

STANISŁAW CZERNIAK
IFiS PAN

ŁUDZKIE CIAŁO W PERSPEKTYWIE WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1. Rodowód antykartezjański. W świetle założeń filozofii kartezjańskiej ciało ludzkie zredukowane zostaje do materialnego obiektu rozciągłego, którego podmiot duchowy nie doświadcza w jego swoistości; tworzy on z nim wprawdzie, jak twierdzi Kartezjusz, „jakby jedno całość”, jest z nim „najciślej złączony i jak gdyby zmieszany”¹, ale natura tego związku jest niejasna, i to nie różni doświadczenia cielesności, ale abstrakcyjny dowód na istnienie ciała zakładający „nieuwodzielski” charakter Bożej wszechmocy stanowi najważniejszy epistemologiczny krok do uznania go w jego realnym istnieniu. W człowieku współistnieją dwie substancje - duchowa, nierozciąglą i cielesna, rozciąglą; aksjomatem tym Kartezjusz odchodzi od scholastycznej kategorii człowieka jako *compositum*, w którym dusza jest formą ciała, a nie przeciwstawnym mu typem substancji. Człowiek badaczy przedmiotu skłonny jest w związku z tym przypisywać Kartezjuszowi poglądy, które w rzeczywistości mają charakter znakowy, stanowi „rekonstrukcje sygnałów przesyłanych przez aparat nerwowy”². Ludzkie ciało nie byłoby w takim ujęciu autonomicznym rzeczywistości uchwytywanym przez wyobraźnię w jej swoistości, lecz fizykalnym dostarczycielem impulsów. Twierdzenie Kartezjusza zawarte w *Uwagach skierowanych przeciwko pewnemu programowi*, że obiekty rozciągłe przekazują umysłowi poprzez organy

¹ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, tł. K. i M. Ajdukiewiczowie. Warszawa 1958, s. 106.

² T. Fuchs: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart, 200, s.32.

zmysłowe nie idee, lecz „co, co daje okazję do utworzenia tych idei”³, przemawiałoby za słusznoscią tej linii argumentacyjnej. Z drugiej strony za, ciało nie partycypuje, w świetle filozofii kartezjańskiej, w czym, co może być nazwa antropologiczna to samo jest człowieka, gdy ta konstytuuje się w aktach radykalnego wątpienia i nadbudowanej nad nimi absolutnej pewności istnienia. To właśnie zdolność bytu ludzkiego do tak rozumianej samowiedzy czyni go bytem swoistym, różniącym się zasadniczo od innych boskich stworzeń - zwierząt nie będących samowiednymi myślicielami substancjami posiadającymi status maszyn.

Antropologia filozoficzna XX wieku wyrasta z krytyki obu tych Kartezjańskich aksjomatów.

Po pierwsze więc, opiera się na założeniu, że istnieje suwerenny obszar do wiadczenia cielesności, ludzkie ciało nie jest jedynie abstrakcyjnym wielkością w dowodzie na istnienie wiata na zewnątrz *cogito*, a co więcej, ciało nie jest traktowane jako jeszcze jeden obiekt materialny, lecz jako - jeżeli można tak powiedzieć - żywy przedmiot wiadomości, posiadający wiele wspólnych z nimi cech (M. Merleau-Ponty używa zatem kategorii „intencjonalności ciała” stanowiącej fundament intencjonalności w rozumieniu Husserlowskim).

Po drugie, cielesność człowieka jest zakorzeniona w porządku biologicznym, w uniwersum istot żywych, a więc pozwala mówić również o zwierzęcych cechach człowieka, a wszelkie próby określenia to samo jest antropologicznej muszą zawierać również namysł nad naturą jego cielesności, tym zatem, co różni ją od ciała zwierzęcego, czy też - generalnie rzecz biorąc - nad tym, co odróżnia człowieka od zwierząt, których nie traktuje się już jedynie jako obiekty materialne, lecz jako istoty na swój sposób działające i poznające. Krótko mówiąc: to nie zasada *cogito ergo sum*, lecz swoistość człowieka jako istoty żywej staje się głównym składnikiem antropologicznej definicji człowieczeństwa.

Po trzecie wreszcie, antropologia ta (choć nie we wszystkich swych nurtach) będzie nadawała taką pojęć to samo jest piętno historyczne, rozpatrując jedno momentów cielesnych i psychicznych, charakterystycznych dla człowieka jako istoty żywej, w perspektywie hi-

³ Oeuvres de Descartes, red. C. Adam, P. Tannery, Paris 1877-1913, t. VII B, s. 354 (cyt za: F. Copleston, Historia filozofii, t. IV, tł. J. Marzicki, Warszawa 1995, s. 123).

storycznego nastąpiła odmiennych „modeli” człowieka (warto tu bowiem pamiętać, iż jednym z patronów duchowych dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej był Wilhelm Dilthey, i to nie tylko jako twórca kategorii „przeżycia” (*Erleben*), ale również dewizy stwierdzającej, iż „to «kim jest» człowiek, może mu objawić tylko jego historia”).

2. Do wiadzenia cielesności i jego filozoficzny opis. Na pierwszy filozoficzny plan wysuwa się tu fenomenologia cielesności poszukująca adekwatnych narzędzi opisu sposobu istnienia ludzkiego ciała, jego związków ze światem, jego statusu w odniesieniu do relacji podmiot - przedmiot, czy też możliwych form samodoświadczania cielesności w aspekcie motorycznym i emocjonalnym. Obok wspomnianego M. Merleau-Ponty'ego głównymi przedstawicielami tego nurtu w filozofii XX wieku byli Erwin Strauss i Hermann Schmitz. Za jedną z głównych zasług tych filozofów można uznać stworzenie instrumentarium pojęciowego, służącego realizacji wspomnianego wyżej celu, jaki stanowi filozoficzny opis ludzkiej cielesności. „Ciało własne”, „ciało zjawiskowe”, „zamieszkiwanie ciała w czasie i przestrzeni”, „intencjonalność ciała”, „znaczenie percepcyjne” Merleau-Ponty'ego⁴, „czucie” (*Spüren*), „afektywne zaabsorbowanie”, „pierwotna teraźniejszość”, tendencja „epikrytyczna i protopatyczna” Schmitza⁵, spostrzeżenie „gnostyczne” i „patyczne”, przestrzenność w sensie „geograficznym” i „krajobrazowym” jako charakterystyki przeżycia cielesnych, dalej (*Feme*) w ujęciu Straussa⁶ - wszystkie te kategorie i wiele innych im pokrewnych, aczkolwiek odmiennie w swych konotacjach, odgrywają podobną rolę w dyskursie filozoficznym: służą zdaniu sprawy ze zła ono ci do świadczania cielesności.

Ich szczegółowe omawianie wykraczałoby poza ramy tego przeglądowego szkicu, gdybyśmy się z konieczności rekonstrukcji całości doktrynalnych, których elementy stanowi. Warto natomiast, na-

⁴ Por. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*, tł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 2001.

⁵ Por. H. Schmitz: *System der Philosophie*, t. II/1, Der Leib. Bonn 1965.

⁶ Por. E. Strauss: *Vom Sinn der Sinne*. Berlin 1956; *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin 1960.

szym zdaniem, zwróci uwagę na istotną różnicę filozoficznego podejścia, jaka dzieli stanowiska Merleau-Ponty'ego i Schmitza, okazuje się bowiem, że podobna strategia badawcza może wiążą się tu z całkowicie odmiennymi założeniami filozoficznymi. Otóż o ile Merleau-Ponty akcentuje przede wszystkim intencjonalny charakter aktywności cielesnej oraz skupia się na analizie fenomenu percepcji, o tyle Schmitzowi chodzi przede wszystkim o to, "jak" człowiek „doświadcza” swego ciała (np. w stanach strachu, bólu, orgazmu), oraz w jaki sposób ciało uczestniczy w krystalizowaniu się emocji i poruszeniu wolicjonalnych. Innymi słowy, Merleau-Ponty'ego interesuje obecność cielesnej egzystencji w świecie, która staje się, jak to określa J. Migasiński, „zarodkiem inteligibility w łonie naturalnego istnienia”⁷. Ludzkie ciało prezentuje się tu jako zanurzone w sferze „możliwości” działania, odniesione do horyzontu zadań praktycznych, ku którym zwraca się w swych posiadających immanentny sens poruszeniach. W opisie owego zwracania się akcentowane jest po heideggerowsku bytowanie ciała w ciągłości ekstazy czasowych. Po redukcji dowód na taki, sytuujący ciało w świecie, główny kierunek analiz, stanowi również waga przypisywana przez Merleau-Ponty'ego wyjątkowi natury zjawiska halucynacji, a więc fenomenowi przynależnego do obszaru związków ciała ze światem⁸. Schmitza o wiele bardziej od odpowiedzi na pytanie o tego rodzaju związek interesuje natomiast pojęcie „alfabetu” (jak sam to nazywa), pozwalające opisać różne rodzaje i segmenty doświadczenia cielesnego, nie w sensie gromadzenia danych percepcyjnych, lecz samoobecności cielesnej w doświadczeniu wewnętrznym sprzecznej z określonym „samopoczuciem” cielesności. Zakłada się tu, że dane jest ono w „czuciu” w odrębnych „wysepkach cielesności” (kożuch, strefa przepływu i in.), że inaczej jest doświadczane w „oceanicznych” przeżyciach jedno z całości, inaczej zaś w takich stanach, jak strach czy wstyd, że istnieje coś takiego, jak „ekonomia cielesności” pozwalająca równoważyć się przeciwstawnym cielesnym tendencjom do „cieńnięcia” (*Engung*) i „rozszerzania” (*Weitung*), że w komunikacji cielesnej pojawia się doświadcze-

⁷ J. Migasiński, *Merleau-Ponty*. Warszawa 1995, s. 36.

⁸ Por. M. Merleau-Ponty, op. cit. s.358-368.

nie „wcielenia” i „wycielenia”, itp⁹. Rzecz charakterystyczna przy tym, że obaj autorzy powołują się często na podobne ilustracje empiryczne, które odmiennie tłumaczą w świetle tych założeń za pomocą preferowanych przez siebie narzędzi kategorialnych.

Do ilustracji tych należy tak zwane przeżycie fantomowe polegające na odczuwaniu bodźców płynących z amputowanej kończyny, którego nie eliminują testy wzrokowe i dotykowe. Poszukując wyjaśnienia genezy tego fenomenu, Merleau-Ponty odwołuje się do swej idei „intencjonalności ciała” oraz jego „bycia w świecie” stwierdzając, iż „miejscem urojonej ręki, to pozostawała otwartym na wszystkie działania, do których tylko ręka jest zdolna, to zachowywała pole praktyczne, które mieliśmy przed okaleczeniem... poręczne przedmioty właśnie dlatego, że ukazują się jako poręczne domagają się ręki, której już nie mam”¹⁰. Przeżycie fantomowe pojawia się zatem w trwałej przestrzeni intencjonalnych związków ze światem, w jakiej usytuowane jest, jak to określa autor *Fenomenologii percepcji*, „ciało nawykowe”. Inaczej mówiąc, siła przeżycia fantomowych jest zależna od siły owych wiąznięć intencjonalnych posiadających swój niezbędny korelat w sferze neuronalnej (Merleau-Ponty podkreśla, że przecięcie nerwów, które prowadzi do mózgowia, likwiduje zespół urojonej kończyny¹¹).

Inaczej Schmitz. W proponowanym przez siebie wyjaśnieniu genezy przeżycia fantomowego odwołuje się do wspomnianej kategorii „wysepek cielesności” będących składnikiem samodoświadczania ciała w przestrzeni absolutnej, w której pełni ono rolę centralnego punktu odniesienia, różni się od przestrzeni w sensie relatywnym, która nie zawiera takiego centrum, stanowi się zmiennych położenie obiektów. Amputowana ręka to trwale obecna w doświadczeniu przestrzeni absolutnej wysepką cielesności, i jeżeli, jak ma to miejsce w doświadczeniu

⁹ Znaczenie tych kategorii omawia szczegółowo G. Böhme w powyższych filozofii Schmitza fragmentach swej *Antropologii filozoficznej* (tł. P. Domański). Warszawa 1998, s.95-119. W polskiej literaturze przedmiotu założenia antropologii cielesności Schmitza przedstawia kompetentnie M. Mory w pracy *Wyzulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii H. Schmitza*. Poznań 2004, zwłaszcza s. 79-160.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, op. cit., s.100.

¹¹ Por. ibid., s. 95.

Katza, badana osoba dotyka kikutem ręki ciany, to doznaje odczucia, że amputowana ręka wypełnia wraz ze cianą wspólną przestrzeń, w której owe rysy absolutne i relatywne nakładają się na siebie¹². Ciąży dowodu spoczywający w argumentacji Merleau Ponty'ego na intencjonalnych wyznaczeniach ciała ze światem scedowany zostaje zatem przez Schmitza całkowicie na subiektywną sferę czucia (ręka nie odnosi się intencjonalnie do ciany, ale czucie uchwytuje ją w przestrzeni, która niejako z mocy swej absolutnie ci nakłada się w doświadczeniu na relatywne przestrzenie obiektów).

3. Ciało w strukturze definicyjnych określeń człowieka. Drugi obszar interesujących nas tu odwołań do cielesności określamy mianem poszukiwania definicyjnego tożsamości człowieczeństwa. Wszyscy trzej twórcy klasycznej antropologii filozoficznej XX wieku - Max Scheler, Helmuth Plessner i Arnold Gehlen - określają to samo w sposób, który uwypukla konstytutywną rolę ludzkiego ciała. Nawet najbardziej „uduchowiony” z owej trójcy, Max Scheler, bodzie wprawdzie wykazywał, że tym, co ludzkie *sui generis* jest duch utożsamiany przede wszystkim ze zdolnością poznawczą człowieka do uzyskiwania wiedzy apriorycznej (takie zwierzęta bowiem wykazują się inteligencją i gromadzą poprzez ciągłe odruchów warunkowych wiedzę indukcyjną o charakterze asocjacyjnym), ale cała jego filozofia kultury wspiera się na założeniu, że to zamieszkuje je ludzkie ciało proste i nadbudowane na nim interesy stanowi warunek konieczny duchowego rozwoju¹³. Idee (religijne, naukowe, artystyczne) pozbawione owego energetycznego wsparcia proste i interesów - mających swe cielesne źródła - nie mogłyby się upowszechnić w przestrzeni historycznej i pozostawałyby prywatną ekspresją ich twórców¹⁴.

Podobnie Gehlen czyni swoiste cechy ludzkiej cielesności punktem wyjścia swej koncepcji antropologicznej ujmującej człowieka jako istotę kompensującą defekty swego naturalnego wyposażenia (idea człowieka

¹² Por. D. Katz: *Zur Psychologie des Amputierten und seiner Prothese*. Leipzig 1921, oraz T. Fuchs, op. cit., s.74.

¹³ Por. M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie* (tł. A. W. Grzecki), w idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 43-150.

¹⁴ Por. M. Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa (tł. zespół) 1990, s. 3-67.

jako *Mängelwesen*, stworzenia naznaczonego brakiem). Pozbawiony instynktów człowiek nie posiada naturalnych selektorów danych percepcyjnych i jest zalewany nadmiarem bod ców, a z drugiej strony, jego nietypowo długie dzieci stwo i uwarunkowany gatunkowo sposób zdobywania pokarmu oraz wi cy si z tym tryb ycia sprawiaj , e wykazuje znaczne nadwy ki nieukierunkowanych pop dów - mankamenty te kompensowane s przez ró ne funkcje j zyka tudzie instytucje społeczne¹⁵. Tak e magia i religia rozwin ły si , wedle Gehlena, jako korelat owej wybrakowanej cielesno ci. Wyst powało bowiem u ludzi pierwotnych atawistyczne pragnienie ukierunkowanej reakcji na rzadkie bod ce wywołuj ce w przypadku zwierz t (przykładem upierzenie godowe u ptaków) okre lone sekwencje zachowa instynktowych. Człowiek pierwotny percypuj cy grudk czystego złota, t cz , pełni ksi yca doznawał niejako post-animalnego napi cia emocjonalnego, które, nie znajduj c instynktowego wyrazu, kanalizowane było stopniowo w zachowaniach rytualnych¹⁶.

Bez w tpienia najbardziej interesuj ce filozoficznie s odwołania do cielesno ci w antropologicznej koncepcji Helmutha Plessnera. Konotacje wszystkich głównych kategorii tej antropologii, takich jak „granica”, „pozycjonalno ”, „pozycjonalno ekscentryczna”¹⁷ zawieraj odniesienia do ludzkiego ciała. Ekscentryczna pozycjonalno , najistotniejsza z nich, manifestuje si w zdolno ci jednostki ludzkiej do poznawczego uchwytowania samej siebie „z zewn trz”, z punktu (jest nim dystansuj ce si „ja”), z którego „wida ” ró ne „wcielenia” i „uciele nienia” tego, „kim si jest”. Zwierz tom nie jest dany ów stan ontyczno-poznawczego rozszczepienia, ani zdolno syntezy poszczególnych „aspektów samych siebie”. W przeciwie stwie do człowieka, b d czego w tym wła nie znaczeniu istot „ekscentryczn ”, zwierz jest dla

¹⁵ Por. A. Gehlen: *Der Mensch*. Wiesbaden 1997, zwł. s. 9 -86, oraz E. Paczkowska-Łagowska: *Gehlen Arnold, Der Mensch*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* (red. B. Skarga), t. V. Warszawa 1997, s. 163-174.

¹⁶ Por. A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*. Bonn 1958, s. 149-161.

¹⁷ Por. po wi cone tym poj ciom analizy zawarte w głównym dziele H. Plessnera: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin-Leipzig 1928, oraz S. Czerniak: *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*. Toru 2002, s. 77-97.

Plessnera stworzeniem „centrycznym”, całkowicie i bezwiednie zaabsorbowanym odnoszeniem się danych świata zewnętrznego do zakotwiczonej w gatunkowym genotypie puli instynktowych potrzeb, artykułujących się neuronalnie w mózgu zwierzęcia - centrum zawiadującym jego sensoryk i motoryk. Człowiek również takie centrum, rzecz jasna, posiada, ale akty poznawcze, w szczególności za akty samowiedzy, zdolne są do transcendowania całego owego układu: centrum nerwowe - peryferia sensomotoryczne.

Ekscentryczna pozycjonalność manifestuje się, między innymi, w zdolności do syntetyzowania w jedno całość dwóch ontycznych wymiarów ludzkiej cielesności, jakimi są *Leib* w sensie wspomnianego absolutnego punktu odniesienia w polu wewnętrznego wiatowej eksploracji, oraz *Körper* - ciała w znaczeniu organizmu psychofizycznego opisywalnego w języku anatomii i fizjologii. Ludzkie ja to pozaprzestrzenne, ekscentryczny punkt, z którego dokonywana jest tego rodzaju poznawcza synteza. Jednocześnie nie za owo szczególne usytuowanie ja wobec cielesności ma również konstytutywne znaczenie dla samego ja. Nie daje się ono uchwycić w jakimś akcie czystej samowiedzy, zwrócenia się podmiotu ku własnej podmiotowości. Kategorie kartezjańskiej substancji duchowej, czy też *ego* transcendentalnego, mają dla Plessnera charakter ontyczno-epistemicznej utopii. Ja jest niesubstancjalne, ponieważ nie jest ontycznie samowystarczalne, a jego definicja obejmuje relację samowiednego odnoszenia się do własnych upostaciowań, jakimi są owe dwa wymiary cielesności, przede wszystkim zaś zakorzenione w cielesności role społeczne. Cielesność jako składnik ról, na których zdystansowanym spełnianiu zasadza się człowieczeństwo jako takie, staje się stałym obecnym horyzontem aktów ludzkiej samowiedzy.

Dystans ów wyraża się w ten sposób, że człowiek nieustannie wykracza w polu swej aktualnej samowiedzy poza dotychczasowy horyzont własnej tożsamości, a także odczuwa dyskomfort zbyt daleko idących dookreśleń, jakich doświadcza ze strony partnerów interakcji społecznych. Ambiwalentny stosunek człowieka wobec samego siebie (jak stwierdził później J.-P. Sartre: „człowiek jest i nie jest tym, kim jest”) skłania go zatem, jak zakłada Plessner, do poszukiwania stabilnych form społecznej artykulacji labilnego ja - role społeczne przybierają charak-

ter masek daj cych swego rodzaju osłon temu, co w człowieku niezgłębialne (*unergründlich*). Dzięki rodom człowiek zarazem odsłania się i zasłania, komunikuje się i uchyla od komunikacji zagrażającej jego godności. Warto przy tym zauważyć, że spełniają one wprawdzie funkcje ochronne, ale efekt „maskowania” nie polega tu na osłanianiu różłowej, niezmiennej „autentyczności” czyjegoś człowieczeństwa, ale na tym, by zagwarantować minimum swobody wyboru w procesie nieustannej autokreacji.

Odgrywanie ról społecznych przynależy, konkluduje Plessner, do ludzkiej natury. Nie tworzy one sfery, którą M. Heidegger określił w *Sein und Zeit* mianem *das Man* (Si), i której istnienie wiadczyłoby o zatracaniu się autentycznego człowieczeństwa w społecznych rutynach. Co więcej, z ludzką naturą bardziej zgodne są te wzory interakcji społecznych, które uwypuklają wagę „gry ról” pozwalających zachować jednostkom autonomię ich tożsamości, aniżeli te, które sprawiają, że ich indywidualna wiadomość roztopia się w zbiorowej wiadomości wspólnoty. W swej pracy *Die Grenzen der Gemeinschaft* rozwija Plessner niejako na tle tych antropologicznych założeń swego rodzaju apologii „stowarzyszeniowego” modelu więzi społecznych (kojarzonego przede wszystkim z zjawiskami „ceremoniału”, „prestżu”, „taktu” i „dyplomacji”), które przeciwstawia krytycznie różnym upostaciowaniom tego, co „wspólnotowe”¹⁸ (przykładem organicystycznie pojmowana wspólnota narodowa, sekta czy komórka rewolucyjna)¹⁹.

Kategoria „roli” sytuuje subiektywnie przeżywaną ludzką cielesność w sieci interakcji społecznych. Ciało traci tu pierwszoplanowy charakter organizmu w sensie biologiczno-medycznym - i traktowane jest jako narzędzie ekspresji w ramach komunikacji społecznej. Będzie ono jednak, rzecz jasna, uczestniczyło w różny sposób w partycypacji jednostek w obu wspomnianych modelach życia społecznego. Inaczej mówiąc, ceremoniał czy dyplomacja będą czyniły z niego „inny użytek” niż

¹⁸ Plessner sięga tu do terminologicznych rozstrzygnięć zbliżonych do teoretycznych propozycji F. Tönniesa zawartych w jego pracy *Wspólnota i stowarzyszenie (Gesellschaft und Gemeinschaft)*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 1988.

¹⁹ Por. H. Plessner *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. F/Main 2002, s. 79-113.

autorytarna wspólnota narodowo-polityczna, w której dochodzi do zjawiska „roztapiania się” indywidualnej cielesności w opisywanej przez E. Canettiego „masie” (*vide* nazistowskie parady partyjno-wojskowe). W tym pierwszym przypadku cielesność zachowuje swoją rolę czynnika podtrzymującego autonomię ambiwalentnej tożsamości ludzkiego indywiduum, w drugim - staje się namacalnym świadectwem duchowego zniewolenia jednostki w ramach autorytarnej całości społecznej.

Ale ciało nie tylko „współkonstruuje” rolę. Pojawia się ono, w ujęciu Plessnera, na antropologicznej scenie również wtedy, gdy człowiek „wypada z roli”. Miech i płacz są, jego zdaniem, cielesnymi reakcjami na sytuacje, które wytrącają człowieka z równowagi dystansu wobec samego siebie i codziennych rutyn zachowania i komunikowania się. Mieje się i płacze nasze ciało, gdy nie potrafimy oswoić zwykłego czy behawioralnie czegoś, co nas do głębi zaskakuje w kontekstach społecznych, pora a w obliczu wyroków losu, wprawia w euforię nieoczekiwanego sukcesu. Jak pisze Plessner: „miech i płacz stanowi sensowne reakcje defensywne w sytuacji, gdy nie można zapewnić takiego stosunku między osobą i jej ciałem, któremu odpowiada zachowanie... miechem i płaczem człowiek załamuje się, przekracza granice swojego zachowania się”²⁰. Miech, w przeciwieństwie do uśmiechu, co podkreśla Plessner w swoim znanym eseju²¹, jest „matowy”, nie wyraża w sposób bezpośredni emocji, nie bierze udziału w grze ucieleśnienia stanów uczuciowych, ponieważ do gry tej zdolna jest jedynie jednostka w pełni dysponująca, jeżeli można tak powiedzieć, swoją ekscentryczną pozycjonalnością. Miech i płacz to cielesne świadectwa chwilowej utraty ekscentrycznego statusu ja²². W płaczu i uśmiechu ciało ztraca swoją intencjonal-

²⁰ H. Plessner: *Pytanie o conditio humana* (tł. zespół). Warszawa 1988, s. 95,97.

²¹ H. Plessner: *Uśmiech*, w: *Ibidem*, s. 193-207.

²² Plessner wskazuje jednocześnie na istotne różnice pomiędzy uśmiechem a płaczem, które odnosi do charakteru wywołujących je sytuacji. Jak zauważa, „uśmiech odpowiada na zablokowanie zachowania przez nieredukowalną wieloznaczność punktów odniesienia, płacz odpowiada na zablokowanie zachowania poprzez zniesienie miary istnienia” (idem: *Miech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, tł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. Kłajka 2003, s. 162). Przykładem sytuacji komizmogennej będzie zatem zabawa charakteryzująca się tym, że „pomiędzy nami a obiektem (rzecz, towarzyszem zabawy) panuje ambiwalentny związek, którego zarazem jeste-

no, przestaje znac co ucieleśnienia stany wewnętrzne, staje się czynnikiem kompensującym niemożliwość ucieleśnienia, substytutem działania zgodnego ze scenariuszem roli. Miech i płacz - to poruszenia cielesne pozbawione antycypującego scenariusza, pełniące jednak istotne antropologiczne funkcje stabilizujące. Człowiek niezdolny do płaczu i miechu nie byłby bowiem zdolny do regenerowania swej pozycjonalności ekscentrycznej, co groziłoby mu ze lizgnięciem się w zwierzę, doprowadzając nie do kreowania ról, lecz do deterministycznego zaspokajania potrzeb.

4. Odniesienia do cielesności w kontekście antropologii historycznej. Trzeci z wymienionych obszarów antropologicznych odwołuje się do cielesności w związku z horyzontem zainteresowań tak zwanej antropologii historycznej. Mamy tu do czynienia z problematyką kojarzącą oba wymienione uprzednio podejścia - przedmiotem analizy jest zarówno swoiste doświadczenie cielesności, jak i to samo antropologicznie ufundowane pojęcie na owym doświadczeniu, przy czym chodzi jednak wyłącznie o konstrukty określone mianem „historycznych modeli człowieka”, nie zaś o tak czy inaczej rozumiane ahistoryczne rezultaty analizy fenomenologicznej. Zasługi w tworzeniu pola badawczego antropologii historycznej ma bez wątpienia również Hermann Schmitz, aczkolwiek jeden z jej głównych obiektów zainteresowań, tzw. człowiek homerycki jest ideą dawniejszą, która pojawiła się już w pracach Joachima Böhmego²³ oraz Brunona Snella²⁴. W mniemaniu wszystkich

my i nie jesteśmy panami, ponieważ zniewala on nas w tej samej mierze, w jakiej trzymamy go w garści... Zabawa jest zawsze igraniem z czymś, co [ze swej strony] także igra z graczem”, ibidem, s. 79. Innymi słowami, rutynowe zachowania napotykane w zabawie na granicy, jak wyznacza niemożliwość całkowitego podporządkowania jej przebiegu czyjej woli. Przebieg zabawy nieustannie „zaskakuje” graczy, którzy poprzez miech usiłują oswoić się z owym cięciem zaskoczonym. Czym jest natomiast „zniesienie miary istnienia”, na które człowiek reaguje płaczem? Plessner wspomina tu o „okolicznościach, które w nas godzą, nie pozostając w żadnej proporcji do nas, nie zachowując miary” (*Pytanie o conditio...*, s. 97). Możliwe tu chodzi przy tym zarówno o stany doświadczone jako cierpienie całkowitej bezsilności towarzyszącej utracie kochanej osoby, jak i o rzadkie, euforyczne chwile szczęścia (przypadek sportowców zdobywających olimpijskie medale, czy te aktorów nagradzanych, czy stożki własnemu zaskoczeniu, na festiwalach filmowych).

²³J. Böhme: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*. Berlin 1929.

tych autorów ilustracjami tego modelu s bohaterowie *Iliady*, którzy nie dysponuj , jak si tu zakłada, do wiadzeniem własnego ciała jako pewnej całości, co szło w parze z brakiem wiadomości istnienia psychicznego centrum zawiadującego ciałem - pojęcie „soma” używane w Grecji w tym okresie odnosiło się do ludzkich zwłok, a słowo „psyche” do duszy zmarłego opuszczającego ciało. Bohaterowie *Iliady* do wiadczenia mieli natomiast ciała nie ingerencji bóstw w ich działania pod postacią „mocy atmosferycznych” ogarniających ich ciała z zewnątrz. To Atena jest prawdziwym źródłem gniewu Achilleusa, a cielesny wysp (skoro ciało nie jest całością), poprzez którego ów gniew boski nawiedza, stanowi *phrene*, rejon przepony. Dopiero w epoce sokratejsko-platońskiej, twierdzi Schmitz, nastąpił proces tak zwanej introjekcji uczuć, stopniowego ich umiejscawiania w obszarze duszy pojmowanej jako kierowniczki o radek ludzkiego życia. Boskie moce atmosferyczne uzyskały, w świetle filozofii Platona, status afektów duszy, a różne strefy cielesne utraciły swój splendor niezależnych od siebie mediów boskiej obecności. Ciało pojawiło się w do wiadczeniu jako pewna całość odniesiona do kierującego nim duchowego centrum, aczkolwiek człowiek zachował swą zdolność do „wyspowego” do wiadczenia własnej cielesności (co Schmitz zakłada, jak widzieliśmy, w swej próbie wyjaśnienia genezy przeżycia fantomowego)²⁴.

Gernot Böhme w swej *Antropologii filozoficznej* staje na stanowisku, że drugim historycznie kluczowym, antycypującym antropologicznie współczesny model *humanum* był człowiek jako nosiciel procesu cywilizacyjnego w rozumieniu Eliasowskim - istota zdolna do tłumienia agresji i odruchów naturalnych, respektowania na masową skalę wymogów tak lub inaczej rozumianej autokontroli ekspresji cielesnych, człowiek zatem, który stał się zdolny do podporządkowania własnej cielesności wymogom superego traktowanego przez N. Eliasa jako internalizacja „punktu widzenia feudalnej zwierzchności” pod postacią dworów

²⁴ B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg 1946.

²⁵ Antropologiczny model „człowieka homeryckiego” omawia szczegółowo G. Böhme w swej *Antropologii filozoficznej*, op. cit., s. 217-231.

królewskich i księczych, których normotwórcza rola wzrosła nieproporcjonalnie wraz z pauperyzacją wczesnofeudalnego rycerstwa (Elias pisze o procesie udwomienia wojów)²⁶.

5. Współczesne kontynuacje. Na zakończenie kilka uwag na temat dwóch kierunków współczesnej recepcji tych klasycznych propozycji antropologicznych w ich interesującym nas tu aspekcie.

Ciekawym przykładem nawet za do stanowiska Schmitza jest rozwijana przez Gernota Böhme koncepcja „człowieka suwerennego”²⁷ oraz program ekologicznej estetyki przyrody²⁸. Böhme nawet używa jednoznacznie nie do antropologii historycznej Schmitza oraz do Schmitzowskiej kategorii „przestrzeni uczuciowej”. Człowiek suwerenny (idea ta staje się w jego ujęciu kategorią o statusie normatywnym), to dla Böhme jednostka zdolna do odkrycia w sobie zapoznanych przez ludzi współczesnych, kiedy realnych, a dziś jedynie potencjalnych „wymiarów człowieczeństwa”, w tym również tych, które obejmuje model człowieka homeryckiego. Innymi słowami, człowiek suwerenny poszukuje między innymi nowego modelu *homo sapiens* czy *homo faber* a homeryckim wzorcem bycia ogarnianym przez zewnętrzne, niezależne od człowieka „moce atmosferyczne”. Właśnie to ostatnie pojęcie staje się kategorią kluczową w prezentowanym przez Böhme programie ekologicznej estetyki przyrody. Estetyka traci w tym ujęciu swój nowy status wiedzy o wartości dzieła sztuki - jawi się jako namysł nad cielesnym samopoczuciem człowieka w jego przyrodniczym otoczeniu. Jeśli można mówić tu o doświadczeniu estetycznym, to kreowane ono byłoby przez ludzką zmysłowość pojmowane nie jako recepcja danych wrażeń, lecz jako „obecność cielesna”, zdolność człowieka do emanowania z siebie swoistych atmosfer i jednoczesnego otwierania się na charaktery, obiektywne jako ci uczuciowe przyrodniczego otoczenia (takie, jak piękność, groza, wzniosłość). To, co estetyczne pojawiałoby się w spotkaniu atmosfer z charakterami, w emocjonalnym zestrojeniu ludzkiej, zapośredniczonej ciała nie subiek-

²⁶ Por. N. Elias: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Warszawa 1969, oraz G. Böhme: *ibidem*, s. 222-228.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 253-273.

²⁸ G. Böhme: *Filozofia i estetyka przyrody*, tł. J. Merecki. Warszawa 2002.

tywno ci i fluidów przyrody odgrywających w tym paradygmacie estetycznym rolę homeryckich bóstw²⁹.

O ile Böhme swe ujęcie cielesności rozwija na styku antropologii filozoficznej i estetyki, J. Habermas kojarzy w swych odwołaniach do cielesności dyskurs antropologiczny z etycznym. W jednej ze swych najnowszych prac: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*³⁰ poddaje wielokrotnej krytyce inżynierię genetyczną w tym jej hipotetycznym wymiarze, w którym nie służyłaby już wyłącznie do celów terapeutycznych, lecz do realizacji prywatnych i społecznych projektów eugenicznych. Czynniki argumentów krytycznych Habermasa ma w tym kontekście polemiczny charakter *stricto* etyczny (przywołuje on liczne kategorie etyki kantowskiej), choć z nich staje się zrozumiała jedynie na tle filozoficznych założeń Habermasowskiej Teorii działania komunikacyjnego³¹, zwłaszcza tam, gdzie hipotetyczne zabiegi eugeniczne inżynierii genetycznej traktowane są przede wszystkim jako przejaw zdegenerowanej *quasi*-komunikacji nierespektującej jej apriorycznych reguł. Pojawiają się tu jednak dwa tropy argumentacyjne odwołujące się bezpośrednio do antropologii cielesności³².

Argument pierwszy, Plessnerowski. Autonomia ludzkiego ja, zakłada Habermas za Plessnerem, zasadza się na zdolności syntetyzowania przez nie tego, co subiektywne i obiektywne, z pozycji odrodzonych wobec cielesności w podwójnym znaczeniu *Leib* i *Körper*. W okresie dojrzewania młody człowiek wie już, że „ma ciało” (którym zawiąduje, które ma prawa i lewa strona), oraz „Jest ciałem” w sensie anatomicznym. Interwencje inżynierii genetycznej mogłyby naruszyć równowagę między tymi aspektami, inkorporując arbitralnie czynnik obiektywny (przybierający postać społecznych standardów eugenicznych) w strukturę cielesności przeżywaną. Tę rolę arbitralną,

²⁹ Por. S. Czerniak: *Gernota Böhme antropologizacja estetyki*, przedmowa do: G. Böhme: *ibidem*, s. VII-XX.

³⁰ J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Lukaszewicz. Warszawa 2003.

³¹ Por. J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, tł. A. M. Kaniowski. Warszawa 2002, s. 201-351.

³² Argumentację Habermasowską w tym kontekście omawiam szczegółowo w pracy *Lorenz, Plessner, Habermas*, op. cit. s. 298-324.

niewyrastająca z jednostkowego do wiadczenia obiektywizacja mogłaby utrudnić, jak zakłada Habermas, spontaniczną syntezę „absolutnej mojej” z relatywnie materialnie „dano ci”, oraz w konsekwencji ograniczyć autonomię i transcendingo oba te wymiary cielesności. Innymi słowami, mogłaby ona wywoływać skaz na samowiedzy jednostki, której cielesność w obu tych aspektach stanowiłaby w takim przypadku ucieleśnienie cudzego projektu eugenicznego³³.

Argument drugi, z nienaruszalności zasady kontyngentności cielesności. Otóż Habermas zakłada, że jedynie możliwość do wiadczenia przez osobę własnego naturalnego poczucia, który ma charakter całkowicie kontyngentny, a więc nie stanowi rezultatu medycznych technik eugenicznych, sprawia, że ona sama nie „rozpływa się” w ciągu zabiegów socjalizujących, jakim jest poddawana w swoim życiu, że nie jest bez reszty produktem społecznym. Dla poczucia wolności jednostkowej kluczowe jest, zdaniem Habermasa, prze wiadczenie, że jej ciało jest czymś powstałym spontanicznie „z natury” (*naturwüchsig*), jako kontynuacja samoregulacji życia. Jak twierdzi niemiecki autor: „Poród odmian biografii człowieka i jego bycia sobą możliwość jest tylko dlatego, że dzięki egzystencji cielesnej - która kontynuuje los naturalny, sięgają one poza los socjalizacyjny - możemy uchwycić różnicę między tym, czym jesteśmy, a tym, co się nam zdarza. Wydaje się, że możemy być świadomi naszej wolności pod warunkiem, że ów niejako zaprzeczony los naturalny nie podlega rozporządzeniu”³⁴.

W świetle obu tych argumentów ludzka wolność nie polega zatem, jak zakładała o wieceniowa tradycja kantowska, na wolności od ciała i jego preferencji. To kontyngentne ciało jako spontaniczna emanacja natury oraz swobodne, niezakłócone deterministycznymi czynnikami społecznymi dojrzwanie w obcowaniu z własną cielesnością w obu jej plessnerowskich aspektach staje się źródłem wolności jako poczucia autonomii istoty ludzkiej - istoty nieredukowalnej do czegokolwiek poza własną niepowtarzalność.

³³ Por. J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej*, op. cit. s. 58-59.

³⁴ J. Habermas, *ibidem*, s. 68.

Summary

The author presents three main types of reference to human corporeality in the anti-cartesian philosophical anthropology of the XX century:

1. The phenomenological description of the bodily experience (M. Merleau-Ponty, H. Schmitz, E. Strauss).
2. The constitutive role of human body in the structure of the definitions of humanity proposed by the classical philosophical anthropology of the XX century (M. Scheier, H. Plessner, A. Gehlen).
3. Human corporeality from the perspective of the historical anthropology (H. Schmitz, N. Elias).

In the last fragment of his deliberations author shows the contemporary attempts of making the connection between the significant topics of the anthropology of human body and the ethical and aesthetic discourse (J. Habermas, G. Böhme).