



ANTONI PŁOSZCZYNIC
UNIwersytet Wrocławski

O RZECZYWISTOŚCI CIAŁA LUDZKIEGO

1. Wstęp

Sąd „nasze ciała są rzeczywiste” na gruncie poznania przedfilozoficznego może jawić się jako banał lub niezrozumiałe „dziwactwo”. Niemniej, filozof może postawić sensowne pytanie o rzeczywistość naszych ciał i próbować odpowiedzieć na nie. Niniejszy tekst zamierza uzasadnić odpowiedź afirmującą ową rzeczywistość, ale wpieryw należy wyeksplikować znaczenie podjętego pytania.

Mówiąc o „naszych” ciałach ma się na myśli ciała ludzkie; to ich rzeczywistość stanowi przedmiot dociekań tego artykułu. Mówiąc zaś o ciałach, ma się tu na myśli *prima facie* nie ciała czysto fizyczne, lecz żywe, biologiczne ciała ludzkie, będące zarazem subiektywnie i „pierwszoosobowo” doświadczane. Wskazuje to na sposób rozumienia ciała sytuujący się w perspektywie zbliżonej do Plessnerowskiej, która usiłowała ujednoczyć przesłanki naukowe (mające za swój przedmiot *Körper*) z danymi o bezpośrednio przeżywanej cielesności (*Leib*) w syntetycznej koncepcji cielesności przeżywanej w ciele fizycznym (*Körperleib*). Jednostronne skupianie się na *Leib* wydaje się błędne, gdyż przeciwstawiane mu *Körper* jest nie mniej obecne i rzeczywiste w życiu człowieka. Niniejszy tekst oponuje wobec owej jednostronnej perspektywy, a wykazanie jej niedostatecznego charakteru stanowi cel artykułu.

Najwięcej wyjaśnień wymaga przymiotnik „rzeczywisty”. Jego semantyczne jądro można dookreślić za pomocą pojęć takich jak „faktyczny”, „prawdziwy”, „istniejący”, „realny”, „obiektywny” czy „autentyczny”. Jak będzie tu rozumiane słowo „rzeczywisty”? Sądy orzekające rzeczywistość czegoś w zasadzie dotyczą istnienia tego czegoś lub jego istoty. Rozważając wybrany przedmiot, uwaga może skupić się na tym, czy on jest (istnieje) lub na tym, czym on jest (że

jest tym właśnie, a nie czymś innym). Rzeczywistość do której odwołujemy się przy pierwszym sposobie rozważania dotyczy istnienia pewnego przedmiotu, jego egzystencji, zachodzenia, *resp.* faktyczności. Przy drugim sposobie rozważania odnosimy się do kwestii, co stanowi o realnej treści badanego przedmiotu, tego czegoś, bez czego zjawisko z konieczności byłoby czymś innym. Przykładowo, jeśli rozpatrywalibyśmy pewien stosunek między dwoma ludźmi, który na pierwszy rzut oka wyglądałby na przyjaźń, ale brakowałoby w nim wzajemności, to w rzeczywistości ów stosunek nie mógłby być przyjaźnią, ponieważ przyjaźń zakłada wzajemność [Arystoteles 2007, 243]. W tym sensie „rzeczywistością X-a” jest to, co stanowi jedną z fundamentalnych treści bycia X-em, treści określających X w sposób prymarny i kluczowy. Rzecz jasna, „rzeczywistość X-a” nie musi być *singulare tantum*; na przykładzie przyjaźni, wzajemność w istotny sposób określa czym przyjaźń jest, ale nie wyczerpująco – musimy odwołać się do innych, równie prymarnych treści i momentów.

Niniejszy tekst, pytając o rzeczywistość ciała człowieka, nie pyta o jego rzeczywiste istnienie, lecz o to, czy cielesność (ta biologiczna) stanowi konstytutywny moment określający istotę człowieka, czy stanowi coś wtórne i w tym sensie mniej rzeczywistego od innych czynników. Próba odpowiedzi zamierza potwierdzić rzeczywistość i obecność biologicznych aspektów człowieka wśród cech określających go właśnie jako człowieka. Oznaczałoby to, że ciało w sensie *Körper* stanowi konstytutywny element naszego istnienia: być człowiekiem, to być cielesnym. Bezcielesny może być anioł, ale nie człowiek. Z uwagi na to, że – jak się wydaje – samo bycie bytem cielesno-biologicznym nie stanowi i nie wyczerpuje istoty człowieka, w niniejszym tekście będzie mowa o stanowieniu przez ciało czegoś konstytutywnego w bycie człowieka. Można zatem rzec, iż rozważa się tu pewien istotowy aspekt natury ludzkiej – jeden z najważniejszych dla zrozumienia czym jest człowiek, ale wciąż aspekt. Tę aspektowość można wyrazić w formie paradoksu: ja (*ego*) nie jest cielesne, ale ja jestem czymś cielesnym.

Rozważania nad konstytutywną rolą cielesności w bycie ludzkim rozpocznie przedstawienie Heideggerowskiej koncepcji egzystencji, która pomniejszała rolę biologicznego wymiaru cielesności bytu ludzkiego oraz płynącej stąd krytyki pojęcia *animalitas* jako czegoś nie źródłowego przy rozpatrywaniu fenomenu człowieka. Uwagi

Heideggera wobec *animalitas* zostaną wyeksplikowane i opatrzone krytycznym komentarzem, po czym nastąpi próba wskazania fenomenów antropologicznych wykazujących cielesność jako rzeczywistą treść bycia człowiekiem.

2. Heidegger a *animalitas*

Na początku XX wieku w Niemczech powstała „nowa antropologia filozoficzna”. Rzecz jasna nie idzie tu o narodziny antropologii filozoficznej w ogóle, gdyż refleksja nad człowiekiem w zasadzie towarzyszy filozofii od początku, a po raz pierwszy wyraźnie uwidoczniła się w dobie humanizmu greckich sofistów. Mówiąc o pojawieniu się „nowej antropologii filozoficznej” należy rozumieć wyodrębnienie się systematycznej i względnie samodzielnej dyscypliny filozoficznej zajmującej się człowiekiem [Paczkowska-Łagowska 1994, VII]. Tym samym, przymiotnik „nowa” sugeruje otrzymanie przez antropologię filozoficzną nie spotykanych u niej wcześniej jakości – za sprawą Schelera, Plessnera, Gehlena, Portmanna i wielu innych filozofia człowieka stała się dyscypliną świadomą własnej odrębności i metodologii, autonomiczną względem nauk szczegółowych, niesprowadzalną ani do kompilacji bądź uogólnienia osiągnięć tzw. „antropologii parcjalnych” (jak antropologia kulturowa, biologiczna, fizyczna, *etc.*), ani do tworzenia normatywnych modeli człowieka jak u Kanta i Nietzschego [Czerniak 2004, 6], ani do metafizyki człowieka, rozumianej jako fragment metafizyki ogólnej. Ponadto, „nowa antropologia filozoficzna” jest programowo komparatystyczna, gdyż w jej założeniach metodologicznych tkwi postulat zestawiania człowieka (*resp.* specyficznie ludzkiego sposobu bycia) ze światem przyrodniczym, w którym człowiek jest jakoś osadzony. Heidegger był przeciwnikiem antropologii filozoficznej i rozwijał analitykę *Dasein* (jestestwa) bez odwoływania się do przyrody ożywionej. Należy odnotować, że gdy Heidegger pisał o antropologii filozoficznej miał na myśli *prima facie* nową antropologię filozoficzną i jej biologiczno-komparatystyczne „wtręty”.

Powiedzieć można, że traktowanie Heideggera jako filozofa nastawionego negatywnie do rozpatrywania cielesnego wymiaru człowieczeństwa jest absurdalne: autor *Listu o „humanizmie”* jasno zdawał sobie sprawę z tego, że człowiek jest istotą cielesną oraz

poświęcił przestrzenności *Dasein* kilka paragrafów *Bycia i czasu* [Heidegger 1994, 144-161]. To racja, lecz idzie tu o organiczny wymiar ludzkiej cielesności. Owa organiczność i implikowana „zwierzęcość” stanowiła zdaniem Heideggera antropologiczny i „humanistyczny” wtęret przesłaniający „istotę” *Dasein* i bytu będącego *Dasein*, czyli człowieka.

Heidegger krytykował antropologię filozoficzną, której zarzucał, że nie wiadomo na czym miałyby polegać jej filozoficzny charakter. Jego wątpliwości wyraźnie widać zwłaszcza przy retorycznym pytaniu na jakim poziomie ogólności zaczyna się „filozoficzność” antropologii filozoficznej [Heidegger 2012, 201]. Ponadto, metodyka systematycznego porównywania człowieka z innymi bytami, wyraźnie zaprezentowana w *Stanowisku człowieka w kosmosie* Schelera oraz *Die Stufen des Organischen und der Mensch* Plessnera, sprawia, że filozoficzny namysł nad człowiekiem stwarza „regionalną ontologię człowieka”, równorzędną względem innych regionalnych ontologii, przez co antropologia filozoficzna przestaje dostarczać źródłowej wiedzy o człowieku. Taką wiedzę ma dostarczyć ontologia fundamentalna.

Antropologia filozoficzna nie posiada mocy by poznać swój przedmiot, gdyż ta dyscyplina usiłuje odkryć istotę (*Was-sein, essentia*) człowieka, przy czym traktuje ją jako „trwałą obecność”. Heidegger pisze: „Antropologia stanowi taką wykładnię człowieka, przy której wiadomo już w zasadzie, czym człowiek jest, i która nigdy przeto nie może pytać, kim być miałyby. Zadając to pytanie musiałaby bowiem samą siebie uznać za zachwianą i przewyciężoną” [Heidegger 1997, 94]. Oznacza to, że antropologia filozoficzna, ponieważ ujmuje człowieka w kategorii istoty, czyli zasadniczej treści bytu, przesądza odpowiedź na pytanie, czym człowiek jest. A zatem antropologia filozoficzna i jej sens popada w pewną „kolistość”, albowiem pyta o człowieka i próbuje odnaleźć odpowiedź na to pytanie, choć *a priori* wie i przesądza, czym człowiek jest. Jeśli jednak wie czym człowiek jest, to po co pyta?

Heidegger uważa, że *Dasein* w człowieku jest pierwotniejsze od *animalitas*, tego samego *animalitas* do którego wielu myślicieli odwoływało się określając człowieka jako „zwierzę rozumne”. Wskazanie na *Dasein* w człowieku pełni ważną rolę w Heideggerowskiej krytyce, ponieważ *Dasein*, ściśle rzecz biorąc, nie ma istoty. Jego „istoty”

dopatrzyć się można tylko w egzystencji, w sposobie bycia *Dasein*, jego byciu-ku [Heidegger 1994, 59]. Pominięcie tej okoliczności rodzi rozmaite wykładnie bytu, których naczelnym grzechem jest to, że nie są źródłowe, a przeto przesłaniają fundamentalny sens bycia. Nowa antropologia filozoficzna, ze swoim programem komparatystycznego rozpatrywania człowieka na tle innych istot żywych stanowiła przejaw takich nie-źródłowych dociekań, które patrzy przez pryzmat bytu (*das Seiende*), a nie pierwotniejszego odeń bycia (*das Sein*).

Kulminacją zarzutów przeciw antropologii filozoficznej jest protest Heideggera wobec tzw. „humanizmu”. Humanizmem jest rozważanie i troska o to, ażeby człowiek był ludzki, lecz zdaniem autora *Bycia i czasu* rozmaite humanizmy określają istotę człowieka na podstawie wykładni całości bytu. To oznacza, że humanizm i metafizyka (tj. owa wykładnia) są nierozzerwalne i wzajemnie warunkują się. Naczelnym zaś grzechem metafizyki jest „zapomnienie bycia”, tj. myślenie przez pryzmat bytu (*das Seiende*), a nie myślenie o byciu i przez pryzmat bycia [Heidegger 1999b, 314], które przecież jest pierwotne i każdorazowo określa byt jako byt. Tak więc humanizm i jego rozmaite koncepcje istoty człowieka jak *animal rationale* itp., przesłaniają człowiekowi źródłową prawdę o nim samym i sprawiają, że człowiek jest „poza swoją istotą”.

Z tego powodu do rangi przesądu urasta klasyczna koncepcja *homo est animal rationale*, krytykowana w *Liście o „humanizmie”*. Jego autor głosi, że wyżej wymieniona definicja sugeruje, iż człowieka jako takiego sytuować należy wśród tego co zwierzęce (w sferze *animalitas*) i że o jego odrębności od zwierząt stanowi pewna *differentia specifica* – rozumność. Zdaniem Heideggera takie określenie nie czyni zadość ludzkiej godności [Heidegger 1999a, 284]. W konsekwencji, biologiczno-organiczny wymiar bytu ludzkiego jest nie-źródłowy i wtórny wobec struktury egzystencji i o tyle jest ufundowany na nim. „*Animalitas*, którą przyznaliśmy człowiekowi, porównawszy go do zwierzęcia, sama jest ugruntowana w istocie ek-sistencji” [Heidegger 1999a, 279-280].

Tym, co miałyby przewyciężyć antropologię filozoficzną, jest ontologia fundamentalna, a ściślej mówiąc, egzystencjalna analityka jestestwa. Antropologia filozoficzna ujmuje człowieka jako „trwałą obecność”, jako *istotowo określone res*. Zdaniem Heideggera jest to błąd, ponieważ istota (*essentia*, *Was-sein*) *Dasein*, którym jest każdy

człowiek, polega na „byciu-ku” (*Zu-sein*), zatem istota człowieka może być rozumiana tylko przez odwołanie się do jego (sposobu) bycia, którym jest egzystencja (*existentia*). Wynika stąd prymat ontologii fundamentalnej względem antropologii filozoficznej, która przez swoje założenia i sposób podejmowania tego bytu (tj. *Dasein*), którym jest człowiek, nie jest w stanie dotrzeć do „istoty” człowieka, nie mówiąc już o źródłowym jej poznaniu. Reasumując: aby poznać człowieka, należy poznać *Dasein*. Chcąc poznać człowieka, należy odwołać się nie do antropologii filozoficznej, lecz do ontologii fundamentalnej.

3. Krytyka Heideggerowskiego ujęcia *animalitas*

Należy bliżej przyjrzeć się koncepcji *Dasein* pod kątem wiarygodności twierdzeń Heideggera, że rozpatrywanie *animalitas* uniemożliwia źródłowe poznanie człowieka, oraz że antropologia filozoficzna nie jest zdolna poznać jego „istoty”. Na początek trzeba rozważyć jego krytykę klasycznej definicji człowieka.

Nadawca *Listu o „humanizmie”* nie precyzuje co ma na myśli gdy pisze o *animalitas* (zwróciłem uwagę na tę niejasność dzięki [Jonas 1994, 350-351]). Dwa zasadnicze znaczenia tego terminu które wchodzi w grę, to tzw. „bestia” (czyli dzikie i nieokiełznane stworzenie) bądź po prostu „istota żywa (odczuwająca i posiadająca w sobie źródło ruchu)”. Gdyby człowieka zaliczyć w poczet bestii, od których różni się tylko pewną *differentia specifica*, to taka definicja faktycznie stawiałoby człowieka „zbyt nisko”. Jednakże przypisywanie starożytnym autorom takiego ujmowania człowieka jest niesłuszne ze względu na sprzeczność rodzącą się przy takiej interpretacji klasycznej definicji człowieka – jeżeli coś jest bestią, nie może być rozumne, a jeśli jest rozumne, nie może być bestią. Jeżeli więc Heidegger zarzucał autorom i zwolennikom klasycznej definicji człowieka, że mają człowieka za bestię, to twierdził, że traktowali go jako „bestię rozumną”, a więc „nierozumną istotę rozumną”, co jest niedorzeczne i nie znajduje potwierdzenia w antycznych tekstach.

Jeżeli zaś rozumieć *animal* jako „istota żywa”, to trudno dopatrzeć się jakiegoś poniżenia istoty ludzkiej, skoro jest fundamentalną i oczywistą prawdą, że człowiek jest istotą żywą. Człowiek istnieje żyjąc, a tracąc życie, (najprawdopodobniej) przestaje istnieć. Człowiek istnieje zatem na sposób bytu ożywionego, a nie

istnieje tak jak traktor czy kombinerki. Czyniąc tę uwagę nie przesądza się jeszcze, czy *animalitas* ugruntowuje egzystencję. Niemniej, ze względu na to że w samym człowieku *animalitas* jest jak najbardziej obecne i zgoła nieakcydentalne, nie można traktować przypisywania mu *animalitas* za coś stawiającego człowieka „zbyt nisko”¹.

Są inne przesłanki sugerujące iż określanie człowieka jako bytu ożywionego nie stanowi niczego urągającego człowiekowi. Jeżeliby stawiać człowieka w jednym szeregu ze zwierzętami i zrównać go z nimi, wydawałoby się, że w rzeczy samej byłby to błąd, na co wskazywał Scheler, pisząc o istotowym pojęciu człowieka, wedle którego człowiek przeciwstawia się „zwierzęciu w ogóle” [Scheler 1987, 48]. Jednakowoż w myśl klasycznej definicji człowieka należy pamiętać, że sfera tego co żywe nie ograniczała się do roślin i zwierząt. Wskazuje na to okoliczność, że zdaniem scholastyków również Bóg posiadał życie, a Grecy przypisywali je niezniszczalnym ciałom niebieskim. Oczywiście życie Boga i ciał niebieskich realizuje się inaczej niż oparte na organiczności życie człowieka, lecz we wszystkich wymienionych przypadkach mamy do czynienia z życiem. Człowiek wprawdzie wykracza poza porządek przyrody, transcenduje go [Krapiec 1991, 58], ale jednocześnie jest w nim zakotwiczony.

Jest rzeczą osobliwą, że Heidegger na gruncie swojej ontologii fundamentalnej pomijał organiczno-biologiczny wymiar istnienia ludzkiego, gdyż w jego oczach stanowił on „metafizyczną”, a nie źródłową wykładnię. Należy wbrew temu zauważyć, że wiele wyróżnionych przez autora *Bycia i czasu* egzystencjałów i elementów struktury *Dasein* zdaje się być źródłowo (*sic!*) zrozumianych przy zwróceniu uwagi na tamten wymiar. Na przykład: konstytutywny moment *Dasein* stanowi bycie-ku-śmierci. Czyż nieuchronna śmierć *Dasein* nie jest zakorzeniona w zawodności i zniszczalności naszych organizmów i organów? Jeżeli egzystować to cały czas być-ku-śmierci, to co, jeśli nie ciało i jego kondycja sprawiają, że dalsze bycie-ku przestaje być możliwe, bo nie ma już tego, kto mógłby zmierzać do czegokolwiek? To właśnie w *Körper* musi tkwić fundamentalna racja,

¹ Heidegger nie twierdził, że klasyczna definicja człowieka mówi o nim „za mało”, „niedostatecznie” czy po prostu „błędnie, niewłaściwie, źle”, lecz że stawia człowieka „za nisko”, co ma wyraźnie wartościujący charakter. Jest to interesująca okoliczność zważywszy na Heideggerowskie „myślenie przeciw wartościom”.

dla której *Dasein* w pewnym momencie przestaje „dążyć-ku”, a wszystkie jego możliwości stają się niemożliwe. Nie można traktować organicznego „zaplecza” naszej śmiertelności tylko jako tła lub „zaplecza” spełniających się lub rozwijających *modi* egzystencjalnych. Nie wolno utożsamiać organicznej „warstwy” bytu ludzkiego z egzystencjalną, ale ta druga, jeżeli nie rozgrywa się „w” pierwszej lub „przez” nią, to jest w każdym razie nadbudowana na niej (i tym samym jest w jakimś stopniu i w jakiś sposób przez nią uwarunkowana). To oznacza, że źródłowe poznanie człowieka nie może pomijać tej strony jego cielesności, którą wyraża słowo *Körper*.

Warto zauważyć, że Heideggerowskie rozważania o „poręczności” również abstrahują od organicznych uwarunkowań człowieka. Jakaś rzecz staje się narzędziem, gdy znajduje się dla niej zastosowanie do wykonania pewnej czynności. Wiele narzędzi powstaje z myślą o jednej konkretnej czynności i poznanie narzędziowego charakteru danej rzeczy polega na poznaniu funkcji do której została przeznaczona. Heidegger określił to w następujący sposób: „Wbijanie gwoździ nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej, jak tylko można” [Heidegger 1994, 98]. Jednakże młotek nie jest tylko „czymś do wbijania gwoździ”, bowiem prawdą o wielu narzędziach jest to, że ich narzędziowy charakter konstytuuje nie tyle jedna funkcja (jak wbijanie gwoździ), lecz cały zakres funkcjonalny, który jest przez tę rzecz spełniany z mniejszym lub większym powodzeniem. Z jednej strony, gwoździe można wbijać nie tylko młotkiem, a z drugiej, młotek służy nie tylko do wbijania gwoździ, gdyż można nim również chociażby kuć metal, kruszyć ścianę lub zabijać. Już Scheler zwracał uwagę, że inteligentne zwierzęta mogą nadać rzeczom „abstrakcyjny, dynamiczny, względny charakter”, dzięki któremu kij, słomiany kapelusz lub kawałek drutu może stać się „czymś do osiągnięcia owocu” [Scheler 1987, 78]. Narzędzia mają swoją wyspecjalizowaną funkcję i związany z tym sens stanowiący ogólną formę danego narzędzia jako narzędzia, gdyż młotek użyty jako przycisk do papieru pozostaje młotkiem, nie staje się przyciskiem do papieru. Niemniej, nie można przeoczyć tego szerszego zakresu funkcjonalności, gdyż wskazuje na relatywny charakter narzędzia jako czegoś, co przejawia swoją narzędziowość i zmienia swoją doraźną rolę ze względu na manipulację użytkownika. Słowo „manipulacja” nie zostało użyte przypadkowo,

gdyż odnosi się do łac. *manus*, czyli ręki. Twierdzenie, że „Wbijanie gwoździ nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej, jak tylko można” [Heidegger 1994, 98], jeżeli jest prawdziwe, to tylko wtedy, gdy odnosi się do kogoś, kto posługuje się młotkiem sprawnie i zręcznie. Nie można powiedzieć, że ten, kto notorycznie uderza się obuchem po palcach, przyswoił sobie w najlepszy możliwy sposób narzędziowy charakter młotka. To wskazuje, że musimy odwoływać się do sprawności (biegłości, wprawy w czymś) w posługiwaniu się narzędziem, sprawność z kolei odnosi nas do warunków i podstaw czyniących jakąkolwiek sprawność możliwą. Młotki są „poręczne”, ponieważ są dostosowane do anatomicznej budowy naszych kończyn górnych oraz ich motorycznych możliwości. Wyprostowana postawa „uwalnia” nasze ręce i daje swobodniejszy zakres ruchu, dzięki czemu „używanie narzędzi jest dla człowieka czymś oczywistym” [Plessner 1988a, 61]. Ustosunkowując się zaś do swojej ręki jako czegoś *körperlich* i dokonując serii działań, wykorzystując intelekt i ucząc się metodą prób i błędów, człowiek nabywa wprawę w posługiwaniu się młotkiem, a mając wprawę, dopiero zdaje sobie najlepiej sprawę z jego narzędziowego charakteru. Żeby jednak zdał sobie z tego sprawę i nabył biegłość, musi mieć *Körper* i odnosić się do niego².

Odnieśmy się też do zarzutu kolistości u podstaw antropologii filozoficznej, która ma czynić jej dociekania bezzasadnymi. Argument nie wydaje się słuszny, ponieważ każda dyscyplina poznawcza, czy to filozofia, historia, lingwistyka, psychologia, matematyka, chemia itd. nie zaczyna się w próżni i nie wychodzi od punktu zerowego. Już w punkcie wyjścia wybiera się przedmiot dociekań i wstępnie odróżnia od innych. Np. gdy ktoś mówi o polskiej filozofii, ma jakieś wstępne rozumienie tego, czym jest filozofia polska, choćby miał problemy z jasnym i wyraźnym określeniem czym polska filozofia jest (czy to

² Tytułem komentarza do kwestii poręczności i rąk człowieka, lecz nie oddalając się od wątku klasycznej filozofii, należy zauważyć, że gdy św. Tomasz z Akwinu pisał, że człowiek posiada z natury rozum, to rozumowi często towarzyszyły ręce. Taka wzmianka pojawia się 4 razy w *Summa theologiae* [I, q. 67 a. 5 ad 4; I, q. 91 a. 3 ad 2; I-II, q. 5, a. 5, ad 1; I-II, q. 95, a. 1 co.] i raz w *Compendium theologiae* [lib. 1, cap 214 co.] (dane za stroną <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp 31 I 2016)), co pozwala przypuszczać, że kwestia fizycznych właściwości człowieka była spleciona z pytaniem o jego naturę, istotę i zdolność transcendowania świata.

filozofia uprawiana w Polsce? Pisana w języku polskim? Uprawiana dla dobra Polski?). Tak samo jest w przypadku człowieka w antropologii filozoficznej, co nie znaczy, że ona zna od samego początku wszystkie odpowiedzi na swoje pytania. Taki sposób postępowania w filozofii (i nauce w ogóle) jest normalny i prawidłowy, i bez niego funkcjonować nie można.

Heidegger rozwijał analitykę jestestwa w wyraźnie określonej separacji od antropologii, psychologii i biologii [zob. Heidegger 1994, 63-70]. Krytyczne rozważenie opisywanego przez autora *Bycia i czasu* fenomenu bycia-ku-śmierci i poręczności wskazuje, że Heidegger niesłusznie pomijał organiczne aspekty bytu ludzkiego. Zarówno nieuchronna śmierć, jak i zakres możliwości naszych rąk wyraża „obiektywny” wymiar naszej cielesności, jednoznacznie wskazuje na nieobecny w rozważaniach Heideggera *Körper*. Plessner, w kontekście rozważań o strukturalnym związku postawy pionowej i zdatności do używania narzędzi, pisał że „człowiekowi dane jest w charakterze środka jego ciało materialne [rozstrzelenie – A.P.]” [Plessner 1988a, 62]. W rozważaniach Heideggera zabrakło uwagi dla tak pojmowanego ciała, stanowiącego źródło fenomenów swoistych dla człowieka. Wydaje się przeto, że Heidegger stawia sprawę na głowie, twierdząc, że porządek *animalitas* jest ufundowany na porządku egzystencjalnym: nie jest tak, że aby żyć, trzeba wpierw egzystować, ale że by egzystować, trzeba najpierw żyć.

4. Cielesność jako treść egzystencji ludzkiej

Ostatni paragraf niniejszego tekstu zostanie poświęcony pozytywnemu wskazaniu rzeczywistej, tj. konstytutywnej roli cielesności w bycie ludzkim. Dla celów niniejszego artykułu wystarczy, że ta rzeczywistość-konstytutywność zostanie zezemplifikowana i wskaże się momenty w których odgrywa niebagatelną rolę.

Heidegger pisał, że „Bardziej pierwotna niż człowiek jest skończoność jestestwa w nim” [Heidegger 2012, 216]. Czyż skończoność *Dasein* nie nabiera pierwotnego charakteru przez skończoność naszych ciał i ich ograniczone możliwości? Merleau-Ponty zwrócił uwagę, że posiadamy pewien immanentny dla świadomości i percepcji układ odniesienia poszczególnych części własnego ciała, który nazywa „cielesnym schematem” [Merleau-Ponty 2001, 117]. Za jego

sprawą mamy bezpośrednią i przedrefleksyjną wiedzę o położeniu każdego z moich członków i organów, które to jawią się nie jako heterogeniczne obiekty dane w pewnej przestrzeni, lecz jako coś jednolitego, co przez swoje funkcjonalne odniesienie i zakres możliwości wyznacza przestrzeń sytuacji, w których uczestniczymy.

„Kiedy stoję przed moim biurkiem i opieram się o nie dwiema rękami, tylko ręce odczuwam wyraźnie, a całe moje ciało ciągnie się za nimi jak ogon za kometą. Nie o to chodzi, że nie wiem, gdzie mieszczą się moje plecy czy biodra, ale o to, że ich umiejscowienie jest tylko współzawarte w pozycji moich rąk i cała moja postawa daje się, by tak rzec, odczytać z ich opierania się o stół” [Merleau-Ponty 2001, 119].

Czyni to moje własne ciało pierwotnym i fundamentalnym (lecz nie jedynym mi dostępnym) punktem odniesienia do sytuacji, co w pełni uzasadnia tezę Merleau-Ponty’ego o ucieleśnieniu podmiotu ludzkiego; nie-cielesny podmiot ludzki przypominałby cię z homeryckich zaświatów, abstrakcję człowieka konkretnego. Ów schemat cielesny, ze względu na swój funkcjonalny charakter, stanowi pewną miarę, za sprawą której orientuję się w danych mi sytuacjach; jest również „miarą” *Lebensweltu*, w którym uczestniczę³. A jeśli mówimy o stanowieniu „miary” przez ciało, mówi to nam o skończoności naszego ciała (rzecz jasna rozumianej egzystencjalnie, a nie czysto fizycznie), gdyż nie będąc skończonym, ciało i jego funkcjonalny schemat nie mogłyby pełnić roli miary orientacyjnej. Należy uzupełnić perspektywę autora *Fenomenologii percepcji* uwagą, że nie tylko postrzegamy swoje ciało jako *Leib*, centralny punkt orientacyjny, ale również widzimy swoje ciało jako pewien obiekt pośród innych obiektów, jako rzecz umieszczoną między rzeczami (np. gdy mówię „siedzę między oknem a łóżkiem” lub „stoję za kinem”). Oba aspekty cielesności przynależą do specyficznego ludzkiego sposobu bycia, dlatego uproszczeniem jest jednostronne uwzględnianie tylko *Leib* lub tylko *Körper*. Najbliższe prawdzie (i uwzględniające obie perspektywy) wydaje się to, że ciało ludzkie jest *Körperleib*, subiektywną cielesnością obecną w fizyczno-biologicznym ciele.

³ Nie chodzi tu o zasadę *antropos metron ton panton*, gdyż relatywizm Protagorasa obala sam siebie. Idzie o to, że ciało stanowi coś, na podstawie czego i dzięki czemu orientujemy się w świecie przeżyć i danych wprost „rzeczy samych”.

Zwróćmy też uwagę, że skończoność ciała ma swój wyraźny przejaw w wysokim stopniu uzależnienia człowieka i jego bytu od wytwarzania i posługiwania się narzędziami. Można wprost powiedzieć: ten, kto ma ograniczone możliwości i jest bytem skończonym, musi posługiwać się środkami do celów i narzędziami – tylko byt nieskończony, Bóg może przywoływać pożądane stany rzeczy samą myślą („*Fiat!*”). Określenie *homo faber* wprawdzie nie nadaje się jako esencjalna charakterystyka człowieka, lecz zwraca uwagę na istotną rzecz: człowiek jest skończonym bytem, a w pewnym sensie nawet „bardziej skończonym” od innych istot żywych, ponieważ jest *Mängelwesen*, istotą wybrakowaną, „ślepy m zaułkiem ewolucji”, który w obliczu słabych instynktów i braku przyrodzonych warunków (brak naturalnego futra, pazurów, *etc.*) jest zmuszony do wytwarzania i używania szerokiego spektrum narzędzi. Istnienie człowieka nie ostoi się bez nich i bez wytworzenia „sztucznego środowiska”, „drugiej natury”, czyli kultury.

Skończoność ciała ludzkiego jest wyraźna w kontekście tanatologicznym. Nic nie stanowi tak wielkiej pożywki dla egzystencjalistycznych refleksji o skończoności człowieka jak nieubłagane zbliżająca się śmierć, określana niekiedy jako „fakt faktów”. Spontanicznie intendowany kres życia służy jako zawieszony gdzieś przede mną punkt w przyszłości, który wyznacza kres mojego życia i pozwala ująć je jako pewną całość, a przynajmniej pozwala na jej wyraźne ujęcie. O tyle również, jako pewien punkt orientacyjny, intendowany kres życia stanowi punkt odniesienia moich własnych decyzji i sytuacji, w które popadam i które przeżywam. Wiedza o własnej śmiertelności nie jest taka sama jak wiedza o tym, że Warszawa leży nad Wisłą lub że Barack Obama był pierwszym czarnoskórym prezydentem USA – te drugie są wiadomościami nabytymi, co do własnej śmiertelności zaś można powiedzieć, że jej uświadomienie sobie pełni rolę uprzytomnienia, unaocznienia sobie tego, co było mgliście wiadome, przeczuwane, „podskórnie dane”.

Niemal instynktownie uświadomiana śmiertelność, ustalająca gdzieś w przyszłości podział na „jeszcze żywy” i „już martwy”, umożliwia oderwanie się od mojego życia danego tu i teraz, a tym samym pozwala spojrzeć na własne życie jako pewną całość, a więc

pozwała swoje życie uprzedmiotować⁴. Podkreślana przez wielu antropologów i egzystencjalistów zdolność uprzedmiotowienia własnego życia jest specyficznie ludzką właściwością i jak się zdaje, jest w znaczącym stopniu uzależniona od konstytutywnie ucieleśnionego sposobu bycia, w którym przecucie własnej śmiertelności jest spontanicznie dane. Patrząc na to z innej perspektywy, podczas uświadomienia sobie własnej śmiertelności człowiek unaocznia sobie specyficzny charakter swojego życia, które nie toczy się bezwiednie, lecz jest *kierowane* przez niego. Można zatem powiedzieć, że życie dla człowieka jest nie tyle dane, co zadane, a kierować życiem możemy tylko wtedy, gdy jesteśmy skończeni. Tym samym ciało-*Körper* staje się nie tylko przedmiotem, ale również *warunkiem* „egzystencjalnego zatroskania”.

Dalej, jeśli mowa była o skończoności ciała ludzkiego, to należy poruszyć pokrewne zagadnienie ciała jako granicy. Plessner proponuje interesujące rozumienie fenomenu życia: polega ono na odnoszeniu się do ciała jako własnej granicy, przy czym granica ta stanowi integralną część organizmu. Na tej podstawie można odróżnić rozmaite formy odnoszenia się istot żywych do własnej granicy, która pośredniczy między organizmem a środowiskiem: organizm „pojawia się w nim, jest zależny od niego, lecz przeciwstawia się mu” [Grene 1966, 254]. Pozycja człowieka jest „ekscentryczna”, co znaczy, że centrum osobowe człowieka jest niestabilnie usytuowane („rozgrywa się”) pomiędzy *Leib* i *Körper*, że jego Ja związane jest z cielesnością przeżywaną w ciele fizycznym (*Körperleib*). Stąd Plessner przyjmował, że choć jedno i drugie przynależy do tego samego bytu, to *Leib* i *Körper* człowieka nie pokrywa się ze sobą: przestrzenność pierwszego nie jest mierzalna, drugiego jest; odczuwane „centrum” *Leib* nie jest centrum fizycznym, *Körper* zaś zajmuje przestrzeń fizyczną [Grene 1966, 263]. Mimo to, *conditio humana* obejmuje równocześnie oba wymiary cielesności, które stanowią jedne z ważniejszych aspektów tego samego bytu. Człowiek przekracza całe środowisko i może odciąć się od danych w nim bodźców. Może też zdystansować się od własnego ciała, jak również od swojego Ja. Ów podwójny dystans, ewokujący egzystencjalną sferę bytowania, nie byłby możliwy bez specyficznie

⁴ Nie wydaje się przy tym, jakoby człowiek posiadał zdolność uprzedmiotowienia tylko dzięki świadomości własnej śmierci.

ludzkiej anatomii⁵, za sprawą której byt człowieka jest paradoksalny: jednocześnie jest swoim ciałem oraz jest czymś co ma ciało. Nie będąc wyłącznie ani jednym, ani drugim, osoba ludzka (centrum swojego bytowania) błąka się między byciem ciałem a posiadaniem go, przez co pozycja człowieka i jego odczuwanie miejsca w świecie jest chwiejne, co nie raz ewokuje zagadnienia i sytuacje egzystencjalne.

Zauważmy, że wiele przepisów moralnych i norm kulturowych, a więc zjawiska swoiście ludzkie, o ile mają być sensowne, zakładają ludzką „umiejętność odnoszenia się do własnego ciała jak do rzeczy” [Kołakowski 2008, 160], co widać wyraźnie przy normach seksualnych. Leszek Kołakowski podaje w tym kontekście zakaz publicznego uprawiania seksu. Norma nie miałaby sensu, gdyby człowiek nie byłby zdolny do traktowania swego ciała jako *Körper*, dlatego zakaz musi dotyczyć czegoś rzeczywistego, z czym człowiek musi się uporać w prowadzonym życiu. *Nota bene*, stanowienie przez *Körper* jednej z konstytutywnych treści bytu ludzkiego warunkuje powstanie takich zjawisk jak wstyd, kuszenie wdziękami lub pożądanie. We wstydzie własne ciało jest traktowane jako rzecz, od której chcielibyśmy odsunąć się, oddalić od siebie samych. Kobieta lub mężczyzna, kusząc swoimi wdziękami, również odnoszą się do swojego ciała jako rzeczy (np. przez odsłanianie nóg lub mięśni) i prezentują je w sposób mający zainteresować i przyciągnąć potencjalnego partnera do siebie. Jeżeli chodzi o pożądanie, odnosimy się do ciała czyjejs osoby jak do w jakiś sposób ontycznie ukwalifikowanego obiektu. Nie musi to oznaczać degradacji drugiego człowieka do funkcji „zaspokajacza” żądz, gdyż w miłości erotycznej jak najbardziej możliwe jest zajęcie postawy dającej się wyrazić następująco: „nie tyle twoje ciało mnie podnieca, co ty w nim”. Taka postawa jest w zgodzie z okolicznością, że subiektywna cielesność (*Leib*) sytuuje się i rozgrywa w ciele obiektywnym (*Körper*).

Jak widać na podstawie powyższych przykładów, cielesność stanowi konstytutywny moment istotnie określający to, czym człowiek jest. Rzeczywistość owej biologicznej, żywej cielesności sprawia, że brak momentu „biologicznej cielesności” w istocie człowieka może w

⁵ Plessner pisał, że specyficznie ludzkie fenomeny są ugruntowane w biologicznych uwarunkowaniach człowieka, np. retardacja postembrionalna stanowi powód braku wrodzonej zdolności motorycznej (i ważności kultury jako „substytutu” instynktów) i że życie zawiera sferę egzystencjalną, wyłania ją z siebie jako jedną ze swoich możliwości (obecną w człowieku, lecz nie w zwierzętach i roślinach).

najlepszym razie odnosić się do czegoś, co do człowieka jest tylko podobnego. Rzecz jasna, konstytutywność cielesności w bycie ludzkim nie wyczerpuje się w wątku skończoności, uzależnienia od stosowania narzędzi, śmiertelności, podwójnym dystansie do samego siebie i kwestiach związanych z seksem. Cielesność zdaje się być zrośnięta z wieloma fenomenami, o których ma się ochotę powiedzieć, że są ludzkie, arcyłudzkie, niemniej, uprzedmiotowione ciało stanowi podstawę faktyczności egzystencji. Bez znajomości tych fenomenów niepodobna osiągnąć głębszy wgląd w istotę człowieka – „wszystko to, co nazywamy zewnętrznym przejawem człowieka w sensie egzystencjalnym: jego twarz, spojrzenie, jakości estetyczno-erotyczne, może zostać uwzględnione, gdyż należy do konstytutywnych form żywej cielesności” [Plessner 1988b, 331].

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2007, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czerniak, Stanisław, 2004, *Wstęp. Niemiecka antropologia filozoficzna XX wieku. Klasycy i wątki współczesne*, [w:] Stanisław Czerniak, Jarosław Rolewski (red.), *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, Toruń: Wydawnictwo UMK, 5-22.
- Grene, Marjorie, 1966, *Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner*, "The Review of Metaphysics", vol. 20, no. 2 (Dec.), s. 250-277.
- Heidegger, Martin 1999b, „Czym jest metafizyka?”. *Wprowadzenie*, przeł. Krzysztof Wolicki, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi et al., Warszawa: Spacja, s. 313-327.
- Heidegger, Martin, 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, Martin, 1997, *Czas światooobrazu*, przeł. Krzysztof Wolicki, [w:] Martin Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk et al., Warszawa: Fundacja „Aletheia”, s. 67-95.
- Heidegger, Martin, 1999a, *List o „humanizmie”*, przeł. Józef Tischner, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi et al., Warszawa: Spacja, s. 271-312.
- Heidegger, Martin, 2012, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia.
- Jonas, Hans, 1994, *Religia gnozy*, przeł. Marek Klimowicz, Kraków: Platan.
- Kołąkowski, Leszek, 2008, *O sprawie seksu*, [w:] Leszek Kołąkowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 158-164.
- Krąpiec, Mieczysław Albert, 1991, *Ja – człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Paczkowska-Łagowska, Elżbieta, 1994, *Wstęp. Natura ludzka, historia, polityka w antropologii Helmutha Plessnera*, [w:] Helmuth Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii*

światopoglądu historycznego, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. VII-XXVIII.

Plessner, Helmuth, 1988a, *Pytanie o conditio humana*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, [w:] Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. Zdzisław Krasnodębski et al., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 29-106.

Plessner, Helmuth, 1988b, *Czy antropologia filozoficzna jest jeszcze potrzebna?*, przeł. Andrzej Załuska, [w:] Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. Zdzisław Krasnodębski et al., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 322-333.

Scheler, Max, 1987, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. Adam Węgrzecki, [w:] Max Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. Stanisław Czerniak i Adam Węgrzecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 43-149.

Thomae de Aquino, *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 31 I 2016).

Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 31 I 2016).

ABSTRACT

ON REALITY OF HUMAN BODY

“Body” is here understood *prima facie* as biological, organic body (*Körper*). This article claims, that ignoring this aspect of human being is wrong, because many important anthropological and existential phenomena are based on reality of *Körper*, not only *Leib*. “Reality” of human body is understood as a constitutive element of a human being’s essence, without which one cannot be a human. First were presented Heidegger’s critique of philosophical anthropology and concept of *animalitas*. According to the author of *Being and Time*, referring to biological corporeality is secondary to fundamental ontology. This article criticizes Heidegger and claims, that many phenomena indicated by him are primary understandable only by paying attention to organic dimension of human body, dimension underestimated by Heidegger. Then, a number of „existentialist” aspects of human life were presented, and their consideration confirms that it is impossible to gain insight on a human if his corporeal dimension is ignored.

SŁOWA KLUCZOWE: antropologia filozoficzna, fenomenologia ciała, *Leib*, *Körper*, *animalitas*, Heidegger, Plessner, ciało

KEYWORDS: philosophical anthropology, phenomenology of body, *Leib*, *Körper*, *animalitas*, Heidegger, Plessner, body