Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

KULTURA I WARTOŚCI
ISSN 2299-7806
NR 2 (6) /2013
ARTYKUŁY
s. 107–119

O PODMIOCIE WCIELONYM. CIAŁO A SEKSUALNOŚĆ W FILOZOFII M. MERLEAU-PONTY`EGO

Sebastian Bodzak

Now I am ready to tell how bodies are
changed into different bodies.

Ted Hughes, *Tales from Ovid*

Problem „cielesności" jest szeroko podejmowany nie tylko we współczesnej filozofii, lecz także w naukach o poznaniu (m. in. w teoriach ucieleśnionego umysłu w kognitywistyce). Dla nauki ciało przestaje być jedynie fizycznym produktem kierowanym przez „wolną wolę" czy *res cogitans*, stając się aktywnym elementem konstytuującym podmiotowość. M. Merleau-Ponty nie jest pionierem tych badań, lecz specyfika jego filozofii zasługuje na uwagę. Skupiając się na prereflektywnym doświadczeniu człowieka i jego dialogicznej relacji ze światem przezwycięża on klasyczne dualizmy. Szczególnym wymiarem bytu ludzkiego jest seksualność i również w niej filozof odkrywa własności natury ludzkiej. W konsekwencji formułuje postulat, że o jednostce należy mówić jako o podmiocie wcielonym. W artykule rozwijam te idee. Dowodzę, że ciało jest wielowymiarowe i że taki jego opis jest potrzebny i kluczowy dla scharakteryzowania podmiotowości. Wskazuję, że w seksualności (w tym emocjonalności) przejawia się psychofizyczna jedność człowieka, stanowiąca istotny rodzaj ludzkiej egzystencji.

Słowa kluczowe: Maurice Merleau-Ponty, seksualność, ciało, cielesność, podmiotowość, podmiot wcielony

Problematyka cielesności odgrywa istotną rolę we współczesnej filozofii. W artykule skoncentruję się na jej znaczeniu dla postnowożytnego pojmowania człowieka. Ciało przestaje być w nim postrzegane jako fizjologiczne narzędzie, którym posługuje się umysł, staje się jego istotną, pozbawioną wyraźnych granic częścią. Odchodzi się od kartezjańskiego dualizmu poprzez zacieranie granic pomiędzy tym, co duchowe i fizyczne, przy jednoczesnej zmianie sposobu opisu podmiotowości ludzkiej. Z drugiej, krytycznej strony, opieranie się na nobilitacji jakiejś swoistej „wewnętrznej" natury człowieka (sfery mentalnej, *res cogitans*, wolnej woli, *etc.*) rodzi jedynie więcej filozoficznych problemów i nie ma żadnej znaczącej wartości eksplanacyjnej.

Odwołując się do specyficznego pojmowania historii człowieka przedstawionej w filozofii Maurice'a Merleau-Ponty'ego, stawiam tezę, że o człowieku należy mówić jako o „podmiocie wcielonym". Termin ten został wprowadzony

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

przez samego Merleau-Ponty'ego[1], a jego dokładne znaczenie zostanie przedstawione w dalszej części pracy. W najogólniejszym sensie dotyczy on istotnej roli cielesności w wyjaśnianiu, jakiego rodzaju bytem jest człowiek, czego szczególną egzemplifikacją jest doświadczenie seksualne. Merleau-Ponty wskazuje na niemożność rozdzielenia ludzkiej podmiotowości na niezależne od siebie sfery.

Wyjaśniając tezę, że o człowieku należy mówić jako o podmiocie wcielonym, najpierw przedstawię sposób, w jaki najczęściej pojmuje się w filozofii cielesność, a następnie, w jaki sposób seksualność stanowi modus ludzkiego bycia w świecie. Dlatego istotne jest w tym miejscu wprowadzenie pewnego zastrzeżenia: takie pojęcia, jak „ciało" czy „psychika", stosuję w różnych miejscach artykułu w znaczeniach używanych w omawianych koncepcjach – w których są one różnie definiowane. Szczególny nacisk kładę na znaczeniu cielesności w ujęciu sformułowanym przez Merleau-Ponty'ego, ale termin ten bywa też sytuowany w innych kontekstach. Dowodzi to także, jak trudną i złożoną kwestią jest formułowanie w języku naturalnym koncepcji, które stoją w opozycji do tradycyjnych i intuicyjnych przekonań dotyczących natury ludzkiej.

REDUKCJONISTYCZNE KONCEPCJE CIELESNOŚCI A WSPÓŁCZESNA MYŚL FILOZOFICZNA

Potocznie cielesność przedstawia się w wersji bardzo wąskiej, redukującej ją do określonej liczby pewnych własności. Są to koncepcje związane z idealizmem bądź materializmem (który nie jest tu utożsamiany z naturalizmem). Pierwsze z nich wiążą się z pomniejszaniem roli ciała w działaniu człowieka poprzez przyjęcie prymatu różnego rodzaju stanów psychicznych czy mentalnych („duchowych"). Są one uznawane za autonomiczne względem świata fizycznego i pełnią główną rolę w wyjaśnianiu podmiotowości ludzkiej. W opozycji do tak pojętego idealizmu stoi materializm w wersji redukcjonistycznej, zakładający, że wszelkie tzw. stany mentalne można sprowadzić do odpowiednich zjawisk fizycznych zachodzących na poziomie centralnego układu nerwowego.

W obu przypadkach można dostrzec znaczne uproszczenia, które zostały przyjęte w założeniach, a można je skrytykować już na poziomie psychologii potocznej (*sic*!). Wątpliwe jest, czy np. czytelnik tego artykułu jest w stanie analizować jego treść czysto reflektywnie w oparciu o zbiór niezależnych od świata fizycznego przekonań, bez uwarunkowań w postaci miejsca, w którym go czyta, sytuacji, w której się znajduje czy nawet aktualnego stanu emocjonalnego. Z drugiej strony trudno sprowadzić stany mentalne do określonego stanu materii, wydaje się, że uczuć wściekłości, nienawiści czy miłości nie da się opisać w *stricte* redukcjonistyczny sposób. Są one często zależne choćby od określonej sytuacji, przeżytego doświadczenia czy zbioru przekonań.

[1] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 175.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

Merleau-Ponty krytykuje oba sposoby rozumowania[2], uznając, że nie da się ich skutecznie uzasadnić. Stosowane w nich pojęcie cielesności jest za wąskie i dlatego filozof proponuje własny, trzeci sposób opisu podmiotowości, w którym jest ona rozumiana jako jednolita całość psychofizyczna, co oznacza, że dualizm jest fałszywy[3]. Zanim je szczegółowo zaprezentuję, warto podkreślić, że filozofia Merleau-Ponty'ego znajdowała szerokie wsparcie w filozofii współczesnej. Już Friedrich Nietzsche i Sigmund Freud opowiedzieli się za istotną rolą instynktów[4]. Stanowią one rodzaj pierwotnej, nieuświadomionej wiedzy o tym, jak sprawnie poruszać się w świecie. Podkreślali rolę działania. Podmiot nie był oceniany przez pryzmat swojej statycznej konstrukcji materialnej czy zbioru przekonań, lecz przez pryzmat swoich działań, pozostając jednocześnie podatny na presję rzeczywistości zewnętrznej. Wymienieni autorzy uważali, że człowiek jest z natury „hedonistą", który, żeby osiągnąć przyjemność lub satysfakcję, dąży do zaspokojenia swoich popędów[5]. Takie zachowanie nie jest jedynie egoistycznym kaprysem, ale warunkiem prawidłowej i zdrowej kondycji ludzkiej. Popędy są tak silnie zakorzenione w człowieku, że nie jest on w stanie całkowicie nad nimi zapanować. Próbując to robić, działa wbrew sobie i doprowadza się do rozmaitych chorób: Nietzsche mówił o dekadencji i nihilizmie, Freud o nerwicach i prostracji. Filozofowie podkreślają, że takie myślenie jest bardzo szkodliwe, stanowi chorobę cywilizacji, która poprzez wyparcie instynktów prowadzi do jednostkowych i zbiorowych patologii[6]. W obu przypadkach dochodzi do osłabienia kondycji nie tylko pojedynczych jednostek, lecz całych wspólnot.

Gdy sięgniemy do tekstów Michela Foucaulta, okazuje się, że społeczeństwo odrzuca przyjemność rozumianą jako korzyść. Prowadzi to do negacji działania realizowanego według nakazu instynktów i, używając języka Foucaulta, u*ja*rzmiania (*assujetissement*) ciała[7]. Fakt presji popędów na człowieka jest wypierany zarówno z dotychczasowego dyskursu, jak i ze świadomości poszczególnych jednostek. W społeczeństwie wartościowe staje się to, co jest odcieleśnione, czyli idee, które skupiają się wokół sfery czysto wewnętrznej[8]. W efekcie, człowiek jest wciąż rozdarty pomiędzy swoją naturalną konstytucją a szeregiem sprzecznych z nią sztucznych norm, zakazów i nakazów wytworzonych przez świat kultury. Istota

[2] M. Maciejczak, *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 56–67.

[3] M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 25, 26, 29 i in.

[4] Między innymi F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Hachette, Kielce 2008, s. 3; tenże, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, J. Frycz, Vis-A-Vis Etiuda, Kraków 2009, s. 75.

[5] M. Onfray, *Le crepuscule d'une idole. L'affabulation freudienne*, Bernard Grasset, Paris 2010, s. 214.

[6] Tamże, s. 213, F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, kim jesteśmy*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2002, s. 92.

[7] M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 27.

[8] Tamże, s.19.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

ludzka nie jest oceniania jako konstrukt fizjologiczny, ale jako pewien wykreowany byt scentralizowany w duszy czy tożsamości, zdolny w pełni władać samym sobą, w tym swoimi potrzebami.

W konsekwencji, filozoficzne badania dotyczące człowieka prowadzono w opozycji do redukcjonistycznych koncepcji cielesności, ukierunkowując się raczej na sam sposób funkcjonowania bytu ludzkiego oraz kontekst sytuacyjny. Jednocześnie wielu innych filozofów odchodziło od klasycznych wizji ciała, głównie związanych z rozumieniem podmiotowości jako swoistego rodzaju jedności psychofizycznej. Husserl, przykładowo, starał się scalić człowieka w niepodzielną całość poprzez analizy oparte na *redukcji fenomenologicznej*, czyli metodzie mającej na celu ujęcie „obiektywnego" świata przez pryzmat poznającego/doświadczającego podmiotu[9]. Taki solipsystyczny punkt widzenia przedstawiał ciało dwojako: zewnętrznie jako określoną perspektywę, poprzez którą przejawia się rzeczywistość, i wewnętrznie – jako miejsce, którym człowiek zawiaduje i które ugruntowuje jego byt[10]. W konsekwencji przedstawia osobowe *ja* jako ukonstytuowane na materialnym podłożu (ciele) i równocześnie wyrażające się przez nie[11].

Z kolei Heidegger proponuje inne rozwiązanie, w którym zamiast dychotomicznego opisu jednostki zostaje użyta formuła egzystencjalna: charakteryzuje on podmiotowość nie jako pewien szczególny substancjalny byt, lecz jako nieredukowalne do niego *bycie*[12]. Filozofa interesują warunki możliwości bycia, stanowiącego fundament ontologiczny człowieka i łączącego go ze światem[13]. Istota ludzka, z tej perspektywy, prezentuje się jednolicie jako zunifikowana osoba. Dla jej charakterystyki istotna będzie określająca ją relacja ze światem (streszczająca się w byciu).

Sartre również charakteryzuje ciało jako powiązane nierozerwalnie ze świadomością[14]. Razem tworzą one ogólny wyznacznik kondycji ludzkiej i obejmują swym zasięgiem elementy tradycyjnie zawierające się w pojęciu egzystencji. Jako całość stają się centrum pewnej perspektywy, wokół której organizowana jest rzeczywistość. Tym samym ciało to nie tylko przedmiot w świecie, ale żywy organizm funkcjonujący w znaczących relacjach ze swoim habitatem[15]. W efekcie, człowiek jest rozumiany jako pewien byt będący permanentnie w jakiejś sytuacji. Cielesność jest wielowymiarowa i podmiotowość wyraża się zawsze przez nią. Choć warto zaznaczyć brak konsekwencji w Sartre'owskiej myśli, która, mimo ugruntowania ludzkiego umysłu w fizyczności, przyznaje pewne przywileje świa-

[9] K. Gurczyńska-Sady, *Problem samouchwytności ciała – Husserl i Sartre*, „Diametros", nr 21 (wrzesień 2009), s. 16.

[10] Tamże, s. 18.

[11] M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, s. 98.

[12] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Baran B., PWN, Warszawa 2010, s. 18.

[13] W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje czlowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003, s. 73–74.

[14] M. Drwięga, *Ciało człowieka*, wyd. cyt., s. 113.

[15] Tamże, s. 132.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

domości refleksywnej (czyli mogącej skierować się na samą siebie). Filozof określa ją jako „szczelinę w bycie", dopuszcza możliwość przekroczenia przez nią zamkniętego przyczynowo świata fizycznego i podejmowania autonomicznych, wolnych decyzji.

Na przypomnienie zasługują także nietypowe analizy Wittgensteina, odkrywającego nowe reguły w grze między ciałem, psychiką a zewnętrzną rzeczywistością. Choć w *Traktacie logiczno-filozoficznym* (Wittgenstein I) i *Dociekaniach filozoficznych* (Wittgenstein II) przedstawia on dwa różne systemy filozoficzne, to, jak sądzę, można wyszczególnić pewną względnie spójną myśl dotyczącą problematyki podmiotowości (między innymi, podobnie jak Heidegger, Wittgenstein podkreśla aspekt bycia i aktywności człowieka w świecie). Głównym jego zainteresowaniem jest język, który staje się centrum jego analiz. Podkreśla on jego rolę w kształtowaniu cech przyznawanych podmiotowości, takich jak: myślenie, nadawanie znaczeń, sensów *etc.* Na jego gruncie krytykuje odcieleśnione *cogito*, mówiąc, że „człowiek nie jest monadą"[16]. Wittgenstein II przesuwa środek ciężkości z logiki języka na jego użycie. Użycie języka jest bowiem często niejednoznaczne[17] w zależności od kontekstu sytuacyjnego. Funkcjonuje on w różnych trybach: rozkazów, próśb, gróźb, wyjaśnień, pozdrowień *etc.*, a więc nie tylko jako przekazywanie myśli. W praktyce język nie ma jednego ustalonego sensu[18]. Znaczenie słów jest zróżnicowane ze względu na wiele czynników, takich jak: konkretna grupa ludzi posługująca się nimi, bieżące okoliczności, intencje mówiącego. Taką „całość złożoną z języka i czynności, w które jest on wpleciony" Wittgenstein nazywa „grami językowymi"[19]. Taki sposób przyswajania znaczeń generuje wiele filozoficznych problemów, między innymi problem jedności psychofizycznej. Używana terminologia implikuje dwie strefy ontologiczne w ludzkim bycie: fizyczną i psychiczną. Gdy się podda ten podział filozoficznej analizie, można go skutecznie skrytykować. Jednak nawet wtedy, jak wskazywał Wittgenstein, w powszednim użyciu języka problemy filozoficzne są formułowane przy pomocy klasycznej (dualistycznej) nomenklatury.

Powyższe uwagi dowodzą, ze że koncepcja Merleau-Ponty'ego nie była w literaturze filozoficznej czymś odosobnionym. Łatwiej jest ją zrozumieć w świetle stanowisk wyróżniających tematykę cielesności i sytuujących ją ponad klasycznym redukcjonistycznym rozumieniem (idealizmem bądź materializmem).

[16] K. Gurczyńska, *Podmiot jako byt otwarty*,Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 13.

[17] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2008, par. 304.

[18] Tamże, par. 107.

[19] Tamże, par. 7.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

PIERWOTNY WYMIAR CIELESNOŚCI

Rozumienie cielesności jest kluczowe w koncepcji Merleau-Ponty'ego. Ludzka fizyczność okazuje się pojęciem nieostrym i charakteryzowanym w różnorodnych aspektach. Nie ulega wątpliwości, że zanim człowiek zacznie w sposób świadomy przeżywać relacje międzyludzkie, będzie poznawał i interpretował świat poprzez swoje ciało. To ono stanowi pierwotny punkt odniesienia do tego, co zewnętrzne[20]. Pozwala na funkcjonowanie osobnika w przestrzeni oraz umożliwia panowanie nad przedmiotami. Merleau-Ponty'ego interesowała natura tego doświadczenia – mającego charakter przedreflektywny, gdyż stanowi łącznik między „wcielonym podmiotem a jego światem"[21]. Jego istota nie poddaje się opisowi czysto fizjologicznemu. Pierwotne doświadczanie nie tyle ustawia ciało w szeregu z innymi przedmiotami fizycznymi, lecz sytuuje podmiot w świecie i umożliwia mu sprawne funkcjonowanie w nim. Człowiek poznaje poprzez działanie, ruch i partycypację w bieżącej rzeczywistości. Nigdy nie jest w stagnacji, nawet odcięty od wszelkich bodźców (np. zamknięty w ciemnym pomieszczeniu) będzie starał się nakierować na coś swoją uwagę, badał otoczenie *etc.* W ten sposób ciało nie tyle stanowi narzędzie egzystencji, co tę egzystencję umożliwia. Jest miejscem narodzin i rozwoju podmiotowości. Z tego punktu widzenia, cechy uznawane tradycyjnie za mentalne są nierozerwalnie związane z ciałem, nadając mu przez to niejako właściwość psychiczności. Dlatego Merleau-Ponty proponuje perspektywę, w której podmiotowość jest rozumiana poprzez pryzmat jej bycia w świecie[22].

Rodząc się, człowiek nie staje obok świata i nie poznaje go obiektywnie. Od samego początku jest wrzucony w sam środek rzeczywistości znajdującej się w ciągłym ruchu. Dlatego wszelka teoria skonstruowana przez człowieka jest wtórna wobec doświadczania prereflektywnego. Egzystowanie w świecie zawsze stanowi już fakt zastany i choć ta konstatacja nie musi być oczywista, to wydaje się być bliska truizmowi. Interesująca jest przede wszystkim natura tego uwikłania w rzeczywistość i jej implikacje.

Tradycyjnie wiele problemów filozoficznych jest ujmowanych w relacji podmiot – przedmiot. Buduje się rozmaite opozycje sprowadzające się do takiego schematu: *res cogitans* i *res extensa*, człowiek i świat, podmiot i przedmiot *etc*. Pośrednio tworzy się więc dwie rzeczywistości: postrzegającego i to, co postrzegane. Sygnalizowałem już wcześniej, że taka perspektywa jest myląca, gdyż „wewnątrzświatowy" człowiek nie żyje jako wyróżniony przedmiot wśród innych fizycznych przedmiotów. Od urodzenia człowiek jest już spleciony ze światem. Nie przebywa w nim niczym turysta, nie obserwuje go z zewnątrz. Mówiąc słowami Heideggera, człowiek świat zamieszkuje, przez co splata się z nim ontologicznie[23]. Charakterystyka jego bycia powinna zatem uwzględnić powyższy „mutualizm".

[20] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, wyd. cyt., s. 181; tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, wyd. cyt., s. 61 („ciało jest nosicielem bycia w świecie").
[21] Tenże, *Fenomenologia percepcji*, wyd. cyt., s. 175.
[22] Tamże, s. 99.
[23] M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 81.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

Próby rozdziału na podmiot i przedmiot pociągają za sobą zniekształcenie, a w efekcie niemożność właściwego wyjaśnienia natury obu tych stron. Człowiek jest zatem zaangażowany w otaczającą rzeczywistość. Ta filozoficzna konstatacja jest pierwotna względem biologicznej, psychologicznej czy socjologicznej charakterystyki istoty ludzkiej[24].

W konsekwencji, podmiotowość jest w swoisty sposób ugruntowana w ciele. Fizyczność staje się gwarantem jedności i indywidualnego istnienia. Skupia w sobie wiele wymiarów egzystencji, także tych uznawanych za duchowe. Jednocześnie cielesność stanowi centrum ludzkiej perspektywy, poprzez którą dany jest świat[25]. W XX wieku człowieka osadzono w ziemi – człowiek „kiełkuje", dorasta, żyje i umiera tak samo, jak inne organizmy. Jest zmuszony do egzystencji w świecie, czego nie uniknie nawet jako skrajny anachoreta. Jak twierdzili Nietzsche i Freud, wszelkie konstrukty umysłowe wskazujące na pewną wewnętrzną suwerenność są wtórne wobec naturalnych popędów. Foucault czy postmoderniści również skazują człowieka na bycie w świecie, nawet jeśli miałby on być tylko pustym naczyniem, przez które przelewa się historia. Wittgenstein wstawia go w środek rzeczywistości jako gracza w codziennych czynnościach i relacjach społecznych. Sartre, Merleau-Ponty, Onfray czy Gray także przyznają podmiotowości fizyczne korzenie w zewnętrzności.

SEKSUALNOŚĆ JAKO *MODUS* BYCIA W ŚWIECIE

Przyjęcie – w miejsce esencjalnej – perspektywy egzystencjalnej rodzi stanowisko, według którego podmiotowość ma charakter nie tyle substancjalny, co dynamiczny. Zamiast poszukiwać fundamentów ludzkiej osobowości, filozofowie dążą do zrozumienia sposobu jego bycia. Świat jest zmienny, więc wpleciona w niego jednostka również.

Merleau-Ponty wprowadza termin „schemat ciała"[26]. Z jednej strony, definiuje on takie aspekty ludzkiej fizyczności, jak procesy stałej regulacji (szeroko rozumianej) postawy i motoryki, w celu wykorzystania ich do intencjonalnego działania. Z drugiej zaś, odnosi się on do określonej, prereflektywnej i niezobiektywizowanej świadomości ciała, czyli pewnej postaci zmysłu proprioceptywnego[27]. Szczególne interesujący jest pierwszy postulat. W tym punkcie Merleau-Ponty uwzględnia bowiem także przekonania i uczucia, charakteryzując je jako rodzaj funkcji sensomotorycznych, które służą do odpowiedniego operowania na przedmiotach intencjonalnych i do ustosunkowania się do nich[28]. Stanowią one naturalne przedłużenie wrodzonego imperatywu bycia w świecie, bycia egzystencją. Człowiek jest więc zawsze jakoś do zewnętrznej rzeczywistości – jeśli użyć języka

[24] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, wyd. cyt., s. 6.
[25] Tamże, s. 185.
[26] M. Maciejczak, *Świat według ciała…*, wyd. cyt., s. 22.
[27] Sh. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London 2008, s. 146.
[28] Tamże.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

Heideggera – *nastrojony*. Może pożądać, chcieć, bać się, smucić czy cieszyć i zależnie od władających nim uczuć – odpowiednio odbierać świat. Emocje i nastrój otwierają człowieka na świat, niszcząc w ten sposób rzekomo nieprzenikalną błonę ludzkiej monady[29]. Rzeczywistość traci swój wymiar obiektywności i staje się inter*subiektywna*. Jej charakter różni się w zależności od nastrojów jednostki, ta może ja odbierać jako ponurą, ekscytująca *etc*.

Człowiek jest odpowiednio przysposobiony do odbioru świata. Będąc na niego otwarty, kształtuje go. Merleau-Ponty akceptuje również odwrotną zależność, w której rzeczywistość odpowiednio modeluje człowieka. Zmieniają się tylko proporcje wzajemnego wpływu. Człowiek tkwi w świecie i zawsze jest określany przez sytuację. Filozof mówi o ciągłym dialogu pomiędzy egzystującym *ja* a bieżącą rzeczywistością. Dlatego rzetelna charakterystyka człowieka powinna uwzględniać oba punkty odniesienia. Merleau-Ponty neguje zarówno determinizm, jak i możliwość absolutnej wolności[30].

Formułując wstępne uwagi na temat seksualności u Merleau-Ponty'ego, wskazywałem już na pierworodne, dożywotnie i bezwzględne uwikłanie człowieka w świat, a także na charakteryzującą jego bycie, a zatem i sam byt, dynamikę. Podkreślałem również wyjątkową rolę emocji w ludzkim działaniu. Kolejnym istotnym momentem jest tutaj tendencja do opisywania egzystencji nie poprzez pryzmat jakichś szczególnych okoliczności czy wysoce abstrakcyjnych rozważań, lecz poprzez odkrywanie jej w życiu codziennym, w powszedniości. Dopiero ta naturalna perspektywa ma zapewniać prawidłowe odniesienie się do zjawiska bycia, gdyż właśnie w tym momencie, gdy człowiek zapomina o swoim istnieniu, staje się ono najbardziej namacalne. Stapiając się z rzeczywistością, ujawnia swój pierwotny wymiar, niezanieczyszczony kulturową bądź potoczną interpretacją[31]. Równocześnie, zresztą z tych samych powodów, w działaniu zanika odczucie granicy „człowiek – świat", w efekcie podmiotowość przestaje się jawić w esencjalnej postaci.

Ludzkie doświadczenie seksualności stanowi trafną ilustrację potwierdzającą te założenia i właśnie na tej podstawie wspomniane dualizmy zostają przezwyciężone. Jak powie Merleau-Ponty, to na drodze tego doświadczenia przedmioty, osoby i sytuacje zaczynają istnieć dla jednostki poprzez środowisko uczuciowe. Z drugiej strony, w doświadczeniu seksualnym można dostrzec stosunek człowieka do sytuacji i wytwarzanie przez niego określonych sensów.

Aby rozjaśnić poglądy Merleau-Ponty'ego, podam przykład. Filozof pisze o pacjencie z uszkodzonym potylicznym rejonem mózgu[32]. Osoba ta była całkowicie bierna erotycznie. Nie reagowała ani na sytuacje, ani na obrazy czy słowa wzmagające pożądanie. Pacjent jednocześnie nie był impotentem, jednakże seks uprawiał w sposób automatyczny, pasywny i kiedy coś stanęło na przeszkodzie –

[29] M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wyd. cyt., s. 28.
[30] Tenże, *Wolność i świat*, tłum. K. Pomian, [w:] J. Migasiński, *Merleau-Ponty,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 123.
[31] Tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, wyd. cyt., s. 30.
[32] Tenże, *Fenomenologia percepcji*, wyd. cyt., s. 177.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

przykładowo, odwróciło jego uwagę – tracił on jakiekolwiek zainteresowanie stosunkiem płciowym. Był więc sprawny fizycznie, lecz przestał reagować na bodźce seksualne – zatracił percepcję erotyczną. Przestał postrzegać dwuznaczności, erotyczną symbolikę, wyczuwać intymny nastrój. Co więcej, pacjent nie mógł się odnaleźć we wszelkich innych sytuacjach uczuciowych i ideologicznych. Abstrakcyjne znaczenia, sensy rozmaitych sytuacji zatraciły znaczenie dla tego mężczyzny. Ten brak rozumienia, charakterystycznego dla funkcjonowania zdrowych ludzi, wiele mówi na temat natury ludzkiej. Pojawia się zależność: kiedy zanika percepcja erotyczna, zmienia się także cała struktura doświadczania, a za nią sposób bycia w świecie. Doświadczenie seksualności ujawnia wyjątkową rolę cielesności. Jak podkreślałem, podmiot jest nakierowany na świat niczym gospodarz na swój dobytek. Merleau-Ponty twierdził, że także odnosząc się do drugiego człowieka, jednostka najpierw nakierowuje się na jego ciało. Ta konstatacja, również w świetle dzisiejszej nauki, wydaje się oczywista, gdyż intencje czy myśli drugiej osoby można poznać jedynie poprzez jej gesty, nigdy przez bezpośredni wgląd. Dzięki nim i towarzyszącym im znaczeniom pojawia się komunikacja i wzajemne zrozumienie intencji[33]. Bez tej wspólnej płaszczyzny gest pozostałby zwykłym, biernym ruchem ciała.

W przypadku seksualności, człowiek nie czuje się wyłącznie przedmiotem fizycznym nastawionym do innych jak do zwykłych przedmiotów zewnętrznych. Pożądając, jednostka pragnie uwieść ciało ożywione świadomością, a nie „żywe zwłoki”[34]. Pragnie, by druga osoba była nią zafascynowana. Istotny jest intencjonalny, a nie przestrzenny „ruch ciała”, uwikłany w cieleśnie uwarunkowaną strukturę doświadczenia. Ciało jest tutaj „ruchem” poprzez zwrot intencji w postrzeganiu, w konsekwencji wpływającym na przemianę myśli i zachowań podmiotu[35]. W takim intymnym kontakcie ciało – potocznie ujmowane jako przedmiot – staje się wieloznaczne, jego ekspresja wiąże się z dużą ilością znaczeń, jednocześnie dzięki temu nie jest pozbawione własności psychiczności. Oczywiście, w erotycznej relacji jest także miejsce na świadomą refleksję (rozumianą tutaj jako autoodniesienie), ale nie jest ona fundamentalna i jest ufundowana właśnie na cielesności. W ten sposób, także świadomość nie jest niezależna od danej sytuacji i nie jest obiektywną własnością umysłu, lecz, wręcz przeciwnie, przejawia się w działaniu, gestach i zachowaniach. Cielesność jest zatem warunkiem i zasadą doświadczenia seksualnego.

Z tych właśnie racji, w swej egzystencji człowiek tkwi między opartym na swej cielesnej strukturze sposobem percepcji świata a wpływem zewnętrznej sytuacji, w którą jest zawsze zaangażowany. Dlatego dla jednostki sytuacja jest zawsze swoistym tłem, polem różnych horyzontów. Jednostka funkcjonuje w nim zawsze w zależności od swych subiektywnych uwarunkowań. Jednocześnie nie można nigdy dokładnie wyznaczyć czy zdefiniować granic sytuacji, co implikuje perma-

[33] Tamże, s. 409.
[34] Tamże, s. 188.
[35] Tamże, s. 403.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

nentną wieloznaczność ludzkiego doświadczenia. Podmiot jest zawsze „otwarty", gdyż warunkują go różne sensy wynikające z określonej sytuacji. Reaguje na nie, przyswaja je, a także tworzy w obrębie możliwych znaczeń stanowiących daną sytuację. Ta wieloznaczność doświadczenia pociąga za sobą pewien specyficzny problem, powstaje bowiem pytanie, jak byłaby możliwa międzyludzka komunikacja w świecie ciągle zmieniających się znaczeń. Merleau-Ponty twierdzi, że porozumienie może zaistnieć dzięki specyficznemu ludzkiemu funkcjonowaniu w świecie. Wszyscy ludzie są bytami płciowymi, posiadającymi podobne warunki percepcji rzeczywistości. Swoje pełne znaczeń i sensów gesty rozpoznają oni i rozumieją (głównie) na poziomie prereflektywnym („stanowią pierwszą mowę")[36]. Ciało i świat są ontologicznie splecione, a jednostka jest definiowana poprzez swoje doświadczenie. Seksualność uwrażliwia na ciało innego, ale jest również formą ekspresji. Ujmując rzecz metaforycznie, zakorzeniona w cielesności seksualność jest pewną atmosferą egzystencji, nie jest dodatkiem do niej, lecz określonym sposobem bycia.

PODMIOT WCIELONY

Merleau-Ponty przedstawia człowieka jako „podmiot wcielony"[37]. Badając osoby wykazujące cechy psychopatologiczne, dochodzi do wniosku, że umysł ludzki ma swoje źródło w fizycznym podłożu i jest od niego uzależniony, ale jednocześnie nie jest on jednak do ciała zredukowany. Te dwie sfery ludzkiej bytowości stanowią pewną całość, wzajemnie się uzupełniając, ale nie na zasadzie symbiozy, lecz kohezji. Wydają się należeć do odmiennych porządków rzeczywistości, ale jedynie wtedy, gdy wychodzimy od ich wadliwego przedstawienia – pierwszym jest empirystyczne ujęcie ciała jako jednego z wielu przedmiotów fizycznych, a drugim intelektualistyczne wyróżnienie stanów psychicznych jako autonomicznych i niezależnych od warunków zewnętrznych. Jednakże według Merleau-Ponty'ego, fizjologiczne i psychologiczne wyjaśnienia w równym stopniu zniekształcają obraz człowieka, głównie ze względu na ich wybiórcze i jednostronne założenia epistemologiczne. Opisuje się w nich ciało wyłącznie jako swoistą maszynę funkcjonującą w ramach ściśle określonych prawideł. Jest to nieadekwatna charakterystyka, gdyż rzeczywisty charakter ciała jest wielowymiarowy, a nie tylko czysto fizjologiczny[38].

Ujęcie jednostki jako egzystencji pozwala na uwzględnienie wielowymiarowości w jej jednolitej konstytucji. Ujęcie to prezentuje człowieka zintegrowanego. Aby go uchwycić, nie można posługiwać się relacją „umysł – ciało", lecz należy opisać podmiot tkwiący w świecie. Dopiero przy takim uzupełnieniu możliwa jest pełna charakterystyka jednostki. Z jednej strony, natura ludzkiego bycia jest wyznaczona przez cielesną konstytucję, „umysł, który postrzega, jest umysłem

[36] Tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, wyd. cyt., s. 32.
[37] Tenże, *Fenomenologia percepcji*, wyd. cyt., s. 175.
[38] Tamże, s. 188.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

wcielonym"[39]. Z drugiej zaś strony, urodzić się znaczy „zarazem urodzić się w świecie i dla świata"[40]. Trudno jest wyznaczyć granicę pomiędzy jego konstytucją a osobniczą egzystencją, gdyż one warunkują się nawzajem[41]. Podmiotowość, mimo że rzeczywistość jest odbierana przez pryzmat *biologicznych imperatywów*, pozostaje otwarta na wpływy świata. Egzystując, wypracowuje pewną perspektywę i w ten sposób nadaje już pewien ustalony charakter rzeczywistości, ale nie determinuje jej. Człowiek funkcjonuje w permanentnym dialogu ze światem i innymi, wzajemnie siebie określając[42]. Jest ciągle w jakiejś sytuacji, nigdy nie jest w pełni wolny[43]. Zawsze musi się odnosić do aktualnych warunków, choć bez bezwzględnego podporządkowywania się im. Dlatego kartezjański człowiek mógłby być co najwyżej przykładem dezintegracji osobowości, jako że tylko w patologicznych przypadkach jedność podmiotu zostaje rozdzielona[44]. Prawidłowo funkcjonująca osoba jest zunifikowana i tożsama ze sobą we wszystkich swych wymiarach; motoryka, uczucia, świadomość, zlewają się w uniwersalnym zaangażowaniu w świat.

Jednocześnie to właśnie w doświadczeniu seksualności można dostrzec szczególną rolę ciała i intencjonalności, dzięki której jednostka tworzy świat ludzkich sensów, świat komunikacji, świat gestów. Człowiek jest bytem płciowym, emocjonalnie zaangażowanym w rzeczywistość i odbierającym ją w polu specyficznych znaczeń. Sposób doświadczania świata ma kluczowe znaczenie dla opisu podmiotowości, gdyż – jak powie Merleau-Ponty – właśnie w nim można się doszukać istoty natury ludzkiej. We współczesnej kulturze i nauce cielesność doczekała się nobilitacji jako centrum perspektywy, w której świat jest dany jednostce. Umysł nie jest immanentną władzą poznawczą, lecz jest uwikłany w relacje z zewnętrzną rzeczywistością i funkcjonuje w odnoszeniu się do niej. Okazuje się, że dusza może chorować, a ciało bywać smutne czy wesołe.

Filozofia Merleau-Ponty'ego stanowi trafną egzemplifikację pewnych tropów podejmowanych we współczesnej filozofii (choć także w innych dziedzinach nauki), a dotyczących cielesności. Pokazuje, jak dzięki reinterpretacji pojęcia cielesności i odniesieniu jej do prereflektywnego doświadczenia, można zbudować nowe, bardziej spójne koncepcje podmiotowości ludzkiej, stopniowo przezwyciężając dualizm. Sfery emocji, intencji, znaczeń czy sensów – zarezerwowane dotychczas dla wewnętrznych stanów mentalnych – stają się częścią dynamicznego systemu „jednostka – świat". Inaczej mówiąc, są one warunkowane doświadczeniem podmiotu oraz kontekstu sytuacyjnego i nigdy nie są od nich niezależne.

Przedstawiając problem w bardziej współczesnych terminach, umysł ludzki nie znajduje się gdzieś „pod skórą i czaszką" (nawiązując do myśli Andy Clarke'a dotyczącej „eksternalizmu aktywnego"), ale przejawia się w działaniu i nie funkcjonuje w oderwaniu od świata zewnętrznego. Nawet tak intymny obszar, jak sfera

[39] Tamże, s. 25.
[40] Tenże, *Wolność i świat*, wyd. cyt., s. 123.
[41] Tenże, *Fenomenologia percepcji*, wyd. cyt., s. 187.
[42] Tenże, *Proza świata...*, wyd. cyt., s. 69.
[43] Tenże, *Wolność i świat*, wyd. cyt., s. 123.
[44] M. Drwięga, *Ciało człowieka*, wyd. cyt., s. 174.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

osobistych myśli czy przekonań, jest warunkowana aktualną sytuacją, kondycją fizyczną i sposobem określonej, codziennej egzystencji w środowisku. Doskonałym przykładem – zdawałoby się potwierdzającym trafność twierdzeń autora *Fenomenologii percepcji* i intuicji wyrażanych przez wielu innych współczesnych filozofów – jest brak sukcesu komputacjonizmu w wyjaśnianiu ludzkiego umysłu w kognitywistyce. Stanowisko to operowało metaforą umysłu jako komputera, który miał przypominać rodzaj wewnętrznego programu, mogącego funkcjonować na dowolnym fizycznym nośniku. Mimo jego ugruntowania w badaniach związanych z naukami ścisłymi, wciąż pokutował w nim kartezjański dualizm, a mianowicie odseparowanie sfery mentalnej od ciała. Dostrzeżono tę słabość i wytworzono nowe podejście do umysłu ludzkiego, bliskie intuicjom filozofów, o których była wyżej mowa. Mam tu na względzie tzw. koncepcje ucieleśnionego umysłu, umysłu „zakorzenionego" czy też enaktywizm. Są to podejścia stosunkowo młode i nie posiadają jednolitego programu badawczego, lecz zawierają pewne wspólne, łączące je cechy. Zakładają, że: 1) nie ma takich procesów mentalnych czy wewnętrznych własności (właściwości), które miałyby status transcendentny, eteryczny lub autonomiczny wobec fizyczności; 2) są one jednocześnie zakorzenione w tym sensie, że są kształtowane w interakcji ze społecznym bądź naturalnym środowiskiem.

Wychodząc do tych założeń dowodzi się, że ciało nie stanowi bezmyślnego wehikułu, którym tylko sterujemy, lecz staje się wrażliwym miejscem wszelkich procesów związanych z ludzką podmiotowością. Znaczenia i sensy powstają nie w głowach, lecz w wyniku złożonych procesów, na które składa się specyficzny sposób ludzkiego poznania, doświadczenie, działanie. Taka wielowymiarowa cielesność nie tylko konsoliduje podmiotowość w pewną całość, lecz także przezwycięża solipsyzm, umożliwiając komunikację między podobnie ukonstytuowanymi jednostkami, tworząc możliwość rozumienia drugiego na podstawie jego czynów lub wykonywanych gestów. Wydaje się, że ta filozoficzna „transsubstancjacja", zmieniająca jednostkę w „żywe" ciało, które jest wieloaspektową platformą poznania i działania, stanowi najlepszy klucz do opisu ludzkiej podmiotowości.

BIBLIOGRAFIA

Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002.
Foucault M., *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
Gallagher Sh., Zahavi D., *The Phenomenological Mind*, Routledge, London 2008.
Gurczyńska K., *Podmiot jako byt otwarty*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
Gurczyńska-Sady K., *Problem samouchwytności ciała – Husserl i Sartre*, „Diametrios", nr 21 (wrzesień 2009).
Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. Baran B., PWN, Warszawa 2010.
Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje czlowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003.
Maciejczak M., *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 04/11/2026 01:40:59

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999.
Merleau-Ponty M., *Wolność i świat*, tłum. K. Pomian [w:] J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się stajemy tym, kim jesteśmy*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2002.
Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Hachette, Kielce 2008.
Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, J. Frycz, Vis-A-Vis Etiuda, Kraków 2009.
Onfray M., *Le crepuscule d'une idole. L'affabulation freudienne.*, Bernard Grasset, Paris 2010.
Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2008.

SUMMARY

On the Embodied Mind. Body and Sexuality in the Philosophy of M. Merleau-Ponty

The category of corporeality is often taken up not only in modern philosophy but in science also, i.e., cognitive theories of "the embodied mind". In the paper, the idea of the body as a physical product which is managed by some human internal feature like "free will" or *res cogitans* is challenged. Instead, the body is described as an active part of human agency. Maurice Merleau-Ponty is not only distinguished as the pioneer of research in the field but a scholar the specificity of whose philosophy should be acknowledged as well. Focusing on pre-reflective experience of humans and their peculiar dialogic relation with the external world, Merleau-Ponty overcomes classic dualisms. Sexuality, being a specific dimension of human existence, is also the object of the philosopher's scholarship. In sexuality he discovers other properties of human nature. As a consequence, Merleau-Ponty postulates that an individual should be considered "embodied human agency". This is the focus of my article, in which I expound on the philosopher's ideas providing arguments that the human body is a multidimensional entity and that such a definition is crucial to aptly characterising subjectivity/agency. I also point out that human's psychophysical unity (monism) manifests itself in sexuality (including emotionality), being an essential ingredient of homo sapiens' existence.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty, sexuality, body, corporeality, human agency, subjectivity, embodied human agency

SEBASTIAN BODZAK, philosophy major, doctoral student in the Department of Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland. E-mail: sebastianbodzak@yahoo.com