

Kazimierz Szałata

"Ciało człowieka w refleksji filozoficznej", Stanisław Kowalczyk, Lublin 2009 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 45/2, 308-314

2009

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.

z tak prostego początku zdołał się rozwinąć i wciąż jeszcze się rozwija nieskończony szereg form najbardziej godnych podziwu i najpiękniejszych². Trudno więc nie zgodzić się z F. Ayalą, który we wstępie do swojej książki stwierdza, że teoria ewolucji Darwina jest darem dla nauki, ale także dla religii. Można, kontynuując tę myśl autora, przypuszczać, że szacowny Jubilat uznałby omawianą publikację za miły i odpowiedni prezent na swoje dwusetne urodziny.

Adam Świeżyński

Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

Stanisław Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, ss. 206.

W toczącej się od kilkadziesiąt lat debacie dotyczącej problemów moralnych związanych z ochroną ludzkiego życia możemy dziś zauważyć, że coraz wyraźniej na pierwszy plan wysuwa się podstawowe pytanie o jednoznaczną definicję człowieka jako osoby. Nie da się bowiem dostatecznie zinterpretować nawet niekwestionowanych zasad *Powszechnej deklaracji praw człowieka* bez ustalenia, kim jest człowiek w jego osobowym, ale też i biologicznym, cielesnym wymiarze. Wiele zagadnień dotyczących granic ingerencji medycznych w strukturę ludzkiego organizmu domaga się ustalenia jednoznacznego statusu ludzkiego ciała, jego odniesień do życia osobowego człowieka – innymi słowami domaga się rozstrzygnięć na poziomie antropologii filozoficznej. Literatura filozoficzna na ten temat nie jest wcale bogata, a funkcjonujące aktualnie teorie są tak rozbieżne, że dla czytelnika nieobebranego w dziedzinie filozofii trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź na raz po raz rodzące się pytanie o tajemnicę ludzkiego bytu. Stąd ukazanie się w Wydawnictwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego najnowszej książki Stanisława Kowalczyka *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej* doskonale odpowiada na zapotrzebowanie, jakie rodzi się na tle aktualnie dyskutowanych zagadnień

² K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, przedmowa i komentarz J. Weiner, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009, 450.

z pogranicza bioetyki i etyki lekarskiej. Książka stanowi syntetyczne ujęcie problemu ludzkiego ciała na przestrzeni wieków ze szczególnym zwróceniem uwagi na dwie tradycje, które wywodzą się z filozofii platońskiej i arystotelesowskiej.

Omawiana praca podzielona jest na trzy części. Część pierwsza prezentuje historię filozofii ludzkiego ciała w jej najważniejszych nurtach i ujęciach od najstarszych czasów aż po filozofię współczesną i myśl filozoficzną papieża Jana Pawła II. Druga część jest próbą ujęcia problematyki ludzkiego ciała przez jego podstawowe funkcje: epistemologiczną, ontologiczną, dynamiczno-emocjonalną, kreacyjną, komunikacyjno-społeczną, aktywno-kreatywną, zdrowotno-terapeutyczną, rekreacyjno-sportową, pragmatyczno-ludyczną, estetyczno-dekorycyjną i religijną. Ostatnią część książki stanowi rozdział poświęcony filozoficznemu opisowi śmierci człowieka, która jest co prawda zniszczeniem cielesnej struktury, ale dotyczy człowieka w jego pełnym osobowym wymiarze.

Autor omawianej pracy zauważa na wstępie że „Filozofia europejska i światowa, w przeciwieństwie do innych dziedzin kultury, nie koncentrowała się na kategorii ciała człowieka, lecz bardziej interesowała się jego wymiarem psychiczno-umysłowym lub też relacją między cielesnością a duchowością w strukturze osoby ludzkiej. Marginalizacja problematyki ciała była konsekwencją platonizmu, manicheizmu i kartezjanizmu” (s. 5).

Część historyczna książki przywołuje najstarsze koncepcje człowieka i jego cielesności mające swe źródła w hinduizmie, buddyzmie i taoizmie. Prawdziwa filozofia człowieka, której jesteśmy spadkobiercami poprzez uczestnictwo w naszej europejskiej kulturze zaczyna się od Platona, który przyjął dualistyczną teorię człowieka. W filozofii Platona człowiek jest przede wszystkim duszą, choć w życiu doczesnym zamieszkuje w ciele i potrafi się nim posługiwać. Dusza ludzka jest nieśmiertelna. Ciało jest czymś nietrwałym, zniszczalnym, zewnętrznym, obcym. Jak pisze Platon w cytowanym przez Kowalczyka fragmencie *Gorgiasza*, ciało jest dla duszy więzieniem, w związku z czym śmierć oznaczać może wyzwolenie duszy. Autor zwraca jednak uwagę na to, że nauka Platona nie jest aż tak jednoznaczna. Opozycja duszy wobec ciała dotyczyła tylko jej rozumnej części. Dwie pozostałe

części; pożądliva i gniewliwa pozostają w porządku ciała i giną razem z ciałem. Platoński prymat duszy nad ciałem nie prowadził do jednoznacznego negowania wartości ludzkiej sfery cielesnej. Platon bowiem mówił o pięknie ciała, o pielęgnowaniu i dbaniu o sprawność ciała.

Druga wielka koncepcja ludzkiego ciała zrodziła się na gruncie realistycznej filozofii Arystotelesa. O ile, posługując się już terminologią Arystotelesa, w platońskim ujęciu mieliśmy do czynienia z dwiema oddzielnymi substancjami łączącymi się w człowieku, o tyle dla Stagiryty człowiek jest jednością. Jest jednostkową substancją, współtworzoną przez materię i formę. Forma (dusza) jest aktem, nadaje człowiekowi własności gatunkowe, natomiast materia (ciało) – jednostkowość człowieka, nadaje mu niepowtarzalne, unikalne cechy. Poprzez ciało człowiek jest obecny w czasie i przestrzeni.

Mimo tego podwójnego wymiaru człowiek jest jako substancja jednością, której rozbitcie oznacza zniszczenie. Dusza arystotelesowska jest strukturalnym elementem ludzkiego bytu. W ten sposób, jak zauważa Kowalczyk, Arystoteles odcina się z jednej strony od panteizmu, uznającego duszę ludzką za emanat boskiej duszy świata, oraz od materializmu redukującego człowieka do poziomu rzeczy materialnej. Dusza w koncepcji Arystotelesa nie może istnieć bez ciała, choć jest od niego doskonalsza, bo „dzięki niej żyjemy, spostrzegamy i myślimy” (s. 28). Autor omawianej pracy zauważa, że nie jest jednak pewne, czy Arystoteles przyjmował nieśmiertelność duszy. W świetle dzieła *O duszy* nieśmiertelny jest intelekt czynny – a więc według Stagiryty jest w człowieku coś nieśmiertelnego.

W świetle tradycji orficko-pitagorejskiej i platońskiej arystotelesowska teoria człowieka złożonego z duszy i ciała jako integralnych elementów tej samej jednostkowej substancji była w jakimś sensie rehabilitacją ludzkiego ciała. Choć człowiek nie jest ciałem, to jednak bez ciała żyć nie może. Ciało nie tylko sytuuje człowieka w świecie materialnym ale też „warunkuje i współtworzy życie psychiczno-umysłowe osoby ludzkiej” (s. 29).

Cała późniejsza tradycja filozofii człowieka będzie się rozwijała wokół platońskiej i arystotelesowskiej antropologii, co łatwo zauważyć chociażby w pismach Plotyna, stoików czy epikurejczyków. Jak słusznie zauważa autor omawianej książki, w tworzeniu się filozoficz-

nej teorii ciała duże znaczenie miało pojawienie się biblijnego opisu człowieka, zwłaszcza jego stworzenia. Dzięki objawieniu pojawiło się nieznanne Grekom pojęcie stworzenia *ex nihilo*. Pojawiła się również teza o absolutnej wyjątkowości osoby ludzkiej wynikającej z faktu, iż człowiek został stworzony na podobieństwo Boże.

Choć ten biblijny obraz jest religijnym ujęciem człowieka pozostającego w odniesieniu do Boga, to jednak jak pisze Kowalczyk, „charakterystyka moralno-religijnej kondycji osoby ludzkiej pośrednio implikuje elementy antropologii” (s. 30). Najczęściej stawianym wobec antropologii biblijnej pytaniem jest, czy ukazuje ona monistyczną, czy dualistyczną wizję człowieka. Prawdą jest, że w poszczególnych księgach Pisma Świętego pojawiają się różne akcenty, ale ostatecznie biblijna antropologia mówi po prostu o człowieku w całej jego złożoności. To człowiek, a nie jeden z jego elementów, powołany jest do życia wiecznego – cały człowiek, dlatego Biblia ukazuje nam wizję zmartwychwstania ciała.

W filozofii chrześcijańskiej wieków średnich, począwszy od św. Augustyna po św. Tomasza z Akwinu, człowiek rozumiany jest jako realny byt osobowy powołany przez Boga do życia wiecznego. Kowalczyk zauważa, że św. Augustyn pozostaje pod wpływem neoplatońskiej myśli Plotyna faworyzującego prymat duszy ludzkiej względem ciała, mimo to jednoznacznie przyjmuje ciało jako nieodzowną część składową ludzkiego bytu. Człowiek bowiem nie jest ani duszą, ani ciałem, ale ciałem i duszą zarazem. Ta konieczna ze swej natury jedność duszy i ciała znalazła jeszcze bardziej dobitne uwyrażnienie w *Traktacie o człowieku* św. Tomasza z Akwinu, którego metafizyka została zbudowana na podstawie realistycznej koncepcji bytu Arystotelesa. „Relacja między duszą jako formą a ciałem jako materią jest stanem naturalnym i relatywnie trwałym, dlatego śmierć człowieka nie jest wyzwoleniem duszy, ale dramatycznym zniszczeniem bytu ludzkiego w jego dotychczasowym kształcie” (s. 48) – pisze Kowalczyk na temat tomistycznego związku duszy z ciałem. Związek ten wyznacza cały szereg funkcji, jakie w osobowym życiu człowieka spełnia ciało.

Prawdziwa rewolucja w teorii człowieka zaczyna się w XVII wieku za sprawą Kartezjusza, którego Kowalczyk przedstawia jako wybitnego myśliciela francuskiego, twórcę filozofii nowożytnej. Wychodząc

od sceptycyzmu metodycznego, Kartezjusz doszedł do odkrycia pewności istnienia siebie samego jako jaźni (duszy). Na drugim etapie poznał istnienie Boga. Dopiero na trzecim – sferę ludzkiego ciała. Cieleśność w filozofii kartezjańskiej należy jednak do zupełnie innego porządku – istotą bowiem ciała jest rozciągłość, podczas gdy istotą duszy jest myślenie. Kowalczyk zauważa w systemie Kartezjusza pewną, jak to ujmuje, *chwiejność antropologii*. W przywołanym przy tej okazji tekście *Medytacji* Kartezjusz raz akcentował ontologiczną niezależność uniemożliwiającą wzajemne na siebie oddziaływanie duszy i ciała, raz zaś wskazywał na ich wzajemne *interakcje*, nazywając wprost duszę formą ciała (s. 52). Inaczej jeszcze rzecz ujmując, dla Kartezjusza ciało i dusza to są oddzielne substancje, które mogą istnieć samodzielnie, choć w człowieku „mają status substancji niezupełnych” (s. 53). Bez względu jednak na te niejednoznaczności kartezjańskiej antropologii, ciało ludzkie dla Kartezjusza pozostaje po prostu mechanizmem. Miało to, jak wiemy, swoje znaczenie dla zmiany stosunku do ciała, co umożliwiło rozwój pewnych praktyk medycznych, zwłaszcza w dziedzinie chirurgii.

W nowożytnej filozofii, która jest dosyć dokładnie omówiona w prezentowanej książce, pojawia się między innymi związana z Feuerbachem, Marksem, Darwinem, ale też Heglem materialistyczna wizja człowieka, którego byt wypełnia się na poziomie życia cielesnego. Po drugiej stronie autor omawianej książki stawia twórców personalistyczno-egzystencjalnej filozofii człowieka, którą reprezentują między innymi Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain i Jan Paweł II. W ujęciach tych autorów ciało ludzkie stanowi integralną część człowieka realizującego i doskonalącego swoje życie w pełnym osobowym wymiarze poprzez podporządkowanie go osobowym, wolnym, rozumnym i odpowiedzialnym aktom.

Przedstawiając obecną w naszej tradycji filozoficznej różnorodność ujęć i koncepcji ludzkiego ciała, Kowalczyk nie próbuje budować jakiegś jednej filozoficznej wizji człowieka w jego cielesnym wymiarze, tym bardziej, że niektóre z przedstawionych koncepcji nie tylko nie przystają do siebie, ale nawet nawzajem się wykluczają. Kowalczyk przybliży nam za to tajemnice naszej cielesności w oparciu o podstawowe funkcje ludzkiego ciała.

W ramach wprowadzenia do omówienia tych funkcji autor stawia bardzo ważne pytanie dotyczące genezy cielesności człowieka. Jak wiemy, mamy dziś do czynienia z wieloma odpowiedziami, które najogólniej rzecz ujmując, skupiają się wokół koncepcji ewolucjonizmu i kreacjonizmu. Choć na pierwszy rzut oka te dwie wizje mogą się wydawać ze sobą sprzeczne, Kowalczyk, odwołując się do prac J. Życińskiego i M. Hellera, pisze że: „Ewolucyjne powstanie ciała ludzkiego jest interesującą hipotezą, która nie wyklucza filozoficznej teorii kreacjonizmu. Przyrodnicza teoria ewolucji filozoficzno-teologiczna teoria kreacji świata są zróżnicowane epistemologicznie, metodologicznie i doktrynalnie” (s. 128).

Bardzo trafne jest w tym względzie zastosowane przez autora odróżnienie filogenezy dotyczącej problemów związanych z powstaniem ludzkiego gatunku od ontogenezy dotyczącej pytania o początek indywidualnego życia człowieka. Jak wiemy, to wokół zagadnienia ontogenezy toczy się spór o status ludzkiego embrionu. Autor słusznie zauważa, że budowana w naukach przyrodniczych i medycznych odpowiedź na pytanie o początek ludzkiego życia będzie zawsze zależała od przyjętych kryteriów i nigdy nie będzie jednoznaczna. „Ontogeneza ciała jest ontogenezą człowieka jako osoby, a więc źródłem jego podmiotowości, godności i praw wszelakich” (s. 130).

Na szczególną uwagę zasługują refleksje autora omawianej książki na temat śmierci, która jawi się jako głębokie osobowe doświadczenie człowieka. Odwołując się do tradycji antropologii chrześcijańskiej, Kowalczyk zauważa, że zarówno dla św. Augustyna, jak i św. Tomasza śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała, jest rozbiciem jedności struktury ludzkiej. Święty Tomasz jednak wyraźnie mówi o zniszczeniu człowieka. Umiera nie samo ciało, ale umiera człowiek, choć pozostaje niezniszczalna dusza. Zniszczeniu ulega życie człowieka wraz z jego funkcjami. Kowalczyk, idąc za myślą Rahnera i Heideggera, zwraca uwagę na obecność problemu śmierci w całym osobowym życiu człowieka. Wskazuje na to sam język współczesnej antropologii, w którym pojawia się pojęcie *bycia ku śmierci* czy też *ostatecznego wyboru*.

Przedstawiona w omawianej książce filozoficzna problematyka ciała ludzkiego tak ściśle łączy się z zagadnieniem antropologii jako ta-

kiej, że w gruncie rzeczy mamy do czynienia nie tyle z filozofią ciała, co ze swoistego rodzaju przewodnikiem po najważniejszych zagadnieniach antropologii filozoficznej. Gdy oceniamy prezentowaną pracę z punktu widzenia zagadnień, przed jakimi stają dziś przedstawiciele nauk przyrodniczych – zwłaszcza biologicznych i medycznych, to zauważamy brak w książce szerszej refleksji metodologicznej, która umożliwiałaby interdyscyplinarny dialog. W rysie historycznym, który stanowi wprowadzenie do zagadnień antropologii uprawianej w naszej europejskiej tradycji, zabrakło także dorobku filozofii arabskiej, choć autor sięgnął do buddyzmu, hinduizmu czy taoizmu. Wiadomo bowiem, jak wiele zawdzięcza europejska medycyna osiągnięciom średniowiecznego renesansu arabskiego, czego dowodem może być fakt, że *Kanon medycyny* napisany na początku XI wieku był tekstem wykładanym na europejskich fakultetach medycznych, aż do siedemnastego stulecia.

Jest rzeczą całkiem zrozumiałą, że w jednym tomie nie można zamieścić wszystkiego, co wydaje się być dziś ważne w filozofii ludzkiego ciała. Biorąc jednak pod uwagę zabrany materiał i szeroką, interdyscyplinarną bibliografię przedmiotową, możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z pracą, która w sposób wnikliwy prezentuje filozoficzny problem ludzkiego ciała zarówno w aspekcie historycznym, jak też analitycznym. Przedstawiony zwłaszcza w drugiej części książki opis ludzkiego ciała poprzez kategorię funkcji pozwala na głębsze zrozumienie personalistycznego ujęcia ciała w aspekcie życia osobowego człowieka.

Kazimierz Szalata

Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

Georg Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. z niem. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 203.

W polskojęzycznej literaturze przedmiotu brakuje syntetycznej pozycji traktującej o filozoficznych badaniach nad problematyką śmierci. Ukazanie się tłumaczenia pracy Georga Scherera, emerytowanego