

# Kowalczyk, Stanisław

---

## Fenomenologia cielesności

---

Studia Płockie 18, 189-206

---

1990

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Stanisław Kowalczyk

## FENOMENOLOGIA CIELESNOŚCI

Żyjemy w świecie materialnych ciał i sami posiadamy ciało. Kartezjańskie "myślę, więc jestem" można trawestować jako "mam ciało, więc jestem". Fenomen cielesności otacza nas zewsząd, ale najbardziej pasjonuje nas zagadka własnej cielesności. Mam ciało, którym się posługuję w swym życiu: idę, biegam, zatrzymuję się, siadam; mam ciało, a więc mam ręce, głowę, twarz, serce, system nerwowy. Nie tylko posiadam ciało, ale w pewnym sensie jestem ciałem. Ale czy tylko ciałem? Niczym więcej? Czym jest dla nas nasze ciało: domem ojczystym, niewygodnym ciasnym pomieszczeniem, czy może nawet więzieniem? Jaki jest stosunek ciała do mojej osobowości? Jakie mam zobowiązania wobec mego ciała, jakie ono ma zobowiązania wobec mego wewnętrznego "ja"? Oto niektóre tylko pytania związane z faktem, iż ludzka natura powiązana jest organicznie z fenomenem cielesności. Waga problematyki ludzkiego ciała łączy się nierozzerwalnie z każdą próbą opisaną i zinterpretowaną człowieczeństwa. Rola ciała jest istotna w tak fundamentalnych momentach czy aspektach ludzkiej osobowości, jak: radość, cierpienie, miłość, życie społeczne, doświadczenie religijne.

Ciało człowieka było przedmiotem zainteresowania wielu filozofów: Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kanta, Husserla, Schellera, Heideggera, Marcela, Merleau-Ponty'ego, Sartre'a<sup>1</sup>. Aktualnie nie chodzi o zarysowanie metafizyki ciała,

<sup>1</sup>Problematykę ciała ludzkiego w ujęciu egzystencjalistów omawia Richard M. Zaner, *The Problem of Embodiment*, The Hague 1971.

powiązanej zresztą z całokształtem antropologii filozoficznej. Interesuje nas obecnie fenomenologia cielesności człowieka<sup>2</sup>. Dlatego rezygnujemy ze sformułowania tez metafizycznych odnośnie cielesności, ograniczając się do opisu i wstępnej interpretacji filozoficznej. Tematyzacja ludzkiego ciała obejmuje wiele zagadnień. W dalszych rozważaniach podjęte zostaną następujące problemy: poznawalność ciała człowieka, deformacyjno-alienujące koncepcje cielesności, funkcje cielesności, jej sens, ontologiczny status cielesności. Ostatnie zagadnienie znajduje się na przecięciu fenomenologii i metafizyki.

### 1. Poznawalność ludzkiego ciała

Charakteryzując ciało człowieka, należy go wyróżnić z kosmosu jako zespołu ciał materialnych. Różnicę między nimi uwypuklił Max Scheler, korzystając z niemieckich terminów: Leib - ciało człowieka, Körper - ciało w ogóle<sup>3</sup>. Ludzkie ciało, choć jest immanentne wobec kosmosu i biokosmosu<sup>4</sup>, jest specyficzne w swej naturze. Wynika to z faktu jego powiązań z całością ludzkiej natury, w tym również z bogatą domeną życia psychiczno-umysłowego. Ciało człowieka, jak się powszechnie przyjmuje<sup>5</sup>, jest poznawalne na dwojakiej drodze: przez doświadczenie zewnętrzne i doświadczenie wewnętrzne. W pierwszym wypadku ciało jest przedmiotem nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych. Doświadczenie wewnętrzne pozwala uchwycić człowiekowi jego własne ciało w aspekcie podmiotowym. Tak więc te dwa typy wiedzy o ciele, obiektywna i subiektywna, wzajemnie się u- bogacają.

Ciało ludzkie jest przedmiotem poznania przednaukowego i nau-

<sup>2</sup>Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 223 - 237; G. Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982, s. 88 - 105; J. Tischner, *Dramat cielesności*, "W drodze" (1985), nr 8, s. 63 - 71.

<sup>3</sup>Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, s. 309.

<sup>4</sup>S. Kowalczyk, *Transcendencja i immanencja człowieka w świecie*, w: *Powołanie człowieka*. Praca zbiorowa, Poznań - Warszawa 1982, t. 5, s. 11 - 126.

<sup>5</sup>G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 184.

kowego. W pierwszym wypadku dostrzega się w życiu codziennym różnicę pomiędzy ciałami ludzi w zależności od takich czynników, jak: wiek, płeć, stan zdrowia, kolor skóry, rasa itp. Nauki przyrodnicze rozważają różnorodne aspekty i sektory ludzkiego ciała: biologiczne, fizyczne, chemiczne, elektryczne, neurologiczne, fizjologiczne, itp. Współczesna wiedza przyrodnicza ulega daleko idącej specjalizacji, dlatego powstają coraz to nowe dyscypliny badające poszczególne organy czy części człowieka: kardiologia, okulistyka, laryngologia, pneumologia; już dawniej wyróżniano: anatomię, fizjologię, histologię itd. Całość przyrodniczej wiedzy o człowieku ogniskuje się w szeroko rozumianej medycynie<sup>6</sup>. Nie zawsze pamięta się, że ciało człowieka jest całością, będącą czymś więcej, aniżeli addycją składających się na nie części. Dlatego patrzeć na ludzkie ciało, tym więcej zaś na całość osoby ludzkiej, poprzez pryzmat określonego sektora somatycznego, jest błędem. Taki właśnie błąd popełniają zwolennicy behawioryzmu, freudyzmu czy materializmu. Człowiek "żyje jak roślina, czuje jak zwierzęta"<sup>7</sup>, lecz nie jest ani rośliną, ani zwierzęciem. Immanencja fizykochemiczna, biologiczna i fizjologiczno-vegetatywna wobec świata nie narusza jego transcendencji. Odmienność człowieka udziela się nawet jego ciału, dlatego można mówić o nim jako quasi-przedmiocie. Ciało ludzkie różni się od otaczającego świata tak w porządku strukturalno-bytowym, jak i dynamiczno-funkcjonalnym. Kosmos jest jego horyzontem, lecz jego wewnętrzna organizacja i powiązanie z czynnikiem psychicznym specyfikuje je w sposób niepowtarzalny. Różnica potęguje się w aspekcie dynamicznym, gdyż ciało człowieka jest aktywnym sprawcą działań zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych.

Doświadczenie zewnętrzne, tak potoczne, jak i naukowe, ujmuje człowieka obserwowanego czy badanego w formie przedmiotu. Takie właśnie relacje zachodzą między lekarzem a pacjentem, sprzedawcą a kupującym, nauczycielem a uczniem itp. Tendencja do depersonalizacji kontaktów międzyludzkich jest spontaniczna, choć oczywiście

6. F. Hartmann, *Ärztliche Anthropologie. Das Problem des Menschen in der Medizin der Neuzeit*, Bremen 1973; A. Fallier, *Der Körper des Menschen*, Stuttgart 1980.

7. Św. Augustyn, *Sermo* 43,3, 4 PL 38, 255.

szkodliwa. Dlatego poznanie ludzkiego ciała, podobnie jak całego człowieka, winno korzystać z doświadczenia wewnętrznego. Ten temat szczególnie głęboko ujmowali egzystencjaliści: Marcel, Sartre, Merleau-Ponty. Choć tak silnie akcentowali oni rolę świadomości i samoświadomości człowieka, to jednak nie ignorowali współdziałania ciała. Dlatego J. P. Sartre opisywał człowieka jako świadomość ucieleśnioną, w wyniku czego ciało bierze aktywny udział w konstruowaniu wyobrażeń, przeżyć emocjonalnych, działaniu itp.<sup>8</sup> G. Marcel natomiast nazwał człowieka "bytem wcielonym", w którym osobowo-duchowe "ja" jest włączone w materialne ciało<sup>9</sup>. Człowiek to "obecność organo-psychiczna"<sup>10</sup>. Określenia te wskazują na ciało jako integralny współelement człowieczeństwa.

Jak człowiek doświadcza własne ciało? Relację pomiędzy integralnym "ja" człowieka, a jego ciałem opisujemy dwojako: w kategoriach posiadania i w kategoriach bycia. Świadomi jesteśmy, że mamy ciało: doświadczamy go od wewnątrz, odczuwamy jego tężyznę i zdrowie (resp. chorobę i niemoc), przeżywamy ból, nadchodzącą starość, podlegamy stresom itd. Inne materialne byty obserwujemy od zewnątrz, a jedynie nasze własne ciało poznajemy od wewnątrz. Mamy ciało, ale posiadamy je w inny sposób aniżeli, np. narzędzie czy części ubioru. Ciało jest "moje", lecz w odmienny sposób niż moje pióro, książka czy dom. Rzeczy możemy komuś przekazać, ale nie możemy zrezygnować z naszego ciała, gdyż nie jesteśmy istotami bezcielesnymi. Kategoria posiadania nie określa całości tej relacji jaka łączy nas z ciałem. Dlatego mówimy również, że jesteśmy ciałem. Obie kategorie, posiadania i bycia, dopiero łącznie ujmują specyfikę powiązań ciała z naszą ludzką naturą<sup>11</sup>. Ciało nie jest dla nas przedmiotem, ponieważ ja sam jestem ciałem. Równocześnie nie można bez reszty identyfikować ciała i mnie jako osobowego podmiotu, gdyż jestem kimś więcej aniżeli materialnym ciałem.

Nasze doświadczenie wewnętrzne ukazuje ciało w dwojakim wy-

<sup>8</sup>J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1979, s. 350 nn.

<sup>9</sup>G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 30.

<sup>10</sup>Tamże, s. 31.

<sup>11</sup>G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 183 - 184; R. Zaner, dz. cyt., s. 1 - 56.

miarze: powiązanie ze światem zewnętrznym i ujmowane samo w sobie. Samoświadomość mówi nam, że nasze ciało jest powiązane tysiącami więzów z kosmosem: poprzez prawa przyrody, określony klimat, odżywianie, aktualną pogodę itd. Równocześnie jesteśmy świadomi, że posiadane przez nas ciało jest swoistą odrębną całością. Ono jest ekspresją naszego wewnętrznego "ja", po części także jego dopełnieniem. Ciało partycypuje w naszych przeżyciach i stanach psychiczno-duchowych, a nawet wpływa na nie. Zdrowie, choroba, cierpienie itp. stany - związane bezpośrednio z ciałem - współtworzą codzienne życie człowieka.

Poznanie ludzkiego ciała wymaga zastosowania obu dróg: doświadczenia zewnętrznego i doświadczenia wewnętrznego. Zresztą nie zawsze te dwa typy poznania korelują ze sobą. Często nauka mówi o tym, o czym świadomość nie informuje. Również odwrotnie: poznanie wewnętrzne ukazuje nam obszary naszej cielesności, o których nauki przyrodnicze milczą. Oba typy wiedzy, tak obiektywna, jak i subiektywna, mają swoje ograniczenia. Samoświadomość jest przelotna i subiektywna, poznanie naukowo-empiryczne depersonalizuje człowieka i jest niezdolne do uchwycenia sfery wartości. Tak więc błędem byłoby poprzestawanie na wycinkowym poznaniu: subiektywnym czy obiektywnym. Zresztą pierwsze nie musi być dowolne, a drugie absolutnie pewne i niezawodne.

## 2. Deformacyjno-alienujące koncepcje cielesności

Różnorodne są koncepcje deformujące właściwe pojmowanie cielesności: jedne ją deprecjonują, inne absolutyzują, a jeszcze inne alienują. Dwie pierwsze koncepcje mają silną podbudowę filozoficzną względnie ideologiczną, ostatnia jest bardziej egzystencjalno-społeczną postawą niż urefleksyjnioną teorią.

Deprecjonowanie cielesności występuje w wielu nurtach Wschodu i Zachodu: w hinduizmie, w platonizmie, i w neoplatonizmie, w pseudomistycyzmach, w manicheizmie. Wspólnym rysem jest postawa angeliizmu, ujmująca człowieka jako ducha, czasowo jedynie włączonego w świat materii. Twierdzi się czasem, że w filozofii Zachodu ludzkie ciało jest ujmowane zbyt pasywnie, mianowicie jako źródło negatyw-

nych doznań (cierpienia, śmierci)<sup>12</sup>. Trudno akceptować taką opinię, ponieważ to właśnie na dalekim Wschodzie wiele nurtów filozoficzno-religijnych pejoratywnie interpretuje świat materialny - łącznie z ciałem człowieka. Potwierdzeniem tego są księgi hinduizmu, Upaniszady, mówiące o tożsamości bytu absolutnego (Brahmana) z najgłębszym pierwiastkiem w człowieku (Atmanem). Absolut opisywany jest w kategoriach immanencji i bytu bezosobowego, w którym człowiek ztraca swą indywidualność<sup>13</sup>. Widzialny byt ma stanowić jedynie iluzyjną manifestację (maya - ułudę) bytu absolutnego. Celem mistycznych doświadczeń człowieka jest zintegrowanie się, aż do utraty swej osobowości, z uniwersalno-absolutnym "ja". Ciało ludzkie, podobnie jak cały świat materialny, nie jest ani trwałe, ani godne uwagi. Taka interpretacja cielesności i materialnego świata utrwalała się w postawie zwolenników hinduizmu w formie pewnego pasywizmu w odniesieniu do bieżących zadań życiowych. Tym zapewne tłumaczy się ich apatia wobec losowych wypadków i rażących dysproporcji społeczno-ekonomicznych.

Angeliczna interpretacja człowieka jest charakterystyczna dla myśli platońskiej i neoplatońskiej. Platon, charakteryzując rolę duszy, nazywał ją: sternikiem wobec ciała - porównanego do okrętu<sup>14</sup>. Innym razem nazwał duszę więźniem materialnego ciała<sup>15</sup>. Ciało to rozrukane wierzchowce, którymi kieruje woźnica - rozumna dusza. Tak pejoratywnie ujmowane ciało materialne skłania oczywiście do jego egzystencjalnej deprecjacji. Powyższa koncepcja była powiązana z ontologicznym idealizmem Platona. W księdze VII Rzeczypospolitej znajduje się słynna metafora jaskini. Ludzie, znajdując się wewnątrz jaskini tyłem do źródła światła, widzą jedynie na ścianie tańczące cienie - sylwetki rzeczy i osób. Sens tej metafory jest

<sup>12</sup>E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague 1981, s. 110.

<sup>13</sup>Por. Upaniszady. Wiedza tajemna Wed indyjskich. Tłum. S. Michalski, Warszawa - Kraków 1913, s. 12 - 16, 122 - 124; G. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, New York 1976, s. 36 - 40.

<sup>14</sup>Platon, *Prawa XII*, 961 e.

<sup>15</sup>Fedon 65 b-e, 82 e. Por. R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel 1944; C. A. van Peursen, *Le corps - l'âme - l'esprit. Introduction à une anthropologie phénoménologique*, The Hague 1979, s. 28 - 40.

jednoznaczny: cała materialna rzeczywistość jest tylko odbiciem niewidzialnego bytu idealnego. Ciało człowieka także jest tylko "cieniem", a więc iluzją. Ono nie ma sensu samo w sobie, jego realność jest tylko znikoma i czasowa, a funkcja negatywna wobec nieśmiertelnej duszy. Deprecjonowanie ciała w myśli platońskiej jest dwojakie: moralno-religijne i ontologiczne<sup>16</sup>.

Angeliczno-platońska interpretacja człowieka jest nie do przyjęcia. Tego rodzaju antropologia ignoruje ewidentny fakt, że człowiek jest wcielony w materialne ciało. Jego dezinkarnacja jest więc niewykonalna, gdyż struktura człowieka jest psychofizyczna. Antropologia chrześcijańska rewaloryzuje rolę ciała także w aspekcie teologicznym, mówiąc o jego przyszłym zmartwychwstaniu. Ta właśnie myśl była całkowicie obca antycznej Grecji, dlatego św. Paweł - mówiąc na ateńskim areopagu o zmartwychwstaniu - spotkał się z tak chłodnym przyjęciem (Dap 17,16-34).

Na antypodach platonizmu i angelizmu usytuowana jest współczesna cywilizacja, której charakterystycznym rysem jest absolutyzacja ciała i związanych z nim wartości<sup>17</sup>. Ciało człowieka znajduje się w centrum uwagi nie tylko ludzi z marginesu społecznego, ale także ludzi kultury: literatury, plastyki, rozrywki, ideologicznej propagandy. Trend ten ma swe źródła, między innymi, filozoficzne, do jego duchowych korzeni należy nietzscheanizm i freudyzm. F. Nietzsche, polemizując z chrześcijańską koncepcją człowieka, określił go jako "oswojone zwierzę"<sup>18</sup>. Przyjmując założenia materializmu i biologizmu, na plan pierwszy wysunął przede wszystkim czynnik cielesności w człowieku. Ludzką osobowość sprowadzał do faktu posiadania ciała. Ciało nazwał "wielkim rozumem", tj. źródłem podstawowych wartości człowieka: fizyczno-biologicznych i duchowo-moralnych<sup>19</sup>. "Twórcze ciało - pisał - stworzyło sobie ducha, jako ramię woli swojej"<sup>20</sup>. Animalna sfera uznana została za pierwotne i jedyne źródło

<sup>16</sup>C. van Peursen, dz. cyt., s. 39 - sądzi, że Platon minimalizował rolę ciała przede wszystkim z przesłanek moralnych.

<sup>17</sup>Por. N. Elis, *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt am M. 1976; G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt am M. 1985, s. 126 - 138.

<sup>18</sup>F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Warszawa 1905, s. 37.

<sup>19</sup>Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1905, s. 37.

<sup>20</sup>Tamże, s. 39.



dło życia człowieka i wszelkich jego wartości. Z niej ma wyrastać całe bogactwo życia psychicznego, zjawisko świadomości, kultura moralna, poznanie umysłowe itd. Z powyższego Nietzsche wyciągnął logiczny wniosek, że życie biologiczne winna być przedmiotem najwyższej troski. Ono jest celem samym w sobie, a nie tylko środkiem<sup>21</sup>. Ciało ludzkie to nie ślepa maszyna, ale właściwy kreator bytu ludzkiego. Analogiczną koncepcję człowieka, tylko powiązaną z naukami biologiczno-medycznymi, przyjmował Z. Freud. Do podstawowych założeń jego psychoanalizy należą: antropologiczny biologizm, determinizm życia psychicznego, priorytet nieświadomości przed świadomością oraz redukcjonowanie życia ludzkiego do gry instynktów<sup>22</sup>. Ciało człowieka, siedlisko biologicznych popędów, zostało uznane za jedyny wymiar realny bytu ludzkiego. Biologizująco-deterministyczna koncepcja osoby ludzkiej i dziś znajduje swych kontynuatorów. Tytułem przykładu można wymienić książkę pt. O naturze ludzkiej, której autor Edward O. Wilson usiłuje wyeksplikować człowieczeństwo wyłącznie przy użyciu kategorii biologicznych<sup>23</sup>. Całe życie duchowe człowieka, łącznie z etyką i z religią, uznał za kontynuację ewolucji biologiczno-genetycznej. Historia ludzkości to wyłącznie historia genetyczna.

Absolutyzacja cielesności, dość często w dwu ostatnich stuleciach, postulowana jest zwykle w imię szczytnych haseł: nauki, postępu, kultury, humanizmu itd. Pod sztandarami tych haseł montuje się "pospolite ruszenie" popleczników (nie zawsze tego świadomych), takich zjawisk jak: swoboda obyczajowa, "wyzwolenie" z kodeksów religijno-moralnych, aborcja, narkomania, moralne perwersje, egoizm. Błądność ideologii absolutyzujących cielesność jest ewidentna, mianowicie biorą one pars pro toto. Ciało nie jest całością człowieka-osoby, ponieważ wokół niego - mówiąc językiem Marcela - istnieje "orbita egzystencjalna"<sup>24</sup>. Składają na nią: sumienie i poczucie odpowiedzialności, troska o innych, solidaryzm interpersonalny, sens życia, wrażliwość estetyczna i religijna. Ciało jest godne szacun-

<sup>21</sup>F. Nietzsche, Antychryst, Warszawa 1907, s. 19; tenże, Wola mocy, Warszawa 1910 - 1911, s. 368 - 369.

<sup>22</sup>S. Kowalczyk, Bóg w myśli współczesnej, Wrocław 1982, s. 19 nn.

<sup>23</sup>O naturze ludzkiej, Warszawa 1988.

<sup>24</sup>G. Marcel, Od sprzeciwu do wezwania, dz. cyt., s. 29.

ku, gdyż partycypuje w godności osoby. Jego funkcje i sens nie mogą być jednak separowane z kontekstu całości człowieczeństwa i związanych z nim zadań. Jeżeli jest ono niszczone, to kłamstwem jest odwoływanie się do wielkich haseł określanych jako ideały.

Absolutyzacja cielesności jest faktycznie jego alienacją, ponieważ w miejsce naturalnych jego funkcji podsuwa się cele godzące w integralność osoby ludzkiej. Tak, np. pronografia, niezależnie od reklamowanych haseł, niszczy podstawowe wartości ludzkie. Podobnie destrukcyjną rolę pełni narkomania czy alkoholizm. Możliwa jest także inna forma alienacji ciała ludzkiego, związana z faktem jego wyniszczenia. Może ono dokonywać się w różny sposób i w różnych sytuacjach: przez tortury, zabójstwa indywidualne i zbiorowe (te ostatnie mogą być dokonywane w imię "prawa"), świadome podsycanie konfliktów (plemiennych, rasowych, narodowych, klasowych), wyniszczającą pracę (w obozach koncentracyjnych i łagrach traktowano pracę jako środek eksterminacji), brak opieki lekarskiej, prowokowanie i tolerowanie niedoboru żywności. Nie jest to oczywiście wyczerpujący rejestr form niszczenia człowieka poprzez niszczenie jego ciała. Zjawisko absolutyzacji cielesności i jej alienacji często graniczą ze sobą, dlatego, np. luksus jednostek uprzywilejowanych wywołuje u nich znieczulicę dla materialnych potrzeb innych ludzi. Ekstremy często się stykają.

### 3. Funkcje cielesności, jej sens.

Posiadamy ciało, ono jest naszą integralną częścią. Czy jednak stanowi ono zawsze pozytywną wartość? Mówi się nieraz o dramacie cielesności<sup>25</sup>. Termin "dramat" ujmuje rolę ciała w sposób zbyt globalnie negatywny, dlatego lepiej mówić o jego ambiwalencji. Ciało jest odbierane w dwojaki sposób: pozytywny i negatywny. Oba sposoby interpretowania roli ciała mogą dotyczyć z kolei dwu poziomów życia ludzkiego: biologicznego i duchowego. Ciało jest niewątpliwie źródłem pozytywnych doznań: poczucie zdrowia, siły, tężyzny, przyjemności vitalno-emocjonalnych; warunkuje ono miłość i tworzenie rodziny. Ciało człowieka jest przedmiotem literatury, sztuki,

<sup>25</sup>J. Tischner, art. cyt.

nauk przyrodniczych, a nawet filozoficznej i teologicznej refleksji<sup>26</sup>. Ciało jest wartością bytową, umożliwiającą realizację wartości moralnych: pracy, sportu, rozrywki; ono uczestniczy także na swój sposób w modlitwie. Silne ciało, połączone z odwagą, umożliwia człowiekowi obronę słabych czy zagrożonych ludzi. Zdrowie lekarza jest błogosławieństwem dla chorego.

Istnieje również negatywny, często tragiczny, wymiar ludzkiego ciała. Jest ono nieuchronnie powiązane z doświadczeniem głodu i pragnienia, bólu i cierpienia, starości i śmierci. Posiadamy materialne ciało, dlatego męczy nas praca i długotrwały wysiłek fizyczny, narażeni jesteśmy na zimno i spiekotę, wypadki losowe i kalectwo. Każdy szpital i dom opieki społecznej są świadkami udręki ludzkiego ciała<sup>27</sup>. Jest ono także źródłem zła moralnego w różnorodnej jego postaci. Mówi o tym już starogrecki mit Edypa, który ukazuje powiązanie ciała ludzkiego z alternatywą grzechu kazirodztwa. Ciało w języku biblijnym (hebr. basar) ma dość często konotację moralno-pejoratywną, mianowicie wskazuje na słabość etyczną człowieka<sup>28</sup>. Ciało oznacza po prostu kondycję grzechu w życiu człowieka (Ez. 16, 26; 23, 20). Ten właśnie sens pojawia się często u św. Pawła, który pisał: "Oto czego uczę: pozwólcie się kierować duchowi, a nie pójdziecie za pożądliwością ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody" (Rz 7, 23). Należy jednak pamiętać, że negatywna ocena ludzkiego ciała w Biblii ma wyłącznie sens moralno-religijny. Nie chodzi tu bynajmniej o kwestionowanie bytowej wartości ciała, co potwierdza zresztą teologiczna prawda o zmartwychwstaniu ciała.

Ambiwalencja roli cielesności wymaga integralnego spojrzenia na funkcje, jakie może pełnić ciało w życiu człowieka. Funkcje te są zróżnicowane, najważniejsze z nich są trojaki: epistemologiczne i pragmatyczne, ontologiczne oraz moralno-religijne.

<sup>26</sup> Por. teologię ciała ludzkiego zawartą w przemówieniach Jana Pawła II.

<sup>27</sup> Na kruchość ciała ludzkiego wielokrotnie zwraca uwagę Pismo św. Por. Iz 40, 6-7.

<sup>28</sup> C. van Peursen, dz. cyt., s. 78 - 85; M. Filipiak, Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin 1979, s. 40 - 43.

Funkcja pragmatyczno-epistemologiczna ludzkiego ciała kanalizuje się dwojako: łączy człowieka ze światem rzeczy i ze światem osób. Ciało nie jest więzieniem, ale "pomostem" pomiędzy naszym "ja", a światem zewnętrznym. Mając ciało, poprzez nie jesteśmy włączeni w świat materialno-biologiczny. Ciało jest kontynuacją naszej indywidualnej subiektywności, równocześnie zaś włącza nas w obiektywność zewnętrznego świata. W ten sposób ciało (ożywione czynnikiem psychicznym) sytuuje człowieka w całokształcie kosmosu. Jako istoty dysponujące materialnym ciałem jesteśmy w komunii ze światem przyrody, jako istoty rozumne i wolne jesteśmy za niego odpowiedzialni. Braterstwo wobec świata roślinnego i zwierzęcego, wynikające z naszej cielesności, doskonale ukazywał św. Franciszek z Asyżu.

Istnieje jeszcze druga forma realizowania się funkcji gnozeologicznej ludzkiego ciała. Ciało obejmuje zespół receptorów i władz poznania zmysłowego, system nerwowy, sferę emocjonalną i układ lokomotoryczny. To wszystko, oczywiście w łączności z psychiczno-duchowym "ja", pozwala nawiązać kontakt pomiędzy ludźmi<sup>29</sup>. Ciało jest manifestacją ludzkiej świadomości: uczuć, doznań, decyzji, różnego typu wyborów itp. Introspekcyjna znajomość samego siebie i obserwacja zachowań innych ludzi, połączone z rozumowaniem opartym na analogii, umożliwiają poznanie świata osób. Jest to wiedza obiektywna, choć niewątpliwie ograniczona i nie wolna od pomyłek.<sup>30</sup> Wnętrze człowieka odkrywa się w ekspresji somatycznej jedynie częściowo, z tego powodu nie jest adekwatne rozpoznanie drugiego człowieka przez obserwację jego zachowań. Pomiędzy podmiotem duchowym, a jego ciałem zawsze zachodzi jakaś nieidentyczność, określony dystans, co uniemożliwia jednoznaczne określenie duchowego wnętrza człowieka. Nie jest człowiek maszyną biologiczną, dlatego istnieją granice jego poznawalności. Tym niemniej ciało człowieka nie jest murem dzielącym ludzi, lecz pośrednikiem między nimi. Bezpośrednio jest instrumentem poznania zmysłowego, pośrednio zaś także umysłowego.

<sup>29</sup>W. Luijpen, Fenomenologia egzystencjalna, s. 223 - 229.

<sup>30</sup>Zwracał na to uwagę Sartre. Bardziej optymistycznie oceniał możliwości poznania drugiego człowieka Scheler, formułując teorię tzw. wczuwania się (Einfühlung).

Drugą istotną funkcją cielesności jest funkcja ontologiczna. Ciało człowieka, jako integralny sektor jego osobowości, ma swoje powołanie bytowe. Poszczególne elementy ciała, jego organy wewnętrzne i zewnętrzne, służą bezpośrednio dobru jako całości. Pośrednio jednak można mówić o ich "dialogicznym" charakterze. Taki przecież profil mają niewątpliwie: twarz, usta, słuch, ręce, system nerwowy. Dzięki nim właśnie człowiek nawiązuje kontakt ze światem zewnętrznym, ich bytowa rola jest więc niezaprzeczalna. Ciało materialne służy człowiekowi, ale nie tylko jemu. Podstawowe czynności człowieka to praca, tworzenie wartości kultury i nauki, rozrywka, hobby itp. Aktywność ta nie jest możliwa bez współdziałania ciała. Wszelkie wartości, jakie człowiek tworzy, mają wymiar społeczny. Taki również profil ma ciało człowieka i jego różnokierunkowe działanie. Człowiek pracuje nie tylko dla siebie, uczy się od kogoś i z kimś, poszukuje wspólnej rozrywki.

E. Levinas, mówiąc o dialogicznym sensie ludzkiego ciała, odwołuje się do fenomenu płodności<sup>31</sup>. Sądzi nawet, że to właśnie zjawisko pozwala mówić o swoistej transcendencji i transsubstancjalizacji ludzkiego ciała. Przekazywanie życia wymaga przełamywania egocentryzmu własnego "ja", włączenia się w życie drugiego człowieka, poszukiwania z nim harmonii. W ten sposób ludzkie ciało ukazuje swoje nakierowanie ku drugiemu człowiekowi. Mężczyzna staje się ojcem dzięki kobiecie, a ta staje się matką dzięki mężczyźnie. Jedna osoba łączy się integralnie z drugą, tworząc rodzinę. Usobieniem takiej postawy był biblijny Abraham, który w możliwości przekazywania życia widział Boże błogosławieństwo. Mąż i żona nie żyją jednak tylko dla siebie, ale dla dzieci. Te żyją z kolei dla rodziców i rodzeństwa, aby kiedyś następnie znów żyć dla swych dzieci. Ontologiczna funkcja ciała nie jest więc egocentrycznie zamknięta w kręgu jednostki, ale otwarta na innych ludzi i ich dobro.

Dialogiczny i służebny profil ludzkiego ciała w sposób szczególnie dobitny zaznacza się w sferze moralnej. Ciało jest instrumentem działania i współdziałania, które z natury mają cel społeczny. Dobro wspólne leży u podstaw nie tylko pracy człowieka, ale i jego radości i rozrywki. We wspólnocie - przynajmniej potencjal-

<sup>31</sup>Totalité et Infini, The Hague 1968, s. 236 nn.

nie - przeżywa człowiek swoją pracę, zdobywanie wiedzy, umiejętności zawodowe, a nawet cierpienie. Mam ciało, ale nie dla siebie jedynie. Ciało umożliwia nam uczestniczenie w społeczności, z konieczności więc ma ono społeczno-służebne nachylenie. Nawet cierpienie i obumieranie ciała zyskują sens wówczas, kiedy sytuujemy je w relacji do innych<sup>32</sup>.

#### 4. Ontologiczny status cielesności

W zakończeniu analiz związanych z fenomenologią cielesności, podjęta zostanie próba określenia jej statusu ontologicznego. Dokładniej mówiąc, chodzi o wyjaśnienie powiązań materialnego ciała z czynnikiem psychiczno-duchowym człowieka. Rozwiązania dotychczasowe są różnorodne, najważniejsze z nich sprowadzają się do następujących: monizm materialistyczny, monizm idealistyczny względnie ekstremalny spirytualizm, skrajny dualizm i umiarkowany dualizm. Nurty drugi i trzeci, z wyżej wymienionych, niejednokrotnie są sobie bliskie.

Materialistyczny monizm w dziejach ludzkiej myśli występował w wielu odmianach. Trzy są dominujące w myśli współczesnej: materializm mechanistyczny B. Russella i Cl. Lévi-Straussa, materializm witalistyczny F. Nietzschego i Z. Freuda oraz materializm socjologiczny marksizmu<sup>33</sup>. Wspólnym rysem wszystkich nurtów jest redukcjonistyczna interpretacja człowieka, w którego naturze dostrzega się właściwie tylko jeden czynnik - żyjące życiem biologicznym materialne ciało. Ludzka myśl jest wyjaśniana jako funkcja materii specyficznie uorganizowanej. Ma tego dowodzić fakt zależności wyższych procesów psychicznych od normalnego funkcjonowania systemu nerwowego. Ciało i czynnik psychiczno-duchowy mają stanowić nie tylko jedność funkcjonalną, ale strukturalno-bytową. Są po prostu ontycznie tożsame. Zwolennicy materializmu mówią o życiu duchowym, humanizmie, psychice, wolności, świadomości, czasem nawet o duszy. Semantyka taka ma cele wyłącznie pragmatyczno-psychologiczne, nie naru-

<sup>32</sup>G. Marcel, *Być i mieć*, s. 134 - 135.

<sup>33</sup>Wymienione nurty materializmu omawia praca S. Kowalczyka, *Człowiek w myśli współczesnej*, Wrocław 1989.

szając w niczym deklarowanego materialistycznego monizmu. Materialne ciało jest ujmowane jako element jedynie realnie trwale istniejący, "dusza" to jedynie funkcja, ekspresja, zwieńczenie procesów w ciele zachodzących, czy po prostu subiektywne odczucie obiektywno-materialnych zjawisk.

Materialistyczny monizm odwołuje się zwykle do nauk empirycznych: przyrodniczych lub ekonomiczno-społecznych. Nie jest to metodologicznie zasadne, ponieważ filozofia człowieka różni się istotnie od empirycznych nauk o człowieku. Analogicznie również przyrodnicza i socjologiczna wiedza o ciele ludzkim nie jest jeszcze filozofią człowieka<sup>34</sup>. Anatomia, fizjologia czy empiryczna psychologia nie zapewniają adekwatnej znajomości człowieczeństwa, które wykracza poza metody empiryczno-opisowe. Ciało jest częścią człowieka, z tego powodu nie można utożsamiać go z całością ludzkiej osoby. Jedności ciała i psychiki nie należy interpretować jako ich tożsamości. Człowiek posiada ciało, lecz jego wewnętrzne "ja" nie redukuje się do niego. Materialistyczny monizm utożsamia ciało i psychikę. Marcel, krytycznie oceniając antropologiczny materializm, stwierdza: "Ta domniemana tożsamość jest nonsensem; może być potwierdzona jedynie pod warunkiem aktu unicestwienia "ja", a wtedy przekształca się w twierdzenie materialistyczne: moje ciało jest mną, tylko moje ciało istnieje. Ale twierdzenie takie jest absurdem: właściwością mojego ciała jest to, że nie istnieje ono samo, ponieważ wokół niego powstaje "orbita egzystencjalna"<sup>35</sup>. Ciało nie jest jedyłą rzeczywistością ani tajemniczym kreatorem bytu ludzkiego. Ono jest "dla" życia psychiczno-duchowego, będąc jemu podporządkowane funkcjonalnie i ontologicznie.

Na przeciwstawnym biegunie do monizmu materialistycznego jest teoria zwana immaterializmem. Jej czołowy reprezentant to George Berkeley, myśliciel irlandzki. Nawiązał on do skrajnego sensualizmu J. Locke'a, redukując całość ludzkiego doświadczenia do zespołu wrażeń. Na tej podstawie wnioskował, że istnienie rzeczy sprowadza się do subiektywnych odczuć (esse = percipi). Kolejnym wnioskiem była teza o nierealności całego świata materialnego. Byty material-

<sup>34</sup>Por. Cl. Bruare, Philosophie du corps, Paris 1968, s. 216 - 226; F. Chirpaz, Le Corps, Paris 1963; W. Maier, Das Problem der Leiblichkeit, Tübingen 1964; B. Lorscheid, Das Leibphänomen, Bonn 1962.

<sup>35</sup>Marcel, Od sprzeciwu do wezwania, s. 229.

ne, łącznie z ciałem człowieka, to jedynie subiektywne idee. Immaterializm łączył biskup Berkeley ze spirytualizmem ekstremalnym, utrzymując, że istnieją jedynie byty duchowe: Bóg i ludzkie dusze<sup>36</sup>. Teoria immaterializmu jest skrajnym subiektywnym idealizmem, kwestionującym powiązanie natury ludzkiej z materialnym ciałem. Stanowisko to ignoruje ewidentny fakt, że człowiek jest świadomością wcieloną w świat widzialny poprzez swą cielesność<sup>37</sup>. Autentyczny personalizm ma profil realno-egzystencjalny, tzn. ukazuje osobowość człowieka umiejscowioną w świecie widzialnym poprzez materialne ciało. Spirytualizm nie jest równoznaczny z idealizmem, a nawet jest przeciwstawny wobec niego. Dlatego człowiek nie może ignorować czy choćby pomniejszać faktu swej cielesności.

Ontologiczny status ludzkiego ciała, jak zostało wyżej stwierdzone, jest całkowicie odmiennie wyjaśniany przez monizm materialistyczny i monizm idealistyczny. Pierwszy, całość człowieczeństwa sprowadza do cielesności, drugi, kwestionuje w ogóle jego realność. Jeszcze inaczej interpretują rolę ciała nurty dualistyczne. Najczęściej wyróżnia się skrajny dualizm i umiarkowany dualizm, choć taka klasyfikacja nie zadowala w pełni<sup>38</sup>. Skrajny dualizm antropologiczny był przyjmowany przez platonizm, neoplatonizm i kartezjanizm.

René Descartes, opisując relację łączącą duszę i ciało człowieka, niewątpliwie był rzecznikiem radykalnego dualizmu. Wychodząc w swej filozofii z fenomenu ludzkiej myśli, był skoncentrowany na fenomenie świadomości. "Metoda kartezjańska więziła świadomość w niej samej"<sup>39</sup>. Myśliciel francuski rozgraniczył i separował w świecie dwa typy substancji: materialne i duchowe. Byty materialne, charakteryzujące się rozciągłością i zdolnością ruchu, stanowią kompleksy sił mechanicznie działających. Taka koncepcja doprowadziła Kartezjusza do wniosku, że wszystkie ciała materialne - nie wyłączając zwierząt - są maszyną. Problemem stał się dla niego człowiek, który jest substancją zarówno rozciąglą, jak i myślącą. W Me-

<sup>36</sup>Por. A. Luce, Berkeley's Immaterialism, London 1945.

<sup>37</sup>Marcel, Być i mieć, s. 9 - 11.

<sup>38</sup>Por. L. Bickel, Aussen und Innen. Beitrag zur Lösung des Leib-Seele-Problem, Konstanz 1960; R. Ruyer, La conscience et le corps, Paris 1950.

<sup>39</sup>W. Luijpen, dz. cyt., s. 225.



dytacjach o pierwszej filozofii czytamy: "Moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż (...) posiadam ciało, które jest ze mną bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć"<sup>40</sup>. Jest to z jednej strony deprecjonowanie roli ciała w naturze ludzkiej, z drugiej zaś strony odgródzenie w niej murem elementów psychicznego i cielesnego. Skoro wszelkie ciało jest tylko maszyną, to nie może ono wpływać na rzeczywistość ludzkiej duszy. Takie ekstremalne wnioski wypłynęły z założeń kartezjańskiego dualizmu ontologicznego. U myśliciela istnieje jednak jeszcze inne podejście do problematyki natury człowieka, bardziej egzystencjalne - uwzględniające realia bytowe. Przyznał wówczas, że świadomość jest bardziej powiązana z materialnym ciałem aniżeli sternik z okrętem. Fenomeny bólu czy głodu dowodzą, że świadomość (dusza) jest jak najściślej połączona z ciałem, tworząc z nim jedną całość<sup>41</sup>. Fakt wzajemnego wpływu ciała i duszy, dostrzeżony przez myśliciela, nie został przez niego rozwiązany na płaszczyźnie metafizycznej. Na przeszkodzie stanęła jego koncepcja ciała - maszyny, wobąc którego świadomość jest całkowicie wyobcowana.

Kartezjański dualizm błędnie ujmuje tak rolę ciała jak świadomości. Ciało człowieka nie jest jakimś ogólnym ciałem, ale konkretnym ludzkim ciałem. To uczłowieczone ciało partycypuje w życiu psychiczno-duchowym człowieka, realizuje jego cele i samo wpływa na zakres oraz profil aktywności człowieka<sup>42</sup>. Dlatego funkcje i działania ciała identyfikujemy z naszym wewnętrznym "ja", mówiąc, np. ja biegnę, ja widzę, ja odczuwam ból. Cieleśność nie jest ani maszyną, ani ciałem obcym w człowieku, jest jego integralną częścią.

Kontynuacją kartezjańskiego dualizmu jest fenomenologiczna koncepcja świadomości E. Husserla. W drugim tomie swego dzieła *Idee czystej fenomenologii* zaprezentował on egologiczną koncepcję świadomości, wyjaśniając całą rzeczywistość jako projekcję transcenden-

<sup>40</sup> Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. 1, s. 103; por. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950.

<sup>41</sup> *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 106. Por. C. van Peursen, dz. cyt., s. 14 - 27. zwłaszcza s. 25.

<sup>42</sup> W. Luijpen, dz. cyt., s. 229 nn.

talną świadomość. Kartezjańskie założenia doprowadziły do problematyzacji roli ludzkiego ciała<sup>43</sup>.

Pozostaje jeszcze do przypomnienia stanowisko umiarkowanego dualizmu. Pojęcie dualizmu jest wieloznaczne, dlatego trudno je jednoznacznie określić<sup>44</sup>. Można mówić o dualizmie ekstremalnym i umiarkowanym, ontologicznym i aksjologicznym, statycznym i dynamicznym. Trudności narastają wówczas, kiedy stanowisko konkretnego myśliciela kwalifikujemy jako zwolennika dualizmu radykalnego czy umiarkowanego. Ogólnie przyjmuje się, że umiarkowany dualizm przyjmowali między innymi: Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, M. Scheler, G. Marcel, D. von Hildebrand, J. Maritain.

Złożoność bytowa osoby ludzkiej wymaga zakwestionowania każdego monizmu: tak idealistycznego, jak i materialistycznego. Jedność oraz integralność bytu ludzkiego wymaga odrzucenia również tego rozwiązania, jakie proponuje skrajny dualizm. Nie do przyjęcia są także teorie paralelizmu i okazjonalizmu. W tego rodzaju interpretacjach życie człowieka staje się czymś w rodzaju "teatru iluzji". Dualizm, wyjaśniając psychofizyczną strukturę bytową osoby ludzkiej, stwierdza nieredukowalność wzajemną ciała i duszy. Są one niewątpliwie różnorodne: tak strukturalnie, jak i dynamicznie, ale ich zróżnicowanie nie oznacza braku ontologicznej jedności<sup>45</sup>. Są one różnej naturą, lecz współtworzą jednego człowieka. Osoba ludzka jest bytem jednym, ale nie jest bytem prostym. Czynniki psychiczno-duchowy jest zinterioryzowany w osobowym "ja", czynnik materialno-cieleśny jest eksterioryzacja jaźni. Jedność ciała i duszy ma charakter do pewnego stopnia antynominalny, ale zarazem komplementarny. Ciało jest ekspresją duszy, ona zaś jest jego urefleksyjnionym "ja". Oba sektory człowieka są zróżnicowane i równocześnie korelacyjne sobie. Człowiek posiada materialne ciało i po części jest tym ciałem, lecz nasze osobowe "ja" nie redukuje się do cielesności. Ciało jest dla życia umysłowo-duchowego, ale to ostatnie nie jest

<sup>43</sup>Pod koniec życia Husserl zainteresował się bliżej światem ożywionym (Lebenswelt), co urealniało jego koncepcję ciała.

<sup>44</sup>J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979, s. 120 - 163.

<sup>45</sup>S. Starsser, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, London 1957, s. 102 - 105.

ani wytworem ciała, ani nie istnieje wyłącznie dla jego dobra.

Osoba ludzka jest immanentna światu - przez swą cielesność, zarazem jednak - dzięki duszy - transcenduje świat widzialny. Adekwatne wyjaśnienie relacji, jakie łączą ciało i duszę człowieka, wielu myślicieli uważa za niemożliwe. Św. Augustyn, H. Newman i G. Marcel mówią dlatego o tajemnicy człowieka<sup>46</sup>. Filozofia arystotelewsko-tomistyczna odwołuje się do teorii hylemorfizmu, określając duszę jako formę substancjalną - kształtującą tworzywo materialnego ciała. Fenomenologiczny opis człowieka, w ramach którego przebiegają dotychczasowe rozważania, nie pozwala na jednoznaczną eksplikację profilu relacji, jakie łączą ciało i duszę. Egzystencjalnie równie silnie przeżywamy ich jedność co antynomialność. Człowiek jest naturalną zintegrowaną jednością, ale nie jest jednowymiarowym bytem. Jest on jednością psychofizycznej osoby - podmiotu.

<sup>46</sup>G. Marcel, Homo Viator, Warszawa 1984, s. 72.