

Recenzje, noty

Рецензии, заметки

Artur Mordka

Filozoficzne wyglądy ciała

Философская внешность тела

Andrzej Kiepas, Elżbieta Struzik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Wyd. UŚ, Katowice 2010, ss. 643

Doświadczenie ciała towarzyszy nam nieustannie, choć w stale zmieniającej się postaci. Jest to doświadczenie tak źródłowe, które ze względu na swą „codzienną” oczywistość rzadko bywa problematyzowane, jak i zapośredniczone w kulturze, nieraz tak trwałe, że ukazuje nam jedynie wizerunki będące pochodną wzorców społecznych. Wydany przez Uniwersytet Śląski, pod redakcją Andrzeja Kiepasa i Elżbiety Struzik, tom *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym* (Katowice 2010, ss. 643), stanowi imponującą obiektywizację tego doświadczenia. Imponującą z wielu względów. Przede wszystkim uderza podejmowana w nim wielostronna problematyka ciała i cielesności, która jednakże poprzez przejrzystą konstrukcję tomu

i wyraźnie zarysowane podziały zostaje jasno zaprezentowana. Tom został podzielony przez redaktorów na dziesięć części: *Cielesność jako przedmiot refleksji filozoficznej – tradycja a współczesność* (s. 21–115); *Ciało w przestrzeniach fenomenologii – od doznaniowości do intersubiektywności* (s. 121–166); *Terytorium bycia a granice cielesności* (s. 169–239); *Cielesność w refleksji polskiej fenomenologii* (s. 245–274); *Afirmacja cielesności – ciało i transcendencja* (s. 277–324); *Ciało we współczesnym dyskursie moralnym* (s. 327–425); *Ponowoczesna przygodność cielesności* (s. 431–466); *Feministyczne teorie korporalnego podmiotu a polityka ciała* (s. 469–507); *Ambiwalencja ciała w sztuce* (s. 513–579); *Ciało – tożsamość – kultura* (s. 583–622). Zawiera

on pięćdziesiąt artykułów, pogrupowanych wedle powyższych idei przewodnich, których zasadniczą treść oddają także reprodukcje dzieł malarzkich Piotra Naliwajki. Jego twórczości poświęcony został osobny artykuł J. Kurka pt. *Dama z Pokurczem, Greiffruciara i Chaplin. Ciało jako obraz świata w malarstwie Piotra Naliwajki*, który zwraca uwagę na wielowarstwowe, tak kolorystyczne, jak i treściowe, wyglądy pojawiające się w obrazach artysty, budowane przede wszystkim przez światło, które dialektycznie spaja cielesność i duchowość. „Światło jego obrazów jest tym, co łączy cielesność i duchowość, co sprawia, że obraz żyje, staje się dotykalny, wilgotny od potu i zroszony gorącym oddechem... Światło obrazów Piotra Naliwajki nie tylko oświetla ciało, ale przede wszystkim ożywia je, każe mu istnieć w relacji do ducha i do innego ciała. To światło ujawnia dramat ciała, który widać nawet w półmroku, nawet na białoczarnej reprodukcji” (s. 569).

Tak przeprowadzony podział ma nie tylko tę wartość, że pozwala swobodnie poruszać się w bogato zaprezentowanej problematyce. Czyni coś więcej – usamodzielnia poszczególne części tomu, jednakże bez utraty jego jedności, tak że czytelnik niekoniecznie zainteresowany np. ontologicznym aspektem cielesności, czy wręcz stroniący od tego rodzaju podejścia, może dokonać wyboru tych partii tomów, które budzą jego największe zainteresowanie.

Pierwsza, fundamentalna dysfunkcja, podkreślana w szeregu arty-

kułach, polega na odróżnieniu ciała w znaczeniu fizycznym, uprzedmiotowionym, zobiektywizowanym (*Körper*) od ciała doświadczanego, związanego z subiektywnością, odczutego jako moje własne (*Leib*). Wskazuje ona na zasadniczy obszar podejmowanej w tym tomie refleksji, który dotyczy przede wszystkim ciała w rozumieniu *Leib*, a co za tym idzie sposobu jego doświadczania. Już w otwierającym tom artykule K. Wiczorka pt. *Granice cielesności* czytamy: „Jeśli zaś w tym kontekście pytamy o cielesność, znaczy to, że interesuje nas nie samo ciało jako wyodrębniony obiekt badania i opisu, lecz sposób doświadczania i przeżywania przez podmiot faktu współbywania świadomego siebie umysłu z materialnym, opisywalnym w języku empirycznych nauk o przyrodzie ciałem” (s. 27). Przeniesienie akcentu badań na doświadczenie ciała odsuwa na dalszy plan jego rozumienie w tradycyjnej perspektywie ontologicznej, w której jest ono traktowane jako obiekt pośród innych obiektów, czy nawet jako rzecz pośród innych rzeczy, koncentruje zaś uwagę na cielesności, której sens wynika ze sposobu doświadczania. Akcentuje to J. Kopania w artykule pt. *Cielesność jako składnik konstytutywny osoby. Ujęcie Kartezjańskie*. Cielesność nie jest substancją, bytem rozciągląym będącym przedmiotem badania, lecz „jedynie sposobem, w jaki człowiek odczuwa własne ciało” (s. 85). Urzeczowienie tego sposobu jest błędem przesunięcia kategoryjnego, który w istocie prowadzi do zafalszowania

problemu cielesności, odrywając ją od świadomości i narzucając kategorię bytu. Tymczasem „Ciało tego oto człowieka jest jego cielesnością tak długo, jak długo pozostaje złączone z jego duszą, czyli jak długo pozostaje ujmowane w świadomości podmiotu” (s. 85). Ten relacyjny charakter cielesności przekreśla jej pojmowanie w kategorii bytu rozumianego jako coś, co istnieje poza tą relacją.

Silny związek ze świadomością, tym razem mający swe źródło w założeniach epistemologicznych, podkreśla T. Kubalica w artykule pt. *Heinrich Rickert wobec problemu dualizmu duszy i ciała*. „Właściwym punktem wyjścia epistemologii jest dla Rickerta – zgodnie z teoriopoznawczą zasadą immanencji – refleksja nad tym, co bezpośrednio przeżyte, doświadczone i dane. W takim ujęciu empiryczna rzeczywistość świata cielesnego stanowi jedynie część fenomenalnie danej »treści świadomości«, zaś w sposób bezpośredni realna jest duchowość” (s. 101). Część ta, podobnie jak i inne części, nie jest zatem – ze względu na tę zasadę – od innych odizolowana, co nie przekreśla, lecz właśnie dopiero umożliwia wydobyć jej specyfikę. By ten cel zrealizować, a tym samym rozjaśnić problem dualizmu, konieczne jest z jednej strony zniesienie roszczenia ilościowej (fizykalistycznej) interpretacji jakościowych zjawisk psychicznych, z drugiej zaś wypracowanie kategorii przyczynowości różnej od mechanicznej. Wolno dodać, że ta różnicująca analiza kategorialna prowadzi do pytania o „przyczynowość”

ciała. Można jednak żywić wątpliwość co do zasadności tak rozumianej interpretacji cielesności, szczególnie gdy ma się na uwadze filozofię Descartesa. „Powołując się na wypowiedzi samego Kartezjusza – pisze G. Mitrowski – wydaje się, że termin „cielesność” wykracza poza słownik kartezjański. Jest to termin z zakresu fenomenologii. I przy całym szacunku dla deklaracji E. Husserla, iż ejdetyka jest odmianą neokartezjanizmu, jest to nadużycie” (G. Mitrowski, *Kartezjańska teoria ciała*, s. 92). Wartości myśli Kartezjusza należy raczej szukać w tezie, że „W ramach tej metafizyki ciało stało się „mierzalną rzeczą”. Przestało być kwalifikowane, a zaczęło być kwantyfikowane” (s. 94). Można żywić wątpliwość choćby jeszcze i z tego względu, że cielesność okazuje się jedynie hipostazą, a nie doświadczanym sensem. W artykule pt. *O hipostatycznym charakterze cielesności* J. Bańka, odwołując się przede wszystkim do filozofii Plotyna i Kortańskińskiego, pisze: „To co dla naszego problemu – hipostatycznego charakteru cielesności – istotne, to nie ścisłe powiązanie hipostazy cielesności z doktryną ontologiczną (w teorii Platona, Plotyna) (...), lecz występujące tu wszędzie zawężenie pojęcia »ciała« do rzeczownika odprzymiotnikowego »cielesność«. Jest w tym widoczne nieposłuszeństwo wobec przestrogi – ze strony reizmu semantycznego – przed hipostazowaniem rzeczowników, nie będących nazwami osób i rzeczy” (s. 59).

Jednakże i ustalenie właściwego „słownika” fenomenologicznego,

w którym ciało i jego doświadczanie uzyskaloby wyczerpujący opis, nie jest łatwe, i to nie tylko ze względu na ewolucję poglądów fenomenologów, lecz przede wszystkim z racji szczególnej graniczności tego doświadczenia, a raczej doświadczenia graniczności samego ciała. Ciało bowiem raz może należeć do sfery światowości i jako takie podlega procedurze konstytucyjnej, to znów samo staje się konstytuujące.

Te dwa wymiary podkreśla P. Łaciak w artykule pt. *Ciało a redukcja w ujęciu Edmunda Husserla*. „W *Ideach I* Husserl uznaje, że transcendentna świadomość jako *residuum* fenomenologicznego zawieszenia okazuje się bezcielesna, a ciało może mieć wyłącznie charakter światowy. Nie można bowiem zawiesić naturalnej świadomości, nie zawieszając cielesności tej świadomości, ponieważ to właśnie cielesność wiąże świadomość ze światem” (s. 123). Takie rozstrzygnięcie, które zdawałoby się bez reszty wtapia ciało w obszar fenomenologicznego *epoché*, zostaje zmodyfikowane w *Ideach II*, w których ciało może zostać zinterpretowane w duchu transcendentnym, a tym samym nie jest tym, co jedynie konstytuowane, lecz także konstytuujące, toteż „(...) okazuje się zarazem transcendentne i światowe” (s. 133).

Jeśli jednak zostaje uwypuklony, a nawet zabsolutyzowany, moment transcendentności – tak jak to ma miejsce w koncepcji Henry’ego – to ciało zostaje „zredukowane do tajemniczej jedności wewnętrznych (nieintencjonalnych) impresji, które jest

transcendentne dlatego, że z góry zostało obdarowane życiem, by życie nieść w sobie i przekazywać dalej” (M. Kornecki, *Fenomenologiczny spór o transcendentne ciało: Husserl, Patočka, Henry*), s. 146). Ostatecznie, jakkolwiek prymat prowadzi do niebezpieczeństwa powrotu „obiektywizacji” ciała, względnie metafizycznej absolutyzacji jego transcendentności – „propozycja kolejnego fenomenologicznego milczenia” (s. 147).

Ta dwoistość ciała, jego szczególna graniczność, sprawia, że „W rezultacie nie możemy ciała własnego zaliczyć ani do kategorii rzeczy, ani świadomości, jest jednym i drugim i czy może lepiej powiedzieć – ani jednym, ani drugim” (M. Maciejczak, *Doświadczenie ciała własnego*, s. 169). Ciało nie daje się zatem jednoznacznie ująć określoną kategorią. Trudno nawet powiedzieć, że stanowi byt, skoro jest zawsze nie tylko czymś „dla” nas, lecz także „częścią” nas samych. Jednak równie trudno zaprzeczyć, że często ujawnia swą radykalną niezależność i staje się obce. „Ciało objawia bowiem swą ambiwalencję: jest podporą i warunkiem działania, mojego bycia w świecie, spotkania z drugim i moralności, lecz przecież jest też przeszkodą (...). Ciało jawi się więc jako obce i niezależne – obce i niezależne w tym mocnym sensie, że staje nam na drodze szukania sobości jako swoista zaporą (...). Z jednej strony mamy więc ciało jako sobość, z drugiej jako obcość” (D. Michałowski, *Ciało jako to, co inne, na drodze poszukiwania sobości w filozofii*

Paula Ricoeura, s. 217). Ujawnia swą niezależność w znanych nam fenomenach śmiechu i płaczu. Człowiek „Z istoty cielesnej staje się istotą w ciele, nad którym z pozoru traci panowanie, a które za to zaczyna nad nim panować” (A. Kiepas, *Status cielesności w koncepcji Helmutha Plessnera – przykład śmiechu i płaczu*, s. 111). Fenomeny te stanowią zatem świadectwo usamodzielnienia ciała, jego niezależności, a nawet obcości. Ponownie, z jednej strony jest ono czymś własnym, swoim, podległym, z drugiej zaś stanowi autonomiczny podmiot rządzący się własnymi prawami. Jest granicą wiążącą i zarazem dzielącą. Kierujemy nim, ale też jesteśmy kierowani, i to czasem przy formułowaniu estetycznych ocen. „Ponieważ nie da się w pełni uwzględnić interakcji zachodzących między genami wartościującego podmiotu w trakcie ich ekspresji, której rezultatem jest kształtowanie indywidualnej architektury mózgu/umysłu, ani indywidualnej historii uczenia się podmiotu w specyficznym dla niego środowisku, jego preferencje estetyczne i oceny mogą być zaskakujące z perspektywy trzecioosobowego obserwatora. Nie oznacza to jednak wcale, że są one niezdeteterminowane”. S. Florek, *Piękno ludzkiego ciała – kognitywistyczna analiza uwarunkowań ocen atrakcyjności fizycznej*, s. 540. Problemem jest nie tyle, czy taka determinacja istnieje, ile jak daleko sięga. Czy rzeczywiście indywidualna decyzja jest bez reszty określona biologicznie, a nawet kulturowo, czy też przeciwnie, należy do takiej

warstwy bytu duchowego, do której co prawda sięga ta determinacja, jednakże nie jest ona na tyle mocna, by określić indywidualną treść aktu preferencji. W ten aspekt rozważań ujmujący ciała jako obce i rządzące się własnymi prawami i zarazem własne wpisuje się również artykuł A. Stępnik pt. *Pamięć ciała a koncepcje tożsamości osobowej*. Okazuje się bowiem, że „Pamięć niedeklaratywna nie tylko przechowuje istotne składniki naszej osobowości, ale również jest warunkiem koniecznym jej wykształcenia. Jeśli przyjąć, że bycia określoną jaźnią nie jest nam dane, lecz nabywamy go poprzez rozwój i uczenie się (a wydaje się, że tak rzeczywiście jest – *vide* wyniki psychologii rozwojowej), wtedy posiadanie pamięci niedeklaratywnej jest warunkiem koniecznym jego wykształcenia” (s. 603). Ciało zatem ponownie okazuje się bytem granicznym: kształtuje osobowość i zarazem jest przez nią kształtowane.

Graniczność ta zostaje również uchwyciona z innej perspektywy. „Nie wolno przy tym zapominać – pisze K. Bochenek – iż człowiek doświadcza swego ciała zarazem jako granicy i mostu. Cieleśność oddziela ludzi od siebie i skrywa ich wnętrza przed innymi, ale jest równocześnie mostem, gdyż poprzez ciało udzielamy się sobie nawzajem. Ta ambiwalencja sprawia, że człowiek może zamknąć się w egoizmie, gdy ciało stanowi tylko granicę, ale i potrafi dzięki niemu stworzyć prawdziwą wspólnotę – komunię” (K. Bochenek, *Jana Pawła II afirmacja ludzkiej cielesności*,

s. 285). Ciało zatem, choć własne, stanowi warunek otwartości na innych i buduje wspólnotę. Głosem w tej sprawie jest stanowisko nowych feministek, opisywane przez A. Gawkowską w artykule pt. *Podmiot w teorii nowego feminizmu*. „Dla nowych feministek ciało to nie mechaniczna biologia, której determinacji należy się przeciwstawić w aktach samoświadomego upodmiotowienia, ale jest to wyraz osoby i obszar znaczeń wpisanych przez Darczyńcę. Ciało zróżnicowane płciowo widziane jest jako konstytutywny aspekt osoby, gdyż pokazuje dobitnie jej konstytucję relacyjną. Jest znaczącym składnikiem podmiotu ludzkiego oraz znaczącym tworzywem podmiotu wspólnotowego. Przecież to właśnie ciało było w średniowieczu metaforą wspólnoty, społecznej jedności (...)” (s. 504). Ten moment otwartości potwierdzają również badania nad rozwojem dziecka. „Dziecko nie jest pierwotnie uwięzione w zamkniętej przestrzeni subiektywności, w narcystycznym zasklepieniu, które musiałoby dopiero przezwyciężyć, by móc sprostać wymaganiom stawianym w ramach społecznej interakcji. Wręcz przeciwnie, cielesność od samego początku odsyła dziecko do »Innego«” (R. Michalski, *Jak się staje ciało – mimetyczne źródła ludzkiej świadomości*, s. 587). Zarazem zawiera w sobie moment szczególnego cofnięcia, bariery, który tę otwartość może przekreślać. Czy też w innej terminologii zastosowanej przez A. Kawalec, jest „(...) przyjacielem lub wrogiem osoby” (A. Kawalec, *Gest psychologiczny, czyli kilka uwag*

o autoteleologii człowieka w rzeczywistości teatralnej, s. 320).

Graniczność ciała, jego ambiwalencja, bycie współkonstytuującym i zarazem współkonstytuowanym, mostem i barierą, przyjacielem i wrogiem, zewnętrznym i wewnętrznym ukazuje jego szczególny status, zaś jego wielostronne uchwycenie dokonuje się w szeregu dalszych artykułów. E. Struzik podkreśla jego prymat, pisząc „Usytuowanie ciała w centrum metafizyki, zakłada przyznanie mu prymatu ontycznego w strukturze rzeczywistości, jest zatem ciało »wehikułem bycia w świecie«, »osią świata«, stając się jednocześnie fundamentem doświadczenia (tj. przeżywania) świata” (E. Struzik, *Husserlowskie inspiracje francuskiej fenomenologii ciała*, s. 227). Wskazuje zatem na swoiste przechylenie szali, które dokonało się w fenomenologii francuskiej, skoro ciało staje się osią świata czy wehikułem bycia. Prymat ten znajduje również genetyczne uzasadnienie, które akcentuje M. Furman. „Merleau-Ponty uważa, że ujęcie przedmiotu poznania w ramach podmiotowej świadomości jest w istocie zafałszowaniem bytu, albowiem zanim podmiot ustanowi teoretyczne przedmioty poznania, zanim uzyska świadomość siebie, musi odkryć ciało własne” (M. Furman, *Maurice’a Merleau-Ponty’ego koncepcja cielesnego doświadczenia świata i jej konsekwencje*, s. 180). Dopiero odkrywając je, może uczestniczyć w świecie tak poznawczo, jak i praktycznie. Ten wątek jest już zauważalny w filozofii greckiej. J. Gajda-Krynicka, analizu-

jąc pojmowanie ciała w filozofii Heraklita, pisze „Człowiek, jako agregat duszy i ciała powinien podporządkować wyniki oglądu zmysłowego duszy – Logosowi, lecz bez ciał nie byłoby rodzaju ludzkiego, nie byłoby poznania, czy filozofii” (s. 44). Ciało zatem jest warunkiem uczestniczenia nie tylko w bycie, ale i jego poznaniu. Jest takim, gdyż sam człowiek „W platońskim *Filebie* (...) postrzegany jest jako mikrokosmos – jest strukturą złożoną z ciała i z duszy, i podobnie jak w kosmosie – i ciało i dusza są konieczne i równosilne” (s. 48). Zrozumiała w tym kontekście staje się rozwijana przez Patočkę teza, że „To ciało jest warunkiem naszej ekstazy, jest jedynym sposobem budowania relacji ze światem” (M. Kornecki, *Fenomenologiczny spór o transcendentalne ciało* (Husserl, Patočka, Henry), s. 140), która to relacja jest rozważana przede wszystkim na poziomie kulturowego *bycia-w-świecie*. Można dodać, że „Egzystować cieleśnie znaczy mianowicie egzystować na skraju rozmaitych perspektyw” (J. Zouhar, *O pojęciu cielesności u Jana Patočki*, s. 150). Ciało zatem jest „the basic possibility that determinates all other possibilities of Dasein” (A. Javorska, *World, bodiness and movement of existence in Phenomenology of Jan Patočka*, s. 153). By jednak tak egzystować, musi być usytuowane „w »centrum« świata, staje się więc ciało »punktem zerowym« wszelkiego zorientowania w świecie (...)” (E. Struzik, *Husserlowskie inspiracje francuskiej fenomenologii ciała*, s. 237).

W relacjach ciało – świat zmienia się nie tylko rozumienie ciała, lecz także i pojmowanie świata. Nie jest nim całość rzeczy uporządkowanych przyczynowo, lecz raczej zbiór wytworów naznaczonych gestami ciała i powiązanych z nim niemi percepcji, która z tego punktu widzenia jest „(...) sposobem wejścia w dialog ucieleśnionego podmiotu i świata. Jest procesem pozwalającym na zorientowanie się w świecie i zapoczątkowującym jego poznanie. W percepcji człowiek kieruje się *ku rzeczy*. Jako naturalne *Ja*, jest czynnym uczestnikiem wydarzeń w świecie. Jest podmiotem czasowym, który jako taki posiada swoją historię. Dzięki percepcji człowiek wkracza w horyzont świata, poznając i kształtując jego tło. Stąd, jego rzeczywistość jest tworem pracy ciała, jego ekspresji” (A. Musioł, *Cielesność a problem poznania apriorycznego w ujęciu Maxa Schellera i Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, s. 193). W tym kontekście zrozumiała jest teza M. Wolek, że „Źródeł kwestii bycia dziełem sztuki szukać trzeba nie tyle w naturze samych przedmiotów, lecz przede wszystkim w ich usprawniającym (lub nie) stosunku do cielesności” (s. 550). Nie chodzi zatem jedynie o „rzeczy”, lecz także o rzeczywistość kulturową, której sens jest określony przez wartości.

Z tego punktu widzenia, ciało jest warunkiem tak wartościowania, jak i odpowiedzi na wartości. Ten aspekt podkreślają A. Wesołowska i M. Maruszczak. „Rozróżnienie między »ja« somatycznym i ciałem jest w ramach prezentowanego ujęcia niezwykle

znaczące. O ile ciało będące pewną całością (jednością) pojmuje on jako pewną wartość i zarazem warunek wszelkiego wartościowania, o tyle »ja« somatyczne jest dlań źródłowym egotycznym doświadczeniem sfery cielesności” (A. Wesołowska, *Koncepcja „ja” somatycznego w ujęciu Tischnera*, s. 267). „Człowiek przeżywa swą cielesność jako cielesność osobową, co implikuje szereg konsekwencji znajdujących swoje odzwierciedlenie także w życiu każdej konkretnej jednostki ludzkiej. Wiąże się to z faktem zakorzenienia sprawczego działania człowieka w rzeczywistości moralnej i rozumieniem samej sprawczości, jako realizacji dobra lub zła, zarówno na zewnątrz człowieka, jak i na wewnątrz – przez samorealizację osoby w pozytywnej wartości moralnej” (M. Maruszczak, *Ciało i cielesność w antropologii adekwatnej Karola Wojtyły*, s. 297). Wewnętrzną odpowiedzią na negatywną wartość moralną jest uczucie wstydu. Jego fenomen analizuje P. Nierodka. „Odwołuję się do »etyki wstydu«, ponieważ ona najlepiej przedstawia problem cielesności. Tematem moich rozważań jest ejdetyka fenomenu połączenia ze sobą nagości ciała, wstydu i moralności” (s. 417).

Przyjęcie tej aksjologicznej perspektywy rozważań o ciele sprawia, że zostaje ono uznane za warunek dialogu z innym. „Ciało otwiera przed człowiekiem jako istotą ucieleśnioną perspektywę dialogu. Gdyby nie ciało, dialog człowieka z człowiekiem nie byłby możliwy. Nawet słowo, którym posługuje się podmiot, nie może ist-

nić bez ucieleśnienia” (J. Legięć, *Tischnerowska filozofia cielesności człowieka*, s. 269). By jednak mógł on zostać zrealizowany, strony dialogu muszą mieć ugruntowaną tożsamość. Do takiej zaś prowadzi właśnie doświadczenie własnego ciała. „Czucia wprowadzają świadomość w obszar organizmu ludzkiego. Stają się podstawą percepcji siebie i samopoznania” (s. 301). „Jeśli jednak cokolwiek z tej warstwy własnego bytu przeżywamy, dzieje się to za pośrednictwem czuć” (s. 306). „Przeżycie własnej cielesności uwarunkowane jest zakresem czuć (...). Czucie własnego ciała jest dla Wojtyły warunkiem przeżycia integralnej podmiotowości” (J. Femiak, *Ciało i doświadczenie wewnętrzne – źródło wrażliwości moralnej, fundament edukacji*, s. 308).

Jednakże ta integralna podmiotowość i warunkujące ją czucie własnego ciała może czerpać swą siłą nie z doświadczenia wewnętrznego, lecz zewnętrznego, które jest ponadto determinowane społecznie. Ten kontekst społeczny ciała, który sięga jego rdzenia, decydując o tożsamości, ukazuje B. Szczepanik-Krusińska. „Ciało jest zdefiniowane przez społeczeństwo, to ono wyznacza takie cechy jak kobiecość i męskość. Kategorie te nie są uznawane za stałe czy dane nam od jakiejś siły wyższej. (...) Płciowość w sensie kulturowym (*gender*), jej kształt stanowi czynnik nieustannie ścierających się wersji i obrazów” (s. 445). Społeczna konstytucja ciała sprawia, że kategorie budujące jego tożsamość nie mają charakteru ontologicznego, lecz są sytuowane w prze-

strzeni „kulturowego tekstu”. Są nimi: opalenizna (plaża jako miejsce budowania tożsamości), fragmentaryzacja ciała, estetyczna kategoria piękna, depilacja, ekshibicjonizm, operacje plastyczne, moda obejmująca strój i makijaż, dieta i obzarstwo połączone z kulturą fizyczną i sportem. Zdziawiająca konsekwencją tego rodzaju zabiegów budowania tożsamości może być jednak pojawienie się nienawiści do ciała. Jawi się ono bowiem nie jako podmiot w znaczeniu tradycyjnym, lecz jako nośnik wrażeniowości. Stając się przedmiotem estetycznym, ciało podlega innym kryteriom oceny, skoro wartość, jaka mu przysługuje, nie jest w tym wypadku wartością moralną czy poznawczą. M. Miczka-Pajestka, analizując ponowoczesne wymiary cielesności, wskazuje na swoistą absolutyzację estetycznej strony ciała, która w konsekwencji prowadzi do jego fetyszyzacji czy uznania za „przedmiot zbawienia”. „Można uznać – pisze – że funkcjonalne ciało zostaje odzyskane w tzw. widzialnej idealności jako przedmiot i obiekt kultu czy też rytuału społecznego” (s. 435). Wymiar widzialnej idealności, kreowany przez społeczeństwo konsumpcyjne, niejako rozmywa autonomiczną (bytową) cielesność człowieka, sprowadzając ją do konsumpcyjnej funkcjonalności.

Kontynuację rozważań nad problemem społecznego ugruntowania tożsamości ciała stanowi artykuł M. Kwapiszewskiej-Antas pt. *Wizerunek współczesnej kobiety jako konsekwencja oddziaływania mediów*. Tożsamościowym kanałem komunikacyj-

nym są tym razem media, które normatywnie określają wizerunek kobiety, dyscyplinując tym samym jej zachowanie wobec własnego ciała. Tak znacząca waga mediów nie byłaby jednak możliwa bez redefinicji podmiotu tożsamości. Nie jest nim człowiek w swym całościowym układzie, lecz jedynie jego powierzchnia cielesna, która nie tyle zyskuje nadrzędną wartość wobec innych obszarów bytu ludzkiego, lecz staje się wartością jedyną. „Cała dyskusja wokół współczesnej roli mody toczy się w ramach dyskursu stylu, a nie wnętrza kobiety. Kobieta redukowana jest do swej »powierzchni«, do wyglądu. Zakłada się, że wygląd-strój stanowi proste przedłużenie osobowości. Tożsamość jest stopniowo wymywana z tego, co tradycyjnie nazywano umysłem lub duszą, i przenoszona »na powierzchnię« – zaczyna być odgrywana przez ciało. Tożsamość ciała staje się ciałem tożsamości” (s. 455). Kanałem tym może również okazać się sfera polityki i wynikające z niej normy cielesności, prowadzące do uwikłania ciała w konteksty władzy. Próbę zniesienia takiego uwikłania prezentuje artykuł B. Grabowskiej pt. *Ciało upolitycznione – feministyczne dyskusje wokół problemu płci w polityce*. „Androginia nie kwestionuje przy tym istnienia różnic biologicznych, zakłada jedynie, że nie ma tu jednoznacznej determinacji. Ten sam zestaw cech fizycznych może być podłożem do różnych wariacji na temat ról płciowych (...). Sądzę, że androginia jest ciekawym pomysłem na zneutralizowanie politycznego uwikłania kategorii płci, a co

za tym idzie i naszej cielesności. Jednakże można mieć pewne wątpliwości co do możliwości realizacji tej koncepcji w nadal patriarchalnym społeczeństwie wyraźnie akcentującym dychotomię płci” (s. 496). Za podsumowaniem tego kontekstowego rozumienia ciała i ugruntowania jego tożsamości może służyć artykuł A. Derry pt. *Ciało – kobieta – różnica w nomadycznej teorii podmiotu Rosi Braidotti*. „Ciało jest zatem żyjącą materią, ale daje się ono uchwycić jedynie dzięki kulturowemu przekazowi, który wytwarza dyskursy określające, uobecniające i oceniające ciało oraz związane z nim praktyki. Ciało w tej perspektywie to przestrzeń, w którą wpisane są społeczne i symboliczne kody” (s. 477).

Kulturowe doświadczenie ciała sprawia, że jego istota rozmywa się w kontekstach społecznych. Z kolei jego doświadczenie jako *Leib* wiąże go ze świadomością i sensem przez nią wytworzonym. Trzecim rodzajem jest doświadczenie „medyczne”, w którym problem struktury i tożsamości ciała znajduje zupełnie inne rozwiązanie. Jego opis znajdujemy w artykule w artykule M. Nowackiej pt. *Medyczna weryfikacja Husserla rozumienia cielesności*. „Zarówno punkt wyjścia, jak i sposób ujęcia przez Husserla problemu ciała zdaje się być nieprzydatny dla zrozumienia relacji poznawczych w sferze działań medycznych. Traktowanie percepcji ciała jako doświadczenia pierwotnego byłoby w kontakcie medycznym wręcz zafalszowaniem istoty relacji między jednym człowiekiem (leka-

rzem) a drugim człowiekiem (pacjentem)” (s. 373). I dalej: „Szczególna nieadekwatność analiz fenomenologicznych względem pojmowania cielesności w kontekście medycznym ujawnia się jednak wtedy, gdy spojrzymy na problem z punktu widzenia człowieka chorego” (s. 375). To krytyczne odniesienie do fenomenologii ujmującej ciało w kontekście *Leib* może być jednak znaczenie złagodzone, gdy – zgodnie zresztą z założeniami tego kierunku – rozważymy różne poziomy konstytucji ciała, także te charakterystyczne dla spojrzenia medycznego. Wówczas ciało zostanie uchwycone i utrwalone w swym wyglądzie „operacyjnym”, jeśli tak się można wyrazić, jako obiekt możliwego badania. Te porządki sensu nie mogą być jedynie ze sobą mieszane. Taki porządek sensu „mechanicznego” ukazuje D. Ślęczek-Czakon (*Traktowanie ciał zmarłych*) pisząc: „Dualizm kartezjański (substancjalne rozumienie duszy i ciała jako dwóch, odrębnych sfer człowieka, odmówienie duszy funkcji cielesnych) stał się paradygmatem medycyny współczesnej, stworzył inny kontekst filozoficzny dla transplantologii – przeniesienie organów z ciała do ciała jest zabiegiem mechanicznym, nie wymagającym wyjaśnienia metafizycznego” (s. 386). W medycznym obszarze sensu, ciało traktowane jest raczej jako pewien układ czy też nawet całość organiczna, której części pozostają ze sobą ściśle związane i tym samym obustronnie zależne. Nie jest to jednakże układ zamknięty i ostatecznie wykończony, i to nie tylko z tej

racji, że ciągle następuje sama ewolucja ciała, lecz również i z tej, że człowiek zyskał możliwość głębokiej ingerencji w jej przebieg. Jest ona konieczna, gdy ewolucja ciała w wymiarze ontogenetycznym radykalnie przyspiesza, jak to ma miejsce w poddasz dojrzewania. Dojrzewanie ciała, które nie koresponduje z dojrzewaniem psychiki, rodzi szereg napięć mogących prowadzić do samobójstwa. „Tzw. triadę samobójczą wśród nastolatków, która może alarmować otoczenie, tworzą: krytyczne myślenie o sobie, o wydarzeniach w świecie (mikroświecie) oraz negatywny widok na przyszłość” (A. Preissova Krejči, *Zagubieni, którzy żyją poza ordo amoris*, s. 616).

Etycznemu aspektowi takiej ingerencji jest poświęcona seria artykułów. H. Ciężela w artykule pt. *Współczesna etyka wobec wyzwań eugeniki liberalnej* wskazuje na założenia aksjologiczne takich praktyk: „Cała koncepcja eugenicznych praktyk wiąże się z przekonaniem, że ta »lepszość« wynika z natury, że trzeba ją chronić przez opiekę nad naturą, a w konsekwencji, że droga wzmocnienia ludzkich możliwości prowadzi ku i przez »poprawianie« natury. Wiążące się z tą ideologią »arystokratyczne« lekceważenie wychowania i wpływów społecznych jest czynnikiem, który – jak pokazuje historia – wykazuje zdumiewającą odporność na wszelkie argumenty” (s. 365). Z kolei Z. Piątek pisze „W sporach wokół inżynierii genetycznej filozofowie i moralisci rozważają i oceniają negatywnie jedynie ludzkie świadome

decyzje dotyczące modyfikacji wyposażenia genetycznego osoby. Wyposażenie naturalne, określane w toku ewolucji, lub wyposażenie będące darem od Boga, moralisci akceptują bez zastrzeżeń. Akceptują je, nie czując w tych przypadkach zagrożenia bycia sobą, czyli autonomii osoby ludzkiej” (s. 342). Te współczesne problemy związane z ingerencją genetyczną muszą doczekać się interpretacji aksjologicznej. Nie może ona jednak być sformułowana jedynie z pozycji nauk szczegółowych. Konieczna jest raczej współpraca między nimi i etyką, która przecież dla filozofii, ale także dla tych nauk nie jest niczym nowym. Podkreśla to M. Olejniczak w artykule pt. *Człowiek jako przedmiot użycia. Bioetyczne problemy ingerencji w życie prenatalne człowieka*. „Wiadomo, że odkrycia nauk empirycznych uwidaczniają nowe problemy, również moralne, jednak w żadnym sensie nie weryfikują ani nie falsyfikują tez filozoficznych albo norm moralnych. Nie ma więc sensu szukać rozwiązań etycznych na samym tylko gruncie nauk szczegółowych, ani też nie trzeba się obawiać, że nowe odkrycia nauki będą zagrażały filozofii, a ta będzie musiała »bronić się« przed tezami naukowców” (s. 402). Badania naukowe siłą rzeczy zakładają już akceptację określonych norm etycznych i wartości moralnych, toteż jednym z zdań filozofii jest również uświadomienie tych „milczących” założeń i konsekwencji z nich wynikających. Taką płaszczyzną porozumienia nauki i filozofii stara się zbudować B. Wolniewicz. Omawia ją

J. Smakulska. „Powyższe uwagi nie powinny być interpretowane jako krytyka stanowiska Bogusława Wolniewicza. To sama natura problemu aborcji sprawia, że nie tylko niepodobna ustalić jednolitego i akceptowanego przez wszystkich stanowiska, ale każde stanowisko rodzić będzie jakieś dylematy moralne; jedynie wyznawcy stanowisk radykalnie skrajnych nie żywią jakichkolwiek wątpliwości moralnych” (s. 415). Właśnie te wątpliwości i ich rozważanie pozwalają pokazać zasadnicze racje za i przeciw, pozwalają zatem na uzyskanie maksymalnej świadomości problemu.

Idea ciała jako systemu prowadzi do pytania o jego naturę. Przy czym, pytanie to może nadal być rozpatrywane z pozycji „szczegółowych”. Może jednak mieć ściśle filozoficzny kontekst, w którym samo pojęcie systemu staje się kategorią ontologiczną. Tak też S. Konstańczak w artykule pt. *Ciało ludzkie jako system – filozofowie o konsekwencjach ingerencji w strukturę biologiczną człowieka* rozważa konsekwencje wynikające z przyjęcia rozumienia ciała jako systemu otwartego lub zamkniętego. „Nieuniknioną konsekwencją obrania modelu otwartego jest założenie, że wprowadzanie zmiany w strukturze genetycznej człowieka na poziomie gamet w sumie wspomaga ewolucję, dodając jeszcze jeden czynnik nieprzewidywalny ją napędzający. Przyjęcie zaś modelu zamkniętego prędzej czy później doprowadzi do momentu, w którym wprowadzenie zmian przestanie być celowe czy też opłacalne,

a więc skończy się proces rozwoju naszego gatunku” (s. 353). Podjęte tu rozważania korespondują ze ściśle ontologiczną analizą ciała jako systemu względnie izolowanego. Jego obecność w ontologii Ingardena podkreśla Cz. Karwot w artykule pt. *Ontologiczna koncepcja cielesności w ujęciu Romana Ingardena a realistyczna koncepcja cielesności w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca (analiza porównawcza)*. „Ingarden pojmuje organizm ludzki na dwa sposoby: a) jako układ systemów względnie izolowanych, i b) jako szczególnie przypadek całości sumatywnej (tzw. całość organiczna) (...). W drugim ujęciu krakowski fenomenolog pojmuje organizm jako przedmiot indywidualny, który ma strukturę całości organicznej, stanowiącej pewien szczególnie przypadek całości sumatywnej” (s. 248). Być może taki sposób ujęcia ciała jest bliższy praktyce naukowej, gdyż pomija wielość możliwych sensów związanych cielesnością. Wiąże ponadto problem sposobu istnienia ciała z fundamentalnym pytaniem o realność. To uprzywilejowane i konstytuujące znaczenie ciała zostaje wykorzystane w rozważaniach dotyczących tego sposobu istnienia, które podejmuje w swej *Realontologie* Hedwig Conrad-Martius, z tym jednakże zastrzeżeniem, że samo pojęcie konstytucji zostaje oderwane od pojęcia „świadomości”. Pośród czterech momentów bytowych: cielesności, zyskiwania własnej pozycji, samonaznaczenia siebie i dotykalności, to właśnie „Cielesność – jak podkreśla D. Bęben – staje się generalnym charakterem

realności” (s. 163). Wskazuje ona przede wszystkim na obecność („istnienie w pierwszej osobie”), stąd też wyobrażenie nie jest realne, skoro nigdy się nie ucieleśnia. Stanowi zarazem o autonomiczności tego, co realne. Wszystko, co cielesne, jest bowiem w pełni dookreślone i nie posiada żadnej własności z nadania, lecz jako swoją własną. Jest ponadto nosicielem tych własności. „Wraz z »cielesnością« pojawia się »osobisty nosiciel«, który jest jej istotowo przydzielony. Nie należy tego terminu brać jednak w sensie osobowym. Najlepiej oddaje to słowo »hypokeimenon«, które można przełożyć jako podłoże, grunt, fundament. I właśnie związek »cielesności« z »nosicielem« jest pierwotną sytuacją bytową” (s. 164). Ta pełnia określenia jest zarazem formalną i materialną racją indywiduacji przedmiotu. Jej omówienie znajdujemy w artykule K. Šebela zatytułowanym *Ciało jako zasada indywiduacji u Arystotelesa*. „Za powszechny uważa się pogląd, że według Arystotelesa człowiek, jak każda inna substancja, składa się z materii i formy. Formą jest dusza, materią zaś ciało. Materia ponadto stanowi warunek indywiduacji. Wynika z tego, że dla Arystotelesa zasadą indywiduacji człowieka jest ciało. Sokrates jest człowiekiem dlatego, że ma formę człowieka, lecz człowiekiem jest Sokrates dzięki określonemu ciału” (s. 61).

W ten paradygmat ontologiczny rozważań o ciele, jednakże o zupełnie innej treści, wpisuje się artykuł T. Załuskiego pt. *Partes extra partes. Jean-Luc Nancy i ontologia ciała*.

Zupełnie innej, gdyż „Ontologia ciała, jako »gest dotykania«, nie redukuje się do opisów i konstatacji. Jest także performatywem. Jej performacja polega na tym, iż »dotykając« ciała, czyli odnosząc się do niego, dotyka ona relacji, którą otwiera i na którą jednocześnie się wystawia w samym geście dotykania” (s. 205).

W ontologicznym ujęciu ciała autorzy unikali wartościowania metafizycznego, które ciało włącza w hierarchię bytów, nadając mu przeważnie niższą pozycję. Tym niemniej metafizyczny dramat ciała wynika właśnie z jego szczególnego miejsca między ziemią a niebem, zaś zasadniczą kategorią je opisującą jest „noc zmysłów”. A.R. Bańka podkreśla, że nie chodzi tu o wyrzeczenie się rzeczy światowych, które przekreślają możliwość zjednoczenia z Bogiem. Noc ta stanowi jednak „pierwszy, fundamentalny etap duchowej wędrówki człowieka do Boga, wpływając zarazem na kształt całego procesu oczyszczająco-transformującej integracji duszy z Bogiem” (s. 74). Prosta kontestacja świata musi zostać zastąpiona nową perspektywą jego doświadczenia. W nim właśnie „noc zmysłów” użyłkuje nie tyle zaprzeczenie, ile odmienne znaczenie. Ta dialektyczność ciała ukrywa w sobie jego kategoriałne zróżnicowanie. „W Nowym Testamencie teologię ciała rozwinął św. Paweł, ale jego prawdziwym pojęciem ciała nie jest *sarx* (człowiek w ciele jako istota naturalna), lecz *soma*, która oznacza dla niego zarówno ciało ziemskie, jak i niebiańskie. Jedynie *sarx* może oznaczać to, co

śmiertelne w ciele, jest siedliskiem grzechu, człowiekiem o mentalności ziemskiej. Soma to ciało podległe wprawdzie pożądliwości, ale przeznaczone dla wywyższenia i przemiany przez pneumę (technicznie jako wewnętrzna zasada życia w człowieku, która jest darem Boga)” (M. Niemczuk, *Filozofia kultury jako filozofia ciała rozumianego transcendentalnie*, s. 608).

W prezentowanych do tej pory poglądach, terytorium i peryferia cielesności były pozbawione estetycznej poświęty. Jednakże jednym z wymiarów ciała, i to wcale nie peryferyjnym, jest jego możliwa wartość estetyczna. Sztuka współczesna nie dostrzega jej w ładzie, harmonii i proporcji ciała oraz odczuciu bezinteresownej przyjemności estetycznej. To raczej „Wstręt okazuje się więc kategorią estetyczną, na której ufundowana może być artystyczna *praxis*, ale i wszelkie standardy odbiorcze. Jego fizjologiczna przeszłość i terażniejszość wyznaczają też najczęstszy przedmiot twórczej aktywności –

ludzkie ciało” (A. Pastuszek, *Ciało polityczne obramowane – pomiędzy wzniosłością i wstrętem*, s. 523). Toteż „Nagie ciało, często wyniszczone przez chorobę lub zdeformowane kalectwem, staje się ekwiwalentem gotowego dzieła, a drastyczność stosowanych środków wizualnych sprawia, że przekroczona zostaje granica niezbędnego odbiorcy, dystansu estetycznego. Brak dystansu, tak jak brak formy, powoduje niszczącą dla sztuki dosłowność – formę zastępuje weryzmem” (A. Iskra-Paczkowska, „*Śmierć ciała*” w *sztuce współczesnej*, s. 563).

W refleksji filozoficznej ciało ujawnia swą graniczność. Jest czymś własnym, ale zarazem obcym. Stanowi warunek jedności podmiotu, choć również jedność tę osłabia. Jako przedmiot doświadczenia, raz staje się obiektem, to znów przeżywaną cielesnością. Ta graniczność ciała nie pozwala na jego ostateczną kategoriaлизację. Nie może być inaczej, skoro jest ono w swym wyglądzie dialektyczne.