czy lasu w oddali, to nie jestem w stanie przyjąć go wobec mojego ciała. Tym samym ciało-dla-mnie nie może być transcendentne i poznane. Sartre powie, że „spontaniczna i nierefleksyjna świadomość nie jest już świadomością ciała” (s. 378). Trzeba by raczej powiedzieć, że świadomość egzystuje swoim ciałem. Wynika z tego, że relacja ciała jako punktu widzenia wobec rzeczy jest obiektywna, a relacja świadomości i ciała jest relacją egzystencjalną. Stąd formuła Sartre’a, mówiąca, że moje ciało jest strukturą świadomą mojej świadomości. Jest to jednak specjalny rodzaj świadomości. Ciało należy do nie-pozycjonalnych struktur świadomości, czyli „jest świadomością ciała jako tego, co przekracza i nicestwi, stając się świadomością, to znaczy jako coś, czym jest, nie mając być, i ponad czym przechodzi, by być tym, czym ma być” (ibidem).

E. Afektywność

Istnieje szczególny rodzaj świadomości ciała-dla-mnie, który łączy się z doznaniem, jakie przeżywam (*affectivité*). Nie chodzi jednak o przeżywanie jakiegoś zewnętrznego przedmiotu, który może wywoływać lub rzeczywiście wywołuje w nas jakieś przeżycia. Nie jest to sytuacja, kiedy patrząc na jakiś przedmiot, osobę lub zdarzenie, coś odczuwam, na przykład zachwyty, obojętność, przyjemność czy przykrość. Nie o taki rodzaj doznania tu chodzi. Sartre ma na myśli przedintencjonalną sferę świadomości ciała, do której należy na przykład czysty ból, nastrój, doznania przyjemności lub nieprzyjemności. Cała ta sfera doznań, określana przez Sartre’a jako synestezyjna (*le coenesthesique*), pojawia się w czystej postaci niezwykle rzadko i dlatego jest trudna do wyodrębnienia. Niemniej jednak istnieje kilka rodzajów szczególnych doświadczeń świadomości ciała, w których można owo zjawisko w czystej postaci w pełni uchwycić. Przykład, do którego się sam Sartre odwołuje, mówi o bólu oczu, jakiego doświadczam w czasie czytania. Co takiego go charakteryzuje? Przede wszystkim to, że chociaż doświadczam bólu oczu, czyli czegoś, co jest „zlokalizowane”, to jednak nie odnosi się on do oka jako

organu. Jest to już bowiem perspektywa ciała-dla-innego. Ból ten jest całkowicie pozbawiony intencjonalności. Nie da się go oddzielić od mojego sposobu widzenia jakiegoś fragmentu czytanego z wysiłkiem tekstu. Można powiedzieć, że w tym wypadku „świadomość istnieje swoim bólem”. Ale ów ból nie istnieje nigdzie pośród rzeczy, nie można stwierdzić, że jest gdzieś na prawo lub lewo wśród liter i stron czytanej książki, nie ma go także w moim cielesnym przedmiocie, czyli cielesnym ujmowanym z punktu widzenia innego, ani też w moim cielesnym punkcie widzenia. Nie należy on także do obiektywnego czasu. Rodzi się wobec tego pytanie: czy w ogóle jest? A jeśli tak, to czym właściwie jest? Sartre powie, że jest on „półprzejrystą materią świadomości, jej *byciem-tu*, jej przywiązaniem do świata, słowem: przypadkowością właściwą aktowi czytania. Istnieje on ponad wszelką uwagę i wszelkim poznaniem, ponieważ wślizguje się w każdy akt uwagi i poznania, bowiem jest on tym właśnie aktem, jako że jest pozbawiony fundamentu swojego bycia” (E. N., s. 382).

Dla lepszego zrozumienia całej sprawy warto w tym miejscu powiedzieć parę słów o Sartrowskiej koncepcji afektywności. Wpisuje się ona w ogólną teorię świadomości i związana jest z dyskusją nad rolą i miejscem emocji, uczuć, doznań w życiu świadomości. W tym sensie tłem dla niej są poglądy Husserla, Schelera i Heideggera. Otóż jeśli chodzi o afektywność i emocje, to Husserl ewoluował w swoich poglądach. Pomiędzy *Badaniami logicznymi* a *Ideami* pojawiło się u niego swoiste wahanie. Chodziło o to, czy akty związane z emocjami i uczuciami mają subiektywny, czy obiektywny charakter. Jak zauważa R. Bernet w książce *La vie du sujet*, „z jednej strony Husserl wydaje się wahać przed przyznaniem przeżyciom aksjologicznym przedmiotów intencjonalnych *sui generis* takich jak wartości [co z kolei uznaje M. Scheler, wraz z odpowiadającymi im po stronie podmiotu przeżyciami – M. D.⁸], z drugiej strony nie chce wyrzec się idei, że istnieje intencjonalność typu afektywnego, która objawia się pod postacią emocjonalnego przywiązania (*Zuwendung*) do przedmiotu intencjonalnego. Znowu Sartre (T. E., ss. 38-43) [...] śpieszy się z wyrokowaniem tam, gdzie

⁸ W tej kwestii zob. M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków: Universitas 1999, ss. 237-269.

Husserl nie zdołał się zdecydować [...] podważając to, że intencjonalność emocji różni się wyraźnie od intencjonalności percepcji i przekonuje, by przyznać jej jakąś postać egologiczną lub egocentryczną, której brakuje innym przeżyciom intencjonalnym⁹. W *Bycie i nicości* afektywność jest świadomością nie-tetyczną siebie. Afektywność ta posiada charakter ciągły. Świadomość bowiem, powiem za Sartrem, nie przestaje „mieć” ciała i kiedy nie ma bólu, przyjemności lub nieprzyjemności, zawsze pozostaje ta postać afektywności, którą autor *L'Imaginaire* określa jako mdłości. Można by zatem powiedzieć, że istnieje dwojakiego rodzaju afektywność: z jednej strony, intencjonalna, objawiająca się w takich przeżyciach, jak gniew, smutek, złość czy radość na przykład z powodu oglądania i przeżywania jakiegoś zdarzenia, a z drugiej strony, afektywność nieintencjonalna z mdłościami jako podstawowym doświadczeniem. „Jest ona – pisze Sartre – czystym ujęciem nie-pozycjonalnym przypadkowości bez barwy, czystym pojmowaniem siebie jako egzystencji faktycznej. Jest to nieustanne uchwytywanie przez moje dla-siebie mdłego i pozbawionego dystansu smaku, który mi towarzyszy – aż do moich wysiłków, by się go pozbyć – a który jest moim smakiem. Jest to tym, co gdzie indziej opisaliśmy pod nazwą Mdłości” (E. N., s. 387). Jeśli tak się rzeczy mają, to narzuca się nieodparte przypuszczenie, że tak pojęta afektywność bardziej przypomina Heideggerowską nastrojowość (*Befindlichkeit*) niż jakąkolwiek kategorię zjawisk psychicznych. Jest ona wcześniejsza od takich funkcji świadomości, jak myślenie, chcenie, emocjonalne skierowanie na jakiś zewnętrzny wobec niej przedmiot. Dla Sartre’a jest to ów podstawowy smak, nazwany przez niego mdłościami, w którym przejawia się świadomość przypadkowości człowieka. Człowiek jako byt-dla-siebie próbuje od owego doświadczenia uciekać, poszukując na przykład bólu fizycznego czy doznania przyjemności – a wszystko po to, by się tego przykrego doświadczenia pozbyć.

F. Ciało psychiczne

Jeszcze innym ważnym wymiarem ciała jako bytu-dla-siebie jest to, co Sartre nazywa „ciałem psychicznym”. Kiedy mamy z nim do czy-

⁹ Rudolf Bernet, *La Vie du Sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: PUF 1994, s. 312.

nienia? Co je charakteryzuje, kiedy się pojawia? Otóż wymiar ten pojawia się wtedy, gdy w obszar ciała-dla-mnie włączymy część świadomości refleksyjnej. Innym słowy, jest to ciało-dla-mnie, ale poddane refleksji (*le corps pour-soi réfléchi*). By cały problem uczynić jaśniejszym, a także lepiej zrozumieć, czym jest ciało psychiczne, trzeba w formie dygresji poczynić kilka uwag dotyczących Sartrowskiej teorii świadomości. Sartrowska koncepcja, przedstawiona w *La Transcendance de l'Ego* i później z pewnymi zmianami utrzymana w *Bycie i nicości*, nawiązuje do poglądów wczesnego Husserla z *Badania logicznych* oraz stanowiska F. Brentana z *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, gdzie jedność świadomości powstaje bez odwołania się do ego. Dla Sartre'a w obrębie świadomości niezwykle ważny jest podział na pierwotną świadomość nierefleksyjną i wtórną wobec niej świadomość refleksyjną. Ta pierwotna świadomość zwrócona jest ku światu, a ta druga kieruje się ku samej sobie. Zdaniem autora *Bytu i nicości*, w świadomości nierefleksyjnej nie ma ego. Kiedy czytam książkę, to pole mojej świadomości jest wypełnione treścią tej książki. Mam wówczas tetyczną, intencjonalną świadomość tego, co czytam, i nie-tetyczną świadomość tego, że czytam. Natomiast nie uświadamiam sobie żadnego ego. Dla Sartre'a w *La Transcendance de l'Ego* świadomość czysta była „polem transcendentalem” (T. E., s. 74) oraz „zindywidualizowaną i bezosobową spontanicznością” (T. E., s. 78). Kiedy wobec tego pojawia się świadomość ego? Pojawia się ona dopiero wraz z refleksją, a ściślej rzecz ujmując ego jest transcendentnym przedmiotem stworzonym *ex nihilo* przez refleksję, przy czym całym podstawowe dla tej koncepcji jest rozróżnienie na refleksję czystą i refleksję nieczystą. Refleksja czysta, możliwa po dokonaniu filozoficznej *catharsis*, stwierdza istnienie świadomości, nie zajmując wobec niej zewnętrznego punktu widzenia, jak pisze jeden z komentatorów: „Refleksja czysta stanowi po prostu przeżycie jednoczesnej tożsamości i nietożsamości ze świadomością oglądaną [...], a więc doświadczenie wewnętrznego rozdarcia, konstytuującego wszelką świadomość”¹⁰. W *Bycie i nicości* Sartre doprecyzowuje jeszcze swoje stanowisko, podkreślając, że refleksja czysta jest świadomością nie-tetyczną przemijania oraz świadomością tetyczną tego, co stało się przed-

¹⁰ M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa: Spacja 1997, s. 65.

miotem refleksji (*le reflechi*), czyli dotyczy trzech wymiarów eks-tacyjnych: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Kiedy czytam książkę, to oznacza to już bycie przed sobą samym w przyszłości, która kryje cel tej lektury, za sobą w przeszłości, która kryje motywy tej lektury, oraz poza sobą w świecie jako obecności przedmiotu, w tym wypadku książki, którą czytam. Refleksja czysta byłaby w konsekwencji świadomością trwania w wymienionych czasowych wymiarach. Z kolei refleksja w swojej zwykłej, codziennej postaci, zwana refleksją nieczystą, dąży do tego, by ze świadomości nierefleksyjnej uczynić swój rzeczywisty przedmiot, czyli aby postrzegać ją jak zewnętrzny byt w sobie. Innym słowy, jest to refleksja zapośredniczona przez spojrzenie innego, to znaczy patrzę na siebie w taki sposób, w jaki jestem oglądany przez innych. Refleksja nieczysta usiłuje określić byt, którym jestem. Jest więc konstytuująca i wytwarza coś, co określane jest jako *psyche*, czyli przedmiot nauki zwanej psychologią. *Psyche* nie powinno się mieszać z tym, co jest przedmiotem refleksji czystej. W refleksji nieczystej ponadto dochodzi do obiektywizacji tego, co jest przedmiotem refleksji.

Odwołując się ponownie do przykładu bólu, można powiedzieć, że kiedy przerywam czytanie książki i „próbuję uchwycić mój ból”, to czyniąc to, skierowuję refleksję na obecną, przeżywaną przez mnie świadomość bólu. Wówczas przeżycie bólu przekształca się w „ból-przedmiot”, staje się czymś psychicznym. Ten psychiczny przedmiot, ujmowany poprzez ból (*douleur*), jest cierpieniem (*le mal*) wraz ze wszystkimi właściwymi mu określeniami. Czym jest tutaj ciało? Jest ono rodzajem podziału w refleksyjnej projekcji. Dla świadomości nierefleksyjnej ból był ciałem, było to coś odczuwalnego z kolei dla świadomości refleksyjnej cierpienie jest czymś różnym od ciała, posiada bowiem swoją własną formę. Zatem na poziomie refleksyjnym ciało nie jest bezpośrednio i tematycznie dane dla świadomości. Świadomość refleksyjna to świadomość cierpienia. Jeśli cierpienie jest formą, to jako taka przyrasta ona do „bytu-w-sobie” poprzez materię, odślania się ono bowiem poprzez ból. „Ujmuję je jako żywione i podtrzymywane przez pewien pasywny obszar, którego pasywność jest dokładnie projekcją-w-sobie przypadkowej faktyczności bólów, która jest moją pasywnością” (E. N., s. 386). Czym wobec tego jest ciało psychiczne? Dla refleksji jest ono uchwytnie jak, „materia posągu jest uchwytywana, kiedy postrzegam jej formę” (E. N., ss. 385-386). Trzy-

mając się tego porównania, można powiedzieć, że ciało psychiczne jest materią tego, co psychiczne, i tym sposobem przeciwstawia się ono *psyche*, które jest jego formą. W swojej relacji do *psyche* ciało psychiczne wskazuje na materię, która żywi i utrzymuje. Tym sposobem *psyche* nie jest po prostu złączona z ciałem, ale ciało psychiczne „jest jego substancją i ciągłym warunkiem możliwości” (E. N., s. 387).

Tak wygląda – zdaniem Sartre'a – moje ciało w nowym aspekcie egzystencji, czyli jako ciało psychiczne. Warto powiedzieć, że nie jest ono jeszcze w żaden sposób poznane, świadomość bowiem, która usiłuje uchwycić świadomość bólu, nie jest świadomością kognitywną. Wszystko to dzieje się jeszcze na poziomie afektywności, doznaniowości. Ujmuje ona cierpienie (*le mal*) jako przedmiot, ale jako przedmiot afektywny. Cierpienie to nie jest poznawane, lecz przeżywane. Aby je poznać, to znaczy opisać, próbować wyjaśnić itd., trzeba przyjmując punkt widzenia innego.

2. Ciało w relacjach intersubiektywnych

A. Spotkanie z innym – spojrzenie i wstyd – urzeczowianie

Wspomniałem już o tym, że ciało oprócz tego, że jest *dla mnie*, jest także *dla innego*. Przejdę obecnie do omawiania tego właśnie ważnego aspektu cielesności. Czym się szczególnie charakteryzuje? Przede wszystkim cielesność zostaje tutaj umieszczona w relacji intersubiektywnej. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że ciało nie jest fundamentem owej intersubiektywnej relacji. Dlaczego? Ponieważ gdyby fundamentem tej relacji była relacja ciało–ciało, to wówczas relacja ta byłaby czysto zewnętrzną. Czym zatem jest ta relacja? Relacja z innym jest przez Sartre'a określana jako spotkanie. Ukazanie się ciała innego jednak „nie jest pierwszym spotkaniem, ale jest jedynie epizodem w moich relacjach z innym” (E.N., s. 388), w którym ciało innego jest „strukturą wtórną” (ibidem). Co wobec tego jest strukturą pierwotną lub pierwszym spotkaniem? Należy jasno stwierdzić, że spotkanie nie jest żadną formą konstytucji innego (Husserl), nie jest walką o uznanie, dzięki której uzyskuje się samoświadomość (Hegel), nie jest też jakąś formą współbycia (Heidegger). Czym zatem jest? Niezwykle ważne jest to, że w czasie spotkania doświadczamy w sposób szczególny faktu, że inni rzeczywiście istnieją. Ale doświadczenie cudzej podmiotowości dane nam jest poprzez własne uprzedmiotowienie. Trze-

ba w tym miejscu wspomnieć o założeniu Sartrowskiej filozofii, że nigdy nie posiadamy bezpośredniego dostępu do przeżyć świadomości innego, nie wiemy, co jest jej treścią. A zatem żeby dowiedzieć się o realnym istnieniu innej niż moja podmiotowości, muszę mieć szczególnego rodzaju doświadczenie, w którym najpewniej się o tym przekonuję. Nie bez znaczenia jest też, iż treści tego szczególnego doświadczenia nie mogę wywieść z własnej świadomości. Jakie jest więc to doświadczenie? Jest to doświadczenie wstydu. Czym jest wstyd? Wstyd – pisze Sartre – „jest uznaniem, że jestem tym przedmiotem, na który inny patrzy i wydaje o nim sądy” (E. N., s. 307). W innym miejscu dodaje: „czysty wstyd jest uczuciem [...] bycia przedmiotem, to znaczy uznaniem siebie w tym bycie zdegradowanym, zależnym i unieruchomionym, którym jestem dla innego” (E. N., s. 336). Innym słowy, wstyd to przeżycie własnego uprzedmiotowienia. Wstydzę się, ponieważ z rangi podmiotu, który transcenduje wszelki byt, spadam do rangi przedmiotu. Doświadczenie wstydu stanowi jeden z kluczowych momentów w Sartrowskim opisie relacji intersubiektywnych, w których spojrzenie (*le regard*) odgrywa decydującą rolę.¹¹ Wstyd pojawia się bowiem jako reakcja na spojrzenie innego, na jego uprzedmiotowienie mnie czy też, jak kto woli, na poddanie mojej subiektywności obiektywizacji. Wtedy też uświadamiam sobie, że posiadam swoją zewnętrzną stronę (*dehors*); innymi słowy, uświadamiam sobie fakt, że moje ciało-dla-mnie ujmowane w spojrzeniu innego staje się przedmiotem.

Rodzi się zasadne pytanie: kim w tej relacji jest inny? Jaka odgrywa rolę? Otóż inny człowiek jest tutaj określany w sposób negatywny. Inny to nie inny ja, jak by powiedział Arystoteles, to nie ktoś, kto czuje, doznaje, działa, myśli podobnie lub tak jak ja, z kim mogę to doświadczenie dzielić. To nie ktoś, kogo spotkanie może uczynić mnie wolnym. Dla Sartre’a przeciwnie, inny jest tym, kim ja nie jestem. Tylko broniąc się przed uwspólnieniem, obiektywizacją, jestem w stanie obronić i zachować swoją jednostkowość, wolność, podmiotowość, a w konsekwencji jestem w stanie pozostać sobą. Jak zauważa autorka książki o filozofii autora *Dróg wolności*, u Sartre’a motorem stosunków międzyludzkich jest „ciągła ucieczka przed obiektywizacją,

¹¹ W trzeciej części *Bytu i nicości*, w pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Istnienie innego”, w IV fragmencie „Spojrzenie” Sartre rozwija tę kwestię w sposób szczegółowy (E. N., ss. 298-349).

jakiej poddają mnie inni. Ucieczka ta jest równoznaczna z dążeniem do uprzedmiotowienia wszystkich potencjalnych podmiotów, stanowiących zagrożenie dla mojej podmiotowości¹². W tak rozumianej relacji jest coś tragicznego. Inny tylko dlatego, że kieruje na mnie spojrzenie lub może to uczynić, staje się moim wrogiem. Heroizm człowieka zatem polega na ciągłej walce o swoją podmiotowość, o swoją wolność. Jest to walka z wszechobecnym piekłem uprzedmiotawiania mnie. Ostatecznie bowiem „piekło to inni”, jak powie jeden z bohaterów sztuki Sartre'a *Przy drzwiach zamkniętych*.

Jednakże nawet jeśli zgodzimy się z tym, że uprzedmiotawianie jest obecne w relacjach intersubiektywnych, to niezwykle trudno wykazać, że w swojej istocie wszystkie te relacje sprowadzają się do uprzedmiotawiania. Wydaje się raczej, że Sartre z właściwą sobie wyobraźnią całą sytuację zwyczajnie przerysował. Niepodobna bowiem jednego wycinka relacji intersubiektywnych przenosić na całość tych doświadczeń, nawet czyniąc to w sposób tak sugestywny, jak zrobił to autor *Mdłości*. W rozdziale III zatytułowanym „Konkretne relacje z innym” Sartre podaje kilka konkretnych przykładów takich relacji. Dwie szczególnie wyróżnione przez niego „postawy” to miłość i pożądanie (*le désir*). Jednak pomimo subtelných i sugestywných opisów, jakich Sartre dokonuje, wydaje się, że ciąży nad nimi wcześniej przyjęte założenie. Skutek jest taki, że miłość kończy się nieuchronnie masochizmem¹³, a niezwykle ciekawa analiza pożądania (*le désir*), ważna także dla samej problematyki cielesności, kończy się opisem sadyzmu. Obie wybrane „postawy” wobec innego stanowią więc ilustrację wcześniej przyjętej tezy o zasadniczej niemożności współbycia ze sobą ludzi.

B. Narzędzie, organizm, charakter

Wróćmy jednak do problematyki cielesności. Ja ciało-dla-mnie przeżywam, jest zaś ono przedmiotem tylko dla innego, podobnie jak jego

¹² M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy*, op. cit., s. 114.

¹³ O znaczeniu ciała w seksualnym spotkaniu i aspekcie seksualnego wcielenia pisze Jan Linschoten w „Aspects of the Sexual Incarnation. An Inquiry Concerning the Meaning of the Body in the Sexual Encounter”, *Phaenomenologica* 103 (1987), ss. 149-194. Artykuł stanowi rozwinięcie i jednocześnie polemikę z poglądami Sartre'a.

ciało dla mnie. Inny swoim spojrzeniem urzeczowia moje ciało, a więc umieszcza je w przestrzeni i w czasie, opisuje jego właściwości psychiczne, wyjaśnia jego funkcjonowanie itd., a tym samym w pewnym sensie tworzy moją całość niejako od zewnątrz. W całym tym procesie jednak to jedno jest bezsprzeczne: ciało człowieka to coś innego niż rzecz taka jak krzesło, stół, drzewo. Na czym wobec tego polega jego szczególny status? Przede wszystkim ujmuję je w inny sposób niż rzeczy. Jest ono bowiem zawsze związane z sytuacją. W tym sensie ciało innego jest punktem widzenia czy, dokładniej, syntetyczną całością organów zmysłowych; Sartre powie: „organem zmysłowym, który jest dany mojemu poznaniu zmysłowemu” (E. N., s. 389). Podobnie rzecz się ma, gdy rozpatrujemy ciało innego na poziomie narzędziowości. Wówczas ciało jest narzędziem, którym ja nie jestem; narzędziem, którym ja się posługuję lub które stawia mi opór. Tym samym ciało innego to jego faktyczność jako narzędziowość i jako synteza organów zmysłowych, albo inaczej jeszcze: „ciało innego to narzędzie wyposażone w organy zmysłowe” (E. N., s. 392). Sam fakt istnienia w świecie innego zakłada, zdaniem Sartre’a, to, że ukazuje się on jako narzędzie wyposażone w organy zmysłowe, czyli narzędzie posiadające właściwości, które ja poznaję. Z kolei właściwości te łączą się z czymś obiektywnym. Czy nie wynika z tego jednak, że to, co subiektywne, może być przeżywane i doznawane jedynie przez ten a nie inny pojedynczy podmiot, aby zaś coś mogło być poznane, musi uprzednio zostać uprzedmiotowione i tym samym zobiektywizowane, dopiero bowiem jako takie może być przedmiotem poznania? Jeśli tak rzeczywiście jest, to nasuwa się niepokojący wniosek, że te dwa wymiary nie tyle nie dają się do siebie sprowadzić, ile nie mają ze sobą nic wspólnego. Innymi słowy, organ zmysłowy czucia, na przykład w mojej prawej ręce, jest czymś całkowicie innym od tego, co czuję, kiedy trzymam swoją prawą rękę nad ogniem.

Ciało innego, które spotykamy w sytuacji, jest także odślonieniem „przypadkowej formy, którą przybiera konieczność tej przypadkowości. Każdy inny musi mieć organy zmysłowe, ale nie z konieczności tę właśnie, nie tę twarz” (E. N., s. 393). Czyli twarz, organy zmysłowe, wszystko to stanowi przypadkową formę konieczności, która jest niezbędna dla innego, niezbędna, by w ogóle istniał. Niezbędna, bo dzięki temu możemy powiedzieć o innym, że należy do rasy białej lub innej, klasy społecznej, środowiska, narodu itd.

Owa czysta przypadkowość obecności jest przez Sartre'a określana za pomocą słówka *chair*¹⁴. Oddaje ono tę modalność cielesności innego, która w życiu codziennym jest zasłaniana: ubraniami, blich-trem, ułożeniem włosów, brodą lub ekspresją, ale – jak przekonuje Sartre – po pewnym czasie wszystkie te maski opadają i wówczas stajemy wobec czystej przypadkowości obecności innego, wobec jego ciała żywego mięszu (*chair*). Intuicja ta jednak nie jest tylko poznaniem, jest to także rodzaj doznaniowego ujęcia absolutnej przypadkowości innego. Zdaniem Sartre'a, można to przyrównać do pewnego rodzaju mdłości.

Jak już zaznaczyłem, ciało innego dane jest mi bezpośrednio jako punkt odniesienia w sytuacji, którą tworzy ono wokół siebie, jest więc nierozłącznie związane z tą sytuacją. To niezwykle ważne. Dlaczego? Ponieważ ciało innego jest znaczące! Jest ono umieszczone w sieci rozmaitych powiązań. Na przykład ciało Piotra to nie ręka, która następnie może chwycić szklanke, wskazać kierunek etc. Taka koncepcja – prowokacyjnie powiada Sartre – umieszczałaby trupa w miejscu żywego ciała. Ciało zatem to „całość znaczących relacji ze światem” (E. N., s. 394). Jest ono określane przez różnego rodzaju odniesienia, także przez powietrze, którym oddycha, wodę, którą pije itd. Wynika z tego, że ciało innego jest syntetyczną całością dla mnie. Co to właściwie oznacza? Po pierwsze to, że nie będę mógł ująć ciała innego inaczej jak tylko w odniesieniu do całościowej sytuacji, na którą ono wskazuje. Po drugie zaś to, że nie mogę ujmować w sposób izolowany jakiegokolwiek organu ciała innego, ponieważ wskazuję na poszczególne organ w oparciu o całość ciała lub życie. To m.in. sprawia, że percepcja ciała innego różni się od percepcji rzeczy. Mimo podobieństwa, a więc tego, że zarówno ciało innego, jak i rzecz umieszczone są w obiektywnym czasie i przestrzeni, różnią się przede wszystkim tym, że ciało w sposób dynamiczny odniesione jest zawsze do całościowej sytuacji, którą współtworzy. W tym dynamicznym układzie całość określa porządek i ruch części. Warto uwypuklić tutaj ów dynamiczny element. Ciało innego dane jest nam bezpośrednio, jako to, czym

¹⁴ *Chair* w języku francuskim jest synonimem *corps* i oznacza ciało. Może jednak także oznaczać: mięso, miąższ, skórę. Nie ma niestety dobrego odpowiednika polskiego na oddanie jego sensu. Stanisław Cichowicz proponuje określenie „żywy miąższ”, mając zresztą na uwadze użycie tego słowa przez M. Merleau-Ponty'ego.

jest. Kiedy na przykład spostrzegam u Piotra zaczerwienienie na twarzy, drżenie ręki, zaciśnięcie pięści, to same w sobie nie znaczą nic. Nabierają właściwego sensu dopiero w kontekście sytuacji. Wówczas to zaciśnięte pięści łączą się z przeszłością i odnoszą do teraźniejszości. Wszystko to ma miejsce w ramach pewnej całości ujawniającej, spośród wielu możliwości, ciało jako gniew. W tym sensie ujmujemy je – powie Sartre – „jako ciągłe przekraczanie w kierunku celu przez każde poszczególne znaczenie” (E. N., s. 397). Musimy jednak odróżnić ciało innego obiektywnie opisywane przez podręczniki anatomii i fizjologii od ciała innego ujmowanego obiektywnie w tej dynamicznej strukturze. Zastygłe w sobie ciało to – powie Sartre – „trup, czysta przeszłość życia, ono nie jest już w sytuacji” (E.N., s. 398). Anatomia zatem to badanie zewnętrznosci z punktu widzenia śmierci, natomiast, jak prowokacyjnie ujmie to autor *Dróg wolności* „rekonstrukcja syntetyczna tego, co żywe, w oparciu o trupy to fizjologia” (ibidem). Jak te stwierdzenia należy rozumieć? Otóż dla Sartre’a trup to postać ciała dla innego, ale ciała, które straciło transcendencję, a tym samym nie jest już ono w dynamicznej sytuacji. Stało się ciałem w sobie, trupem i odtąd w relacji do innych przedmiotów pozostaje w stosunku czystej zewnętrznosci i jako takie może stać się przedmiotem badania anatomii. Ponadto organ, na przykład ręka, którą obserwujemy, wprawdzie jest żywy, ale obserwacja ta nie jest oparta na syntetycznej jedności życia, lecz na anatomii, czyli prowadzona jest z „punktu widzenia” śmierci. Wynika z tego, że ciało innego, które odsłania się źródłowo, nie jest ciałem anatomii i fizjologii.

Ciało innego jest również przedmiotem badań charakterologicznych. Świadomość bowiem nie zna swego charakteru, gdyż może on zaistnieć jedynie w porządku *dla innego*. Jeśli tak, to charakteru czy temperamentu nie da się oddzielić od ciała. Charakter bowiem to nie zbiór jakości, takich jak lenistwo, powolność, pobudliwość itd., które byłyby czymś oddzielnym od ciała innego. Charakter tworzy jedność z ciałem, a zbiór jakości, o których mowa, poznajemy od zewnątrz dzięki niektórym aspektom cielesności pozostającym w relacji do sytuacji. Na przykład w pewnych sytuacjach czerwonosc twarzy Piotra, zaciśnięte usta, są gniewem. Całość zaś ukazuje Piotra jako choleryka. Ciało innego zawsze jednak wskazuje poza nie samo: w przestrzeni (jest to *sytuacja*) i w czasie (*wolność*). Dlatego też jest ono ciałem-więcej-niż-ciałem (*corps-plus-que-corps*), a inny dany mi jest, po pierwsze,

bez zapośredniczenia, ale, po drugie, zawsze w ciągłym przekraczaniu swej faktyczności. Innymi słowy, ciało innego, niech to będzie narzędzie, organizm czy charakter, nigdy nie pokazuje się „bez przyległości i powinno być określane w oparciu o nie” (E. N., s. 401).

3. *Moje-ciało-przedmiot-dla-mnie* – trzeci wymiar ontologiczny ciała

Moje-ciało-przedmiot-dla-mnie to określenie trzeciego wymiaru ontologicznego ciała. Przyjrzyjmy się, czym takim się ono charakteryzuje. Jak pamiętamy, wraz z pojawieniem się spojrzenia innego odkrywam moje ciało-przedmiot, czuję się dotknięty przez innego w mojej faktycznej egzystencji. To spotkanie jest przeżyciem, które uświadamia mi istnienie mojego ciała „na zewnątrz” (*dehors*) jako bytu-w-sobie-dla-innego. Tym samym moje ciało nie jest jedynie dane mi jako to, co przeżywam, ale przez fakt istnienia innego przedłuża się ono na zewnątrz, w wymiar, który mi się wymyka. To istnienie innego jest stałym faktem mojej egzystencji. Moje ciało jest więc nie tylko punktem widzenia, którym jestem, ale ponadto jest punktem widzenia, wobec którego inni przyjmują niedostępne bezpośrednio dla mnie punkty widzenia. Jednak to nie wszystko. Tak jak moje ciało jest dla mnie narzędziem działania, którym jestem ja sam, tak przez fakt istnienia innych staje się ono narzędziem pośród innych narzędzi. Tym sposobem moje ciało wymyka mi się „w stronę organu zmysłowego uchwyconego przez organy zmysłowe” (E. N., s. 402) i jako narzędzie pośród innych narzędzi wchodzi w obręb świata innych. Dla zilustrowania powyższego wywodu posłużmy się wcześniej wspomnianym przykładem bólu oka. Jako byt-dla-siebie ból ów odczuwam subiektywnie jako coś przeszkadzającego mi w widzeniu świata, ale kiedy lekarz okulista bada moje oczy, to wówczas to, co jest przeze mnie przeżywane, „staje się rzeczą poza moją subiektywnością” (E. N., s. 403). Inny, w tym wypadku okulista, widzi mnie takim, jaki jestem dla niego. Powstaje pytanie: czy w tym momencie możliwa jest jakakolwiek synteza ciała-dla-mnie i ciała-dla-innego? A jeśli jest, to w jaki sposób się dokonuje? Na czym polega trudność? Otóż zgodnie ze stanowiskiem Sartre'a, obiektywność mojego ciała dla innego nie jest przedmiotem dla mnie, nie mogę mieć swojego bolącego oka danego jako przedmiot. Ponadto aby wie-

dza, którą inny posiada o moim ciele, mogła nadać mojemu-ciału-dla-mnie strukturę określonego rodzaju, trzeba, by dostosowała się ona do przedmiotu i aby moje ciało było już przedmiotem dla mnie. By rozważaną trudność spróbować rozwiązać, trzymajmy się, wraz z Sartrem, przykładu bólu.

Przypomnijmy, że ból fizyczny oka, w porządku ciała-dla-siebie danego świadomości przedrefleksyjnej, jest wyróżnionym bólem, którym egzystuję i którego posiadam świadomość nietetyczną. Refleksja nieczysta przekształca ów ból (*douleur*) w przeżywane przeze mnie cierpienie (*mal*) psychiczne, które znajduje swoją „materię” w ciele psychicznym. Z kolei dla zajmującego się mną lekarza moje ciało pokazuje się jako przedmiot, w przypadku oka – o kolistym kształcie, który dotknięty jest określoną przez medycynę chorobą. Trzeba w tym miejscu raz jeszcze wyraźnie powtórzyć, że moje ciało-dla-innego z zasady wymyka mi się. Rodzi się pytanie: dzięki czemu więc możliwe jest moje jego poznanie? Jest ono możliwe dzięki innym i językowi, którym się oni posługują do jego opisanie. W tym miejscu, jak można sądzić, dokonuje się decydujące przejście. Zdaniem autora *Dróg wolności*, mogę w samej refleksji zaadaptować punkt widzenia innego. A więc w naszym przypadku na cierpienie z refleksji nieczystej nakłada się jakiś rodzaj choroby, którą poznaję dzięki mojemu lekarzowi. W konsekwencji konstytuuje się nowy wymiar ciała, który nie jest ani ciałem psychicznym, ani też ciałem-dla-innego. Sartre pisze: „kiedy w sposób refleksyjny cierpimy naszym ciałem, konstytuujemy je w quasi-przedmiot poprzez refleksję nieczystą. Tym samym obserwacja pochodzi od nas samych. Kiedy ujmujemy je w czysto poznawczej intuicji, konstytuujemy je w tej intuicji wraz z poznaniem (*les connaissances*) innego” (E. N., s. 405). Innymi słowy, poznaję moje ciało od strony, którą zwraca się ono do innych. Jestem w stanie je poznać, ponieważ język przynosi mi wiedzę pochodzącą od innych. W całym procesie przekształceń od bólu przez cierpienie dochodzimy więc ostatecznie do pojęcia choroby.

Zakończenie

Podsumowując, zauważmy, że Sartrowska filozofia ciała należy, obok koncepcji M. Merleau-Ponty’ego, G. Marcela czy M. Henry’ego, do najciekawszych we współczesnej filozofii francuskiej. Sartre z właściwą

sobie pasją i bezkompromisowością starał się opisać ten fundamentalny dla człowieka wymiar jego egzystencji. Z całą pewnością można stwierdzić, że w przypadku opisu pierwszego wymiaru cielesności Sartre nawiązuje w wielu punktach do poglądów Husserla, Heideggera, Schelera i twórczo ich poglądy rozwija. Szczególnie ciekawa w tym względzie jest, z jednej strony, krytyka Husserlowskiego stanowiska podwójnej doznaniowości, a z drugiej, niejako uzupełnienie refleksji, którą rozpoczął Heidegger. Ponadto pozostaje faktem trudnym do zakwestionowania, że w krytyce dualizmu typu kartezjańskiego nikt nie poszedł tak daleko w utożsamieniu człowieka z cielesnością. Rodzi się jednak zasadne pytanie: czy wymienione powyżej trzy wymiary ontologiczne cielesności nie kryją w sobie pułapek? Wydaje się, że u autora *Bytu i nicości* odnajdujemy szczególnego rodzaju pomieszanie wnikliwości spostrzeżeń z motywem, który można by nazwać dogmatycznym. Jest to szczególnie uderzające, kiedy zestawia się opis doświadczeń ciała innego. Z jednej strony bowiem mamy, tu do czynienia z niezwykle ciekawą analizą takich doświadczeń, jak pożądanie czy miłość, z drugiej jednak, zjawiska te zostają przysłonięte wcześniej przyjętymi założeniami. W tej sytuacji opis doświadczenia ciała w porządku bytu-dla-innego nieuchronnie staje się uproszczony i stronniczy, natomiast doświadczenie innego z jego cielesnością staje się doświadczeniem przedmiotowym. Trudno zgodzić się z podobną tezą. Osobną kwestią jest możliwość pogodzenia wymiaru ciała dla mnie z ciałem dla innego w jakiegoś rodzaju syntezie. Sam Sartre wielokrotnie podkreślał niemożność ich pogodzenia. Mamy zatem do czynienia ze swoistym paradoksem. Sartre, krytykując jeden dualizm, duszy i ciała, rozwinął koncepcję, z której wyłania się inny dualizm, bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, bez możliwości ich pogodzenia.

Marek Drwięga
