

dr Joanna Femiak  
joannafemiak@gmail.com

*Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie*

<http://dx.doi.org/10.16926/fisasit.04>

## **Cielesność jako horyzont i źródło doświadczenia człowieka w rozważaniach filozoficznych Jana Patočki\***

### **Streszczenie**

Prace Jana Patočki wpisują się w nurt rozważań fenomenologicznych i zasługują na szczególną uwagę między innymi ze względu na wyjątkową rolę cielesności w procesie poznawania. Stanowią także istotny wkład w nurt rozważań na temat koncepcji podmiotu poznania kreowanego przez filozofię. Patočka jest autorem mało znanym w Polsce, rzadko tłumaczonym i przywoływanym w publikacjach. Warto przybliżyć jego główne założenia teoretyczne polskiemu czytelnikowi.

**Słowa kluczowe:** cielesność, ludzkie doświadczenie, przedmiot wiedzy

Fenomenologia pojawia się w czasie kryzysu filozofii, pustki po pozytywizmie. Na początku dwudziestego wieku filozofia załapała nowy oddech. Powoli koncepcja nauki jako zbioru faktów była poddawana krytyce, a wzrastało znaczenie refleksji nad procesem poznania i podmiotem poznającym. Pasywna obserwacja przestała być wystarczająca, coraz więcej pytań nastroczał podmiot poznający i jego wkład w poznanie. Fenomenologia wypełniła tę lukę, wnikając w możliwości poznawcze podmiotu i jego uwarunkowania.

Prace Jana Patočki wpisują się w nurt rozważań fenomenologicznych i zasługują na szczególną uwagę między innymi ze względu na wyjątkową rolę cielesności w procesie poznawania. Stanowią także istotny wkład w nurt rozważań na temat koncepcji podmiotu poznania kreowanego przez filozofię. Patočka jest autorem mało znanym w Polsce, rzadko tłumaczonym i przywoływanym w publikacjach. Warto więc przybliżyć jego główne założenia teoretyczne polskiemu czytelnikowi.

Koncepcja podmiotu poznania z jednej strony jest uwarunkowana przez rozwój filozofii nauki, z drugiej jest zakorzeniona w myśli antropologicznej, która

---

\* Artykuł napisany w ramach Ds.228 *Podmiot poznania i jego cielesność w zintegrowanej teorii człowieka. Implementacja do teorii kultury fizycznej.*

rozwija się niejako równolegle i jest inspirowana nauką, a nauka filozofią (przykładem mogą być dociekania Antonia Damasia). To sprzężenie zwrotne powoduje, że powstaje coraz więcej prac neurologów inspirowanych filozofią lub filozofów inspirowanych neurologią, fizyką, psychologią. Przyglądając się jednak modelowi pomiotu poznania w nauce, większość zmian i dyskusji dotyczy jego możliwości epistemologicznych, ich źródeł i konsekwencji, a także tego, jak i co ma podmiot poznania obejmować swoją percepcją, a czego obejmować poznaniem nie jest w stanie. Epistemologiczne możliwości podmiotu poznającego zazwyczaj zakorzenione są nie tylko w wizji i definicji twierdzeń naukowych, lecz w wizji jego ciała, duszy i relacji między nimi<sup>1</sup>. Warto zauważyć, że od 1935 r. możemy mówić o pewnych zmianach w koncepcji nauki i naukowości, które zaczęły pociągać za sobą zmiany w sposobie rozumienia modelu podmiotu poznania kształtowanego przez naukę. Również osiągnięcia neurobiologii, psychologii głębi zaczęły nie mieścić się w wąskich ramach naukowości<sup>2</sup>.

Patočka, pisząc o człowieku, kreuje własny model podmiotu poznania, w którym ciało odgrywa kluczową rolę. Cieleśność stanowi ważny obszar podmiotu poznającego, albowiem to ona umiejscawia go w przestrzeni i czyni życie podmiotu przestrzennym. Ciało niejako aktualizuje relację podmiotu z innymi rzeczami. Rzeczy jest wiele, to cieleśność podmiotu poznającego jest jedynym stałym punktem odniesienia.

To wizja cieleśności odcina Patočkę od czysto intelektualistycznych koncepcji podmiotu poznania obecnych w filozofii, wprowadzenie ciała jako aktywnej sfery podmiotu, nie pozwala na ignorancję takich jego możliwości jak wrażliwość, ruch, wysiłek, emocje.

W prezentowanym artykule pragnę się skupić na funkcjach poznawczych cieleśności, na które wskazuje Patočka. To one stanowią fundament jego antropologii i mogą być inspiracją dla filozofów i badaczy teorii ludzkiego ciała.

Koncepcja podmiotu poznania czeskiego filozofa niejako rozpoczyna się od cieleśności, opisuje on relacje ze światem zewnętrznym i do cieleśności powraca, przy czym należy podkreślić, że powrót jest nieunikniony. Chcąc nadać jasność swoim dociekanom i podkreślić wyjątkowość natury człowieka, Patočka często swoje poglądy porównuje z poglądami Sartre'a lub Heideggera, odwołując się do głównych pojęć egzystencjalizmu: „bycia” i „bycia rzeczy”. Rzeczy materialne są w przestrzeni, można się do nich odnosić jako do przestrzeni zlokalizowanych, czyli mają swoje miejsce, wagę, objętość, jednak cieleśność podmiotu poznające-

<sup>1</sup> M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 2003, s. 58.

<sup>2</sup> W 1935 r. H. Reichenbach postanowił oddzielić zagadnienie emocji w poznaniu naukowym od zagadnień związanych z nauką jej metodą, treściami. W tym celu odwołał się do pomysłu J. Herschela, który w wydanej w 1830 r. pracy *Wstęp do badań przyrodniczych* zaproponował, aby analizować naukę z dwóch niezależnych od siebie punktów widzenia, które nazwał „kontekstem odkrycia” i „kontekstem uzasadnienia”, zob. M. Tempczyk, *Poznanie naukowe a emocje*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a uczucia*, IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 242.

go, podmiotu aktywnego nie może składać się jedynie ze swoich obiektywnych geometrycznych relacji jak rzecz. Cieleśność człowieka wyróżnia spośród innych rzeczy aktywność i nastawienie poznawcze ku otaczającemu światu.

Patočka podkreśla aktywny wymiar cieleśności człowieka, która niejako ze swojej natury odbiera świat poprzez zmysły, neurony, pozaświadome mechanizmy percepcji przestrzeni. W ten sposób wpisuje się w nurt filozofów, którzy przeciwstawiają się ujęciu ciała jako biernego lub niezaangażowanego w procesy poznawcze.

Jedną z głównych funkcji cieleśności podmiotu poznającego jest jego umiejscowienie w przestrzeni. Tego nie można dokonać czyste, intelektualne, duchowe „ja” – takie duchowe „ja” nie może być gdzieś w przestrzeni. Konsekwencją „zamknięcia w przestrzeni” ja przez cieleśność jest odgraniczenie, oddzielenie od innych bytów. To ciało, zdaniem czeskiego myśliciela, powoduje, że „ja” może pomyśleć o sobie jako o odrębnym bycie, z jednej strony, z drugiej o innych jako odrębnych od siebie. Co w konsekwencji dla podmiotu poznającego daje powód do pogłębiania poznawczego owego zróżnicowania ja – inni.

Patočka krytycznie odnosi się do Kanta, który umieszcza „ja” w przestrzeni, poprzez ciało jako obiektywny byt. Filozofię Kanta ujmuje jako sprzeciw wobec modelu pasywnego podmiotu poznania wykreowanego przez empirystów, jednak kantowska wizja ja nie zawiera żadnych elementów z zewnątrz, „ja” jest aktem refleksji.

Ciało według Kanta należy do świata rzeczy samych w sobie i jest niejako czystemu ja niedostępne. Ciała na tym poziomie nic nie odróżnia od innych rzeczy „noumenów”. Wydaje się także, że konsekwencją kantowskiej wizji podmiotu poznania jest idea duszy jako nieokreślona i niepodlegająca ostatecznemu poznaniu, podobnie rzecz się ma z ciałem staje się ono dostępne na poziomie idei, wytworu podmiotu poznającego.

Patočka na taką wizję cieleśności podmiotu poznającego się nie zgadza. To, co cieleśność wyróżnia, to wyjątkowe doświadczenia, takie jak ciągła obecność, wrażliwość, których inne przedmioty nie mają. Patočka przywołuje francuskiego filozofa, który już w XIX wieku starał się uzupełnić poznanie obiektywne mierzące do ujęcia rzeczywistości w postaci danych matematycznych, poznaniem subiektywnym, któremu jest dostępny zupełnie inny świat<sup>3</sup>. Maine de Birana podkreśla, że w fenomenie wysiłku jest dostępne nie tylko ciało, lecz również „ja”. To nie w wizualizacji, wyobraźni, w czynnościach czysto intelektualnych wyłaniania się „ja” nabiera tożsamości, lecz w procesie wysiłku, który trwa całe życie i bezustannie, wyłania się „ja” w odniesieniu do ciała. Wszystko, co poznaje „ja”, bez uwzględnienia treści doświadczenia własnego ciała, jest pozbawione indywidualności, samoświadomości, zakorzenione w kategoriach zewnętrznych innych ludzi.

<sup>3</sup> Zob. J. Femiak, *Cieleśność w teorii wychowania fizycznego. Od materializmu do holizmu*, Wyd. AWF, Warszawa 2012, s. 73–75.

Sercem filozofii ciała Patočki jest koncepcja ciała jako horyzontu doświadczenia. W tej teorii ciało wyłania się nie tylko jako gwarant indywidualizacji doświadczenia, lecz również chroni przed zanurzeniem się w czysty subiektywizm.

Opisując tę wizję cielesności, warto zacząć od autonomii wobec rzeczy i faktów człowieka. Zwierzęta żyją nieustannie w bezpośrednim odniesieniu do rzeczywistości, do kontekstu, do terażniejszości, odnoszą się do tego, co na nie bezpośrednio wpływa. Człowiek przez swoją postawę wprowadza siebie w sytuacje inne niż bezpośrednio obecne, w przeszłość, przyszłość, ze wszystkimi quasi-strukturami przyszłości, przeszłości. Wchodzi w wymyślony świat, myśli, które są i jednocześnie których jeszcze nie ma. W tym samym czasie jest aktywny i adekwatny lokalnie i musi integrować siebie tu i teraz. Charakterystyczna dla ludzi jest różnorodność możliwości, wolność od terażniejszości, od bezpośrednich danych.

Przez swoją cielesność człowiek jest osadzony między dwoma biegunami doświadczenia (obiektywnym i subiektywnym) i to właśnie cielesność w filozofii Patočki stanowi pomost między tym co subiektywne i obiektywne.

Owo wychodzenie z tego, co subiektywne w obiektywne i z powrotem, jest procesem, w którym możemy upatrywać rozwoju poczucia tożsamości jednostki i internalizacji kategorii społecznych. Podmiot poznający tłumaczy i wyjaśnia to, co postrzega, korzystając w pierwszej kolejności z horyzontu stworzonego przez innych. Dopiero w kolejnym kroku zachodzi modyfikowanie i wzbogacanie horyzontu innych przez swoje własne doświadczenia i rozumienie.

Patočka wprowadza pojęcie „horyzontu”, które opisuje coś, co obejmuje wszystkie szczegółowe dane i transcenduje je. Horyzont wskazuje granice wykraczania, transcendencji tego, co obecne we mnie. Czeski myśliciel tłumaczy go metaforycznie jako ostateczną granicę krajobrazu. Horyzont jest niezindywidualizowany, nieosadzony w doświadczeniu i postrzeganiu, a jednak wszystko jest definiowane w relacji do niego. To on pozwala na umieszczenie doświadczenia, rzeczy, wśród innych i nadanie im znaczenia. To ów horyzont umożliwia wpisywanie pewnych fragmentów, które postrzegamy w całość rzeczywistości. Patočka pisze: „Jeśli centrum się porusza perspektywa się zmienia, przedmioty się zmieniają z peryferii do centrum, ale horyzont jest niezmienny”<sup>4</sup>.

Świat jest często definiowany jako horyzont horyzontów, horyzont całej rzeczywistości, w której w częściowy, miejscowy horyzont ma swoje miejsce, wszystko ma swoje miejsce. Co wydaje się kwintesencją konstruktu „horyzontu” w pracach Patočki, to fakt, że jest on konstruktem narzuconym z zewnątrz, pewnym rozumieniem rzeczy i nas samych, w którym się lokujemy. Rozwój rozumienia siebie i rzeczy przebiega w dwóch kierunkach. Pierwszy, pierwotny, to nadawanie sensu i rozumienie swojego doświadczenia w kontekście już narzuconego horyzontu. Drugi, znacznie cenniejszy dla jednostki kierunek to tworzenie na nowo horyzontu, naruszanie rozumienia rzeczy – nadawanego przez Innych. Patočka odnotowuje:

<sup>4</sup> J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, Open Court Publishing Company, Illinois 1998, s. 34.

[...] My żyjemy ciągle umieszczając się w relacji doświadczonej przez innych w świecie jako coś aktualnie danego. [...] Rzeczy poza naszymi zmysłami są obecne dla nas. Nawet jeśli ich nigdy nie poznamy w oryginale, tak doświadczenia innych stają się aktualne dla nas<sup>5</sup>.

Myśliciel ten przedstawia człowieka w swojej filozofii jako transcendującego siebie w kierunku świata, gdzie poznaje pojęcia, kategorie i wraca do siebie, by siebie przeżyć i stworzyć nowe kategorie, które z powrotem zaprojektuje w świat<sup>6</sup>. Projekcja świata horyzontu nie ustaje, jednak najpierw jest to projekcja innych. Patočka przywołuje Nietzschego, który stwierdza, że „ty” jest starsze niż „ja”. Przez „ja” osiąga się zewnętrżność, zaabsorbowanie przez rzeczy, z pominięciem siebie, to jest tylko „ja” z pewną rezerwą do czasu wypełnienia siebie, osobiste „ja” jest ciągle skorelowane z „ty”.

„Ja” staje się horyzontem, podsumowującym wewnątrz siebie. Powrót do siebie, co należy podkreślić, jest dla omawianego badacza powrotem do doświadczenia, cieleśności. Subiektywny horyzont jest inaczej ustrukturalizowany, odmienne budowany. Wydaje się, że powrót do siebie stanowi powrót do doświadczania sprawczości, bowiem „ja” nie realizuje już sensów nadanych przez innych, tylko ten sens odsłania przed innymi. Dlatego też Patočka wskazuje, że rzutowanie w świat oznacza wpływanie na świat, my możemy powodować zmiany w świecie przez naszą cieleśność i ruch jako widoczna siła. Zdolność wpływania na świat jest wyposażeniem, reflektorem, który otwiera drogę do świata. Klarowność dotycząca tej drogi to obszar wrażeń naszego doświadczenia.

Patočka zagłębia się w naturę ludzkiego doświadczenia jako źródła nadawania sensu i nowej perspektywy (horyzontu) dla rzeczy, które człowiek napotyka, rozważa naturę ludzkiej zmysłowości. Zmysłowość może być także badana czysto obiektywnie, w perspektywie fizjologii zmysłów (neurologia). Jednak neurologia i nauki medyczne ujmują cieleśność człowieka jako bezosobowy organizm, przynależny jedynie do świata natury, podlegający jego prawom. Jeśli jednak chcemy rozważać zmysłowość z punktu widzenia „ja”, które jej doświadcza, obiektywne dane mogą być mylące i wprowadzające w błąd.

Czeski filozof pisze o spojrzeniu na siebie bez okularów trzeciej osoby, bezosobowej refleksji – doświadczenie zatem staje się moim doświadczeniem, kiedy odnoszę je do siebie, sensu dla mnie, znaczenia w moim życiu. W procesie nadawania doświadczeniu osobowego wymiaru nie tylko ono nabywa nowe znaczenie, ale także – co jest ważniejszym procesem – odsłania się „ja”, rozwija się, nie jest podporządkowane procesowi odsłaniania „obiektywnego” rozumienia nadanego przez „ty”, przez osoby trzecie. „Podsumowując, z jednej strony jesteśmy strumieniem tej odśrodkowej energii, z drugiej strony jesteśmy jednocześnie tym, co w tym strumieniu dowiaduje się i odkrywa siebie jako oś tego strumienia”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Tamże, s. 34.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 35–36.

<sup>7</sup> Tamże, s. 36–37.

W tym procesie odsłaniania siebie fundamentalną rolę odgrywa cielesność człowieka. Patočka nadaje jej znaczenie osi scalającej nasze rozumienie świata. Pierwotnie ta oś jest obecna nieświadomie, mechanicznie działa poprzez nasze zmysły, po to, by rozpoznawać sens i horyzont opisany przez innych. Ale gdy zacznie się wyłaniać spośród owych obcych sensów, jako „moje doświadczenie”, „moja percepcja”, wtedy zacznie scalać niejako od nowa nie tylko świat zewnętrzny, ale świat wewnętrzny człowieka. Mechanizm ten Patočka opisuje jako skupianie się na rzeczy, z pominięciem własnego doświadczenia. Tożsamość rzeczy nadana im przez innych nas wciąga i powoduje, że ignorujemy siebie. Owa ignorancja nie polega na niepamięci, należy podkreślić, że przejawia się ona raczej w braku nadawania znaczenia, pomijaniu siebie, swych doświadczeń podczas analizy i nazywania tego, co postrzegamy.

Ciało człowieka jest trudne w percepcji i w nadawaniu mu znaczenia, bowiem jest ono pasywnym dynamizmem naszej percepcji. Jesteśmy siebie świadomi jako coś, co jest tutaj, ale nie jest fenomenem jak inne rzeczy w świecie, tylko prezentuje inne rzeczy dla nas, powoduje, że te rzeczy nam się jawią. Cielesność, będąc nieświadomym fundamentem percepcji, jest materialnym odzwierciedleniem tego, który obserwuje – „ja”. „Ja” natomiast działa, lecz nigdy nie pojawia się przed nami jak każdy inny przedmiot<sup>8</sup>.

W filozofii Patočki odnajdujemy osobową koncepcję ciała ludzkiego, które przestaje być rzeczą pośród innych rzeczy. I choć ciało może być postrzegane jako rzecz, tak jak ma to miejsce w naukach medycznych, to jednak człowiek nie żyje tak jak inne rzeczy, on wykracza do nich, ukierunkowuje swoje zmysły na rzeczywistość, jest aktywny. Ciało ludzkie, jego aktywność wpływają na rzeczy, nie są jedynie obecne wśród nich. Cielesność buduje pole zmysłowe, które staje się układem, w którym rzeczy są. Przykładem jest koncepcja przestrzeni z podziałem na kierunki prawo, lewo, przód, tył – są one wyrazem pierwotnej symetrii ciała. Ten dynamizm przejawia się jako orientacja wśród rzeczy. W filozofii Patočki cielesność ludzka stanowi układ, który transcenduje na całą rzeczywistość, jednak w pierwszym etapie jest to mechanizm nieświadomy, w kolejnym jednak może zostać uświadomiony, warunek stanowi jednak doświadczenie przez „ja” swojej cielesności, a nie postrzeganie jej jako rzeczy obiektywnej, opisywanej w kategoriach przedmiotu, organizmu, materii.

Należy podkreślić, że współczesna lingwistyka kognitywna, ujmując rzecz w największym skrócie, zakłada, że struktura języka (gramatyka) jest pochodną od struktury bezpośrednich doświadczeń człowieka, a w szczególności podstawowych schematów ruchowo-przestrzennych). Zagadnienia związane z cielesną stroną naszego systemu pojęć rozwijają m.in. G. Lakoff i M. Johnson. Ujmując tezy tej koncepcji najbardziej syntetycznie, rzec można, że bezpośrednio konceptualizowane i rozumiane mogą być te zjawiska i zdarzenia, których doświadczamy

<sup>8</sup> Tamże, s. 40–41.

bezpośrednio, wręcz cieleśnie, np. charakterystyczna jest metafora „góra – dół” dla stanów emocjonalnych („góra” to uczucia pozytywne, „dół” – negatywne)<sup>9</sup>.

Patočka w swej refleksji nad dynamiczną i osobową cieleśnością podkreśla niejednokrotnie przenikanie natury ciała do języka. Wskazuje, że zaimki w języku byłyby niezrozumiałe bez „ja” i osobistego punktu wyjścia ku rzeczywistości. Ponadto podkreśla, że struktura „ja” – „ty” jest dynamiczna i ciągle redefiniowana. Ma to także wyraz w określeniu *sfera bliskości*, co oznacza blisko mnie, blisko mojego ciała. Nie istnieje zatem obiektywna bliskość, tylko bliskość względem „ja”. Język dla czeskiego filozofa jest niejednokrotnie obszarem, w który znajduje potwierdzenie dla wizji ciała człowieka jako fundamentu percepcji, tak głęboko nieświadomego, że zapomnieliśmy, że to ono stanowi źródło pojęć „mały”, „duży”, „blisko”, „daleko”. Ciało swoją naturą zabarwia rzeczywistość, w tak spontaniczny sposób, że tylko w fenomenologicznym namyśle możemy je niejako zdemaskować. Pojęcie „normalnego rozmiaru”, „dużego rozmiaru” formułujemy w odniesieniu do swojego ciała, ono staje się naszym wyjściowym punktem odniesienia<sup>10</sup>. Ten sposób myślenia o ciele nie jest możliwy do wyrażenia w ramach redukcjonizmu i empiryzmu. Patočka podkreśla bogactwo ciała, które jest odsłaniane dzięki fenomenologicznemu spojrzeniu na człowieka<sup>11</sup>.

Relację między doświadczeniem ciała a pojęciami porusza w pracy *The Embodied Self* terapeutka ruchem i tańcem Katya Bloom. Wskazuje ona, że doświadczenie i cieleśność to środowisko pojęć, w którym niejako pływają i szukają swojego odzwierciedlenia. Liczne metafory odnoszące się do ciała pozwalają nazywać abstrakcyjne znaczenia, np. „druga skóra”, „moja prawa ręka”. Ciało niejako służy za punkt odniesienia abstrakcyjnym pojęciom, jest pośrednikiem między doświadczeniem a myśleniem. Bloom odnotowuje, że proces kojarzenia może przebiegać w dwóch kierunkach: jako szukanie odnośnika w ciele i ruchu tego, co jest w pojęciach, ale także w odwrotnym kierunku – pojęciowanie tego, co wynika i jest efektem zamieszkiwania swojego ciała. Bloom podkreśla wagę nazywania doświadczeń płynących z ciała jako metodę „odzyskiwania zmysłowego doświadczenia” opisywanego przez Merleau-Ponty’ego jako „chaos, w którym jestem zanurzony”<sup>12</sup>.

Innym wymiarem cieleśności jako funkcji horyzontu jest fakt odczuwania bólu, przyjemności, zmęczenia, wigoru. To wskazuje, że jesteśmy punktem wyjścia dla aktywności, jestem rzeczą wśród innych, ale kierują mną moje własne specyficzne intencje. To jest przyczyna, źródło tego, co zamierzamy, zatrzymujemy, to wszystko ma swoją podstawę w tych odczuciach. Ból i przyjemność to jakies wypełnienie czegoś w naszym ciele, ale nie prezentuje się nam to jak inne rzeczy. Ból nie jest przed nami jak rzecz, nie odsłania się we wspólnej przestrzeni. Ból

<sup>9</sup> Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, Basic Books, New York 1999, s. 83.

<sup>10</sup> Tamże, s. 54–56.

<sup>11</sup> Tamże, s. 41.

<sup>12</sup> K. Bloom, *The Embodied Self. Movement and Psychoanalysis*, Karnac, London 2006, s. 18.

i radość są daleko bardziej skoncentrowane na naszym dynamizmie w szczególnych sytuacjach naszej cielesnej egzystencji. Ale to nie jest prosta cielesna sytuacja, ale uwzględnia ona kontekst, do którego należy ciało i przejawia się to w czymś, co nazywamy nastrojem. Ten nastój, jak podkreśla Patočka, albo nas otwiera na rzeczywistość, albo zamyka. Cielesna sytuacja poprzedza nasze działania, może niecałkowicie, ale w znacznym stopniu. To, czy pracujemy z werwą, czy bólem głowy, ma wpływ na to, jak angażujemy się w zadanie, jak różne nastroje wpływają na naszą aktywność<sup>13</sup>.

W filozofii Patočki ciało i jego subiektywne doświadczenia w tym doświadczeniu bólu i przyjemności przenika także do języka, zakorzeniając go w subiektywnym doświadczeniu ciała, a nie w czysto pojęciowych definicjach. Patočka zauważa, że to, jaki mamy nastrój, już nas określa gdzie jesteśmy, w tym sensie człowiek jest zawsze gdzieś. Podkreśla, że ten obszar jest wykorzystywany w języku, np. w zwrotach *zimne relacje*, *chłodny dystans*. To, w jakim jesteśmy stanie, jest częścią horyzontu, w który wpisujemy rzeczy. My czujemy obszary tak jak je percypujemy. Horyzont naszego poczucia zabarwia to, co widzimy. Jest to półświadomy akt, w którym wyraża siebie „ja”. Ciało nasze jest do naszej dyspozycji, ma gotowość do wyrażania ja, kiedy z jakiś powodów nie wyraża ja – Patočka podkreśla, że przestajemy je postrzegać jako własne i staje się dla mnie przedmiotem.

Kolejnym obszarem, który czeski myśliciel w swojej refleksji porusza w kontekście ciała i niejako zwraca je filozofii, są dyspozycje ciała, które nieświadomie zakładamy i wykorzystujemy w praktycznym życiu. Przykładami mogą być gra na instrumencie, nauka prowadzenia samochodu lub trening sportowy. Zakładamy, że nasze ciało może osiągnąć mistrzostwo wykonywania ruchów, mimo że w tym momencie nic na to nie wskazuje. Ta naturalna dyspozycyjność ciała w tym obszarze jest wykorzystywana w wielu innych kontekstach, np. aktywności sportowej czy rehabilitacyjnej. Owe dyspozycje cielesności zakładają jej autonomiczność nie w sensie podległości nieuniknionym prawom ewolucji lub natury, lecz autonomiczności uczenia się, rozwoju pamięci mięśniowej, nawyków ruchowych, która w procesie treningu sportowego, gry na instrumencie czy pracy rehabilitacyjnej jest wykorzystywana.

Inną charakterystyczną cechą ludzkiego ciała, która odgrywa ważną rolę w procesie poznania, jest ruch, będący zawsze manipulacją rzeczami i definiowany przez ich znaczenie, które ma charakter celu, kierunku, skąd i dokąd. Krok, docho-dzenie do jakiegoś punktu, seria ruchów – to odsłania jednoczący charakter ruchu. Tu zawsze występuje skąd i dokąd. W zasięgu tych zdefiniowanych ram ruch jest czymś niepodzielnym. Ruch jest jednostkowy, indywidualny tak, jak indywidualne jest ciało w przestrzeni. Patočka podkreśla, że koncepcja ruchu Arystotelesa bazowała na jego subiektywnym doświadczeniu, ruchu ciała – nie na mechanicznej koncepcji. Żywe ciało jest w naszej dyspozycji odpowiada na nasze impulsy. Ten

<sup>13</sup> Zob. J. Patočka, *Body, Community...*, s. 43.



dynamizm nigdy się nie przedstawia jako obiektywny przedmiot. My się nie uczymy ruchu i koordynacji przez jego analizę i obiektywizację. Potrzebujemy jedynie przedmiotu, by się na nim skupić i cały mechanizm naszego ciała wykracza w jego kierunku i tym samym umożliwia „ja” wyskoczenie poza siebie. Ten mechanizm (tak jak podczas nauki na instrumencie najpierw świadomie, a potem następuje automatyzacja) kształtuje naszą relację z rzeczami i dopasowuje nasz dynamizm do nich.

Patočka osobowy charakter ciała odsłania także w fenomenie subiektywnego ruchu, który określa jako żyjącą efektywność. Ruch jest realizacją czegoś, czego jeszcze nie ma. Każda aktywność ma swój cel, uczynić rzeczy takimi, jakimi sobie życzymy. To, co staramy się zrobić, to poszerzyć własną rzeczywistość, dlatego ona może nam się jawić jako możliwość pośród innych. Ruch wypełnia intencje, kiedy staje się zrealizowany. Jest przejawem naszego zaufania do świata, do rzeczy, podlega jednak cielesnemu rytmowi, dzięki któremu jest realny<sup>14</sup>.

Patočka podkreśla, że „ja” jako siła szukająca przejścia w kierunku obiektywnego relacji w świecie dzięki ciału i postaci ruchu przejście to odnajduje. To „ja” decyduje, jaką formę przybierze ruch, nie kto inny. „Ja” podejmuje decyzję, czy będzie w ruchu rozwijało swoje możliwości, czy skurczy się do prawie mechanicznego powtarzania lub organicznego rytmu. Ruch staje się wyrazem „ja”, odpowiedzią „ja” na świat – której wyraz i bogactwo przejawia się np. w sporcie, tańcu, balecie lub może poprzestać na tzw. organicznym rytmie.

Własna cieleśność prezentuje siebie podmiotowi jako siłę, jako dynamizm, który rzuca się w kierunku rzeczy, obiektywności. Ważnym aspektem cieleśności, o którym pisze Patočka, wykorzystywanym w terapii, jest główny moment emocjonalnej lokalizacji w postaci dyspozycji, którą odnajduje w sobie „ja”. Cieleśność stanowi podstawę aktywności podmiotu, jako przykład można wskazać przestrzenną perspektywę, w której lokalizujemy siebie i otrzymujemy orientację dzięki możliwościom naszej cieleśności (prawo, lewo). Ruch w kierunku rzeczy ma cechę czegoś, co jest, ale nie manifestuje siebie w pełni, to jest pierwotne – cieleśność. Merlau-Ponty mówi o magicznej relacji między wewnętrzną świadomością ruchu a posłuszną cieleśnością<sup>15</sup>.

Ten mechanizm odsłania się jako horyzont. To wyróżnia fenomenologiczny sposób myślenia, horyzont manifestuje swoją obecność, lecz poza tym on tylko wskazuje to, co nie jest dane i co jest domyślne. Patočka przywołuje Merlau-Ponty’ego i jego metaforę kina, w którym panuje ciemność, dzięki której widzimy film. Sposób, w który ten dynamizm się manifestuje, przejawia się w rzeczach.

W filozofii Patočki odnajdujemy nie tylko wizję ciała osobowego, które należy do kogoś i jest przez kogoś odczuwane, ale i określoną wizję świata. Podkreśla on, że jego koncepcja świata jest różna od koncepcji Heideggera. Relacja

<sup>14</sup> Tamże, s. 45–46.

<sup>15</sup> Tamże, s. 48.

człowieka ze światem nie jest negatywna, ale raczej pozytywna. To nie jest sytuacja, w której się gubimy, tylko raczej mamy możliwość odkrycia siebie. Bycie człowieka w świecie jest byciem walczącym o swoją autonomię głównie w wymiarze moralnym. Patočka jednak owo bycie postrzega inaczej, nasza relacja z rzeczami jest pełna analogii do relacji ze sobą, stanowi kontynuację naszego życia w ciele. Nasze bycie rzucone w świat jest w tym samym czasie momentem, w którym my stajemy się wcieleni w coś innego niż w siebie, stajemy się zaangażowani, obiektywni. To stawanie się, angażuje w coś, co nie jest pierwotnie nami, ale w czym zaczynamy zdawać sobie sprawę z naszych możliwości. Życie jest możliwe przez pierwotny impuls transcendujący nas, wiążący nas z tym, co zewnętrzne, nieorganicznym ciałem. Tam jest sfera otwierających się przed nami nowych możliwości, która z powrotem czyni możliwym spojrzenie na nasze organiczne ciało. Patočka podkreśla, że wspólne bycie w świecie nie zostało wystarczająco rozwinięte przez Heideggera, gdyż było dla niego drugorzędym zagadnieniem.

Patočka przywołuje bycie Heideggera jako rzucenie w świat po to, by wyłonić różnicę między byciem człowieka w świecie w swojej własnej filozofii a w filozofii Heideggera. Patočka odrzuca rozumienie fenomenu, rzucenia pośród rzeczy, z równoczesnym poświęcaniem siebie dla nich tylko po to, aby w ten sposób zobiektywizować siebie. Upatruje w takim rozumieniu, alienacji od naszej prawdziwej natury, od związku ze sobą. Dla Patočki wyzwolenie od rzucenia w świat, jest oswobodzeniem od obiektywizacji i powrotem do bycia w źródłowym sensie, w którym tylko człowiek istnieje, w odróżnieniu od zwyczajnych rzeczy. Czeski filozof właśnie w rozpoznaniu tego, co nas wyróżnia od rzeczy, postrzega główne zadanie człowieka<sup>16</sup>.

Patočka niejako wykorzystuje przestrzenność ciała i jego subiektywne postrzeganie, do powrotu „ja” do siebie. W relacji z innymi rzeczami „ja” może zauważyć siebie, swoje miejsce w przestrzeni, a zarazem to, co spowodowało, że tu jestem. Można sparafrazować Heideggera, opisując filozofię ciała Patočki, że nie jesteśmy rzucony w świat, pierwotnie go mamy w sobie, pozwalamy mu zaistnieć, transcendujemy na zewnątrz po to, by z powrotem do siebie wrócić.

Patočka zauważa, że współcześni filozofowie podkreślają, że inne bycie i inne „ja” (czyli ty, on, ona) odgrywa ważną rolę jako podstawa naszego doświadczenia, dzięki której stajemy się czymś obiektywnym dla siebie. Czeski filozof nie nadaje dużego znaczenia innym w procesie własnej obiektywizacji. Uważa, że w pewnym sensie jestem rzeczą, przedmiotem dla siebie – nawet jeśli abstrahuję się z relacji z innymi. Czuję siebie w pewnym sensie, widzę siebie (widzę części swego ciała). Fenomen siebie jako czegoś obiektywnego jest tylko częścią, do której człowiek nie powinien się w rozumieniu siebie ograniczać się, jak to robimy z rzeczami i innymi „ja”. Według tego myśliciela „ja” jest sytuacyjnym konceptem, a to oznacza, że jednocześnie tworzy się „ja” i to „ja” dostrzega obiektywne momenty siebie, nie

<sup>16</sup> Tamże, s. 49.

przystając sobie dostrzegać subiektywnie. Sartre twierdzi, że „ja” staje się całkowicie przedmiotem w relacji z innym, dlatego że żyję w ciągłej sytuacji osobistej, bo ciągle widzę innych, w których jak w lustrze się odbijam. Dla Patočki możliwe jest stwierdzenie „Ja jestem sobą, uwzględniając ciebie”<sup>17</sup>.

Podkreśla on, że pierwszym, który wskazywał na zależność „ja” od „ty”, był Hegel. Każde „ja” potrzebuje drugiego dla zabezpieczenia (pewności) siebie, potrzebuje rozpoznania siebie jako części innego „ja”, jako wolnej indywidualności, która wschodzi ponad wszelką realność nawet samo życie. Warto podkreślić, że proces rozpoznania „ja” u Patočki jest dynamiczny, co oznacza, że nie będzie miał kresu, bowiem zachodzi niejako na płaszczyźnie relacji „ja” – świat, „ja” – „ty”. Będąc ucieleśnionymi, jesteśmy niejako skazani na te relacje, a tym samym powrót do siebie.

Bez świata i innych rzeczy w nim nie moglibyśmy poznać siebie. Analizując to, jak postrzegamy rzeczy, możemy się dowiedzieć o sobie, o kategoriach, jakich używamy do ich poznawania, perspektywach, w które je wkładamy. Przez poznanie rzeczy poznajemy siebie, poznanie rzeczy wraca do nas w postaci samoświadomości. Powrót do siebie nie jest analogiczny do refleksji w lustrze. Raczej jest to proces, w którym próbujemy ukonstytuować siebie, stracić siebie i odnaleźć siebie z powrotem. To proces własnego wyszukiwania siebie ze świata. Należy podkreślić, że ów dynamiczny powrót do siebie nie jest czysto intelektualnym aktem, lecz także uczuciowym doświadczeniem, które prowadzi nas dalej niż akty intelektualne<sup>18</sup>.

Patočka wprowadza do filozofii koncepcję ciała jako fundamentu doświadczenia „ja”, którym nie możemy się podzielić z drugą osobą. W doświadczeniu poprzez swoje ciało jesteśmy osamotnieni i tym światem nie możemy bezpośrednio się podzielić. Dlatego „ja” postrzega inne „ja” abstrakcyjnie; na podstawie swojego doświadczenia wiem, że oni są równie autentyczni, że odnajdują siebie w tej samej sytuacji absolutnie doświadczalnego „ja”. Możemy też wskazać na pewną zależność, którą milcząco zakłada Patočka (i nie nazywa), a która jest bardzo istotna w kontekście relacji międzyludzkich zachodzących np. w edukacji. Zależność ta sprowadza się do proporcjonalności między świadomością własnego „ja” a świadomością doświadczeń innego „ja”. Im płytsza świadomość mojego własnego „ja”, tym bardziej powierzchowne jest rozumienie innego „ja”.

Fenomenologia cieleśności jest fenomenologią naszej konkretności, która w filozofii Patočki rodzi się z dialektycznej relacji między „ja” a obiektywnością. Relacja ta wiąże się z życiem nie w sobie, ale w tym, czym nie jesteśmy, odszukaniem siebie w tym, czym nie jesteśmy. Tutaj widocznie mamy dialektykę w konkretności, co warto zaznaczyć, nie musi ona być obustronna. To człowiek odszukuje siebie w rzeczach, one skazane są na swoją skończoność bez świadomości.

Patočka, choć wiele czerpie z egzystencjalizmu, wyraźnie się od niego odcina i podkreśla różnice między swoją koncepcją, czyli filozofią konkretnego uciele-

<sup>17</sup> Tamże, s. 54.

<sup>18</sup> Tamże, s. 59.

śnionego bytu ludzkiego, a filozofią Sartre'a czy Heideggera. Egzystencjalna filozofia ujmuje człowieka jako byt rzucony wśród innych, relacja ze światem jest negatywna – pozytywnym jest wyrwanie siebie ze świata przez jego negację. Patočka odcina się również od niemieckiego idealizmu, podkreślając, że Hegel pokazał, że człowiek, by spotkać siebie, musi przejść przez konflikt, bolesny, poznanie siebie jest wynikiem bitwy. Ponadto w niemieckim idealizmie istnieje luka, którą należy rozumieć jako brak związku między sensem, poczuciem doświadczenia a myślą.

To, co pozwala Patočce zintegrować te wymiary w filozofii, to koncepcja ciała podmiotowego, ciała przynależnego do „ja”, które najpierw wraz z nim odkrywa rzeczy i innych, pozostając nieświadomym siebie, potem różnicuje się od innych i wraca do siebie, by siebie rozpoznać. Owo rozpoznanie zachodzi jednak nie tylko w sferze myśli, analizy języka, lecz również w sferze doświadczenia, które jest nieopisywalne i które zawsze pozostanie sferą „ja”<sup>19</sup>. Patočka stara się pokazać fenomen cielesności, bycia jako ciało, który prowadzi na zawsze głębiej, odsłania także fenomen subiektywnego ciała jako kontynuacja naszej osobowej egzystencji.

Wizja cielesności w filozofii Patočki może stanowić teoretyczne uzasadnienie dla nurtów edukacyjnych, które dowartościowują w edukacji nauczycieli, trenerów edukację emocjonalną, społeczną, relacyjną. Człowiek bowiem świadomy jedynie swoich myśli i poglądów, a podlegający własnym emocjom, nierozumiejący ich, niebędący wrażliwym na ciało, w którym się przejawiają, jest sam dla siebie obcy, niezintegrowany. Ponadto nie będzie w stanie pomóc innym poznać i zrozumieć ich własne emocje<sup>20</sup>.

To dzięki takim filozofom jak Patočka wizja podmiotu poznającego zostaje wzbogacona i stanowi alternatywę wobec behawioryzmu, ewolucjonizmu, intelektualizmu. W tej różnorodności ważną rolę odgrywa ludzka cielesność, która determinuje podmiot poznania w postaci umiejscowienia go w przestrzeni i stanowi pierwsze pole desygnatów pojęć.

Definiowanie cielesności jest głównym źródłem zmian w definicji i modelach podmiotu poznającego. Ciało staje się horyzontem dla podmiotu, który go integruje nie tylko ze światem zewnętrznym, lecz integruje go również wewnętrznie.

## Bibliografia

- Bloom K., *The Embodied Self. Movement and Psychoanalysis*, Karnac. London 2006.  
Czechowski M., Femiak J., Kuk A., *Kompetencje społeczne i inteligencja emocjonalna nauczycieli wychowania fizycznego: warsztaty dydaktyczne*, Warszawa 2015.  
Czarnecka M., *Podmiot poznania a nauka*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 2003.

<sup>19</sup> Tamże, s. 76.

<sup>20</sup> Zob. M. Czechowski, J. Femiak, A. Kuk, *Kompetencje społeczne i inteligencja emocjonalna nauczycieli wychowania fizycznego: warsztaty dydaktyczne*, Warszawa 2015.

- Femiak J., *Cieleśność w teorii wychowania fizycznego. Od materializmu do holizmu*, Wyd. AWF, Warszawa 2012.
- Lakoff G., Johnson M., *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, Basic Books, New York 1999.
- Patočka J., *Body, Community, Language, World*, Open Court Publishing Company, Illinois 1998.
- Tempczyk M., *Poznanie naukowe a emocje*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a uczucia*, IFiS PAN, Warszawa 2003.

### Abstract

#### Corporeality as the horizon and the source of human experience – the philosophical considerations of John Patočka

The work of John Patočka is a part of contemporary phenomenological considerations and deserve particular attention, because of its unique role of corporeality in the process of cognition. It is also an essential contribution to the mainstream reflection on the concept of the subject of knowledge development in philosophy. Patočka is a little known author in Poland, rarely translated and referenced in publications. It is worth to bring his main theoretical assumptions to the Polish reader.

**Keywords:** Corporeality, human experience, the subject of knowledge