Marian Machinek

Czy istnieje normatywny wymiar ludzkiej cielesności?

Collectanea Theologica 81/3, 53-62

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
81(2011) nr 3

MARIAN MACHINEK, OLSZTYN

CZY ISTNIEJE NORMATYWNY WYMIAR LUDZKIEJ CIELESNOŚCI?

Zarys problemu

Pytanie o normatywny wymiar ludzkiej cielesności wydaje się w debacie etycznej już dawno rozstrzygnięte. Wskazanie na niebezpieczeństwo błędu naturalistycznego, polegającego na formułowaniu moralnych powinności bezpośrednio na podstawie konstatacji faktów, zdaje się kończyć wszelką dyskusję na ten temat. Odwołanie w obszarze etyki do ludzkiej natury, której istotnym elementem jest wymiar cielesny, wydaje się w epoce określanej jako postmetafizyczna, niedopuszczalne. Głęboki sceptycyzm wobec podejmowania jakichkolwiek prób uwzględnienia wymiaru cielesnego przy poszukiwaniu i formułowaniu norm moralnych jest wzmocniony przez dwie charakterystyczne dla współczesnych nurtów myślowych perspektywy. Pierwszą jest p e r s p e k t y w a e w o l u c y j n a. Ewolucjonizm, który początkowo miał być naukowym modelem wyjaśniającym mechanizmy rządzące rozwojem życia na ziemi, szybko osiągnął rangę wiodącego naukowego paradygmatu. Perspektywa ewolucyjna stała się przy tym dominująca nie tylko w naukach przyrodniczych, ale bywa uważana za ostateczną miarę w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania natury filozoficznej o pochodzeniu świata i naturę rzeczywistości. Negując prawomocność metafizyki, nauki przyrodnicze same zajęły jej miejsce, nie wahając się formułować sądów, które do tej pory były domeną refleksji filozoficzno-teologicznej. Kluczowe dla perspektywy ewolucyjnej znaczenie przypadku zdaje się wykluczać jakąkolwiek normatywność natury, a więc także ludzkiej cielesności. Pozostaje jedynie faktyczność ciała, która jako taka może być co naj-

wyżej punktem wyjścia, nigdy jednak punktem odniesienia dla poszukującego norm moralnych ludzkiego rozumu.[1]

Jeszcze radykalniejsze wnioski formułowane są w ramach drugiej perspektywy – g e n d e r o w e j. Sama faktyczność ludzkiej cielesności została tu poddana radykalnej krytyce i jest postrzegana jako konstrukt społeczny. Między faktycznym ciałem z jednej strony a jego rozumieniem i doświadczeniem z drugiej pojawia się tu bariera nie do pokonania. Ciało ludzkie jawi się jako efekt dyskursu i jedynie w tej płaszczyźnie można wejść z nim w relację.[2] Perspektywa ta skłania do radykalnego subiektywizmu, w ramach którego ciało jest jedynie plastycznym materiałem, który przez świadomy podmiot jest (i powinien być!) dowolnie formowany. Z racji, że w pespektywie genderowej każdy dyskurs jest nieodwołalnie związany z pragnieniem panowania, próby doszukiwania się jakiejkolwiek normatywności ciała ludzkiego muszą być tu postrzegane jako nieuprawnione nadużycie władzy, ograniczające indywidualny życiowy projekt.[3]

Szczegółowa krytyka obu perspektyw przekracza ramy niniejszego przedłożenia. Mimo niewątpliwie ważkich – chociaż w swych radykalnych formach skrajnych i nieuprawnionych – zarzutów pytanie o normatywny wymiar ludzkiej cielesności zostanie na nowo postawione. Chociaż niewątpliwie należy pamiętać o niebezpieczeństwie błędu naturalistycznego, to jednak uprawnione wydaje się wskazanie na potrójne znaczenie cielesności w procesie poszukiwania i for-

[1] Większość współczesnych teologów nie widzi sprzeczności między chrześcijańską nauką o stworzeniu a teorią ewolucji, jak długo ta ostatnia nie formułuje materialistycznych i ateistycznych wniosków. W ramach teologii katolickiej mówi się wprawdzie o „planie stwórczym" i inteligibilności świata, jednak nie można tych pojęć mylić z pochodzącym z kręgów ewangelikalnych pojęciem „inteligentnego" projektu (*intelligent design*). Przyjęcie znaczenia przypadku w powstaniu świata, życia i człowieka stawia wprawdzie pod znakiem zapytania zbyt antropomorficzne obrazy Boga Stwórcy, ale generalnie nie jest w stanie podważyć tezy, że świat został stworzony przez Boga. Spośród nowszych opracowań tej tematyki zob. U. L ü k e, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit*, Freiburg-Basel-Wien 2006[2]; H. K e s s l e r, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer 2010[3].

[2] Por. analizę U. M ü l l e r, *Zum Verhältnis von Körperlichkeit und Unverfügbarkeit*, Zeitschrift für medizinische Ethik 54/2008, s. 76-77.

[3] Kluczowe znaczenie dla perspektywy genderowej ma myśl francuskiego poststrukturalisty Michela Foucault. Jego tezy zostały podjęte i zradykalizowane przez innych autorów, w tym przede wszystkim przez J. B u t l e r, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* Oxford 1990 – tłum. K. K r a s u s k a, Warszawa 2008; t a ż, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex",* Oxford 1993; t a ż, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Oxford 1997.

mułowania norm moralnych, mianowicie jako podstawy, jako granicy i wreszcie jako źródła.

Wolność wcielona – cielesność jako podstawa moralności

Określenie ludzkiej cielesności p o d s t a w ą moralności wydaje się ignorować to, co w dziedzinie moralności kluczowe – ludzką wolność. Czy ludzkie działanie miałoby być zdeterminowane dynamizmami cielesnymi? Takie twierdzenie oznaczałoby niewątpliwie redukcjonizm, charakterystyczny dla różnych nurtów naturalizmu.[4] Nie o taką koncepcję tu jednak chodzi. Chodzi raczej o konsekwencje, jakie dla moralności ma uwzględnienie cielesności jako istotowego wymiaru ludzkiej natury. Niezależnie od koncepcji człowieczeństwa jedno pozostaje wszak poza wszelką wątpliwością: ludzka wolność jest zawsze „inkarnowana". Realnie nie istnieje wolność wyswobodzona od cielesności: pozostaje ona zawsze wolnością konkretnego żyjącego człowieka, wyraża się zawsze przez ciało i w ramach cielesnej aktywności. W tym sensie można zatem postawić twierdzenie, że na poziomie egzystencjalnym cielesność stanowi podstawę wolności, a co za tym idzie – także moralności.

Stwierdzenie powyższe nie rozstrzyga oczywiście o treści szczegółowych norm moralnych, nie jest też jednak stwierdzeniem nieprowadzącym w tej materii do żadnych konsekwencji. Za przykład niech posłuży konkretny problem, który przez Alberta Camusa został nawet określony jako podstawowy dylemat moralny:[5] chodzi o problem moralnej dopuszczalności samobójstwa. W kontekście współczesnej etyki autonomicznej moralną godziwość samobójstwa uzasadnia się zazwyczaj właśnie wolnością jednostki do kierowania własnym życiem, a co za tym idzie – także do decydowania o własnej śmierci. W klasyczny sposób wyraził to nietzscheański Zaratustra, deklarując, że ani Bóg, ani natura, ale jedynie sam człowiek, jeżeli tylko jest

[4] Wspólne dla różnych nurtów naturalizmu jest negowanie duchowego wymiaru ludzkiej natury, która miałaby być bez reszty – również w tych przejawach, które zwykle wiąże się z ludzką duszą – wynikiem procesów biologicznych. Także moralność jest tu tylko zespołem schematów zachowania, których źródłem są zawsze jakieś, czasami ukryte, korzyści jednostki lub gatunku. Por. zbiór analiz dotyczących tego typu poglądów: K. B a y e r t z (red.), *Evolution und Ethik*, Stuttgart 1993.

[5] Por. A. C a m u s, *Mit Syzyfa. Rozumowanie absurdalne*, w: t e n ż e, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 59

naprawdę wolny, będzie określał moment odejścia z tego świata.[6] Ta apoteoza ludzkiej wolności w decydowaniu o własnej śmierci zdaje się w ogóle nie brać pod uwagę owego fundamentalnego cielesnego zakotwiczenia tejże wolności i przez to wikła się w nierozwiązywalną aporię. Odebranie sobie życia – w imię radykalnie rozumianej wolności – oznaczałoby bowiem jednocześnie najcięższy zamach na tę wolność, gdyż wraz z żyjącym ciałem również ona zostaje ostatecznie i nieodwołalnie unicestwiona.

Warto w tym miejscu wskazać na analizę tego problemu u myśliciela, który uchodzi za bodaj największego piewcę ludzkiej autonomii – Emmanuela Kanta. Uzasadniając moralną niegodziwość samobójstwa, Kant powiada: „Unicestwienie w swej osobie moralnego podmiotu zgotowałoby zagładę wszelkiej przynależnej jestestwu ludzkiemu etyczności (która jest wszak celem samym w sobie) i pociągnęło za sobą wysługiwanie się nim jako środkiem do osiągnięcia dowolnych celów, urągających człowieczeństwu w naszej osobie (*homo noumenon*), nad którym pieczę powierzono człowiekowi na cały czas jego istnienia (*homo phaenomenon*)”.[7] Powierzenie ludzkiej natury (*homo phaenomenon*), a więc w rozumieniu Kanta jej wymiaru materialno-biologicznego, świadomemu i wolnemu podmiotowi (*homo noumenon*) nie oznacza tu przyjęcia dualistycznej koncepcji antropologicznej, a jedynie zdaje się wskazywać na dwa niereduko-walne wzajemnie do siebie, ale też nierozłączne aspekty osoby. Filozof z Królewca sam wskazuje na to, że rozróżnienie między *homo phaenomenon* a *homo noumenon* nie pokrywa się w jego koncepcji z dualizmem duszy i ciała.[8] Są to raczej dwa wymiary osoby będące jednocześnie podstawą niesprzecznego uzasadnienia obowiązków moralnych wobec samego siebie. Ścisły związek tych dwóch wymiarów widać wyraźnie w Kantowym określeniu samobójstwa. Dla Kanta odebranie sobie życia to *Selbstentleibung*, co można by dosłownie

[6] F. N i e t z s c h e, *Also sprach Zaratustra. Ein Buch für alle und keinen*, Stuttgart 1993, s. 65.

[7] I. K a n t, *Metafizyka moralności,* tłum. E. N o w a k, Warszawa 2005, s. 295.

[8] „Tym, kto zobowiązuje i podlega zobowiązaniu, może być zawsze tylko człowiek; jednakże choć dla dobra teorii wolno nam odróżniać w człowieku pierwiastek duchowy od cielesnego jako własności, w które wyposażyła go natura, to nie wolno nam przypisywać tym substancjom odrębnych dyspozycji gwoli tego, co nazywamy zobowiązaniem, po to by znaleźć usprawiedliwienie dla podziału obowiązków co do ciała i duszy”; *tamże,* s. 289.

przetłumaczyć jako „samo-odcieleśnienie”.[9] Zamach na życie, będące podstawą cielesnej egzystencji, jest jednocześnie zamachem, unicestwiającym sam podmiot moralności. „Dopóki istnieją jakiekolwiek obowiązki i dopóki trwa życie, dopóty człowiek nie powinien sobie odejmować osobowego bytu”.[10]

Powyższe analizy wskazują na to, że konsekwentne docenienie podstawowej konstanty antropologicznej, jaką jest cielesne zakotwiczenie ludzkiej wolności, nie pozostaje bez wpływu na konkretne rozstrzygnięcia etyczne.

Wolność ograniczona – cielesność jako granica moralności

Ścisły związek wymiarów cielesnego i duchowego w człowieku stanowi nie tylko podstawę działania moralnego, ale także jego g r a n i c ę. Cielesne zakotwiczenie ludzkiej wolności oznacza, że wszelkie ograniczenia wynikające ze specyfiki dynamizmów cielesnych wpływają także na ograniczenie możliwości zarówno poznawczych i wolitywnych, jak i wykonawczych w zakresie moralności. Ukazuje się to w jaskrawy sposób w przypadku upośledzenia, gdy zdolność do działania moralnego zostaje mocno ograniczona, a czasami nawet wyłączona. Ludzkie działania nie są już wtedy moralnie doniosłymi czynami, ale, jak to określił Karol Wojtyła, jedynie „uczynnieniami”, a więc działaniami dokonywanymi poza polem odpowiedzialności moralnej.[11] Jedną z konsekwencji takiej sytuacji jest brak umiejętności integracji dynamizmów cielesnych w działaniu osoby, przez co mogą one zdominować zachowanie człowieka i zredukować do rangi działań instynktownych i impulsywnych.

Ale również w przypadku działań świadomych i wolnych cielesność stanowi poważną granicę dla moralności. Człowiek musi pogodzić się z tym, że jest jedynie stworzeniem, a jego władze poznawcze i wola są ograniczone. Dlatego też w klasycznej teologii moralnej

[9] Szkoda, że w polskim tłumaczeniu Ewy Nowak to kantowskie wyrażenie zostało pominięte. Tłumaczenie *Selbstentleibung* jako „pozbawienie się życia” oddaje wprawdzie sens wypowiedzi Kanta, ale czyni nieczytelnym specyficzne znaczenie oryginalnego kantowskiego terminu samobójstwa; por. *tamże,* s. 294.

[10] *Tamże*, s. 295.

[11] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 118: „Każde inne zdynamizowanie człowieka – tzn. każde takie, w którym on jako konkretne «ja» nie jest czynny, a więc nie przeżywa jako «ja» swojej sprawczości, można by – idąc za duchem naszego języka – nazwać uczynnieniem”.

mówi się o p r a k t y c z n e j, a nie o d o s k o n a ł e j wolności jako warunku odpowiedzialności moralnej. Przeciętnie dostępny człowiekowi poziom wolności musi wystarczyć. W myśl klasycznego teologicznomoralnego *dictum*, nikt nie może być zobowiązany do działań, które przekraczają jego możliwości: „Ultra posse nemo obligatur".[12] Chociaż zasada ta, jak się powszechnie uważa, nie może służyć za podstawę uzasadnienia pozytywnych powinności moralnych, to jednak wskazuje niewątpliwie na ograniczenie działania moralnego, płynące z zakotwiczenia wolności w cielesnym wymiarze ludzkiej natury.

W kontekście normatywnym cielesność może stanowić granicę jeszcze w innym znaczeniu. Zazwyczaj pojęcie granicy wiązane jest z jakąś barierą, z pewnym ograniczeniem. Stanowi ona jednak także linię styku dwóch odmiennych rzeczywistości. Ciało ludzkie stanowi – jeśli można tak powiedzieć – najbardziej „zewnętrzny" wymiar osoby, dzięki któremu i przez który styka się ona ze światem. Jako granica ludzka cielesność staje się jednocześnie „miejscem" spotkania z innymi.[13] Widząc i spotykając żyjące ludzkie ciało, widzi się i spotyka nie jakąś cielesną rzecz czy organizm, ale zawsze kogoś.[14] Ciało osoby – to ona sama, chociaż od razu należy nadmienić, że to stwierdzenie jedności nie oznacza całkowitej tożsamości osoby i jej ciała. Tożsamość osoby z jej ciałem nie oznacza, że miałaby ona być jedynie ciałem, na co wskazuje już sam fakt, że człowiek może przyjąć pewną postawę w stosunku do własnego ciała. Nie tylko więc j e s t ciałem, ale w różnych kontekstach i w różnym stopniu m a ciało.[15] Mimo to stwierdzenie, że doświadczenie ciała jest jednocześnie doświadczeniem osoby, pozostaje prawdziwe i jako takie będzie miało niewątpliwie istotne implikacje normatywne. Szacunek dla osoby będzie się wyrażał w szacunku wobec jej ciała, a brak respektu wobec integralności cielesnej będzie jednocześnie wyrazem braku poszanowania godności osoby.[16]

[12] Inna wersja tej zasady brzmi: „Ad impossibilia nemo tenetur".

[13] Por. J. S p l e t t, *Körper und Leib*, Zeitschrift für medizinische Ethik 54/2008, s. 83. Splett używa pojęcia ciała jako granicy – miejsca spotkania, by wskazać na kluczowy wymiar relacyjny osoby.

[14] Por. G. P ö l t n e r, *Sorge um den Leib –Verfügen über den Körper*, Zeitschrift für medizinische Ethik 54/2008, s. 6-7.

[15] Por. *tamże,* s. 7; por. także K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, s. 244-247.

[16] U. M ü l l e r, *Zum Verhältnis von Körperlichkeit und Unverfügbarkeit*, s. 77.

Wolność ukierunkowana – cielesność jako źródło moralności

Podczas gdy obie wyżej przedstawione tezy dotyczące rozmienia ludzkiej cielesności jako podstawy oraz jako granicy moralności mogą liczyć na szeroką akceptację, trzecia teza – zakładająca, że cielesność może stanowić ź r ó d ł o moralności – bywa zazwyczaj negowana. Problematyka ta dotyka prowadzonego już od średniowiecza w ramach teologii moralnej sporu o wzajemną relację rozumu praktycznego i tzw. skłonności naturalnych (*inclinationes naturales*). Kto, mimo sceptycyzmu wielu znaczących nurtów myślowych, sugeruje możliwość wpływu ludzkiej cielesności na treść norm moralnych, musi zmierzyć się z zarzutem biologizmu i popełniania błędu naturalistycznego, tzn. nadawania faktom i zjawiskom przyrodniczym znaczenia normatywnego. Powaga tego zarzutu nie może zostać zbagatelizowana, nie może to jednak też oznaczać jednostronnego redukcjonizmnu.

Możliwość dostrzeżenia i docenienia normatywnego wymiaru ludzkiej cielesności pojawi się wtedy, jeżeli odrzuci się skrajne poglądy, tzn. takie, które z jednej strony postrzegają skłonności naturalne jako źródło gotowych norm moralnych, które rozum, na podobieństwo komputerowego skanera, miałby jedynie biernie odczytywać, z drugiej zaś takie, które negują w ogóle znaczenie cielesności w procesie poszukiwania norm moralnych, traktując ją wyłącznie jako zbiór biologicznych dynamizmów, które nie muszą w ogóle być brane pod uwagę. Pogląd, że nie tylko szczegółowe normy moralne, ale także fundamentalne zasady są jedynie artefaktami ludzkiego rozumu, bagatelizuje faktyczną strukturę ludzkiej osoby. Dlatego wielu teologów moralistów dostrzega znaczenie inklinacji naturalnych, przyznając im rangę pewnego podstawowego zarysu (*Grundriss*), surowego szkicu (*Rohskizze*), materialnego wstępnego projektu (*materialer Vorentwurf*[17]) tego, co moralnie dobre i słuszne. Opierając się na rozumowej analizie ludzkiej natury, możliwe jest zakreślenie pewnego pola (*Dispositionsfeld*), w ramach którego rozum będzie formułował zasady moralnego postępowania w konkretnych sytuacjach. Nietrudno zauważyć, że ta wyakcentowana ostrożność w docenianiu

[17] Wszystkie trzy określenia pochodzą od Eberharda Schockenhoffa, który odniósł je do własnej interpretacji nauki św. Tomasza z Akwinu; zob. E. S c h o c k e n h o f f, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1996, s. 150 nn.

manifestujących się w ciele i przez nie inklinacji naturalnych motywowane jest obawą przed popełnieniem błędu naturalistycznego.

Dla niektórych moralistów takie podejście jest niewystarczające. Również ono wydaje się postrzegać skłonności naturalne wyłącznie jako rodzaj informacji w pewnym sensie zewnętrznej wobec poszukującego norm moralnych umysłu. Do tej z e w n ę t r z n e j perspektywy, do której rozum ludzki rzeczywiście jest zdolny dzięki cechującej go zdolności transcendowania, należy dołączyć jeszcze perspektywę w e w n ę t r z n ą. W tym miejscu warto raz jeszcze przywołać podkreślaną już wyżej cielesno-duchową jedność osoby, sięgając tym razem do analizy pojęciowej pochodzącej z języka niemieckiego. W odróżnieniu od języka polskiego istnieją tu dwa[18] pojęcia ciała. Chociaż czasami używa się ich zamiennie, to jednak nie są one synonimami. Pojęcie *Körper* określa ciało ludzkie od strony jego materialno-biologicznej budowy, jako pewien obiekt, istniejący w czasoprzestrzeni i charakteryzujący się całym mnóstwem mechanizmów i procesów właściwych dla istot żywych. Pojęcie to odnosi się nie tylko do człowieka, ale także do zwierząt, a nawet bywa odnoszone do obiektów nieożywionych (np. *Himmelskörper* – „ciało niebieskie"). Drugie pojęcie – *Leib* – jest już bardziej przyporządkowane człowiekowi i określa sposób istnienia człowieka w świecie, tę specyficzną formę cielesności, jaka go charakteryzuje jako istotę żywą, ale także jako ciało uduchowione, a nie tylko biologiczny nośnik fizyko-chemicznych procesów.[19]

Człowiek może wprawdzie postrzegać drugiego człowieka wyłącznie jako biologiczne ciało (*Körper*), chociaż, jak wyżej powiedziano, taka perspektywa będzie zawsze bardzo niepełna. Jednak trudno by mu było patrzeć w ten sposób na własną cielesność. To nasza samoświadomość sprawia, że postrzegamy swoje ciało jako coś więcej niż tylko zespół procesów – *Körper*, ale zawsze jako *Leib*. Każde świadome doświadczenie własnej cielesności jest zawsze procesem cało-

[18] W języku niemieckim można wskazać jeszcze na trzecie pojęcie ciała – *Fleisch*, które oznacza po prostu „mięso" i używane jest dziś raczej w kontekstach rolniczo-gastronomicznych w odniesieniu do ciała zwierząt. Nie używa się go już raczej w stosunku do ludzkiej cielesności, chociaż np. w dawnych pieśniach kościelnych pojawiało się ono w odniesieniu do Eucharystii (np. w wyrażeniu *Fleisch und Blut Christi*), by podkreślić realną (w odróżnieniu od jedynie symbolicznej) obecność Chrystusa.

[19] Por. J. S p l e t t, *Körper und Leib*, s. 82: „Leib besagt den beseelten Körper. Körper(lichkeit) besagt einen Aspekt bzw. eine Dimension am Leib (...). «Leib» als solcher ist nicht eigentlich ein Gegenstand, sondern die Weise, wie ein Mensch für andere da ist".

ściowym, obejmującym zarówno ciało, jak i ducha.[20] Tą specyficzną cechę samoświadomości osoby należy tu odnieść do doświadczenia moralnego, które nigdy nie jest doświadczeniem wyłącznie umysłowym. Cielesne skłonności, potrzeby i doznania nie są tu nigdy doznaniami wyłącznie biologicznymi, animalnymi, ale mimo podobieństwa do podobnych bodźców zwierzęcych, są doświadczane zawsze w specyficznie ludzki sposób. I właśnie jako takie stają się elementem świadomości moralnej, a przez to – wskazówką do właściwych wyborów moralnych. Powinność moralna nigdy nie jest przez człowieka doświadczana jedynie na poziomie duchowo-umysłowym, ale zawsze ogarnia sferę cielesną; pojawia się w n i m, a nawet, rzec by można, pochodzi z n i e g o.[21] Nie dzieje się to oczywiście bez udziału ludzkiego rozumu, który musi doświadczane w ciele i przez ciał inklinacje i potrzeby uporządkować w świetle celów ludzkiej egzystencji.

***

Zwrot ku podmiotowi, który od z górą dwóch stuleci coraz bardziej zdominował refleksję filozoficzną, doprowadził nie tylko do dowartościowania autonomii jednostki, ale nierzadko także do jej przeakcentowania. Tendencja ta wykazuje przy tym ukrytą dualistyczną przesłankę, redukującą status osobowy, a więc istotę człowieczeństwa, do wymiaru rozumowo-duchowego, a cielesność traktująca jako drugorzędny, wyłącznie biologiczny element. Reperkusje takiego poglądu sięgają aż do niektórych koncepcji normatywnych. Normotwórcza/normoodkrywcza aktywność rozumu ma się – zgodnie z nimi – dokonywać całkowicie niezależnie od sfery cielesnej, a naturalne dynamizmy, ujawniające się w tej ostatniej, nie mają mieć żadnego wpływu na treść norm moralnych. Nie sposób jednak zgodzić się z takim spojrzeniem. Ignoruje ono nie tylko znaczenie cielesności

[20] Podobnie argumentuje M. M e r l e a u - P o n t y, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, s. 241, wskazując, na to, że postrzeganie świata i postrzeganie siebie samego wzajemnie się przeplatają, gdyż stanowią dwie strony tego samego aktu.

[21] Zob. M. R h o n h e i m e r, *Natural Moral Law: Moral Knowledge and Conscience. The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity*, http://www.academiavita.org/index.php?option=com_content&view=article&id=213%3Am-rhonheimer-la-legge-morale-e-naturale-conoscenza-morale-e-conscienza&catid=53%3Aatti-della-viii-assemblea-della-pav-2002&Itemid=66&lang=en (21 IX 2011). Por. także obszerną monografię: t e n ż e, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994.

jako podstawy i granicy wpływających na konkretny kształt moralności, ale nie bierze pod uwagę także specyfiki przeżycia powinności moralnej, która mimo niewątpliwej transcendencji ludzkiego ducha zawsze dokonuje się przez i niejako wewnątrz ludzkiej cielesności. Docenienie aspektu cielesnego nie musi się automatycznie wiązać z popełnieniem błędu naturalistycznego. Oznacza ono raczej powrót do wolnej od redukcjonizmu, integralnej wizji człowieka.

Marian MACHINEK MSF