



Iwona Stachowska

# POMIĘDZY

Problem  
wartościowania  
ciała  
w kulturze  
współczesnej



Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

# **POMIĘDZY**

**Problem  
wartościowania  
ciała  
w kulturze  
współczesnej**



Iwona Stachowska

# POMIĘDZY

Problem  
wartościowania  
ciała  
w kulturze  
współczesnej



Recenzenci

*dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UJD*

*dr hab. Marcin Zdrenka, prof. UMK*

Projekt okładki

*Andrzej Gmitrzuk*

Zdjęcie na okładce

*Iwona Stachowska*

Redakcja

*Monika Bielska-Łach*

Korekta

*Danuta Gorajewska*

Tłumaczenie na język angielski

*Biuro Tłumaczeń Lidex Sp. z o.o.*

Publikacja dofinansowana przez

Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

ze środków na działalność statutową

Copyright © by Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej  
Warszawa 2021



Uznanie autorstwa – Użycie Niekommercyjne 4.0 Polska

ISBN 978-83-66879-49-2

e-book 978-83-66879-50-8

Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

Wydanie pierwsze

Arkuszy drukarskich 17,75

Skład i łamanie: Grafini

Druk ukończono w grudniu 2021

Druk i oprawa: Fabryka Druku

# Spis treści

Podziękowania .....	7
Wstęp .....	9
Część pierwsza. W stronę filozofii ciała .....	15
Rozdział 1. Problem jednoznacznej klasyfikacji doświadczenia cielesności – perspektywa ontologiczno-epistemologiczna .....	21
1.1. Pomiędzy substancją rozciągłą a Cogito .....	23
1.2. Pomiędzy Körper a Leib .....	28
1.3. Pomiędzy ciałem cudzym a ciałem własnym .....	34
Rozdział 2. Problem wartościowania ciała – perspektywa ontologiczno- -aksjologiczna .....	64
2.1. Pomiędzy deprecjonowaniem a dowartościowaniem ciała .....	66
2.2. Pomiędzy posiadaniem ciała a byciem ciałem .....	75
Podsumowanie .....	88
Część druga. W stronę kulturowego oglądu ciała .....	91
Rozdział 3. Pomiędzy naturą a kulturą – kulturowe tworzenie ciała .....	96
3.1. Ciało w procesie socjalizacji .....	97
3.2. Ciało w procesie racjonalizacji .....	104
3.3. Ciało w procesie indywidualizacji .....	114
3.4. Ciało w procesie „odcieleśnienia” .....	122
Rozdział 4. Pomiędzy teorią a praktyką – kondycja ciała w kulturze współczesnej	134
4.1. Status ciała w ponowoczesności .....	135
4.2. Ponowoczesny etos ciała .....	149
4.3. Jaki projekt cielesności? Ryzyko a odpowiedzialność .....	164
Podsumowanie .....	189

Część trzecia. W stronę aksjologii ciała .....	193
Rozdział 5. Pomiędzy doświadczeniem a wartością ciała – ambiwalencje przestrzeni aksjologicznej .....	198
5.1. Aksjologia ciała, wartość ciała – przestrzeń niejednoznaczności pojęciowych .	198
5.2. Ciało w przestrzeni typologii i systematyzacji wartości .....	201
5.3. Aksjologiczny status ciała .....	233
Rozdział 6. Pomiędzy absolutyzacją a reifikacją – krytyczna analiza ponowoczesnego etosu ciała .....	238
6.1. Pomiędzy wartością, sądem wartościującym a oceną .....	239
6.2. Pomiędzy teorią a praktyką wartościowania .....	244
6.3. Krytyczne spojrzenie na ponowoczesny etos ciała .....	250
Podsumowanie .....	260
Zakończenie .....	263
Summary .....	266
Bibliografia .....	270

# Podziękowania

Monografia ta nie powstałaby bez życzliwości i wsparcia przyjaciół oraz znajomych związanych z dwoma ośrodkami badawczymi, wymieniając chronologicznie: z ówczesnym Zakładem Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Instytutem Filozofii i Socjologii Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie, zwłaszcza z najbliższymi mi współpracownikami, koleżankami i kolegami skupionymi w Katedrze Filozofii Moralności i Etyki Globalnej. Dziękuję im wszystkim za liczne dyskusje, uwagi, inspirujące tropy badawcze, zaangażowanie oraz przyjazną atmosferę sprzyjającą wymianie myśli i pracy naukowej.

Szczególne podziękowania kieruję pod adresem recenzentów Profesorów Ryszarda Wiśniewskiego oraz Marcina Zdrenki za wnikliwą lekturę mojego tekstu, wskazanie niejasności i luk oraz cenne sugestie dotyczące zmian, pozwalające udoskonalić pierwotną wersję monografii. Jednocześnie pragnę zaznaczyć, że za ewentualne braki, pomyłki i niedociągnięcia, których nie udało mi się uniknąć w książce, ponoszę pełną odpowiedzialność.

Serdecznie dziękuję Profesor Helenie Ciążeli za wsparcie, opiekę, motywowanie do działania i niesłabnącą wiarę w moje możliwości. Dziękuję Rektorowi APS Profesorowi Jarosławowi Roli za przychylność wobec tego projektu wydawniczego.

Pragnę również podziękować najbliższym osobom za nieocenioną pomoc i zrozumienie. Rodzicom za wychowanie w duchu akceptacji, szacunku i otwartości. Siostrze za żywiołowe ścieranie się racji oraz długie rozmowy potwierdzające zasadność podjętego tematu. Przyjaciołom za obecność, intensywność i głębię doświadczeń. Adamowi i Uli za motywację, wytrwałość i jakże wyraźne życie w rytmie ciała, od euforii po zmęczenie, wraz ze wszystkimi stanami pomiędzy.





# Wstęp

*„Kim jestem?”. [...] Wszystkie odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem?” rodzą się podczas podstawowej procedury wytyczania linii granicznej pomiędzy ja i nie-ja. [...] Najpowszechniejszą linią graniczną, którą ludzie wykreślają bądź też uważają za istotną, jest granica skóry, zamykająca w sobie cały organizm. [...] Jeżeli granica wewnątrz organizmu wydaje ci się dziwna, pozwól, że spytam: „Czujesz, że jesteś ciałem, czy też czujesz, że posiadasz ciało?”.*

Ken Wilber, *Niepodzielone*

Czy ciało jest moje, czy jest mną? Odpowiedź na to z pozoru trywialne pytanie otwiera szeroki horyzont interpretacyjny dotyczący jednego z centralnych problemów filozoficznych, jakim jest relacja między człowiekiem a jego ciałem. Problem ten ma swoją historię i bogate zaplecze teoretyczne, które nie pozostaje bez wpływu na sferę *praxis*. Jego granice wyznacza z jednej strony dominujący w dyskursie filozoficznym nurt odwołujący się do opozycji dusza–ciało, z drugiej znacznie mniej popularne teorie redukujące człowieka wyłącznie do wymiaru cielesnego. W kulturze zachodniej najsilniej jest zakorzeniony, wywodzący się z myśli pitagorejsko-platońskiej, a pogłębiony i utrwalony przez redukcjonistyczne podejście Kartezjusza, model dualistyczny przeciwstawiający ciału właściwe przymioty ludzkiego bytu, takie jak dusza, umysł, świadomość. Ów skrajny dualizm, i idąca w ślad za nim niewspółmierność bytowa człowieka z jego ciałem, znalazł odzwierciedlenie w płaszczyźnie wartościującej, skutkując deprecjonującym stosunkiem do ciała oraz sytuowaniem go w pozycji „gorszego od”.

Dopiero na przełomie XIX i XX wieku dokonała się swoista reorientacja teoretyczna, metodologiczna i aksjologiczna w pojmowaniu oraz pozycjonowaniu ciała w strukturze ludzkiego bytu. Ciało oraz zapośredni-

czone przez nie doświadczenie „bycia w świecie” zajęły centralne miejsce w opisie człowieka. Osłabieniu uległy teorie skrajnie redukcjonistyczne i dualistyczne, a punkt ciężkości przesunął się na terytorium pomiędzy biegunami wyznaczonymi przez intelektualną spuściznę tradycji Platonskiej i Kartezjańskiej. Jak zauważył Maurice Merleau-Ponty, współczesna refleksja nad ludzkim bytem i doświadczeniem samego siebie podąża niejako trzecią drogą. Wymazuje ona linię demarkacyjną oddzielającą ciało od ducha, a za punkt wyjścia i układ odniesienia obiera doświadczenie cielesności. Ową trzecią drogę wyznaczają teorie formułowane w nurcie fenomenologicznym i egzystencjalnym, rozwijane między innymi przez wspomnianych już: Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Jeana-Paula Sartre’a, Emmanuela Lévinasa czy Gabriela Marcela. To ich koncepcje stanowią teoretyczny fundament oraz rdzeń interpretacyjny zarówno dla współczesnej filozofii ciała, jak i dla innych dziedzin nauki: psychologii, kognitywistyki, socjologii czy pedagogiki.

Zainicjowany na gruncie refleksji filozoficznej proces waloryzacji ciała to zjawisko charakterystyczne dla szeroko pojętej humanistyki, w tym również dla kultury i praktyk społecznych. Kultura współczesna, zwana ponowoczesną bądź konsumpcyjną, wydaje się permanentnie zainteresowana ciałem. Można wręcz odnieść wrażenie, że o ciele nigdy wcześniej nie wypowiedziano się z taką atencją, nie otaczano go tak szczególną troską i nie poświęcano mu tak wiele uwagi, jak czyni się to dzisiaj. Warto się jednak zastanowić: Czy i w jakim zakresie uprzywilejowanie ciała w dyskursie filozoficznym oraz w praktykach społeczno-kulturowych przekłada się na stosunek człowieka względem własnego ciała? Czy poszukując odpowiedzi na pytanie, czy ciało jest moje, czy jest mną i podejmując próby wyznaczenia terytorium samoidentyfikacji, człowiek wciąż nie wpada w pułapkę fałszywych uproszczeń? Jaka wartość ma dla człowieka ciało? Czy człowiek potrafi się z nim zintegrować, czy wciąż pozostaje pod wpływem teorii redukcjonistycznych? I wreszcie, czy wzrost zainteresowania współczesnej humanistyki problematyką cielesności jest równoznaczny z dowartościowaniem ciała?

Centralnym zagadnieniem tworzącym oś konstrukcyjną prezentowanej monografii jest problem wartościowania ciała ujęty w perspektywie filozoficznej. Jak zasugerowano w tytule, kwestia aksjologicznej pozycji ciała została wpisana w krąg dyskusji toczących się w kontekście kultury współ-

czesnej. W prezentowanej publikacji podjęto się próby odpowiedzi na kilka pytań: Czy i dlaczego w kulturze współczesnej występuje problem z wartościowaniem ciała? Co leży u jego podstaw? Jaką formę przybiera ów problem? Czy da się go jednoznacznie rozstrzygnąć? Sformułowane kwestie ściśle wiążą się z wcześniej wyrażonymi wątpliwościami dotyczącymi tytułowej relacji „pomiędzy” człowiekiem a jego ciałem. Poczucie solidarności oraz integracji z cielesnym wymiarem egzystencji przekłada się bowiem na wartościujący stosunek do cielesności. Z kolei sposób, w jaki ciało jest wartościowane, może wiele powiedzieć na temat tego, gdzie przebiega granica somatycznej samoświadomości.

Biorąc pod uwagę ogrom materiału badawczego dotyczącego problematyki ciała, obejmującego wiele dyscyplin poznania naukowego, w monografii ograniczono się do zaprezentowania poglądów filozofów, których teorie stanowią punkt zwrotny w refleksji nad ciałem i tworzą rdzeń współczesnej filozofii ciała. W pełnej świadomości tego, że prowadzonych przez nich rozważań nie można wypreparować z kontekstu historycznego, przywołano również wątki wcześniejsze, których kontynuację stanowią wspomniane teorie. Celowo pominięto dyskusje toczące się w innych obszarach badawczych, chociażby w dynamicznie rozwijającym się nurcie filozofii feministycznej czy kognitywistyki. Ich brak nie jest wyrazem opieszałości czy ignorancji, lecz wynika z selekcji materiału badawczego zgodnie z przyjętą tematyką monografii.

Teoretyczna i krytyczna analiza problematyki wartościowania ciała została uporządkowana na podstawie badań z zakresu filozofii ciała, filozofii i socjologii kultury oraz filozofii wartości. Prezentacji każdej z nich poświęcone są kolejne części książki. Proponowana droga refleksji, prowadząca od fenomenologiczno-egzystencjalnych teorii cielesności, poprzez wskazanie społeczno-kulturowych praktyk normalizujących i normatywizujących ciało, a zmierzająca do opisu ciała w języku teorii wartości, daje wgląd w istotę problemu wartościowania ciała oraz pozwala osadzić go w szerszym horyzoncie interpretacyjnym.

Każda z części publikacji składa się z dwóch rozdziałów. Zadaniem pierwszych jest wprowadzenie w dany obszar badawczy oraz zarysowanie tropów interpretacyjnych istotnych na dalszych etapach rozważań. Natomiast rozdziały prezentowane w drugiej kolejności bezpośrednio odnoszą się do problematyki wartościowania ciała. Na podstawie wyników wcze-

śniejszych badań tytułowy problem został w nich nakreślony z perspektywy: filozofii ciała – w formie pytania o przyczynę problematyzacji oceny ciała, filozofii kultury – w formie analiz praktyki wartościowania ciała, teorii wartości – w formie krytycznej analizy praktyk społeczno-kulturowych scharakteryzowanych jako ponowoczesny etos ciała. Wspomniany dylemat przedstawiono zatem dwojako. Po pierwsze jako zagadnienie o podłożu teoretycznym, po drugie jako problem zakorzeniony w praktyce społecznej. Wyróżnione płaszczyzny nie są autonomiczne i pozostają względem siebie w silnej zależności. Zachodzące między nimi interakcje stanowią główny obszar, na którym toczy się podjęta w kulturze współczesnej, zabarwiona aksjologicznie, dyskusja na temat ludzkiej kondycji oraz roli, jaką odgrywa w niej ciało.

Monografię otwiera część prezentująca ontologiczno-epistemologiczne oraz ontologiczno-aksjologiczne założenia leżące u podstaw kluczowych teorii cielesności. Zarysowane w pierwszym rozdziale schematy interpretacyjne, zmierzające do opisu sposobów istnienia oraz doświadczania ciała, odgrywają rolę wprowadzającą w podjętą problematykę. Sygnalizują kluczowy dla filozofii współczesnej dynamiczny ruch przeniesienia tematyki cielesności z pogrnicza do centrum zainteresowań badawczych. Droga ta wiedzie od prezentacji stanowisk redukcjonistycznych, dezintegrujących psychofizyczną jedność człowieka, spośród których na pierwszy plan wysuwa się silnie utrwalony w kulturze zachodniej model Kartezjański, do nurtów fenomenologicznych i egzystencjalnych, scalających wymiar duchowy z cielesnym, tworzących podstawy współczesnej filozofii ciała. Ponieważ refleksja skupiona wokół zagadnień ontologicznych i epistemologicznych nie jest wolna od założeń wartościujących, kolejny krok stanowi przejście od sposobu istnienia ciała do jego oceny. Analizy prowadzone w rozdziale drugim pokazują, że leżące u podstaw filozofii ciała założenia ontologiczno-epistemologiczne, określające, czym jest ciało, jakie jest ciało i jak można je poznawać, stanowią punkt wyjścia dla rozpoznania dylematu zawartego w płaszczyźnie wartościującej. Jak dalej ukazano, źródeł owego dylematu, w formie charakterystycznej dla kultury współczesnej, należy poszukiwać w schemacie „mam ciało – jestem ciałem” autorstwa Marcela. Zwiastujący zmianę ontologicznego oraz aksjologicznego podejścia do ciała, nowy kontekst semantyczny, polegający na użyciu formuły „jestem ciałem”, należy potraktować jako klucz inter-

pretacyjny dla zarysowanej w tytule problematyki. W toku analiz okazało się bowiem, że z pozoru jasne i wyraźne rozgraniczenie między byciem a posiadaniem nie jest tak jednoznaczne, gdy próbuje się zakreślić linię demarkacyjną w odniesieniu do własnego ciała. W kontekście ludzkiej cielesności czasowniki „być” i „mieć” nie są rozłączne (albo–albo), lecz sytuują się pomiędzy nimi, co wpływa na niemożność ustalenia trwałych, aksjologicznych parametrów owej relacji.

Jak radzi sobie z tym dylematem filozofia kultury? Odpowiedź na to pytanie została zawarta w drugiej części monografii wraz z wynikami dociekania, czy ewolucji w rozumieniu ciała, jaka dokonała się wewnątrz współczesnej filozofii, towarzyszą zmiany kulturowe. W otwierającym tę część rozdziale trzecim zostały zaprezentowane mechanizmy standaryzacji postrzegania ciała wypracowane w procesie socjalizacji, racjonalizacji, indywidualizacji oraz „odcieleśnienia”. Przeprowadzone analizy pozwoliły spojrzeć na ciało jako na wytwór złożonych (normalizujących, dyscyplinujących, kontrolujących oraz normatywizujących) praktyk społecznych i kulturowych. Natomiast w kolejnym rozdziale, wychodząc od rozumienia kultury współczesnej jako układu preferowanych oraz realizowanych wartości, podjęto próbę zbudowania modelu odzwierciedlającego ponowoczesną praktykę wartościowania ciała, określonego jako ponowoczesny etos ciała. Zarysowana w czwartym rozdziale perspektywa pozwala spojrzeć na ponowoczesny etos jako na miejsce, w którym ścierają się skrajne postawy i oceny, będące wyrazem kolejnych ambiwalencji oraz niejednoznaczności wpisanych w kulturę współczesną.

Z pomocą w takim spojrzeniu przychodzi aksjologia rozumiana jako dyscyplina zmierzająca do analizy, uporządkowania i opisu rzeczywistości kulturowej w języku wartości. Wprawdzie kultura sama wartościuje, ustala akceptowane i nieakceptowane wzory postępowania, słowem buduje etos właściwy dla danego miejsca, danych czasów i danej grupy, cechuje ją jednak często pewien chaos aksjologiczny. Stąd konieczność odwołania się do dyscypliny, z perspektywy której można wznieść się ponad to, jak jest, i próba przedłożenia projektu bardziej spójnego logicznie oraz odpowiadającego wysublimowanemu doświadczeniu wartościującemu.

W trzeciej części, poświęconej aksjologii, rozważania rozpoczęto od określenia i uzasadnienia wartości ciała. Przywołana w niej wielość perspektyw aksjologicznych, sposobów definiowania, strategii porządkowania

oraz hierarchizowania wartości, odsłania ambiwalencje przestrzeni aksjologicznej, a co za tym idzie aksjologicznego statusu ciała. Na tym etapie rozważań dochodzi również do krytycznej oceny preferencji wartościujących wyrażonych w ponowoczesnym etosie ciała. Konfrontacja orientacji aksjologicznej dominującej w kulturze współczesnej z wypracowanym przez filozofię wartości instrumentarium pojęciowym obnaża słabości kulturowej praktyki wartościowania, takie jak logiczne sprzeczności co do sposobu uzasadniania i realizacji wartości czy błędy wynikające z niewłaściwej interpretacji hierarchii wartości. Obrona droga ustaleń aksjologicznych zmierza do wyznaczenia granic poprawnej oceny ciała oraz udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy określenie aksjologicznej pozycji ciała (zarówno w teorii, jak i systemie wartości) rozwiązuje tytułowy problem z jego wartościowaniem, a tym samym uwalnia od rozterek związanych z niejednoznacznym nastawieniem do niego.

Nicią łączącą przywołane w monografii płaszczyzny filozoficznej refleksji, wspólną ideą zbierającą w całość wielość poruszonych wątków oraz różnorodność perspektyw, jest wielokrotnie przywoływane na kolejnych etapach rozważań tytułowe „pomiędzy”. Niesie ono ze sobą bagaż interpretacyjny odwołujący się do zapożyczonej od Sørena Kierkegaarda kategorii *inter esse*. Wskazuje na ruch wyznaczania granic, których jednocześnie samo nie dotyka, pozostawiając otwartą przestrzeń pełną niedopowiedzeń. Dynamiczny ruch rozgrywający się w obszarze „pomiędzy” znamionuje poszukiwanie trzeciej drogi zdolnej przybliżyć to, co wymyka się jednoznacznym klasyfikacjom. W przypadku problematyki ciała i cielesności człowieka tytułowe „pomiędzy” wyraża się w rozpoznaniu, że w jego cielesność wpisany jest pewien *hiatus*, pewna dwuznaczność, a nawet wieloznaczność, które stanowią centralny problem filozofii ciała. W prezentowanej publikacji wskazano i przeanalizowano wiele aporii wpisanych w ludzkie ciało, w które od wieków jest uwikłana refleksja filozoficzna. Problem wartościowania ciała jest jednym z nich. „Dramat cielesności” rozgrywa się bowiem w tytułowym „pomiędzy”, w rodzącej nieustannie napięcia przestrzeni między „byciem ciałem” a „posiadaniem ciała”.

CZĘŚĆ PIERWSZA

---

**W stronę  
filozofii ciała**



*Ciałem jestem na wskroś i niczem ponadto, zaś dusza jest tylko słowem na coś do ciała należącego.*

Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*

Ciało ludzkie od dawna stanowi przedmiot zainteresowań refleksji filozoficznej. Nietrudno dostrzec, że jego filozoficzne rozumienie kształtowało się na przestrzeni różnych epok, szkół i tradycji, poczynając od starożytności po myśl współczesną. Dziejowy charakter tego problemu, a co za tym idzie ogrom historycznych analiz skupionych wokół zagadnienia cielesności, pociąga za sobą równie bogatą terminologię, a także wypracowanie odrębnej przestrzeni problemowej, określanej formalnie mianem filozofii ciała.

Filozofia ciała swym zakresem obejmuje ten obszar badawczy, którego przedmiot stanowi szeroko rozumiana analiza fenomenu cielesności, jak również dostosowane do jego opisu metody i właściwe im zaplecze semantyczne. Sformułowanie to znajduje swoje uprawnienie w antropologii filozoficznej, która zgłębiając poszczególne wymiary ludzkiej egzystencji, takie jak: cierpienie, praca, śmierć, obcość czy właśnie cielesność, uszczegóławia każdy z nich, wyodrębniając odpowiednio: filozofię cierpienia, pracy, śmierci, obcości czy wreszcie filozofię cielesności<sup>1</sup>. W tym kontekście filozofia ciała może i powinna uchodzić za swoisty przypadek filozofii człowieka, czyli rodzaj szczegółowej antropologii filozoficznej<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2002, s. 7.

<sup>2</sup> Antropologia filozoficzna, dążąc do całościowego oglądu bytu ludzkiego, nigdy nie stroniła od zagadnienia cielesności. Prekursorzy dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej – Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen – podejmowali problem ciała, rozumiejąc je w sposób biologiczny, jako naturalne uposażenie gatunku ludzkiego (por. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner, Habermas*, s. 8–10). Z czasem kategoria ciała zaczęła się rozrastać, zyskując, oprócz wymiaru naturalistycznego, wymiar egzysten-

Jakkolwiek filozofia ciała nie jest całościową filozofią bytu ludzkiego, to zakres mieszczących się w jej obszarze zagadnień jest na tyle szeroki, że stanowi przedmiot badań nie tylko innych działów filozofii, między innymi: filozofii kultury, filozofii podmiotu, filozofii poznania, estetyki, filozofii moralności, lecz także nauk jej pokrewnych, takich jak: psychologia, socjologia czy pedagogika, oraz innych dyscyplin naukowych, w tym: biologii, fizjologii, genetyki.

Antropologia filozoficzna chętnie odwołuje się do dyskursu naukowego, wiążąc filozofię człowieka z wynikami badań nauk szczegółowych. Osiągany za ich pośrednictwem interdyscyplinarny punkt widzenia jest szczególnie istotny dla filozofii ciała, która nie stanowi samodzielnej i samowystarczalnej nauki. Filozoficzne spojrzenie na ciało wymaga wyczulenia na niuanse współczesnej kultury i osiągnięcia nauk biologicznych, pod których wpływem kategoria ludzkiego ciała, a zwłaszcza pojęcie biologicznego uposażenia człowieka, ulega przedefiniowaniu oraz częściowej dezaktualizacji. Nerozerwalny splot dyscyplin naukowych skupionych wokół fenomenu cielesności wskazuje na to, że wspomniana kategoria nie posiada wyłącznie wymiaru teoretycznego, lecz ma przede wszystkim wymiar praktyczny i egzystencjalny, którego nie można pominąć w porządku filozoficznych analiz.

W obszarze antropologii filozoficznej, do której przynależy filozofia ciała, można wyróżnić odmienne metody badania, a w konsekwencji również odmienne artykulacje problematyki cielesności. Ciało człowieka definiuje się przy użyciu kategorii o proveniencji materialistycznej bądź naturalistycznej, jak również fenomenologicznej czy egzystencjalnej. Jednakże spośród możliwych propozycji terminologicznych mianem filozofii ciała przyjęło się określać, zapoczątkowany przez Edmunda Husserla, a kontynuowany przez filozofów francuskich, nurt refleksji filozoficznej o charakterze fenomenologiczno-egzystencjalnym, dążący do uchwycenia istoty cielesności poprzez gruntowną i wieloaspektową analizę sposobów prezentowania się owego fenomenu w doświadczeniu obecności w świecie. Warto nadmienić, że największy wkład w rozwój filozofii ciała ma niewątpliwie współczesna feno-

---

cjalny, określający specyfikę ludzkiego istnienia (por. G. Böhme, *Wykład VII: Ciało i Wykład VIII: Obecność cielesna*, [w:] tegoż, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne. Wykłady z Darmstadt*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 95–118).

menologia francuska<sup>3</sup>, która wychodząc od krytyki jej niemieckojęzycznych prekursorów, czyli Edmunda Husserla i Martina Heideggera, w centrum swych rozważań usytuowała kategorię cielesności i doświadczenia zmysłowego<sup>4</sup>. Na podstawie stanowiska wypracowanego przez myśl francuską po raz pierwszy w historii filozofii w tak zdecydowany sposób dowartościowano ciało oraz wyeksponowano jego złożoną strukturę.

Nie można jednak zapomnieć, że teoretyczne podstawy filozofii ciała sięgają dalej niż wyodrębnione historycznie ramy antropologii czy fenomenologii, które dopiero w XX wieku zyskały miano samodzielnych nauk filozoficznych. Biorąc pod uwagę historyczno-filozoficzne związki przywołanych terminów, w monografii będzie stosowana formuła „filozofia ciała” i uwzględniane w obszarze jej analiz także te rodzaje refleksji filozoficznej, które badają zjawisko cielesności. Nie będzie natomiast bezpośrednich odwołań do rozumianej klasycznie antropologii bądź fenomenologii, które można określić wspólnym mianem filozofii człowieka, czyli namysłem nad bytem ludzkim i jego kondycją<sup>5</sup>. Przyjęcie tak szerokiego oglądu zjawiska cielesności pozwala umieścić w obrębie filozofii ciała zarówno całe systemy filozoficzne, chociażby ukonstytuowaną przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego *metafizykę intercielesności*<sup>6</sup>, jak i obszernie fragmenty doktryn filozoficznych, takich jak: Kartezjański dualizm czy Sartre’owska ontologia, lub filozofię ciała, wyłaniającą się ze spójnych urywków poglądów Maine de Birana bądź Emmanuela Lévinasa.

Z kolei, ogrom materiału historycznego, ujawniający się w obliczu rozbudowanych założeń terminologicznych i teoretycznych, powoduje, że

---

<sup>3</sup> Mam tu na myśli tych przedstawicieli fenomenologii francuskiej, którzy w swych badaniach bezpośrednio nawiązywali do zagadnienie cielesności, między innymi: Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Jeana-Paula Sartre’a, Gabriela Marcela, Michela Henry’ego czy Emmanuela Lévinasa.

<sup>4</sup> Por. I. Lorenc, *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 36–45; J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska*, s. 7–10.

<sup>5</sup> Por. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner, Habermas*, s. 7–17.

<sup>6</sup> Jacek Migasiński tym mianem określa filozoficzne stanowisko Maurice’a Merleau-Ponty’ego; por. J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 163–240.

z konieczności ograniczono się do przedstawienia poglądów najbardziej reprezentatywnych dla omawianego zagadnienia i z dostępnego materiału wydobyto przede wszystkim poglądy tych filozofów, którzy mają szczególne znaczenie dla poszukiwania podstaw filozofii ciała.

Dynamiczny rozwój pojmowania fenomenu cielesności, jego wewnętrzna złożoność oraz bogactwo materiału historycznego potwierdzają, że zagadnienie to, jest wieloaspektowe i domaga się stosownej kategoryzacji. I chociaż perspektywa chronologiczna uwarunkowuje na to, że zgodnie z Diltheyowskim projektem filozofii życia niemożliwe jest przyjęcie ahistorycznego punktu widzenia i uchwycenie uniwersalnej *istoty* ludzkiego ciała<sup>7</sup>, to jednak, mając na uwadze uwarunkowaną historycznie zmienność owej kategorii, przyjęto, że w narracji dotyczącej ciała można wyróżnić pewne stałe struktury, do których zgodnie nawiązywali przedstawiciele różnych kierunków i doktryn filozoficznych. Podejmując próbę uporządkowania tematyki skupionej wokół filozofii ciała oraz w celu uwydatnienia określonych tendencji w badaniach nad fenomenem cielesności, w monografii zaproponowano wyznaczenie dwóch perspektyw, z których każda wyodrębnia konkretny problem związany z ciałem i jego miejscem w refleksji poświęconej człowiekowi. Są to odpowiednio: perspektywa ontologiczno-epistemologiczna<sup>8</sup> i perspektywa ontologiczno-aksjologiczna<sup>9</sup>. Pierwsza

<sup>7</sup> Por. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner, Habermas*, s. 11.

<sup>8</sup> Perspektywa ontologiczno-epistemologiczna wyznacza kierunek badań zmierzający do opisu sposobu istnienia ciała oraz wyszczególnienia sposobów jego doświadczania. Rozpatruje ona fenomen cielesności jako czynnik istotnie ludzki, konstytuujący jestestwo każdego człowieka i z tej perspektywy rozważa problem istnienia oraz poznania ludzkiego ciała. Termin „ontologiczny” został użyty w znaczeniu pokrewnym Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej, dotyczącej badania sensu bycia i sposobu bycia charakterystycznego dla bytu ludzkiego. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, WN PWN, Warszawa 2004, s. 12–19. Termin „epistemologiczny” zaś odnosi się do jednego z głównych zagadnień epistemologii, mianowicie relacji między materią a duchem. Najbardziej interesujące zagadnienia teoriopoznawcze dotyczą swoistości doświadczenia cielesności, sposobów jego poznania, jak również roli ciała w procesie poszerzania wiedzy o ludzkiej kondycji; przy czym zakres zastosowania analiz epistemologicznych jest podporządkowany polu badawczemu wyznaczonemu przez wspomniane założenia ontologiczne.

<sup>9</sup> Perspektywa ontologiczno-aksjologiczna wyznacza kolejny kierunek badań, w którym od sposobu istnienia ciała oraz wygenerowanych w ramach wcześniejszej perspektywy strategii poznawczych można przejść do tego, w jaki sposób ciało war-

jest nastawiona na przedstawienie wiodących w dyskursie filozoficznym nurtów klasyfikujących ciało oraz prezentację strategii badawczych analizujących fenomen ludzkiej cielesności. Druga, wspierając się częściowo na wcześniejszych rozstrzygnięciach, poszukuje odpowiedzi na pytanie, które dotyczy przesłanek aksjologicznych stojących u podstaw ontologicznych oraz ontycznych klasyfikacji ciała.

Wybrana strategia badania zagadnienia cielesności przedstawia historię zjawiska i historię jego ujęć w porządku problemowym, poprzez porównanie odmiennych stanowisk oraz poszukiwanie ich wzajemnych odniesień. Dzięki przyjętemu sposobowi prezentacji oraz interpretacji filozofii ciała chciano uzyskać przejrzystość w przedstawieniu ewolucji filozoficznych poglądów skupionych wokół przyjętej tematyki. Z kolei, przy użyciu analiz o charakterze historyczno-problemowym, starano się zrealizować założony cel, mianowicie wypracować schemat, który będzie mógł stanowić klucz do dalszych, zakorzenionych w sferze praktyki społecznej, analiz cielesności, jak również podjąć próbę określenia przyczyn, które sprawiają, że problem wartościowania ciała niezmiennie pozostaje nierozstrzygniętym dylematem filozoficznym.

---

tościowano. Perspektywa ta i jej znaczenie są pokrewne dokonany przez Nicolaia Hartmanna analizom świata wartości oraz nawiązują do akcentowanej przez niego zależności, jaka zachodzi pomiędzy bytem a wartością. Wspomniana zależność wyraża się w przekonaniu, że zarówno struktura bytu, jak i struktura wartości są zbudowane hierarchicznie, poznawcze nastawienie względem świata zaś nie jest pozbawione konotacji wartościujących, a z przesłanek ontologicznych można wyprowadzić wnioski o charakterze aksjologicznym. Ontologiczno-aksjologiczne stanowisko Hartmanna jest jednak dalekie od powielania aksjologii tomistycznej, w myśl której warstwy niższe wykazują tendencję do stawania się warstwami wyższymi i zajmowania wyższego miejsca w hierarchii wartości. Z tego względu Hartmann sformułował prawo neutralności ontologicznej i aksjologicznej, które wyznacza każdej ze struktur bytowych stałe miejsce i stałą wartościowość. Por. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 6–10, 36, 39, 225, 362–366.

# Problem jednoznacznej klasyfikacji doświadczenia cielesności – perspektywa ontologiczno-epistemologiczna

Ten rozdział rozpoczyna refleksja, którą określono mianem ontologiczno-epistemologicznej. Ma ona z filozoficznego punktu widzenia fundamentalne znaczenie, dotyka bowiem zagadnień związanych ze strukturą istnienia człowieka. Opisuje ludzki byt, wskazując czynniki konstytuujące jego istotę, w szczególności poprzez poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące sposobu istnienia i definiowania ciała oraz metod jego poznania. Punktem wyjścia jest obecny od czasów starożytnych problem relacji materii i ducha. Wychodząc od tego, że człowiek istnieje w świecie na sposób cielesny, a jednocześnie nieustannie przewyższa swą biologiczność, perspektywa ontologiczno-epistemologiczna umożliwi pokazanie tkwiących w ludzkim ciele modalności i na ich podstawie określenie znaczenia ciała oraz wskazanie funkcji, jakie pełni. Pytanie: jakie jest ciało? – wywołuje kolejne: jak je opisać i jak je sklasyfikować? Tkwiące u podstaw filozofii ciała założenia ontologiczno-epistemologiczne wyznaczają zakres możliwych odpowiedzi na postawione tu kwestie.

Z perspektywy analiz o charakterze ontologiczno-epistemologicznym filozofię ciała można podzielić na dwa nurty: nurt rozdzielający jedność bytową człowieka, czyli separujący ciało od duszy bądź rozumu, który na potrzeby monografii został określony mianem nurtu dezintegrującego psychofizyczną jedność człowieka oraz nurt scalający wymiar duchowy i cielesny istoty ludzkiej, czyli akcentujący psychofizyczną jedność człowieka. Chociaż początków pierwszego nurtu można poszukiwać w tradycji platońsko-augustiańskiej, w prezentowanej publikacji skupiono się na myśli Kartezjusza, gdyż to jego poglądy ugruntowały wyobcowane podejście do ciała w kulturze zachodniej. Natomiast drugi nurt to dominująca współcześnie postawa badawcza odwołująca się do tradycji

posthusserlowskiej. Przedstawiciele należący do pierwszego nurtu pytają głównie o to, czym jest ciało, natomiast badacze skupieni wokół drugiego nurtu zastanawiają się nad tym, jak działa, jakie pełni funkcje.

Pierwszy nurt ustanawia odrębność pomiędzy sferą duchową a sferą materialną, skupiając się na poszukiwaniu *differentia specifica* każdej z nich. Poszukiwanie to zazwyczaj prowadzi do redukcjonistycznego spojrzenia na człowieka i umożliwia określenie jego istoty jednowymiarowo, na poziomie ontologicznym: idealistycznie lub materialistycznie, z kolei na poziomie epistemologicznym nawiązuje do empiryzmu bądź intelektualizmu. Natomiast drugi nurt jest oparty się na metodzie dialektycznej i umożliwia dokonanie syntezy pomiędzy wyróżnionym cielesnym a duchowym wy-miarem egzystencji.

W przeciwieństwie do postawy racjonalistycznej, waloryzowanej przez nurt podkreślający rozwarstwienie sfery cielesnej i sfery duchowej, przyznającej prymat czynnościom intelektualnym, nurt jednoczący posiłkuje się argumentacją opartą na doświadczeniu zmysłowym i odwołuje się do takich funkcji, jak doznawanie czy działanie. Zgodnie z obraną strategią badawczą nurt jednoczący stara się ograniczyć postępujący proces od-cieleśnienia człowieka po to, by pogodzić go z własnym ciałem, czyli po-wtórnie ucieleśnić. Akcentowanie źródłowej podatności na doznawanie i doświadczenie sprawia, że ciało staje się miejscem, w którym zbiegają się różnorodne typy wrażliwości zmysłowej, tworzące wspólnie podstawy uniwersalnej struktury, jaką jest człowiek w relacji do świata. Zdaniem Jacka Migasińskiego prymat zdolności doznaniowych nad poznawczymi pociąga za sobą istotną zmianę w tradycyjnej koncepcji podmiotowości, a w dalszej perspektywie stanowi przyczynek do stopniowego wyeliminowania problematyki podmiotowości z pola analiz fenomenologicznych. Jej miejsce zajmuje filozofia, która zrywając z prymatem przeżyć świadomości, koncentruje się na ontologii ludzkiego „bycia w świecie”, akcentując zwłaszcza cielesny aspekt ludzkiej egzystencji<sup>10</sup>.

Skoro przedstawione już zostały pokrótce dwa modele uprawiania filozofii ciała, można przejść do ich bliższej charakterystyki.

---

<sup>10</sup> Por. J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 344. Zob. także: J. Migasiński, *Źródła i charakter współczesnej filozofii francuskiej*, „Olimpiada Filozoficzna” 2007, nr 34, s. 7–13.

## 1.1. Pomiędzy substancją rozciągłą a Cogito

Początku filozoficznego myślenia o człowieku jako o bycie rozpostartym pomiędzy tym, co materialne a tym, co duchowe można doszukiwać się w doktrynach orfickiej i pitagorejskiej. Od tego momentu należy datować początek tradycji myślowej określonej na potrzeby prezentowanej monografii jako nurt dezintegrujący psychofizyczną jedność człowieka, czyli separujący ciało od istoty ludzkiej. Przekonanie o separacji duszy od ciała najsilniej w historii filozofii utrwaliła jednak nowożytność, która odkryła człowieka, z jednej strony jako element przyrody – odkrycie to było związane z rozwijającą się w XVII wieku anatomią; z drugiej zaś jako świadomość. Ponadto, wzrost zainteresowania ciałem jako przedmiotem filozofii przyrody spowodował, że w dobie nowożytnej częściej posługiwano się terminem „organizm” niż „ciało”. Nowożytne przekonanie o odrębności tego, co w człowieku cielesne, od tego, co duchowe, na stałe przeniknęło do struktur myślowych kultury zachodniej. Ojcem tak silnego dualizmu metafizycznego był René Descartes. Zainicjowane przez niego rozdarcie egzystencji ludzkiej na dwie substancje miało poważne konsekwencje, o czym świadczy to, że dopiero na przełomie XIX i XX wieku ciało przestano pojmować oraz opisywać jako narzędzie w rękach rozumu czy duszy<sup>11</sup>.

W pracach Descartesa można wyróżnić dwa podejścia względem ciała: substancjalne i mechanistyczne. Pierwsze z nich wpisuje ciało w porządek metafizyczny, drugie określa je jako fizyczno-biologiczny element natury. Echa pierwszego podejścia można znaleźć na kartach *Medytacji o pierwszej filozofii* oraz *Rozprawy o metodzie*, drugiego zaś w rozprawie *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*. Oba stanowiska są ze sobą ściśle związane. Fizyczna teoria ciała niejako wyrasta z metafizycznej koncepcji cielesności. Mimo że każda z nich operuje innym językiem, analizuje swój przedmiot z innej perspektywy, to opis ciała ludzkiego w kategoriach mechanistycznych

---

<sup>11</sup> Warto zauważyć, że interpretacja racjonalistyczna jest tylko jedną z linii interpretacyjnych filozofii Kartezjańskiej. Przeciwno takiej interpretacji opowiadał się August Del Noce, który stał na stanowisku, że jej anachroniczność wynika z rzutowania pokartezjańskiego scjentyzmu na myśl samego Kartezjusza, sam zaś odczytywał poglądy nowożytnego myśliciela w duchu woluntarystycznym. Zob. A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, cyt. za: A. M. Wierzbicki, *Filozofia a totalitaryzm, Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 183–198.



stanowi konsekwencję wypracowanych na gruncie metody naukowej założeń metafizycznych<sup>12</sup>.

W myśl założeń filozofii Kartezjańskiej ciało ludzkie zostało zredukowane do materialnego obiektu rozciągniętego bądź organizmu złożonego z części zamiennych, z mięśni, kości, stawów, skóry, których podmiot nie doświadcza w ich swoistości. Naturę ludzkiego ciała nowożytny filozof utożsamiał z rozciągniętą i podzieloną materią, jak również z *układem mechaniczno-ciepłno-pneumatyczno-hydraulicznym, w którym części stałe budują mechaniczną konstrukcję, a elementy przemieszczają się między sobą w przestrzeni*<sup>13</sup>. Wprawdzie Kartezjusz w wielu miejscach podkreślał, że dusza i ciało tworzą w człowieku jakby jedną całość<sup>14</sup>, jednak natura tego związku pozostała dla niego niejasna, a ciało pełniło w niej raczej funkcję pośrednika, który poprzez organy zmysłowe miał za zadanie dostarczać impulsy, przekształcane następnie przez umysł w idee<sup>15</sup>. Ostatecznie filozof stwierdził, że w człowieku współistnieją dwie odrębne substancje: duchowa i cielesna. Dał temu wyraz, pisząc:

[...] zachodzi wielka różnica pomiędzy duszą a ciałem, taka mianowicie, że ciało jest z natury podzielne, a dusza jest całkowicie niepodzielna i chociaż wydaje się, że dusza w całości zjednoczona jest z całym ciałem, to jednak gdyby odcięto mi nogę, rękę czy jakąś inną część ciała, to niczego przez to nie odcięto by z mojej duszy<sup>16</sup>.

Na podstawie poczynionych rozpoznań można wskazać dwie główne tezy Kartezjańskiej filozofii. Pierwsza z nich głosi, że konstytuująca się w aktach radykalnego wątpienia i nadbudowanej nad nimi absolutnej pewności istnienia świadomość samych siebie jest warunkiem koniecz-

---

<sup>12</sup> Zdaniem Marka Drwięgi omawiane teorie cielesności, wbrew intencjom Kartezjusza, można traktować jako niezależne. Zob. M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 30–31. Na temat statusu materii i ciała u Kartezjusza zob. także: R. Torretti, *Modern Matter*, [w:] tegoż, *The Philosophy of Physics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 13–20.

<sup>13</sup> A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1986, s. XIX.

<sup>14</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 75, 106.

<sup>15</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, s. 123.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 79.

nym oraz wyznacznikiem człowieczeństwa. Druga zaś, że ciało człowieka jest wobec niego autonomiczne i nie współtworzy człowieczeństwa<sup>17</sup>.

Pomimo tak radykalnych rozstrzygnięć, Kartezjusz nadal był przekonany o jednolitej strukturze człowieka. Jednakże w świetle rozważań prowadzonych na kartach *Medytacji o pierwszej filozofii* oraz *Rozprawy o metodzie* pytanie o jedność duszy i ciała pozostało bez odpowiedzi, co zrodziło kolejne wątpliwości mające wydźwięk chociażby w słynnym sporze Kartezjusza z Regiusem. Ten ostatni wyszedł od wyznaczonego przez nowożytnego racjonalistę sposobu myślenia, które z jednej strony rozgraniczało substancję myślącą i rozciąglą, a z drugiej ujmowało człowieka jako złączenie owych elementów. Rozumiejąc pojęcie substancji w duchu Arystotelesowskim, jako tego, co konieczne, co istnieje samo przez się, Regius określił człowieka, czyli zlepek dwóch substancji, jako byt przypadkowy (*ens per accidens*). Kartezjusz, polemizując z Regiusem, bronił się przed stawianymi mu zarzutami, pisząc, że *dla ciała ludzkiego bycie złączonym z duszą nie jest czymś przypadłościowym, lecz jest jak najbardziej samą jego naturą; bez takiej organizacji nie byłoby to ciało ludzkie*<sup>18</sup>. Z tej wypowiedzi wynika, że Kartezjusz skłonny był definiować człowieka w kategoriach trzeciej odrębnej substancji. Załączki takiego pomysłu odnaleźć można w *Listach do księżniczki Elżbiety*, jak również w pracy *Namiętności duszy*.

W korespondencji z księżniczką Elżbietą wątek ten pojawia się przy okazji dyskusji nad problemem wzajemnego oddziaływania duszy na ciało i ciała na duszę. Jego rozwiązanie znajduje się w liście z 21 maja 1643 roku, w którym filozof sformułował trzecie pojęcie pierwotne odnoszące się do jednolitej struktury człowieka i opisywał je w kategoriach żywego ciała, a nie jak dotąd – jedynie materialnego obiektu. Kartezjusz podkreślał:

[...] istnieją w nas pojęcia pierwotne będące jakby oryginałami, na wzór których tworzymy całą naszą pozostałą wiedzę. Pojęć tych jest niewiele; do ciała w szczególności stosuje się jedynie pojęcie rozciąglności, które pociąga za sobą pojęcie kształtu i ruchu, do duszy zaś stosuje się jedynie pojęcie myślenia, w którym zawierają się

<sup>17</sup> Por. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Karków 2002, s. 10; S. Czerniak, *Odwołania do ludzkiej cielesności w antropologii filozoficznej XX wieku*, [w:] *Ucieleśnienia*, red. A. Wieczorkiewicz, J. Bator, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 19–20.

<sup>18</sup> R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, WN PWN, Warszawa 1996, s. 25.

ujęcia intelektu i skłonności woli; w końcu do duszy i ciała razem stosuje się jedynie pojęcie ich jedności, od którego zależy pojęcie siły, którą posiada dusza, by poruszać ciało, i ciało, by oddziaływać na duszę powodując jej doznania i uczucia<sup>19</sup>.

Jednakże już w liście z 28 czerwca 1643 roku Kartezjusz złagodził swe stanowisko i doszedł do wniosku, że przywołane poprzednio pojęcie jedności psychofizycznej było nie dość jasne. Wątpił bowiem:

[...] by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne<sup>20</sup>.

Jak widać antropologiczne stanowisko Descartesa pozostało niejednoznaczne. O ile w *Medytacjach o filozofii pierwszej* czy *Rozprawie o metodzie* uwypuklił istotne różnice pomiędzy substancją myślącą a substancją rozciągłą, o tyle w *Listach do księżniczki Elżbiety* oraz *Namiętnościach duszy* zdawał się dostrzegać ograniczenia proponowanej teorii ciała w odniesieniu do ludzkiej egzystencji. Z jednej strony pisał:

[...] chociaż mam ciało, [...] pewne jest, że ja, to znaczy moja dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie i prawdziwie różna od mojego ciała i że może ona być czy istnieć bez niego<sup>21</sup>.

Z drugiej strony potwierdzał, iż nie bez racji sądził, że:

[...] ciało, które mocą pewnego szczególnego prawa nazywam moim ciałem, należy do mnie ściślej i jest moje własne bardziej niż każde inne. W istocie bowiem nigdy nie mógłbym być od niego oddzielony tak jak od innych ciał. W nim i na nim odczuwam wszelkie swe popędy i uczucia, w jego częściach dotyka mnie odczucie bólu lub przyjemności<sup>22</sup>.

Zagadnieniem burzącym spójność systemu wypracowanego przez nowożytnego racjonalistę stał się więc problem jedności duszy i ciała. Warto

---

<sup>19</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, WN PWN, Warszawa 1995, s. 4.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>21</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 73.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 72.

zaznaczyć, że zdaniem większości komentatorów twórczości francuskiego filozofa ów problem pozostaje nierozwiązany na gruncie kartezjanizmu. Przyjęty przez Kartezjusza paradygmat naukowości i wynikający z niego dualizm metodologiczny, przyjmujący za źródło poznania czynności intelektualne, nie koresponduje z potocznym doświadczeniem, a taką argumentacją posiłkował się filozof, pisząc w *Listach do księżniczki Elżbiety*, że *jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą pojmowania jedności duszy i ciała*<sup>23</sup>. Jak zauważa Jerzy Kopania, zdaniem Kartezjusza problem jedności substancji myślącej oraz substancji rozciąglą jest problemem *stricte* praktycznym, nie teoretycznym, i jako taki jest możliwy do rozstrzygnięcia wyłącznie na gruncie naocznej relacji ze światem oraz z samym sobą<sup>24</sup>. Jedynie codzienne doświadczenie, a zwłaszcza doznania bólu i przyjemności są dla człowieka źródłem bezpośredniej wiedzy o jedności psychofizycznej. Podejmując próbę opisanie tych relacji, Kartezjusz nie wychodził jednak poza racje, na których ufundował swe stanowisko filozoficzne i biologiczne. Nawet w *Namiętnościach duszy* analizę uczuć rozpoczął od przedstawienia ludzkiego ciała jako mechanizmu zdolnego do życia<sup>25</sup>, przy czym różnicę między ciałem żywym a martwym pojął analogicznie do różnicy, jaka istnieje między sprawnym a zepsutym zegarkiem<sup>26</sup>. Jak widać, filozof indywidualną sferę doznaniową i afektywną opisywał, stosując wypracowane wcześniej kategorie przestrzenno-mechanistyczne. Ten sposób argumentacji niejako z góry skazywał na niepowodzenie wszelkie próby odkrycia jednolitej struktury psychofizycznej człowieka.

Aporie Kartezjańskiego dualizmu starał się wyjaśnić między innymi Nicolas Malebranche. Okazjonalista zradykałizował stanowisko Kartezjusza,

<sup>23</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 9.

<sup>24</sup> Por. J. Kopania, *Przypisy do Listu II*, [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 128. Zob. także: F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 96–98.

<sup>25</sup> „Ciało żyje nie dlatego, że ma duszę, ale właśnie dlatego, otrzymuje duszę, że stanowi mechanizm zdolny do życia”. R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986, s. 36.

<sup>26</sup> „[...] pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego jest taka różnica, jaka zachodzi pomiędzy zegarem, kiedy jest należycie złożony, a tym samym zegarem, kiedy jest zepsuty i jego zasada ruchu przestaje istnieć”. Ibidem, s. 67–68.

przyjmując, że jakakolwiek interakcja między duszą a ciałem w ogóle nie jest możliwa. Metodologiczny dualizm Kartezjusza zakwestionował także Spinoza, wedle którego substancja jest jedna, ale posiada wiele atrybutów, w tym atrybut myślenia oraz atrybut rozciągłości. Spinozjański monizm, traktując duszę i ciało jako przejawy tej samej substancji, usunął dylemat dotyczący relacji między nimi. Z kolei Thomas Hobbes, reprezentant monizmu materialistycznego, próbował rozwiązać ten problem, opowiadając się za istnieniem tylko jednej substancji – materialnej, co zaważyło na tym, że duszę traktował jako jej epifenomen. Natomiast Julien Offray de La Mettrie konsekwentnie utrzymywał, że *ciało ludzkie jest maszyną, która nakręca sama swoje sprężyny*<sup>27</sup>, dusza zaś nie jest niczym innym, jak *pierwiastkiem poruszającym, czyli wrażliwą częścią materialną mózgu, którą bez obawy popełnienia błędu można uważać za główną sprężynę całego mechanizmu*<sup>28</sup>.

Żadnemu z przywołanych filozofów nie udało się jednak przewyciężyć problemu redukcjonistycznego podejścia do ludzkiej cielesności. Nie zaproponowali oni również nowej, innej niż Kartezjańska, definicji ciała, co powodowało, że nadal utożsamiano je z tym, co materialne, rozciągle i obiektywne. Pytanie o wzajemne relacje duszy i ciała pozostało zatem bez odpowiedzi, a to z kolei otworzyło drzwi nowej tradycji myślowej, a w dalszej perspektywie zapoczątkowało kolejny, tym razem scalający nurt filozofii ciała.

## 1.2. Pomiędzy Körper a Leib

Wraz z końcem XIX wieku i prężnym rozwojem fenomenologii, która w swych badaniach wyszła od doświadczenia potocznego, ciało uzyskało pełnoprawny status ważnej kategorii filozoficznej. Od tego momentu należy datować rozwój filozofii ciała, a dokładnie fenomenologii ciała jako odrębnej dyscypliny filozoficznej. Nieocenioną rolę w tym procesie odegrał Edmund Husserl, który postawił na nowo problem ontologicznego

---

<sup>27</sup> J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 22. Na temat materializmu u La Mettrie zob. także: H. Elzenberg, *Julien Offray de La Mettrie*, [w:] tegoż, *Z historii filozofii*, opr. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 112–115.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 73–74.

i ontycznego statusu ciała. Warto odnotować, że ważnym punktem odniesienia, zarówno dla Husserla, jak i dla wszystkich omawianych dalej koncepcji, była struktura ciała wyartykułowana w poglądach Kartezjusza. Współcześni badacze, odżegnując się od subiektywistyczno-intelektualistycznej linii interpretacji filozofii Kartezjańskiej, próbują przewyciężyć rozdartą wizję człowieka i powtórnie go ucieleśnić. Prowadzone od tego momentu analizy ciała będą raczej zmierzały w kierunku gruntowniejszego poznania modalności ludzkiej cielesności, a nie jej istoty. Centralną kwestią nie będzie pytanie, *czym* jest ciało, ale to, *jakie* jest ciało, jak się je poznaje, jak działa i jakie funkcje spełnia. W badaniach nad cielesnością dochodzi więc do zmiany paradygmatu wywołanej odwrotem od esencjalizmu na rzecz antyesencjalizm.

Husserlowski projekt filozofii ciała, który stanowi zaledwie wycinek obszerniejszych analiz dotyczących filozofii świadomości, wiąże się z instrumentarium opracowanej przez niego fenomenologicznej metody badań. Metoda ta opiera się na: redukcji fenomenologicznej, która polega na wycofaniu się ze świata przeżywanego (*Lebenswelt*), toczącego się w nim życia (*Weltleben*) oraz na zawieszeniu dotyczących go przeświadczeń; redukcji eidetycznej, polegającej na odrzuceniu treści świadomości o charakterze faktualnym, jednostkowym i akcydentalnym, i ześrodkowaniu uwagi na tym, co istotne; jak również redukcji primordialnej, zmierzającej w kierunku tego, co własne i dane pierwotnie. Każda z redukcji ostatecznie prowadzi do monadycznego Ja transcendentalnego, które opierając się na własnych przeżyciach i spostrzeżeniach wewnętrznych, konstytuuje źródłowy sens przeżywanego świata (*Lebenswelt*) oraz życia w tym świecie (*Weltleben*)<sup>29</sup>.

Przyjęcie fenomenologicznej metody badań naraziło myśl Husserla na zarzut solipsyzmu. Wielu znawców jego prac starało się odeprzeć ów zarzut, podkreślając, że poredukcyjne Ja transcendentalne stanowi zaledwie przyczynek do analiz rzeczywistości współkonstytuowanej we wspólno-

---

<sup>29</sup> Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 29, 30, 37, 225. Zob. także omówienie Husserlowskiej metody fenomenologicznej i jej konsekwencje, [w:] S. Judycki, *Inter-subiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, TN KUL, Lublin 1990, s. 125–172; J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 80–88.

cie z innymi<sup>30</sup>. Przewyciężenie solipsyzmu odbywa się bowiem na drodze intersubiektywności, do której klucz stanowi cielesne uposażenie. Jak zostanie to zaprezentowane w dalszej części monografii, paradoksalnie to właśnie za sprawą ciała udaje się wyjść poza ograniczenia solipsyzmu.

Filozofia ciała zawdzięcza Husserlowi klasyczne już rozróżnienie na ciało w znaczeniu *der Körper* oraz ciało w znaczeniu *der Leib*. Pierwsze odnosi się do nieożywionej, materialnej bryły, którą zajmują się nauki przyrodnicze, chociażby biologia, jak również matematyka czy fizyka. Tak określone ciało można opisać, wskazując na jego zewnętrzne atrybuty, między innymi: kształt, barwę bądź strukturę. Drugie oznacza ciało żywe, subiektywne i osobowe, doświadczane bezpośrednio przez każdego człowieka jako jego własne ciało, a tym samym dostępne jedynie w oglądzie wewnętrznym. Jak podkreśla tłumacz dzieł niemieckiego filozofa, Andrzej Wajs, należy mieć na uwadze, że podstawowa opozycja, którą budują określenia *Körper* i *Leib*, z ontologicznego punktu widzenia nie jest istotna<sup>31</sup>. W myśl Husserlowskiej ontologii oba rodzaje ciał stanowią jeden i ten sam byt. Jednakże z punktu widzenia fenomenologii owo rozróżnienie ma fundamentalne znaczenie. Metoda fenomenologiczna odsłania bowiem dwojaki sposób doświadczania, ale nie istnienia, ludzkiego ciała. Ciało w rozumieniu *Leib* jest dane w wyrazistości jego doznań, ciało zaś w rozumieniu *Körper* – w swej materialności i przestrzenności. Tymczasem droga konstytucji ludzkiego ciała przebiega stopniowo, a dochodzenie do cielesności typu *Leib* odkrywa kolejne poziomy badanego fenomenu. W skrócie droga ta przedstawia się następująco: od ustanowienia ciała przedmiotowego, postrzeganego jako element przyrody ożywionej (*Leibkörper*), nad którym nadbudowują się funkcje psychiczne (*Leiblichkeit / körperlicher Leib*), do analiz własnego ciała żyjącego (*Leib*)<sup>32</sup>. Kolejny krok badawczy stanowi rekonstrukcja drogi poznawczej wiodącej od subiek-

---

<sup>30</sup> Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 157–158, 192–199, 210–211; S. Judyci, *Intersubiektywność i czas*, s. 278.

<sup>31</sup> Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 307, przypis 4.

<sup>32</sup> Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Giernalczyk, PWN, Warszawa 1974, s. 192–196, 202–208; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 132–135, 308; E. Struzik, Husserlowskie inspiracje francuskiej fenomenologii ciała, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*,

tywnie danego żywego ciała do konstytucji ciała żywego w sensie obiektywnym, związana z intersubiektywnością i problemem istnienia innych ludzi. Warto przyrzec się bliżej temu procesowi.

Husserl twierdzi, że człowiek należy do grupy *ożywionych przedmiotów realnych* (*animalische Realitäten*), czyli takich, które składają się z *ciała obdarzonego duszą* (*beseelte Leiber*)<sup>33</sup>. Przynależna istotom ludzkim cielesność już na wstępie jest czymś więcej niż tylko podlegającą rozciągłości czasowej i przestrzennej oraz związkom przyczynowym materialną bryłą. Specyfika ludzkiego ciała wiąże się z tym, że jest ono zmysłowym centrum zorientowania, które swobodnie postrzega otaczający świat. Jak zauważa niemiecki fenomenolog:

[...] ciało staje się nosicielem zerowego punktu zorientowania, owego „tu” i „teraz”, z którego czyste Ja ogląda przestrzeń i cały świat zmysłowy<sup>34</sup>.

Jednakże, aby owo miejsce zorientowania uzyskało status własnego żywego ciała do wymienionych modalności, między innymi lokalizacji czasowej i przestrzennej, ruchu czy zmienności, musi dołączyć się sfera doznaniowo-wrazeniowa. Wrażenia wzrokowe oraz dotykowe odkrywają „podwójną doznaniowość” ciała, dzięki której jawi się ono jako to, co postrzega, czuje, dotyka, a zarazem jako to, co postrzegane, odczuwane i dotykane. W przypadku owych doznań nie chodzi jednak o to, że ludzkie ciała podlegają zewnętrznemu oglądowi, lecz o problem związany z solipsystycznie ukonstytuowanym ciałem. Z perspektywy solipsystycznego podmiotu ciało dysponuje „podwójnymi doznaniem” w momencie dotykania samego siebie. Gdy lewa ręka dotyka prawej ciało rozpoznaje siebie zarazem jako dotykającego i dotykanego<sup>35</sup>. Umiejscowienie w ciele lokalizacji wrażeniowych czyni z niego pewną subiektywną materialność, która *stanowi podstawową część przedmiotu realnego danego jako dusza oraz Ja*<sup>36</sup>. Ja obejmuje człowieka w jedności psychofizycznej, przy czym zdaniem Hus-

---

red. A. Kiepas, E. Struzik, Wydawnictwo Studio 29 Michał Motloch, Katowice 2010, s. 219–239.

<sup>33</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 47.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 203–208. Zob. także: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 142.

<sup>36</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 223.



serla sfera *psyche*, związana z przeżyciami, wrażeniami, spostrzeżeniami, uczuciami, afektami, przyzwyczajeniami czy innymi funkcjami świadomości, jest uwikłana w materialność jedynie z konieczności empirycznej. Z perspektywy Ja empirycznego oraz Ja osobowego dusza prezentuje się bowiem jako fizykalnie zależna od ludzkiego ciała, a nawet z nim równoznaczna<sup>37</sup>. Jednakże, mimo dość innowacyjnych spostrzeżeń, niemiecki fenomenolog miejscami prezentuje klasyczne podejście względem relacji dusza–ciało. Kwestia uprzywilejowania duszy nie jest bowiem tak istotna, jak to, że ciało pozostaje niezmiennie określone w sposób przedmiotowy. W konsekwencji Husserl uznaje, że dusza i to, co psychiczne ma pierwszeństwo nad tym, co cielesne i *w istotny sposób wyznacza pojęcie Ja*<sup>38</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że ciało prezentuje się jednocześnie podmiotowi od wewnątrz jako psychofizyczna całość, z zewnątrz zaś jako istniejący w szczególny sposób realny przedmiot. Warto zaznaczyć, że zdaniem Husserla ciało ukonstytuowane w nastawieniu zewnętrznym współwystępuje z ciałem ukonstytuowanym od wewnątrz. Obie perspektywy nie wykluczają siebie nawzajem, a raczej są współobecne (*kompräsent*)<sup>39</sup>. Opisywane w ten sposób ciało nie jest jeszcze obiektem przyrody, a jedynie tym, co można nazwać własnym ciałem. Jednakże, aby mogło ono ukonstytuować się w pełni, czyli zostać zobiektywizowane, podmiot, musi doświadczyć, że jest jednym z wielu. Inni ludzie i pojawiająca się wraz z nimi intersubiektywność stanowią właściwy moment konstytucji cielesnej. Tworząca się na tej płaszczyźnie obiektywność ludzkiego ciała pozwala uświadomić sobie cielesność innych ludzi oraz zdobyć wiedzę o własnym ciele jako obiekcie.

W rzeczywistości zarówno cielesność subiektywna, jak i obiektywna wymagają obecności innego człowieka i tylko za jego pośrednictwem ciało staje się elementem przyrody. Zdaniem Husserla uobecnienie się innego człowieka jako *alter ego*, czyli żywego ciała (*Leib*) dokonuje się przedrefleksyjnie. Nie konstytuuje się na drodze rozumowania, lecz na zasadzie wczucia, a precyzyjnie poszukiwania analogii do własnej struktury cielesnej. Jednakże pierwotnie człowiek prezentuje się drugiemu człowiekowi

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 399.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 228.

poprzez swoje wyglądy. Transcendentalne *ego* najpierw rozpoznaje innego jako to, co nie jest nim, jako coś obcego, co jednocześnie stanowi obiekt ukazujący się w jego świecie. Z kolei doświadczenie drugiego człowieka, który stanowi intencjonalny korelat świadomości, to znaczy transcendentalny przedmiot ukazujący się w obrębie intencjonalnej świadomości czyścigo Ja, jest zapośredniczone przez jego materialność, a dokładnie przez ciało w znaczeniu *Körper*<sup>40</sup>.

Wraz z bezpośrednim spostrzeżeniem cielesnej bryły innego pojawia się kluczowe pytanie dotyczące sposobu, w jaki dokonuje się przejście od bryły cielesnej do żywego ciała. Brzmi ono tak: jak rozpoznać pod danym bezpośrednio schematem cielesnym innego człowieka przysługujące mu pośrednio własności psychiczne? Tym samym: jak dochodzi do wcielenia *alter ego*?

Rekonstruuąc drogę konstytucji cudzego żywego ciała, Husserl odwołuje się do współuobecniania (*Mitgegenwärtigmachen*) i współprezentowania (*Appräsentation*) się innego *ego* wraz z własnym *ego*. Zdaniem wspomnianego autora przejście od cudzego ciała fizycznego do cudzego żywego ciała odbywa się na drodze podobieństwa, jakie podmiot zauważa pomiędzy swoim żywym ciałem a ciałem cudzym. Za sprawą tych analogii sposób, w jaki podmiot pojmuje własne ciało, zostaje przeniesiony na spostrzeżenie cudzego ciała. W jednym z fragmentów *Medytacji kartezyjskich* niemiecki fenomenolog napisał:

[...] doświadczane obce ciało ujawnia się rzeczywiście jako żywe ciało tylko w swym zmiennym, ale nieustannie wewnętrznie spójnym *zachowaniu*, które jest tego rodzaju, że posiada swoją stronę fizyczną, wskazującą współprezentująco na to, co psychiczne<sup>41</sup>.

Dodatkowo akty współprezentowania ujawniają, że w odróżnieniu do własnego ciała, które jest zawsze „tu” i „teraz”, inny człowiek prezentuje się nam w świecie zewnętrznym, czyli „tam”. Z kolei istniejąca „tam” cielesna bryła, która wchodzi w związek z rozpościerającą się „tutaj” cielesną bryłą *ego* wskazuje na zgodność przebiegającą między tym, jak Ja postrzegam innego, a tym, jak inny postrzega mnie<sup>42</sup>. Dzięki tego rodzaju apercpcji i re-

<sup>40</sup> Zob. E. Husserl, *Medytacji kartezyjskie*, s. 163.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Medytacji kartezyjskie*, s. 169.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 177.

fleksji staje się możliwa identyfikacja oglądanego z zewnątrz cudzego ciała z ciałem przeżywanym od wewnątrz. Tym samym, zdaniem Husserla, nic nie stoi na przeszkodzie, aby cielesną bryłę innego potraktować jako to, co bezpośrednio wskazuje na *alter ego*, czyli na *obce psychofizyczne Ja, pozostające w skojarzeniu z moim własnym, psychofizycznie złożonym Ja*<sup>43</sup>. Jak zauważa Merleau-Ponty, na gruncie Husserlowskiej fenomenologii *nie istnieje konstytuowanie się ducha dla innego ducha, lecz tylko człowieka dla człowieka*<sup>44</sup>. Oznacza to, że w relacjach intersubiektywnych nie ma się dostępu do podmiotowości jako takiej, lecz do podmiotowości uwikłanej w cielesność.

### 1.3. Pomiędzy ciałem cudzym a ciałem własnym

Husserlowska interpretacja uwarunkowanej cielesnie intersubiektywności oraz otwarcie filozofii na wymiar zjawiskowy stanowiły inspirację dla następnych pokoleń fenomenologów, w szczególności dla przedstawicieli nurtu filozofii francuskiej. Rozwijana na gruncie francuskiej filozofia ciała oprócz wspomnianych zagadnień odwoływała się także do dokonanej przez niemieckiego fenomenologa charakterystyki świadomości, określanej przez niego mianem *transcendencji w immanencji*. W ujęciu Husserla immanentne jest to, co należy do sfery przeżyć świadomości, wewnętrzny świat subiektywnych doznań, które tworzą całość podmiotowości i prowadzą do poznania bezpośredniego oraz niepowątpiewalnego. Natomiast, transcendentne jest to, co nie mieści się w obrębie przeżyć świadomości i jest wobec niej zewnętrzne. Zdaniem wspomnianego filozofa świadomość charakteryzuje się zarówno dostępem do obszaru immanentnego, jak i transcendentnego. Z jednej strony odnosi się do konkretnego podmiotu, z drugiej strony zaś kieruje się intencjonalnie w stronę świata, czyniąc z tego doświadczenia świat własnych przeżyć<sup>45</sup>. Francuscy filozofowie ciała twórczo przekształcają określenie immanentnej transcendencji, stosując je względem ciała oraz wcielonej świadomości. Ich zdaniem ludzka cielesność stanowi wyznacznik transcendencji w immanencji. Budując bowiem wewnętrzną przestrzeń własnej cielesności i subiektywnych doznań, będących odpowiednikiem

---

<sup>43</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, *Filozof i jego cień*, [w:] *Fenomenologia francuska*, s. 174.

<sup>45</sup> Por. K. Świącicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 78–83.

Husserlowskiego *Leib*, umożliwia zarazem kontakt z tym, co jest ze swej istoty odmienne od owych przeżyć i stanowi transcendentny wobec nich przedmiot, czyli ze światem, w którym egzystuje jako zewnętrzny obiekt w znaczeniu *Körper*. Już z tej krótkiej charakterystyki można wywnioskować, że tradycja posthusserlowska będzie waloryzowała relację ciało–świat oraz stała na stanowisku, iż ciało jest ze swej istoty intencjonalne i to dzięki niemu możliwa jest transcendencja.

Przechodząc do analiz posthusserlowskiej filozofii ciała, w prezentowanej monografii zaproponowano zastąpienie dotychczasowego historycznego porządku analiz porządkiem problemowym, przy użyciu którego wyróżniono główne założenia, jak również określono wiodące tendencje myślowe obecne w fenomenologicznej i egzystencjalnej tradycji badań nad cielesnością. Warto zatem wyjaśnić, na czym polegał zapoczątkowany przez dwudziestowieczną filozofię zwrot w podejściu do problematyki cielesności.

Po pierwsze wyrazem owych modyfikacji była zmiana porządku metodologicznego na taki, który bada klasyczny problem relacji dusza–ciało, zaczynając od ciała. Maurice Merleau-Ponty i Gabriel Marcel jako pierwsi w swoich projektach filozoficznych przyznali ciału absolutne, ontologiczne i ontyczne pierwszeństwo. W ujęciu Marcela:

Problem rzeczywistości cielesnej okazuje się kluczowy, a od jego rozwiązania zależy wszystko inne<sup>46</sup>. [...] możliwa do sformułowania koncepcja stosunków duszy i ciała, wyobrażenie, które można wytworzyć sobie o nich, zależą ściśle od pojęcia, jakie sobie wyrabiamy o naturze ciała<sup>47</sup>.

Zgodnie z nową metodologią cytowany autor stał na stanowisku, że opis duszy, rozumu bądź świadomości nie może determinować opisu ciała. Ciało nie może zostać wchłonięte przez analizy świadomości, ani świadomość przez analizy ciała, gdyż takie podejście nieuchronnie prowadzi do redukcjonizmu. Jednakże z rozważań prezentowanych na kartach *Dziennika metafizycznego* wynika jednoznacznie, że to ciało powinno stanowić punkt wyjścia dla refleksji poświęconej człowiekowi. Marcel wyprowadza ten wniosek z faktu, że ciało jest nam dane w przestrzeni zewnętrznej, w świecie. Ten

---

<sup>46</sup> G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 116.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 115.

ścisły związek ciała ze światem zewnętrznym czyni uchwytnym także to, co duchowe. Jak napisał Marcel, *duszy nie można pomyśleć, nie można określić bez powiązania jej jakoś ze światem*<sup>48</sup>, a takie powiązanie warunkuje ciało.

Po drugie, filozofowie należący do wspomnianej tradycji, pragnąc pozbyć się nieuzasadnionych założeń w refleksji nad ciałem nie podejmują polemiki z przesłankami dotyczącymi substancjalności duszy czy ciała. Odrzucają również kryteria paralelizmu bądź interakcjonizmu. Często reprezentują pogląd, że odwoływanie się do problematyki relacji duszy i ciała jest współcześnie bezzasadne, a swoje zainteresowania badawcze sytuują wyłącznie w obrębie doświadczenia cielesności. Wybór zasygnalizowanej problematyki badawczej argumentują podobnie jak Merleau-Ponty:

[...] nasze stulecie [XX wiek – uzup. I. S.] wymazało linię dzielącą „ciało” i „ducha” i postrzega życie ludzkie jako przesiąknięte duchem i ciałem, zawsze wsparte na ciele i zawsze, nawet w swych najbardziej cielesnych przejawach, zainteresowane stosunkami międzyosobowymi<sup>49</sup>.

Po trzecie, tradycja posthusserlowska opiera się na założeniu, że istnieje suwerenny obszar doświadczenia cielesności i poszukuje narzędzi adekwatnych do jego opisu. Wyraźnie akcentuje jego związki ze światem, jak również eksponuje możliwe formy samodoświadczenia cielesności. Na pierwszy plan wysuwa się status ciała w relacji podmiot–przedmiot. Klasyczna relacja epistemologiczna nawiązująca się pomiędzy podmiotem a przedmiotem stanowi przyczynek do wyeksponowania dwóch kluczowych podejść poznawczych, a tym samym dwóch sposobów doświadczenia ciała. Sedno owej zmiany doskonale uchwycił Merleau-Ponty, który napisał:

Problemem nie jest to, w jaki sposób dusza oddziałuje na obiektywne ciało. [...] Pytanie zostaje przesunięte i dotyczy teraz tego, dlaczego istnieją dwa ujęcia mnie i mojego ciała: moje ciało dla mnie oraz moje ciało dla innego, i jak te dwa systemy są współmożliwe<sup>50</sup>.

Bogate instrumentarium pojęciowe, jakie wypracowała w tym względzie tradycja posthusserlowska, swoje początki zawdzięcza analizom pro-

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, s. 287.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 125, przypis.

wadzonym przez grupę siedemnastowiecznych ideologów francuskich: Cabanisa, Condillaca czy nawiązującego do nich Maine de Birana. Wspomniani filozofowie, będąc pod wpływem rozwijających się w tle nauk szczegółowych, takich jak: fizyka, biologia czy psychologia, przejęli z nich i włączyli do swoich badań pojęcie cenestezji określanej mianem dotyku wewnętrznego, odnoszącego się do całości doznań pochodzących z wnętrza własnego ciała<sup>51</sup>. Zastosowanie kategorii cenestezji dało asumpt do odkrycia nowej perspektywy badań w filozofii ciała. Odkryta za jej sprawą opozycyjna wobec mechanistycznego ujęcia człowieka jego subiektywna, wewnętrzna percepcja otworzyła drogę dla prekursorskich analiz cielesności oraz pozwoliła na nowo zdefiniować ludzkie ciało. W pełni wykorzystał tę szansę Maine de Biran, który jako pierwszy zwrócił uwagę na wewnętrzny aspekt cielesności, zwany także podmiotowym, oraz dostrzegł potrzebę zdefiniowania ciała nie tylko w sposób obiektywny, lecz także subiektywny. Można powiedzieć, że to jemu współczesna filozofia ciała zawdzięcza zintegrowanie pojedynczych podejść poznawczych skierowanych na ciało w jedną spójną teorię łączącą w sobie subiektywny wymiar cielesności z obiektywnym ciałem.

Zasygnalizowana przez Maine de Birana dwuznaczność ludzkiego ciała wiąże się z wyborem określonej metody jego poznania. Podążając tropem dwudziestowiecznych badaczy cielesności, można wyróżnić dwie drogi analiz ciała. Jedna z nich odkrywa ciało w akcie intelektualnej refleksji, druga zaś odwołuje się do doświadczenia zmysłowego. Już Maine de Biran zauważył, że badając ciało jako jeden z obiektów w świecie, wprowadza się dystans poznawczy, a w konsekwencji dualistyczny sposób myślenia, któremu zdecydowanie przeczy pierwotna, odczuwana w działaniu, bezpośrednia więź z własnym ciałem. Przedstawioną tezę obrazuje fragment autorstwa Merleau-Ponty'ego:

Tradycja Kartezjańska przyzwyczała nas do odrywania się od przedmiotu [...] Przedmiot jest na wskroś przedmiotem, a świadomość na wskroś świadomością. Słowo „istnieć” ma dwa i tylko dwa sensy: istnieje się jako rzecz albo istnieje się jako świadomość. Jednak doświadczenie własnego ciała odsłania wieloznaczny sposób istnienia. Moja świadomość ciała nie jest myślą, to znaczy, że nie mogę

---

<sup>51</sup> Por. *Historia życia prywatnego*, t. 4, *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, red. M. Pierrot, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999, s. 452.

go rozłożyć na nowo, aby uformować z niego jasną ideę. Jego jedność jest zawsze *implicite* i niejasna. Jest ono zawsze czymś innym, niż jest [...] Niezależnie od tego, czy chodzi o ciało innego, czy o moje własne ciało, jedynym sposobem poznania ludzkiego ciała jest jego przeżywanie. [...] Dlatego doświadczenie ciała własnego przeciwstawia się ruchowi refleksyjnemu, który odrywa przedmiot od podmiotu i podmiot od przedmiotu, i który daje nam tylko myśl o ciele albo ideę ciała, a nie doświadczenie ciała, czyli ciało rzeczywiste<sup>52</sup>.

Ważne stanowisko w kwestii konstytucji ludzkiego ciała, zarówno w wymiarze obiektywnym, jak i subiektywnym, zajął Jean-Paul Sartre. Swoją autorską koncepcję cielesności rozwinął i szczegółowo omówił w drugiej części pracy *Byt i nicność* dotyczącej struktury bytowej określanej mianem bytu-dla-innego.

Analizowane w *Bycie i nicności* pojęcie ciała jest niezwykle obszerne, a droga konstytucji jego obiektywnego wymiaru przebiega według Sartre'a etapami. Filozof wyróżnia trzy ontologiczne wymiary cielesności: ciało-dla-siebie, ciało-dla-innego oraz ciało-dla-innego rozważane jako przedmiot z perspektywy bytu-dla-siebie, którego jest częścią. Zdaniem egzystencjalisty fenomen cielesności kształtuje się fazowo, począwszy od subiektywnego przeżywania własnej cielesności, przez spostrzeżenie ciała innego człowieka, do uzyskania świadomości własnej zewnętrżności.

Pierwotne doświadczenie ciała, dostępne z perspektywy *mojego ciała dla mnie*, staje się dla Sartre'a nośnikiem takich stanów, jak faktyczność, przy-

---

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 219. Na gruncie polskim do analogicznych wniosków doszedł Stanisław Ignacy Witkiewicz. Twórca nie tylko opisał zewnętrzny i wewnętrzny aspekt ciała, lecz także wprowadził wątek identyfikacji mojego „ja” z ciałem. Ów obszar subiektywnego doświadczenia cielesności określił jako *mojość*. W tej monografii nie będą jednak prezentowane stanowiska polskiego intelektualisty. Dość wspomnieć, że Witkiewiczowskie analizy ciała są zbieżne z opisanym nurtem tradycji posthusserlowskiej. Warto jednak zaznaczyć, że na gruncie polskim było to stanowisko innowacyjne, tym bardziej, iż po Witkacym żaden polski badacz nie podjął już tego zagadnienia z takim rozmachem. Na temat Witkiewiczowskiej filozofii ciała zob. także: S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, PIW, Warszawa 2002; S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, PIW, Warszawa 2004; W. Kmiecikowski, *Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia*, „Filozofia Chrześcijańska. Osoba i Ciało” 2008, t. 5, s. 109–125; M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium z filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

padkowość, skończoność czy psychiczność. Jak podkreśla, ciało-dla-siebie zapewnia trwałość bytową *ego*, będąc dla niego jednocześnie centrum odniesienia, doznawania i narzędziowości. W kontekście badania jego struktury Sartre odwołuje się do dwóch sformułowań, które wyznaczają zakres możliwych określeń własnego ciała: do Kartezjańskiego założenia, że *duszę łatwiej poznać niż ciało*<sup>53</sup> oraz do metafory Augusta Comte'a, w myśl której *oko nie może zobaczyć się samo*<sup>54</sup>. Filozof przyznaje, że własne ciało stanowi dla bytu-dla-siebie ontologiczną konieczność, skutkiem czego jest doznawane bezpośrednio jako czysty fakt świadomości<sup>55</sup>. Dodatkowo ciało, które urzeczywistnia się jako byt-dla-siebie jest centralnym punktem, względem którego zostają określone i usytuowane otaczające człowieka przedmioty. Warunkuje ono także posługiwanie się narzędziami, które, jak napisał o tym Sartre, w naturalny sposób stają się przedłużeniem poszczególnych części ciała<sup>56</sup>. Jednakże, zgodnie z przywołaną wcześniej formułą Augusta Comte'a, perspektywa ciała-dla-siebie pozbawia podmiot możliwości spojrzenia na siebie z zewnątrz. Zdaniem autora *Bytu i nicości* byt-dla-siebie identyfikuje się z własnym ciałem do tego stopnia, że staje się ono niejako nieobecne. Innymi słowy ciało, które umożliwia mu poznanie otaczającego świata i zakotwicza go w świecie, samo pozostaje niepoznawalne. Sartre oddaje tę zależność w następujący sposób:

Ciało [ciało-dla-siebie – uzup. I. S.] jest tym, co wszystko mi wskazuje, i tym, czego z zasady nie mogę uchwycić, ponieważ jest to tym, czym *jestem*. To, czym jestem w rzeczywistości, z zasady nie może być dla mnie przedmiotem<sup>57</sup>.

W ciele-dla-siebie manifestuje się indywidualność podmiotu, jest ono zasadą jednostkowienia<sup>58</sup>. Filozof określa ów model cielesny mia-

<sup>53</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 392.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 403.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 392, 395, 396.

<sup>56</sup> Sartre posługuje się przykładem młotka, który bezpośrednio odsyła do ręki człowieka jako do głównego narzędzia działania, odwołuje się również do metafory domu jako miejsca, które jest znakiem i przedłużeniem obecności ludzkiego ciała. Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 413.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 405.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 396.



nem *przypadkowej formy, którą przybiera konieczność mojej przypadkowości*<sup>59</sup>. Ten dość nieczytelny zwrot nabiera jasności w konfrontacji z definicją bytu-dla-siebie i z przypisywanymi mu modusami, które są kompatybilne z atrybutami struktury ontologicznej określanej mianem ciała-dla-siebie. Własne ciało jest dla bytu-dla-siebie przeźroczyste, ale jego istnienie staje się dla niego koniecznością, gdyż tylko w taki sposób może funkcjonować w świecie. Jednocześnie fakt posiadania uposażenia cielesnego nie należy do struktur, na które podmiot może mieć jakkolwiek wpływ. Ciało-dla-siebie jest dla Sartre'a przykładem faktu bytowego, którego się nie wybiera, lecz jest się na niego z konieczności skazanym<sup>60</sup>. Analogicznie do momentu narodzin czy określonej od urodzenia przynależności do danej klasy społecznej również bycie cielesnym jest tym, co przez człowieka zastane, a więc przypadkowe i nieuniknione zarazem. Taka charakterystyka własnego ciała ostatecznie prowadzi filozofa do konkluzji, że ciało-dla-siebie nie tylko stanowi warunek istnienia świadomości, lecz także jest jednym z rodzajów świadomości<sup>61</sup>. Sartre napisał wprost:

[...] świadomość jest tym, czym jest – a nie jest niczym innym niż ciałem<sup>62</sup>.

Wśród wyróżnionych przez Sartre'a typów świadomości (skierowanej na inne przedmioty świadomości przedrefleksyjnej oraz świadomości refleksyjnej, która analizuje samą siebie w sposób „czysty”, czyli niezapośredniczony przez spojrzenie innego lub „nieczysty”, ujmując siebie jako przedmiot posiadający zespół cech), świadomość pojawiająca się na poziomie ciała-dla-siebie stanowi przykład nietetycznej, a więc „czystej” świadomości.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 395.

<sup>60</sup> Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 416. Por. także: M. Drwięga, *Ciało człowieka*, s. 115–117.

<sup>61</sup> Komentatorzy twórczości Sartre'a, między innymi Małgorzata Kowalska i Hanna Puszko, podkreślają, że wedle stosowanej przez tego filozofa terminologii, zakres znaczeniowy słowa „świadomość” pokrywa się z terminem „byt-dla-siebie”, który z kolei jest tożsamy z określeniem ciało-dla-siebie. Por. M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy*, Spacja, Warszawa 1997, s. 232–233; M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką: od Bataille'a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 234; H. Puszko, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1993, s. 131–132.

<sup>62</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 419.

mości refleksyjnej<sup>63</sup>. Sartre wiąże tutaj refleksyjność głównie z doznawo-wością oraz z możliwością przeżywania takich uczuć i stanów, jak miłość, nienawiść, ból czy przyjemność<sup>64</sup>. Centralnym problemem pozostaje jednak to, że bez pośrednictwa innego człowieka byt-dla-siebie doświadcza owych stanów jako wciąż wymykających się mu i niepełnych danych, które wyraziście kontrastują z grzęznącym w materialności świata fenomenem cielesności. Dlatego, dla uzyskania pełnego obrazu ludzkiego ciała, filozof wprowadza kolejną ontologiczną kategorię, mianowicie ciało-dla-innego.

Ciało-dla-innego w przeciwieństwie do ciała-dla-siebie należy do sfery fenomenalnej i wiąże się z rozpoznaniem takiej formy ciała, którą Sartre określa za pomocą słowa *la corps*, jak również słowa *la chair*, oznaczających żywe, mięsne, zmysłowe, fizyczno-organiczne ciało<sup>65</sup>. Problem cielesności innych osób rozpatrywany jest na dwóch poziomach. Pierwszy wiąże się ze

---

<sup>63</sup> Nomenklatury refleksja „czysta”, refleksja „nieczysta” użyto za Małgorzatą Kowalską. Nazewnictwo to jest stosowane zamiennie z określeniami: struktura nietetyczna i struktura tetyczna, które pozostają w zgodzie z najnowszym tłumaczeniem pracy *Byt i nicność*. Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, s. 418–419; M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, s. 231–232.

<sup>64</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, s. 427.

<sup>65</sup> Słowo *la chair* w języku francuskim jest traktowane synonimicznie do słowa *corps*, ale oznacza także mięso, miąższ, skórę. W tłumaczeniu polskim pojawia się w tym miejscu, obciążony dodatkowymi skojarzeniami, termin „cielesność”, w przekładzie anglojęzycznym używa się zaś słowa *flesh* (ciało, mięso, miąższ), które wydaje się bardziej odpowiadać intuicjom autora i oddawać charakter żywego, zmysłowego fizyczno-organicznego aspektu ciała innego człowieka. Analogicznie w przekładzie niemieckim *la chair* tłumaczy się jako *das Fleisch*. Nie bez znaczenia pozostaje to, że pojęcia *la chair*, *flesh* i *das Fleisch* oprócz rozumienia potocznego mają również zabarwienie religijno-symboliczne, o czym wspomina Migasiński, powołując się na badanie przeprowadzone przez Gooda. Dowiedziono w nich, że oba słowa pojawiają się w biblijnych zwrotach „Oto ciało moje”, „a Słowo ciałem się stało” („Das ist mein Fleisch”, „und das Wort ist Fleisch geworden”) i oznaczają jedność oraz jednoczesność współwystępowania zmysłowości ciała, ducha oraz materialności świata. W przywołanym u Sartre’a kontekście, zwrot „żywe mięsne ciało” czy stosowany przez Migasińskiego w odniesieniu do twórczości Merleau-Ponty’ego termin „żywe tworzywo cielesne” wydają się bardziej adekwatne niż użycie słowa „cielesność”, które nie zawiera w sobie wystarczającej mocy obiektywizującej i nie oddaje w pełni znaczenia struktury ciała-dla-innego, które niejako grzęźnie we własnej materialności. Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, s. 434, 438, 448, 482–486, 528; J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, przeł. H. E. Barnes, Routledge Classics, London–New York 2003, s. 367, 368, 410–415, 452. Zob. także: J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 230.

spotkaniem drugiego człowieka, którego postrzega się jako ciało określone w sposób przedmiotowy, i dla którego ciało innego człowieka również stanowi zespół jakości. Drugi poziom to przykład swoistej refleksji nadbudowującej się na rozpoznaniu ciała innego i uświadomieniu sobie samemu, że ciało oglądane przez innego z zewnątrz, w istocie stanowi kolejny wymiar indywidualnej egzystencji. W pierwszym przypadku analizy Sartre'a zmierzają w kierunku obiektywizacji innego człowieka oraz opisu jego ciała. W drugim filozof poddaje refleksji ostatni etap konstytucji cielesności związany ze spojrzeniem na ciało jako na byt-dla-siebie-dla-innego, czyli z takim rodzajem oglądu, który własne ciało traktuje jako przedmiot.

Pierwszy etap relacji międzyludzkich rozgrywa się za pośrednictwem spojrzenia, które rozpoznaje innego jako przedmiot w świecie, ale jest to przedmiot posiadający specjalny status. Drugiego człowieka nie posiada się bowiem analogicznie do krzesła czy stołu, ale ujmuje się go jako tego, który używa tych przedmiotów. Sartre podkreśla, że pojawienie się innego człowieka jest równoważne z tym, że *wśród przedmiotów mojego świata pojawia się element, który ten świat rozbija*<sup>66</sup>. Obecność innego człowieka nie jest więc obecnością bierną, lecz aktywnym procesem, w którym byt-dla-siebie przestaje być punktem odniesienia i dostrzega, że otaczający go świat organizuje się wokół innego bytu. Spojrzenie pojawia się u Sartre'a jako korelat uprzedmiotowienia i walki o zachowanie własnej podmiotowości. W relacji z innym własne spojrzenie czyni z niego obiekt własnego świata. Analogicznie spojrzenie innego zawsze urzeczawia człowieka. Sytuacje te nie zachodzą jednocześnie. Zdaniem Sartre'a w praktyce relacje międzyludzkie są asymetryczne, co oznacza, że jeden człon relacji panuje nad drugim, a podmiotowość jednego urzeczywistnia się kosztem uprzedmiotowienia drugiego. Warto jednak zaznaczyć, że owa asymetria ma charakter poznawczy, nie zaś wartościujący. Uprzedmiotowienie wiąże się z tym, co widziane, czyli z ciałem, na które kieruje się czyjeś spojrzenie. W opinii filozofa potoczne intuicje przekonują, że *zarówno przedmiot, jakim dla mnie jest inny, jak i ten przedmiot, jakim ja jestem dla innego, ukazuje się jako ciało*<sup>67</sup>. Co więcej:

[...] ciało innego jest nam dane bezpośrednio jako to, czym inny jest<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 329.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 388.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 438.

Wskazana przez Sartre'a zależność obarcza fenomen cielesności dodatkowym, ontologicznym ciężarem, nadając mu wymiar intersubiektywny. W ten sposób autor *Bytu i nicości* sygnalizuje, że ciało – obok wymiaru podmiotowego – ma również wymiar przedmiotowy i z perspektywy bytu-dla-siebie jest postrzegane jako obiekt. Konstrukcji ontologicznej, jaką jest ciało-dla-innego, przysługują modalności wynikające z jego zewnętrzności, związane z przestrzennymi i czasowymi granicami, w których jest ono postrzegane. Sartre ciało-dla-innego przedstawia jako ten wymiar egzystencji, który można poznać i określić pod każdym względem, gdyż przysługujące mu jakości jednoznacznie narzucają się obserwatorom.

Przed wszystkim ciało innego jawi się jako usytuowane w świecie. Jak napisał Sartre: *Ciało jest całością znaczących relacji ze światem*<sup>69</sup> i w tym sensie nie sposób wyizolować go od przedmiotów, wśród których się znajduje. Nie można analizować innego człowieka, abstrahując od sytuacji, którą wokół siebie tworzy, gdyż w praktyce elementy te są nierozłączne i wskazują na siebie nawzajem. Umiejscowienie innego w świecie i w sytuacji potwierdza to, że zewnętrzny wymiar ciała zawiera w sobie treści, które przekraczają jego organiczność i przedmiotowość. Nawet jeśli byt-dla-innego za pośrednictwem spojrzenia odkrywa strukturę ciała-dla-innego oraz własną użyteczność i jawi się jako narzędzie, którym można się posługiwać lub tym, które stawia opór, to według Sartre'a przede wszystkim budzi ono skojarzenia sensualno-witalne, które odsyłają bezpośrednio do życia oraz działania. W kontekście analiz prowadzonych na kartach *Bytu i nicości* byt-dla-innego należy rozumieć jako żywe, materialne lub wręcz „mięsne”, a zarazem działające ciało. Władające człowiekiem emocje stanowią przykład potwierdzający, że inny człowiek, jego ciało oraz życiowa aktywność ukazują się jednocześnie i bezpośrednio. Zmarszczone brwi, zaciśnięta pięść nie tyle przedstawiają złość, ile są złością, a pojawiający się na twarzy innego człowieka rumieniec czy spuszczone wzrok są wraz z jego zakłopotania i nieśmiałości<sup>70</sup>. Na podstawie przywołanych rozstrzygnąć można powiedzieć, że dla Sartre'a o specyfice ciała innego człowieka decyduje jego zdolność do wyrażania własnego charakteru, czyli ekspresyjność. W przeciwieństwie do ciała-dla-siebie, struktury on-

<sup>69</sup> Ibidem, s. 435.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 437.

tologicznej, która pozostaje niewysłowiona i niekomunikowalna, ciało-dla-innego jest wyrażane w języku. Zdaniem Sartre'a dzięki tej zdolności można poznać własne ciało w jego trzecim wymiarze, czyli spojrzeć na nie z punktu widzenia innego człowieka. Własne ciało odsłania swój wymiar przedmiotowy, korzystając z obiektywizujących możliwości języka, który *określając ciało takim, jakim jest dla innego stara się wyrazić własne ciało takim, jakim jest ono dla nas*<sup>71</sup>. Kompatybilność tych dwóch opisów jest jednak pozorna. Ponieważ jeden człowiek określa drugiego inaczej niż ten by tego chciał, byt-dla-siebie musi zanegować taki wizerunek. Tylko w ten sposób może on nadal pozostać sobą, egzystencją, która jest *subiektywnie przeżywanym projektem*<sup>72</sup>. U Sartre'a, inaczej niż na przykład u Jacques'a Lacana, nie chodzi o narzucenie innym pewnego obrazu samych siebie, lecz o odrzucenie sensu, jaki nadają nam zewnętrzni obserwatorzy<sup>73</sup>. Jak napisał Sartre:

Obiektywność mojego ciała dla innego nie jest przedmiotem dla mnie i nie mogłaby ukonstytuować mojego ciała jako przedmiotu: doświadczam jej jako uciezki ciała, którym egzystuję. Po to, aby wiedza, jaką inny posiada o moim ciele i którą komunikuje mi za pomocą języka, mogła nadać mojemu ciału-dla-mnie strukturę szczególnego typu, trzeba, aby stosowana była ona do przedmiotu i żeby moje ciało było już przedmiotem dla mnie. Może więc wchodzić w grę właśnie na poziomie świadomości refleksyjnej<sup>74</sup>.

Nieczysta świadomość refleksyjna, wychodząc z punktu widzenia innego, stara się wydobyć przedmiotowy charakter własnego ciała. Jednakże uzyskany przy jej udziale obraz odkrywa strukturę ontologiczną, która nie należy do porządku bytu-dla-siebie. Zamiast ciała działającego i postrzegającego nieczysta świadomość refleksyjna uzyskuje dostęp do ciała poddanego działaniu, do ciała postrzeganego. Owa niewspółmierność sprawia, że trzeci wymiar ciała staje się jednym z głównych problemów Sartre'owskiej ontologii i prowadzi do egzystencjalnego paradoksu. Z jednej strony Sartre, wprowadzając trzecią ontologiczną strukturę ciała, pragnął pokazać, że wymiar bytu-dla-siebie i bytu-dla-innego współlistnieją

---

<sup>71</sup> Ibidem, s. 445.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, s. 235–237, 243–245.

<sup>74</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicłość*, s. 445.

w podmiocie oraz oddają w pełni sposób, w jaki podmiot doświadcza siebie. Z drugiej zaś wykazywał, że źródłowo podmiot nie jest dla siebie przedmiotem, a swoje istnienie odbiera inaczej niż jako przedmiotową określoność. Filozof konsekwentnie utrzymywał, że byt-dla-siebie nie potrafi do końca zaakceptować zewnętrznego statusu swojego ciała, gdyż zwracając się w stronę elementu przedmiotowego, zawsze napotyka własne ciało i siebie, czyli nie to, czego poszukiwał<sup>75</sup>.

Jest to istotne *novum*, szczególnie w zestawieniu z osiągnięciami klasycznej antropologii filozoficznej, zwłaszcza ze stanowiskiem Helmutha Plessnera. Wprawdzie Sartre nie prowadził otwartej polemiki z niemieckim antropologiem, ale nietrudno zauważyć, że podjęta przez niego próba spojrzenia na własne ciało z punktu widzenia innej osoby różni się od Plessnerowskiego projektu bytu ludzkiego definiowanego jako „od-środkowa pozycjonalność”. Zdaniem Plessnera człowiek jest zdolny spojrzeć na siebie z dystansu i dokonać poznawczej syntezy dwóch typów cielesności – ciała czasoprzestrzennego i ciała przeżywanego – o czym świadczy umiejętność rozpoznania samego siebie w lustrze<sup>76</sup>. Z kolei autor *Bytu i nicości* poddaje pod dyskusję możliwość jednoczesnego ujęcie samego siebie zarówno w wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym. Nie oznacza to jednak, że Sartre uprzywilejowuje którykolwiek z wymiarów cielesności. Przyznaje bowiem, że ciało-dla-siebie i ciało-dla-innego współistnieją w człowieku, a każda podjęta przez podmiot jednostronna próba utożsamienia się wyłącznie z wymiarem przedmiotowym bądź podmiotowym stanowi przykład „złej wiary” i grozi popadnięciem w nieautentyczność. Wprawdzie człowiek doskonale zdaje sobie sprawę z własnej zewnętrzności, do której ma dostęp na przykład poprzez lustro, ale jednocześnie nie potrafi spojrzeć na własne ciało tak, jak czyni to badający go lekarz czy mijający go ludzie. Sartre, w opozycji do stanowiska Plessnera, podkreśla, że człowiek w lustrzanym odbiciu rozpoznaje samego siebie jako

<sup>75</sup> W świetle Sartre’owskiej filozofii ciała, określanej mianem ontologii fenomenologicznej, trudno wskazać, czy poruszony przez niego problem związku ciała subiektywnego z ciałem obiektywnym ma charakter ontologiczny lub fenomenologiczny, czyli czy ciało istnieje w sposób subiektywny, a zarazem obiektywny, czy może tylko człowiek doświadcza jego dwoistości.

<sup>76</sup> Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, red. Z. Krasnodębski, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988, s. 234.

podmiot, nie zaś jako przedmiot. W ten sposób, odwołując się do mało intuicyjnej artykulacji, ale wykazując się przy tym znakomitym wyczuwaniem fenomenologicznym, Sartre oddał taki charakter cielesnych napięć i rozterek, z którymi w praktyce zmagają się egzystencja. Wszak byt-dla-siebie, mimo że nie utożsamia się z przedmiotem, nie może sprawić, by materialne uposażenie w ogóle mu nie przysługiwało.

Między stanowiskami Plessnera a Sartre'a można jednak znaleźć pewne podobieństwa. Jakkolwiek Plessner, w przeciwieństwie do Sartre'a, dopuszcza zdolność syntetyzowania w jedną całość dwóch ontycznych wymiarów cielesności, to podkreśla również, że człowiek odczuwa dyskomfort związany z tym, jak postrzegają go partnerzy interakcji społecznych. Ambiwalentny stosunek człowieka do samego siebie oraz niezgoda na to, jak widzą go inni ludzie, skłania Plessnera do stwierdzenia, że człowiek zabezpiecza się przed zewnętrznymi dookreśleniami, przybierając rozmaite maski, czyli role społeczne<sup>77</sup>. Tym samym odgrywanie ról społecznych pełni funkcję ochronną dla wewnętrznego, subiektywnego obrazu cielesności.

Większości przedstawicieli dwudziestowiecznej fenomenologii ciała podkreśla, że subiektywna, wewnętrzna, immanentna cielesność nie wyklucza świadomości własnej zewnętrzności, która najwymowniej realizuje się w relacji ze światem. Dostrzegają oni ontologiczną kontynuualność między ciałem a tym, co wobec niego zewnętrzne. Poszczególne badacze, analogicznie do Husserla czy Sartre'a, najczęściej odwołują się do takich form doświadczenia ciała, jak: percepcja, motoryczność, doznaniowość, czy ekspresyjność.

Opisy ciała jako bytu-w-świecie to wątek przewodni wczesnego etapu twórczości Merleau-Ponty'ego<sup>78</sup>, jak również temat towarzyszący później-

---

<sup>77</sup> Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, s. 97.

<sup>78</sup> Do pierwszego okresu twórczości Merleau-Ponty'ego za Migasińskim w prezentowanej monografii zaliczono analizy przeprowadzone w pracach *La structure du comportement* oraz w *Fenomenologii percepcji*. Por. J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 178. Zob. także: M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1960; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001; A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, [w:] Z. M. Cielatkowska, *O cielesności percepcji – „La structure du comportement” Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 393–425.

szym rozważaniom Emmanuela Lévinasa<sup>79</sup>. Analogiczne tropy można znaleźć również u niemieckojęzycznych badaczy cielesności, między innymi u Erwina Strausa<sup>80</sup> i Hermana Schmitza<sup>81</sup>, którzy charakteryzując relację ciało–świat, używali kategorii opisowych, takich jak: *afektywne zaabsorbowanie*, *pierwotna terażniejszość*, *wyseпки cielesne* bądź pisali o przestrzenność w sensie geograficznym i krajobrazowym<sup>82</sup>.

W przypadku Merleau-Ponty'ego rozbudowana analiza cielesności pojawia się w pracy *Fenomenologia percepcji*. Jej pole problemowe pokrywa się z polem doświadczenia postrzeżeniowego, które ujawnia specjalny status ciała własnego. Zdaniem Merleau-Ponty'ego właściwy poziom transcendentny<sup>83</sup> odsłania się w percepcji, która jest jedną z podstawowych funkcji ciała. Przy czym percepcję należy rozumieć jako proces zbierania wszel-

---

<sup>79</sup> Myśl Lévinasa można podzielić na okres ontologiczny, okres metafizyczny i okres etyczny, także w odniesieniu do ciała można wyróżnić trzy chronologiczne fazy, analizujące ciało kolejno: jako byt przed-zjawiskowy, następnie zjawiskowy, a ostatecznie jako rodzaj wrażliwości stanowiącej niezbędny warunek ukonstytuowania się podmiotu etycznego. W kontekście poruszanego w tym miejscu problemu, ważną rolę odgrywa drugi okres działalności twórczej, w którym Lévinas rozwija metafizyczną koncepcję cielesności. Podział twórczości Lévinasa na wymienione trzy okresy przywołano za: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, s. 218–264. Zob. także: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 13–15; J. Migasiński, *Fenomen ciała w filozofii Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Emmanuel Lévinas: filozofia / teologia / polityka. Materiały konferencyjne*, konferencja zorganizowana przez Instytut Adama Mickiewicza w Warszawie w dniach 23–25 października 2006 roku. Zob. także: J. Migasiński, *Problematyka ciała w najważniejszych pismach Lévinasa*, „Przełęcz Filozoficzno-Literacki” 2008, nr 1.

<sup>80</sup> E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg 1956.

<sup>81</sup> H. Schmitz, *System der Philodophie*, t. II/1, Bouvier Verlag, Bonn 1965. Zob. także: M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. subiektywność nowej fenomenologii H. Schmitza*, PIW, Poznań 2004, s. 79–160.

<sup>82</sup> Por. S. Czerniak, *Odwołania do ludzkiej cielesności w antropologii filozoficznej XX wieku*, s. 21–23; G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, s. 107–117.

<sup>83</sup> Użyte pojęcie transcendentny nie oznacza u Merleau-Ponty'ego przekroczenia granic świadomości i poznania w sensie Kantowskim. Jego znaczenie jest bliższe Husserlowskiej interpretacji terminu, zgodnie z którą transcendentne jest to, co wykracza poza sferę subiektywnych przeżyć, doświadczeń czy percepcji. Zarówno u Husserla, jak i Merleau-Ponty'ego owym na zewnątrz jest świat, który jest autonomiczny wobec podmiotu, a który podmiot poznaje i oswaja dzięki świadomości (Husserl) bądź ciała (Merleau-Ponty).



kich danych zmysłowych w całość. Tworzące się w ten sposób subiektywne pole postrzeżeniowe stanowi wycinek wspólnego wszystkim ludziom horyzontu świata. Percepcja nie jest więc rodzajem myślenia o świecie, lecz sposobem przeżywania czy raczej doświadczenia świata uwarunkowanym przez specyficzną strukturę ciała. Jak przekonuje Merleau-Ponty, bogaty sens doświadczenia percepcyjnego uobecnia otaczający człowieka świat przedmiotów jako tych, które stanowią przedłużenie modalności ludzkiego ciała. Poszczególne rzeczy prezentują się jako korelaty ciała i wkraczają dynamicznie w przestrzeń zmysłową człowieka na kilku poziomach. Po pierwsze, świat przedmiotów jest konstytuowany, chwytany i penetrowany przez ciało, które w swej źródłowej intencjonalności zarysowuje pierwotny obszar doświadczenia<sup>84</sup>. Po drugie, rzeczy prezentują się jako zlokalizowane względem ciała, które zarysowuje wokół siebie źródłowe doświadczenie przestrzeni. Z perspektywy własnego ciała rzeczy są postrzegane jako umieszczone: „pod nim” lub „nad nim”, „przed nim” lub „za nim”, „po jego prawej stronie” lub „po jego lewej stronie”.

Wśród wspomnianych funkcji, między innymi motorycznych czy kinestetycznych, jakimi dysponuje własne ciało, Merleau-Ponty wymienia jeszcze refleksyjność i związaną z nią doznaniowość. Refleksyjność ciała własnego ujawnia się wraz z doznaniem odbieranymi przez ciało oraz z samozwrotnością ludzkiego doświadczenia, zaczerpniętą z Husserlowskiej formuły podwójnych wrażeń. Specyfikę ludzkiego ciała, a zarazem ciała własnego, filozof upatruje w akcie zwrócenia się ku samemu sobie, w którym odkrywana jest nierozdzielność czującego od odczuwanego, widzącego od widzianego, dotykającego od dotykanego. Właśnie na poziomie refleksyjności ciało własne traci swój przedmiotowy status, i chociaż dostrzega własną zewnętrżność, to odróżnia siebie od tego, co je otacza<sup>85</sup>.

Najważniejszą zdolnością ciała własnego jest ujawniający się za pośrednictwem percepcji cud ekspresji. Ciało jest podmiotem działań ekspresyjnych nadającym rzeczywistości zewnętrznej przefiltrowany przez własne

---

<sup>84</sup> Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 109–112. Zob. także: M. Maciejczak, *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001, s. 42–43.

<sup>85</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 112. Zob. także: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, WP, Warszawa 1995, s. 34–37; S. Priest, *Merleau-Ponty’s concept of the body-subject*, “Nursing Philosophy” 2000, nr 1, s. 173–174.

wnętrze sens i znaczenie. U Merleau-Ponty'ego sfera ekspresji realizuje się wieloaspektowo. Do problematyki ekspresyjności filozof zalicza zarówno proste gesty mimiczne, emocjonalne, jak i bardziej skomplikowane struktury związane z gestem fonetycznym, czyli z mową, komunikacją, relacją znaku do znaczenia, czy szerzej ze zbiorem artefaktów, czyli przestrzenią kultury. Pierwszych zarysów ekspresyjności filozof poszukuje w geście, który można określić mianem mowy limbicznej ściśle związanej z motoryką ciała oraz z przekazywaniem emocji. Zdaniem Merleau-Ponty'ego nawet proste gesty, chociażby gest wskazania palcem, zmarszczone brwi czy zaciśnięta dłoń, mają swoje znaczenie, gdyż człowiek potrafi wyczytać z nich pewne emocje. Z tego względu określona mimika, postawa ciała i ruch wyrażający gniew nie każą ludziom myśleć o gniewie, lecz są gniewem. Z kolei uśmiech, odprężona twarz, żwawość gestów zawierają w sobie sposób bycia, który bezpośrednio wywołuje skojarzenia z radością. Gesty, a dokładnie mowa limbiczna, stanowią najprymitywniejszy sposób nakładania na otaczający człowieka świat siatki ludzkich znaczeń. Warto jednak odnotować, że gestykulacja emocjonalna ma swój sens i dlatego jest pierwszym narzędziem komunikacji, mowa werbalna zaś stanowi przedłużenie gestu. Merleau-Ponty wskazuje na analogię, jaka występuje między motoryką ciała, prezentującą myśl jako pewien styl zachowań lub jako wartość uczuciową, a słowem, które jest nie tylko wypowiedzianym bądź zapisanym pojęciem, lecz także niesie ze sobą określone emocje i żywe znaczenia. Francuski filozof stoi na stanowisku, że *człowiek mówiący nie myśli przed mówieniem ani nawet podczas mówienia, ale jego mowa jest jego myśleniem*<sup>86</sup>. Przekonaniu o współwystępowaniu mowy i myśli towarzyszy kolejne rozpoznanie: w geście ekspresji językowej nie można wydzielić sfery motorycznej od inteligencji, tym samym akt mówienia bądź słowo zawierają w sobie pewną materialność. Zarówno myślenie, jak i mowa stanowią kontynuację, a zarazem przekroczenie źródłowych, motorycznych funkcji ciała<sup>87</sup>. Ciało bierze czynny udział w tworzeniu mowy nie tylko jako narząd, który *przekształca w głos pewną esencję motoryczną, rozwija w zjawiskach dźwiękowych i artykulacyjnych sens słowa*, lecz także który konstytuuje ją, wykorzystując

<sup>86</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 200.

<sup>87</sup> Zob. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 84–88, 91–96, 109–112, 164.

*pewien skurcz gardła, powietrze świszczące między językiem a zębami, pewien sposób wprawiania siebie w ruch*, do celów komunikacyjnych, które *przenoszą i wyznaczają sens mowy poza nami*<sup>88</sup>. Przykład mowy zręcznie pokazuje, że dla Merleau-Ponty'ego ciało własne spełnia nie tylko funkcję biologiczną, lecz głównie funkcję egzystencjalną, rozumianą jako *bycie w świecie za pośrednictwem ciała*. Egzystencjalny charakter ciała wiąże się z rozpoznaniem w jego strukturze ośrodka rodzenia się sensu i znaczeń, czyli *zarodka intelligibilności w łonie naturalnego świata*<sup>89</sup>.

Ekspresyjna funkcja ciała stanowi również klucz do rozwikłania problemu relacji własnego ciała do ciała innego człowieka, czyli paradoksu świadomości widzianej z zewnątrz. Zgodnie z tradycją posthusserlowską fenomenolog konstatuje, że spotkanie innego człowieka odbywa się za pośrednictwem ciała, które prezentuje się w określony sposób. Filozof odróżnia jednak ciało obiektywne od ciała drugiego człowieka obdarzonego swoistym charakterem, zachowaniami sensotwórczymi ujawniającymi się poprzez różnorodne ekspresje, a w szczególności umiejętnością posługiwania się językiem. Potoczne doświadczenie pokazuje, że człowiek *żyje w świecie, w którym mowa jest już czymś zastanym, myśli wewnątrz świata już wymówionego i mówiącego*<sup>90</sup>, a wokół niego piętrzą się przedmioty, które ktoś skonstruował i którymi ktoś się już posługiwał. Język, narzędzia, różnorodne operacje ekspresyjne odsyłają bezpośrednio do obecności innego człowieka, który – jak powie Merleau-Ponty – wślizguje się do ludzkiego świata „od tyłu”<sup>91</sup>. Metafora ta doskonale oddaje specyfikę relacji międzyludzkich, które nie realizują się frontalnie w otwartym horyzoncie świata. Otwarty horyzont świata, czyli sytuacja, którą człowiek współtworzy razem z innymi, towarzyszy ludziom już od momentu narodzin, sytuując człowieka w świecie intersubiektywnym. Oznacza to, że subiektywne zachowania człowieka

---

<sup>88</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 215.

<sup>89</sup> J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, s. 36.

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 205.

<sup>91</sup> Wykorzystując użytą metaforę, można powiedzieć, że inny ukazuje się człowiekowi u: Merleau-Ponty'ego „od tyłu”, Husserla „na wprost”, Heideggera „obok”, Sartre'a „ponad”, Lévinasa zaś „twarzą w twarz”. Każde z przywołanych porównań przypisuje człowiekowi określoną lokalizację, a tym samym mniej bądź bardziej ważną rolę w konstituowaniu przestrzeni intersubiektywnej. Zob. M. Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, s. 62–79.

swobodnie przeplatają się z zachowaniami pozostałych osób, inicjując tak proces wymiany doświadczeń oraz opartą na współrozumieniu komunikację. Merleau-Ponty wielokrotnie podkreśla, że innego człowieka postrzega się poprzez analogię do własnej struktury bytowej. Dlatego na podstawie nierozdzielności własnej świadomości od własnego ciała oraz ograniczoności własnego pola percepcyjnego można wnioskować nie tylko o istnieniu innych ludzi, lecz także zyskać dostęp do ich świadomości. Ponadto moment, w którym odkrywa się, że ciało innego człowieka traci status przedmiotowy, pozwala żywić nadzieję, że również ów inny nie redukuje odkrywającego wyłącznie do statusu przedmiotu w swoim polu percepcyjnym.

Odmienny sposób narracji poświęconej ciału prezentuje w swych pracach Lévinas. Jego rozważania dotyczące ciała jako *modusu* bycia-w-świecie sytuują się w nieznaczonej opozycji względem poglądów Merleau-Ponty'ego. O ile Merleau-Ponty podkreślał wagę percepcyjnych i motorycznych doświadczeń ciała, o tyle Lévinas akcentuje związaną ze zmysłowością, specyficznie rozumianą doznaniowość. Filozof zaznacza, że *zmysłowość nie należy do porządku doświadczania*<sup>92</sup> i *nie jest rodzajem obiektywizacji*<sup>93</sup>, nie przysługuje jej dynamika doświadczeń percepcyjnych, lecz treść uczuciowa oraz sposób penetrowania otaczającej rzeczywistości, który Lévinas nazywa rozkoszowaniem (*jouissance*).

W ujęciu Lévinasa cielesną zmysłowość należy rozumieć jako strukturę empiryczną, która rozgrywa się na dwóch płaszczyznach: „życia czymś”, a więc określenia wpływu, jaki wywiera na ciało otaczający je świat, oraz „bycia u siebie”, czyli wyznaczenia miejsca, które zostaje zawłaszczone i przekształcone za pośrednictwem ciała. Relacja ciała ze światem prezentuje się bowiem jako relacja zwrotna. Z jednej strony świat daje człowiekowi ciało, gdyż zyskuje on świadomość własnej cielesności za pośrednictwem relacji ze światem. Z drugiej strony zaś ciało pozwala człowiekowi na doświadczanie świata, którym się on rozkoszuje, i którego używa.

Sformułowania „życie czymś” Lévinas używa do opisu stanu rozkoszowania się, w którym ciało ujawnia swój pierwotny kontakt ze światem. Rozkoszowanie jest rodzajem przedrefleksyjnego, zmysłowego życia, dzięki któremu człowiek niejako pławi się i zatracza w materialności swia-

<sup>92</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 154.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 219.

ta przyrody. Ten nieokreślony kontakt z żywiołami świata, czyli z bezkształtnymi elementami przyrody, takimi jak: ziemia, morze, światło, znajduje sojusznika w ludzkim ciele, które wkracza w świat i żyje światem<sup>94</sup>. Stosunek ten ma swą analogię w strukturze pokarmu, w której to, co stanowi dla człowieka niezbędny środek do przetrwania równocześnie staje się treścią jego życia. Jak twierdzi Lévinas, dobra strawa, powietrze, światło nie tylko służą człowiekowi do życia, lecz także są tym, czym on żyje<sup>95</sup>. Dlatego potrzeba jedzenia nie ma na celu jedynie podtrzymania istnienia, lecz spełnia się w samym afirmatywnym akcie spożywania pokarmu. W strukturze „życia czymś” ludzkie potrzeby i spontaniczna aktywność, polegająca na czynieniu świata czymś własnym, *urzeczywistniają się poprzez ciało*<sup>96</sup>. Ciało, mimo pełnienia funkcji życiowych, nie jest bowiem kojarzone przez Lévinasa wyłącznie z organizmem biologicznym, a jego troski materialne (*soucis matériels*) wykraczają poza zakres typowych potrzeb fizjologicznych. Ze strukturą cielesną nieuchronnie jest związana dwuznaczność przejawiająca się między innymi w sferze ciała własnego oraz ciała fizycznego. Dla Lévinasa:

[...] być ciałem znaczy [...] być *sobą*, żyjąc w *czymś innym*<sup>97</sup>.

Niejednoznaczność fenomenu cielesno-zmysłowego warunkuje zależność od świata, jak również panowanie nad światem oraz dystans, jaki tworzy się między nim a człowiekiem. Filozof daje temu wyraz w *Całości i nieskończoności*, pisząc:

[...] zimno, głód, pragnienie – wszystkie te zależności od świata, gdy stają się potrzebami, wrywają instynktowny byt z anonimowych zagrożeń i ustanawiają byt niezależny od świata, prawdziwy *podmiot*, zdolny do zaspokojenia swoich potrzeb uważanych za materialne, to znaczy takie, które można zaspokoić<sup>98</sup>.

Wrażenia, jakie konstytuują się na bazie zmysłowych relacji ciała ze światem tworzą prywatną, intymną, wręcz egoistyczną przestrzeń wła-

---

<sup>94</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 126.

snego ciała oraz własnego świata. I chociaż życie ludzkie toczy się w świecie zewnętrznym, to człowiek dąży do wytworzenia w nim różnorodnych form życia wewnętrznego, usilnie poszukując miejsca, które mógłby zagarnąć dla siebie. Owo podporządkowanie świata dokonuje się zdaniem Lévinasa za sprawą zadomowienia, czyli „bycia u siebie”, a w dalszej kolejności dzięki pracy i posiadaniu.

Pierwszych symptomów „bycia u siebie” Lévinas doszukuje się w lokalizacji zmysłowej, której gwarantem jest pionowa postawa ciała<sup>99</sup>. Pozycja ta wyznacza *kierunek wysokości*<sup>100</sup>, za sprawą którego, zdaniem autora *Całości i nieskończoności*, człowiek może wyzwolić się spod ciężaru potrzeb materialnych i otworzyć na przyjście innego człowieka. Wprawdzie postawa wyprostowana nie wyrywa ciała z fizycznością i zmysłowością, ale stwarzając pozory wysokości oraz wyższości, czyli możliwości opanowania przyrody, ułatwia zawłaszczanie świata. Dzięki temu wytwarza przestrzeń, która niejako odracza cielesność ciała na rzecz pojawienia się trosk innych niż materialne<sup>101</sup>. Dla Lévinasa:

Ciało nie jest bytem, który tylko pławi się w żywiole [rozkoszuje się – uzup. I. S.], ale tym, który przebywa, to znaczy mieszka i posiada. Już w zmysłowości i niezależnie od jakiegokolwiek myślenia rodzi się niepewność, kwestionująca tę niemal wieczną dawność żywiołu, który zaczyna niepokoić jako inne i który trzeba będzie oswoić, budując domostwo<sup>102</sup>.

Częściowe oswojenie żywiołów konstituuje miejsce, w którym egzystencja zrzuca się swobodnego, zmysłowego doznawania rzeczywistości na rzecz przekształcania przyrody w świat przedmiotów użytkowych i przechodzi do takiego sposobu istnienia, w którym rytm życia wyznacza praca. Domostwo jest koniecznym warunkiem pracy. Stanowi azyl, w którym człowiek po raz pierwszy „jest u siebie”, w którym może zebrać siły i wycofać się ze świata<sup>103</sup>. Jednocześnie dla Lévinasa dom jest ostatnim obszarem, w którym ukazuje się wyparta przez pracę i wspólne użytkowanie przedmiotów cielesna zmysłowość. Warto pamiętać, że

<sup>99</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 127, 141.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 125–128, 141–145. Zob. także: J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 314.

<sup>102</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 152.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 24, 157.

w *Ciałości i nieskończoności* ludzka zmysłowość realizuje się w bezpośrednim, niezawłaszczającym stosunku do świata. Z kolei praca oraz kontakt człowieka ze światem rzeczy opiera się na chwytaniu, racjonalizowaniu i podporządkowywaniu sobie przedmiotów materialnych, co sprawia, że ciało przestaje doznawać, a zaczyna posiadać i samo staje się przedmiotem posiadania. Jak zauważa filozof:

Dysponujemy własnym ciałem dopiero wtedy, gdy mieszkając, zawiesiliśmy już bycie żywiołu, w którym byliśmy skąpani. Posiadam ciało dopiero wtedy, gdy jestem w domu, na granicy wewnętrzności i zewnętrzności. Warunkiem posiadania ciała jest eksterytorialność domu<sup>104</sup>.

Na przykładzie przywołanego fragmentu widać, że domostwo otwiera nowy wymiar cielesności. Ten, w którym staje się ono ciałem ekonomicznym, czyli takim, które opanowuje i dysponuje rzeczami. Relacja ta nie należy już do porządku zmysłowości, ale jest konieczna, aby móc ugościć drugiego człowieka i nawiązać relację etyczną, w której nie ma miejsca ani na zmysłowość, ani na ekonomię. Według Lévinasa doznawanie i posiadanie stanowią kolejne etapy konstytuowania podmiotowości, która osiąga pełnię w momencie spotkania innego, którego doświadcza już nie w świecie, a więc i nie w zmysłowości, lecz w abstrakcji *Twarzy*.

Sumarycznie ujmując, dla Lévinasa ciało jest ontologicznym faktem odzwierciedlającym narodziny konkretnej podmiotowości i ostatecznym warunkiem wyodrębnienia istniejącego z istnienia. Warto jednak zaznaczyć, że odczucie własnej cielesności jest możliwe dzięki świadomości, gdyż *to świadomość daje mi moją cielesność*<sup>105</sup>. Lévinas konfrontuje się również z problemem ontologicznej dualności i paradoksalności ciała, który z całą mocą ujawnia się w świecie empirycznym. Konkluduje, że chociaż ciało w swoim działaniu staje się rzeczą, traktowane jest jak rzecz i jest uprzedmiotawiane w języku, to:

Nie istnieje [...] *dualizm* ciała własnego i ciała fizycznego, które trzeba byłoby ze sobą pogodzić<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 134. Zob. także: M. Murawska, *Granice fenomenologii*, „Etyka” 2004, nr 37, s. 274.

<sup>106</sup> E. Lévinas, *Ciałość i nieskończoność*, s. 275.

Ciała nie podobna ujmować na zmianę i osobno z punktu widzenia biologii i z punktu widzenia wnętrza, które nadaje mu charakter „ciała własnego”. Oryginalność ciała polega na zbieganiu się tych dwóch punktów widzenia<sup>107</sup>.

Jak widać, filozof dostrzega zarówno zalety, jak i wady wynikające z cielesnego uposażenia. Przyznaje, że ciało jest konieczne do ukonstytuowania się podmiotowości, ale jednocześnie staje się przekleństwem, *nieszczęściem hipostazy*<sup>108</sup>. Dramat polega na tym, że chociaż za pośrednictwem ciała dochodzi do odseparowania podmiotu od anonimowego istnienia (*il y a*), to jest ono również dla człowieka źródłem cierpienia i samotności<sup>109</sup>. Lévinas wielokrotnie sygnalizował, że z uwikłania w materialność może człowieka wyrwać jedynie kontakt z Innym, bezinteresowna relacja, która daje możliwość przekroczenia własnej cielesności i bierności. Paradoksalność ludzkiej egzystencji polega jednak na tym, że aby spotkać Innego, a tym samym przekroczyć swą cielesność, najpierw trzeba być ciałem.

W kontekście poruszonego wątku widać wyraźnie różnice między filozofią ciała w ujęciu Lévinasa a Merleau-Ponty’ego. Wprawdzie dla obu filozofów podmiot jest istotowo cielesny oraz zakorzeniony w świecie, jednak o ile dla Lévinasa podmiotowość nie daje się zredukować do cielesności, o tyle Merleau-Ponty czyni z ciała kategorię ogólnoswiatową. Zdaniem autora *Fenomenologii percepcji* transcendencja jest możliwa dzięki ciału i istnieje tylko w ramach świata, w przekonaniu zaś twórcy *Całości i nieskończoności* dokonuje się ona wbrew cielesnym ograniczeniom. Warto pamiętać, że u Lévinasa zapośredniczona w abstrakcji Twarzy relacja etyczna wykracza poza granice zjawiskowości. Nie zmienia to jednak faktu, że dla obu filozofów ludzka autentyczność nie realizuje się w ramach narzuconej przez oświeceniową tradycję wolności od ciała, lecz źródłowo jest zakorzeniona w sferze cielesnej.

Merleau-Ponty idzie w swym myśleniu nawet krok dalej i traktuje filozofię ciała jako całościową filozofię bytu. Nie bez przyczyny Migasiński proponuje autorski projekt filozoficzny francuskiego fenomenologa okre-

<sup>107</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>108</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 47.

<sup>109</sup> Ibidem, s. 44. Zob. także: E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Domini, Kraków 2006, s. 112–113; B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997, s. 266–272.



ślić mianem *metafizyki intercielesności*<sup>110</sup>, czyli takiego stanowiska, które rozpoznaje w oryginalnie zdefiniowanej cielesności nie tylko aspekt ludzki, lecz także uniwersalny.

Merleau-Ponty całą teorię bytu ugruntowuje na fenomenie cielesności i jest to istotne *novum* w filozoficznym podejściu względem ciała. W kontekście prowadzonych przez niego rozważań ciało nie stanowi wyłącznie jednego z modusów bycia w świecie, lecz staje się wyznacznikiem źródłowego doświadczenia, w którym ujawnia się pierwotna relacja z bytem. O ile dla poprzedników Merleau-Ponty'ego zagadnienie cielesności stanowiło zaledwie jeden z obszarów filozoficznych zainteresowań, związany ściśle z kondycją człowieka, z antropologią, o tyle francuski fenomenolog uczynił z niego podstawową strukturę ontologiczną. Jak twierdzi Migasiński, tok filozoficznych rozważań francuskiego myśliciela wiódł od analiz o charakterze ontologicznym do zainteresowań *stricte* metafizycznych, dotyczących struktury bytu; przy czym punkt wyjścia, zarówno dla ontologii, jak i metafizyki, stanowiło źródłowe doświadczenie zapośredniczone w ludzkim ciele<sup>111</sup>.

Przedstawiając zarys ontologicznych analiz Merleau-Ponty'ego, trzeba stanąć przed koniecznością odrzucenia przesłanek stojących u podstaw idealistycznej i naiwnie realistycznej interpretacji doświadczenia oraz przed koniecznością rewizji pojęcia świadomości. Wedle komentarzy Alphonse'a de Waelhensa cały wysiłek francuskiego fenomenologa skoncentrował się na przeformułowaniu znaczenia świadomości i na rozwinięciu autorskiej doktryny filozoficznej opartej na wskazaniu błędów wyrastających z filozofii Sartre'a, Heideggera, jak również Husserla<sup>112</sup>. W miejsce Husserlowskiego refleksyjnego transcendentalizmu, czy Sartreowskiego prymatu bytu-dla-siebie, Merleau-Ponty stawia zachowania percepcyjne. W ten sposób francuski fenomenolog kwestionuje absolutne pierwszeństwo świadomości, proponując powrót do tego, co w jego przekonaniu źródłowe, czyli do zmysłowości i doświadczenia.

---

<sup>110</sup> Por. J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 163–240.

<sup>111</sup> Por. J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 165–167.

<sup>112</sup> Por. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, [w:] M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, cyt. za: Z. M. Cielątkowska, *O cielesności percepcji – „La structure du comportement” Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 395.

U Merleau-Ponty'ego następuje zerwanie nie tylko z dotychczasowym rozumieniem świadomości, lecz także z tradycją Kartezjańskiego dualizmu rzeczy i świadomości czy transcendentálním idealizmem Husserla, czyli z klasyczną opozycją podmiot–przedmiot. Filozof uwypukla niezgodności zachodzące w relacji podmiot–przedmiot, które stanowią zarazem przyczynę nieścisłości występujących pomiędzy dwoma klasycznymi punktami widzenia, czyli perspektywą refleksyjnej świadomości przyznającej absolutny prymat temu, co wewnętrzne oraz perspektywą obiektywizującą, przyznającą prymat temu, co zewnętrzne. Dla Merleau-Ponty'ego każde z przywołanych ujęć jest nie do przyjęcia, gdyż nakłada na doświadczenie konstrukcje pojęciowe i poznawcze, które fałszują jego znaczenie, a w związku z tym uniemożliwiają odsłonięcie przedteoretycznego, źródłowego sensu kontaktu ze światem. Relację podmiot–przedmiot filozof zastępuje terminem „zachowanie” oddającym to, co w ludzkim postępowaniu nieświadome i opisuje je przy użyciu rozumianego na nowo pojęcia cielesności. Tym samym uprzywilejowanemu przez filozoficzną tradycję Kartezjańskiemu *cogito* bądź Kantowskiemu podmiotowi transcendentálnemu czy Husserłowskiej czystej świadomości, opisywanym w kategoriach *ego* narzucającego światu swoje aprioryczne formy poznawcze lub w kategoriach konstytuującej świadomości lub apodyktycznej podmiotowości, filozof przeciwstawia ciało, któremu przyznaje status pierwotnej struktury ontologicznej. Merleau-Ponty stawia tezę, iż pierwszeństwo ciała nie przejawia się w tym, że jawi się ono jako nośnik świadomości, jak to miało miejsce u Sartre'a, lecz w tym, iż dopiero dzięki ciału może się ona narodzić. Dlatego, filozof proponuje mówić o intencjonalności ciała, a nie intencjonalności świadomości<sup>113</sup>. Z tego względu Husserłowskie hasło *powrotu do rzeczy samych* (*zurück zu den Sachen selbst*) Merleau-Ponty rozumie jako taki opis doświadczenia, który wyprzedza dyskursywne myślenie o świecie oraz jego intelektualne poznanie. Fenomenologia Merleau-Pontyego nie będzie więc powrotem do świadomości, lecz powrotem do ciała rozumianego nie jako ciało obiektywne, opisywane przez nowożytną naukę, ale jako ciało specyficzne, *funkcjonujące zarazem w porządku*

<sup>113</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 357. Zob. także: J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 178.

fizykalnym i intelligibilnym, w porządku natury i transcendującego ją sensu, funkcjonującym zatem dialektycznie i nigdy jednoznacznie<sup>114</sup>.

Autorski projekt metafizyki intercielesności został rozwinięty w niedokończonym dziele *Widzialne i niewidzialne*, które zostało pośmiertnie wydane z rękopisów. Na pierwszy plan Merleau-Ponty wysunął, uwarunkowaną cielesnie, zdolność „widzenia”. Zastosowana w tym kontekście wspomniana kategoria jest u Merleau-Ponty’ego definiowana znacznie szerzej niż analizowane w *Fenomenologii percepcji* doświadczenie percepcyjne. Autorowi pracy *Widzialne i niewidzialne* udało się uniknąć zredukowania cielesności do wymiaru poddanego zewnętrznemu oglądowi, a tym samym uprzedmiotowienia ciała i zlikwidowania możliwości komunikacji i intersubiektywności<sup>115</sup>. Poszukiwania źródłowej struktury bytu zaprowadziły go w kierunku odkrycia uniwersalnej koncepcji bytu wzorowanej na starogreckim pojmowaniu świata jako rzeczywistości koherentnej, pierwotnie jednorodnej, przesiąkniętej swoiście rozumianym *Logosem*. Filozof nakreślił wieloznaczny obraz bytu jako gąszczu, splotu, *chiazmy*, cielesnej zmysłowości oraz przylegającego do niej sensu<sup>116</sup>. Dla zrealizowania swego programu wprowadził w miejsce starych kategorii filozoficznych nową opozycję widzialne–niewidzialne. Zdaniem Merleau-Ponty’ego opisany przy jej użyciu byt, stanowi odwzorowanie ludzkiej cielesności. Struktura ontologiczna ludzkiego ciała realizuje się bowiem dwuaspektowo, ale i nierozdzielnie, poprzez koegzystencję pomiędzy tym, co bierne i aktywne, materialne i ekspresyjne, naturalne i kulturowe, czy wreszcie widzące oraz widziane. Refleksyjność ciała, scalająca podwójny sposób jego doświadczenia, przekłada się zatem na schemat widzenia, dzięki któremu, jak podkreśla Migasiński, *pojedyncze, widzące ciało staje się fragmentem Widzialności uniwersalnej*<sup>117</sup>. Ponadto widzenie, jakkolwiek uniwersalne, zawsze jest fragmentaryczne i nigdy nie ogarnia bytu w całości, umożliwiając przyjęcie ograniczonego punktu widzenia, co sprawia, że widzący nie

<sup>114</sup> J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 178. Zob. także: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 490–493.

<sup>115</sup> Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996, s. 20–23, 62–79.

<sup>116</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>117</sup> J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 225. Por. także: M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 125.

pokrywa się z tym, co widziane. Jak wskazuje francuski fenomenolog, już na poziomie ciała własnego człowiek doświadcza własnej niewidzialności. Niewidzialność własnego ciała stanowi dla człowieka integralną część egzystencji oraz buduje źródłowe doświadczenie ze światem. Zdaniem Merleau-Ponty'ego w strukturze widzialne–niewidzialne odsłania się natura Bytu, która realizuje się we współobecności ciała człowieka z ciałem świata<sup>118</sup>. Według jednej z komentatorek twórczości Merleau-Ponty'ego – Agaty Zielinskiej – struktura ta doskonale obrazuje sposób, w jaki filozof ujmuje zagadnienie transcendencji w immanencji<sup>119</sup>. Z kolei Jacek Migasiński wyjaśnia tę zależność tak:

Uczestniczymy wszyscy w jednym wspólnym świecie zmysłowym i ta zmysłowość właśnie jest pierwszym medium przejawiania się Bytu. Zmysłowość pojęta tu wszakże nie jako „wtórna” zmysłowość danych empirycznych czy naszych „przedstawień”, lecz jako sfera niedookreślenia, sfera nieuchwytności, miazga (*pulpe*) zmysłowa, w której jednoczy się to, co „wewnątrz”, i to, co „na zewnątrz”<sup>120</sup>.

Merleau-Ponty dla oddania owego specyficznego statusu ciała-Bytu posługuje się pojęciem *la chair*<sup>121</sup>. Zdaniem autora pracy *Widzialne i niewidzialne*:

Ciało łączy nas bezpośrednio z rzeczami dzięki swojej własnej ontogenezie, spajając ze sobą dwa zarysy, które je tworzą, swoje dwie warstwy: masę czującą, którą jest i masę odczuwalnego świata<sup>122</sup>.

Ciężar, gęstość, miąsz każdego koloru, każdego dźwięku, każdej dotykanej tkanki, terażniejszości i samego świata biorą się stąd, że ten, kto je odbiera, czuje się tak, jakby z nich się wylaniał poprzez rodzaj spiralnego ruchu lub zdwojenia, będąc źródłowo z nimi jednorodny, stąd, że jest on zwracającą się ku sobie zmysłowością, która z kolei jest w jego oczach jakby zdwojeniem i rozwinięciem jego tkanki cielesnej [*chair*]<sup>123</sup>.

W ujęciu francuskiego fenomenologa żywa tkanka cielesności (*la chair*) czy żywe tworzywo cielesne są tym, co zmysłowe (*le sensible*). Nie jest to

<sup>118</sup> Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 120–125.

<sup>119</sup> Por. A. Zielinska, *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas. Le corps, le monde, l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, s. 84.

<sup>120</sup> J. Migasiński, *W stronę metafizyki*, s. 227–228.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 230–231, przypis.

<sup>122</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 140.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 121.

jednak zmysłowa substancja, materia, ani tworzywo przeżyć psychicznych, ale zmysłowe – czujące i odczuwane – środowisko, na gruncie którego możliwe jest ukonstytuowanie się podmiotu wraz z otaczającymi go przedmiotami. Jednakże Merleau-Ponty podkreśla, że cielesność zmysłowa, eteryczna (*la chairsubtile*) nie istnieje bez cielesności masywnej, materialnej (*la chairmassive*), co wskazuje na przenikanie się w bycie tego, co duchowe, z tym, co cielesne. Przywołanie tej opozycji nie oznacza jednak powrotu do klasycznej dychotomii dusza–ciało. Według Merleau-Ponty’ego sfera duchowa wyrasta ze zmysłowości i nie stanowi jej przeciwieństwa<sup>124</sup>. Francuski fenomenolog pojmuje duszę jako jeden z aspektów ciała, a dokładnie jako bagaż przyległych do cielesności kulturowych i psychologicznych znaczeń, które realizują się za pośrednictwem zmysłowej wymiany pomiędzy człowiekiem a światem. Określa on duszę mianem drugiej strony ciała i zauważa, że *nie istnieje idea ducha, który nie byłby zdublowany przez ciało, który nie realizowałby się na tej ziemi*<sup>125</sup>. Z tego powodu, na gruncie wypracowanej w pracy *Widzialne i niewidzialne* teorii bytu, problem związku duszy z ciałem traci swój nierozstrzygalny wymiar.

Przekroczenie dychotomii duszy i ciała nie jest jednak tożsame ze wzniesieniem się ponad schemat świadomość–ciało. Renaud Barbaras zarzuca Merleau-Ponty’emu, że fakt dowartościowania ciała stawianego w opozycji wobec świadomości nie uchronił go jeszcze przed pułapką dualizmu, z kolei uprzywilejowanie zdolności percepcyjnych ciała nie uzasadniło w pełni konieczności wcielenia postrzegającej świadomości<sup>126</sup>. Zdaniem Barbarasa wykorzystane w pracy *Widzialne i niewidzialne* ujęcie ciała oraz świata jako struktur obdarzonych podwójnymi wrażeniami, a więc dotykających i dotykanych, czy widzących i widzianych zarazem, nie redukuje dystansu między tym, co transcendentne a tym, co empiryczne, tylko ugruntowuje nowy dualizm, między doznaniem a tym, co doznawane, który jest oparty na tradycyjnej opozy-

---

<sup>124</sup> „Dusza jest zasadzona na ciele jak kółek w ziemi, tyle, że bez dokładnego punktu styku między ziemią i kółkiem – lub raczej: dusza stanowi niszę ciała, ciało jest wypełnieniem duszy”. Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 232.

<sup>125</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>126</sup> Zob. R. Barbaras, *Życie i intencjonalność*, [w:] *Fenomenologia francuska*, s. 445–447.

cji podmiot–przedmiot. Jak podkreśla, w twórczości Merleau-Ponty’ego zarysowują się jednak ramy takiego sposobu istnienia, który umożliwia przekroczenie tego dualizmu, a jest nim *żywa tkanka cielesności*, która stanowi ontologiczny łącznik pomiędzy ciałem a światem. Ponadto w mniemaniu Barbarasa, Merleau-Ponty, podobnie jak Husserl czy Heidegger, pozostawia bez odpowiedzi pytanie o sposób bycia intencjonalności, czyli o możliwość przekroczenia alternatywy pomiędzy otwartym na świat bytem nieucieleśnionym a całkowicie wewnątrzświatową, zamkniętą i substancjalną cielesnością. Nie oznacza to jednak, że jego filozoficzny projekt tym samym stracił swą merytoryczną wartość. Wskazuje jedynie, że zgodnie ze stawianymi przez Merleau-Ponty’ego wymogami, intencjonalne otwarcie na świat oraz kontakt ciała z samym sobą wyrażony w podwójnej doznaniowości są możliwe tylko przez zawieszenie własnej aktywności konstytuującej świat oraz własnych zdolności percepcyjnych na rzecz biernego doznawania bodźców wysyłanych przez otoczenie<sup>127</sup>.

Oryginalny projekt fenomenologiczny Merleau-Ponty’ego, penetrujący obszar zależności między ciałem a światem, ciałem a myśleniem, naturą a kulturą, wywarł ogromny wpływ na wiele obszarów humanistyki. Jednakże jego oryginalna wersja ontologii, rozumianej jako filozofia ciała, poza kontekstem polemicznym pojawiającym się w szczególności w pracach Patočki bądź Henry’ego, nie doczekała się kontynuacji. Nie zmienia to jednak faktu, że Merleau-Ponty był tym, który *jak żaden inny myśliciel wpoił nam rozumienie nas samych jako działających cielesnie*<sup>128</sup>.

Porządkując oraz porównując stanowiska i tropy interpretacyjne zaprezentowane w ramach obu nurtów filozofii ciała: dezintegrującego i scalającego wymiar cielesny z duchowym, można wyróżnić kilka wątków tematycznych. Wszystkie, prowadzą do wykształcenia nowego rozumienia ciała.

W pierwszej kolejności trzeba zauważyć, że filozofowie, na których powoływano się w tym rozdziale ewoluują w swych poglądach oraz sposobach definiowania ciała od własności przypadłościowej (Kartezjusz)

<sup>127</sup> Por. I. Lorenc, *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, [w:] *Fenomenologia francuska*, s. 45.

<sup>128</sup> Ch. Taylor, *Leibliches Handeln*, cyt. za: M. Drwięga, *Ciało człowieka*, s. 163.

do konstytutywnej dla ludzkiej kondycji (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas).

Ważne rozpoznanie w badaniach nad cielesnością stanowi również zrekonstruowanie linii rozwojowej, która wiedzie od czysto zewnętrznego opisu ciała innego człowieka do opisu ciała własnego. Przyjęcie wobec ludzkiego ciała dwóch punktów widzenia, czy też dwóch podejść poznawczych: obiektywnego i subiektywnego, zainicjowało stopniowy proces uwewnętrznienia ciała, a także zadecydowało o złożoności i wieloznaczności doświadczenia cielesności oraz samej kategorii ludzkiego ciała. Posthusserlowska tradycja badań nad cielesnością zainicjowała i utrwaliła przekonanie o tym, że w ludzkiej cielesności istnieje pewien *hiatus*, pewne rozdarcie, przejawiające się w balansowaniu na granicy podmiotowo–przedmiotowych, subiektywno–obiektywnych czy empiryczno–intelektualnych dualizmów. Najpoważniejszą konsekwencją, wynikającą z zaprezentowanych dwuznaczności, jest niemożność jednoznacznego sklasyfikowania doświadczenia cielesności. Z kolei zaszczerpiona przez fenomenologów francuskich tendencja do myślenia o ciele w kategoriach specyficznej dialektyki paradoksu stanowi źródło nieco dramatycznej sytuacji, w której człowiek nie potrafi już, przynajmniej w płaszczyźnie teoretycznej, jednoznacznie ustosunkować się względem własnego ciała. Z filozoficznego punktu widzenia doskonale uchwycił tę zależność Jean-Luc Nancy, który w rozprawie *Corpus* stawia tezę:

Ciało „w sensie ogólnym” będzie już zawsze na granicy wymienionych tu dwóch wersji, to znaczy tam, gdzie dotykają się one i odpychają zarazem. Ciało – jego prawda – zawsze już będzie pomiędzy tymi dwoma nakierowaniami i sensami, pomiędzy ich stroną prawą i lewą, górą i dołem, przodem i tyłem, *phallosem* i *kephallosem*, płcią męską i żeńską, wnętrzem i zewnętrzem, sensem wyczuwalnym i inteligibilnym. A wszystkie te opozycje nie służą niczemu prócz wyrażenia siebie nawzajem<sup>129</sup>.

Jakkolwiek rozpoznania Nancy’ego wynikają ze zniecierpliwienia wywołanego niekonkluzywnością tez stawianych przez filozofię ciała, to trzeba przyznać, że zasygnalizowane przez niego dylematy są symptoma-

---

<sup>129</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 59.

tyczne dla refleksji nad ludzką materialnością. Szczegółowe analizy wybranych projektów filozofii ciała potwierdziły, że wymienione w cytowanym fragmencie opozycje można uznać za kluczowe cechy współczesnego myślenia o ciele. W następnym rozdziale ukazane zostanie, czy zasygnalizowana niejednoznaczność ludzkiego ciała oraz poruszone wątki ontologiczne i epistemologiczne mają przełożenie na wartość, jaką prezentuje dla człowieka ciało.



## ROZDZIAŁ 2

# Problem wartościowania ciała – perspektywa ontologiczno-aksjologiczna

Perspektywa ontologiczno-aksjologiczna, bazując na rozpoznaniach ontologiczno-epistemologicznych stwierdzających, *czym* jest ciało i *jakie* jest ciało, koncentruje uwagę na wyjaśnieniu jego korelacji ze światem wartości. Aksjologiczny punkt widzenia znajduje potwierdzenie w założeniu odpowiadającym intuicjonizmowi poznawczemu, zgodnie z którym ze sposobu poznania rzeczy można wnioskować o sposobie ich bytowania, a w dalszej kolejności o ich wartościowości. Jednocześnie w prezentowanej monografii, w kontekście analiz ontologiczno-aksjologicznych, pominięto niuanse związane z problemem istnienia wartości, ich obowiązywania oraz próbą ich systematyzacji, koncentrując się wyłącznie na wartościującym odniesieniu do ciała wyznaczonym przez jego ontologiczny i fenomenologiczny opis. W dalszej części wskazano, że pewne aspekty filozofii ciała oraz ewolucja stylu myślenia o ciele uwydatniona w dorobku intelektualnym przywołanym w poprzednim rozdziale nie tylko mają swoje odpowiedniki w sposobie jego oceniania, lecz także pozwalają określić przyczynę leżącą u podstaw problemu z jego wartościowaniem. Nadrzędnym celem przedstawionych analiz była bowiem nie tyle próba pokazania, *jak* ciało jest oceniane, ile *dłaczego* kwestia jego oceny pozostaje zagadnieniem spornym.

Na wstępie doprecyzowano, o jakim rodzaju powiązań między ontologią, epistemologią a aksjologią będzie w nim mowa. Wskazano trzy tropy świadczące o zasadności przyjęcia perspektywy ontologiczno-aksjologicznej.

Pierwszy z nich wywodzi się z dominującej w tradycji antycznej, średnio-wiecznej, a także nowożytnej zasady tożsamości bytu i wartości, polegającej na tym, że gradacyjna budowa świata bytu pokrywała się z poszczególnymi piętami hierarchii wartości. Zasadę tę stosowali między innymi

św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu czy Blaise Pascal. W poglądach ostatniego widać wyraźnie, że porządkowi poznania (zmysłowy, rozumowy, uczuciowy) odpowiada porządek bytu (ciał, duchów, boski porządek miłości) oraz porządek dóbr (naturalne, duchowe, boskie)<sup>130</sup>.

Kolejnym narzędziem wprowadzającym porządek metodologiczny do omawianego zagadnienia jest rozpoznanie zależności założeń ontologicznych od założeń aksjologicznych leżące u podstaw filozofii Nicolaia Hartmanna. Nie zagłębiając się w tajniki Hartmannowskiej filozofii, warto zauważyć, że perspektywa ontologiczno-aksjologiczna wspiera się na dokonanych przez niemieckiego filozofa powiązaniu teorii bytu z teorią wartości, które nie jest jednak oczywiste i wymaga doprecyzowania. Stanowisko Hartmanna w tej kwestii jest dalekie od powielania przesłanek aksjologii uprawianej w duchu poglądów Pascala, w myśl których kolejne warstwy bytu, takie jak materia nieożywiona, rośliny, zwierzęta, ludzie, wykazują tendencję do zajmowania bardziej uprzywilejowanego miejsca w hierarchii wartości. Hierarchia wartości nie jest prostym odwzorowaniem hierarchii bytów, dlatego, aby uniknąć podobnych nadużyć, Hartmann formułuje prawo neutralności ontologicznej i aksjologicznej, w którym opowiada się przeciwko paralelizmowi bytu i wartości<sup>131</sup>. Wspomnianego prawa nie należy jednak rozumieć jako braku jakichkolwiek powiązań pomiędzy sferą bytu a sferą wartości. Chociaż, zdaniem Hartmanna, istnienie wartości jest niezależne wobec świata realnego, to jednak w każdej ze sfer obowiązują analogiczne prawa, co znajduje wyraz w ich podobieństwie strukturalnym<sup>132</sup>. Zależności przesłanek aksjologicznych od ontologicznych należy więc upatrywać w zgodności założeń metodologicznych leżących u podstaw opisu struktury ontycznej świata z metodologią decydującą o jego wartości.

Perspektywa ontologiczno-aksjologiczna znajduje swoje uzasadnienie również w założeniach badawczych leżących u podstaw refleksji antro-

---

<sup>130</sup> Zob. B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997, s. 318, 368–370, a także: W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: studium z Pascala*, „Przeгляд Filozoficzny” 1920, nr 23; W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 354; prace W. Tatarkiewicza, cyt. za: R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” 1978, nr 16, s. 139.

<sup>131</sup> Zob. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, s. 38–39.

<sup>132</sup> Ibidem, s. 39, 362.

pologicznej Józefa Tischnera. W przypadku Tischnera teoria bytu i teoria wartości ewidentnie łączą się z doświadczeniem cielesności. Zdaniem filozofa zachodzący na poziomie ontologicznym proces integracji bądź dezintegracji z ciałem pierwotnie przebiega na płaszczyźnie teorii wartości<sup>133</sup>. W myśl tego założenia należy przyjąć, że to wartość, jaką człowiek przypisuje ciału generuje ontologiczne poczucie tożsamości z nim lub jego brak. Innymi słowy, to nie przesłanki ontologiczno-epistemologiczne decydują o wyborze określonej postawy wartościującej, tylko aksjologia wyznacza stanowisko ontologiczne. Na potrzeby prezentowanej monografii wystarczy jednak oprzeć się na złagodzonej wersji wspomnianej tezy i nie rozstrzygając, które z założeń – ontologiczne czy aksjologiczne – stanowią pierwszy krok badawczy, opowiedzieć się za twierdzeniem słabszym, głoszącym ich współzależność.

W dalszej części dokonano charakterystyki wymienionych perspektyw wartościujących.

## 2.1. Pomiędzy deprecjonowaniem a dowartościowaniem ciała

Rozważania poświęcone prezentacji stanowisk ontologiczno-aksjologicznych rozpoczyna uwaga o tym, że swój rodowód wywodzą one z dualistycznej teorii dobra i zła, która ukonstytuowała się na styku filozoficzno-etycznych koncepcji głoszonych przez starożytnych Greków oraz religijno-moralnej tradycji chrześcijaństwa. Jej prototypów należy poszukiwać w myśli orfickiej, metafizyce pitagorejskiej, platońskiej i neoplatońskiej, jak również w wierzeniach manichejskich czy w nawią-

---

<sup>133</sup> „Przejsście [od tego, co *mam* do tego, co *moje* – uzup. I. S.] nie polega na dopasowaniu czegoś do czegoś, którego podstawą jest poprzednia wiedza o naturze tego, czemu coś zostaje dopasowane, lecz na odkryciu własnej natury dopiero poprzez wejście w obszar aksjologicznej treści dopasowanej. Nie jest tak, że odnajdujemy coś dopiero poprzez pryzmat wiedzy o sobie, lecz poprzez wykrycie treści aksjologicznie zabarwionej odnajdujemy jakąś głębszą warstwę samych siebie”. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, PTT, Kraków 1971, s. 77. Zob. także: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000; P. Walczak, *Koncepcja Ja aksjologicznego w filozofii Józefa Tischnera*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 2, s. 259–268.

zującym do nich gnostycyzmie. O ile na gruncie ontologiczno-epistemologicznym to metodologiczny dualizmu Kartezjusza stanowi krytyczny punkt odniesienia dla kolejnych badaczy cielesności, o tyle w kontekście analiz ontologiczno-aksjologicznych za punkt odniesienia należy uznać wzorzec Platoński<sup>134</sup>.

Zaproponowany przez Platona sposób oceny ciała wynika z przyjętych przez niego założeń ontologicznych i wartościujących, stanowiących recepcję orfizmu. Na płaszczyźnie ontologicznej ateński filozof założył strukturalną opozycję między materialnym i śmiertelnym ciałem a doskonałą oraz wieczną duszą. Dokonane przez Platona uprzywilejowanie duszy, przy jednoczesnym przeciwstawieniu jej ciała, zrodziło przekonanie, że to dusza stanowi istotę człowieka, a jej złączenie z ciałem jest przypadkowe. Natomiast w warstwie aksjologicznej, która jest nieodłącznym aspektem Platońskiego stanowiska, dualizm implikuje tezę, że zło jest domeną cielesności, dobro, prawda czy cnota stanowią zaś domenę duszy. Wygenerowany przez opozycję dusza–ciało dualizm dobro–zło prowadzi więc do konkluzji o charakterze wartościującym.

---

<sup>134</sup> Por. F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 94. Towarzyszące filozoficzno-etycznej refleksji Platona spekulacje nad nieśmiertelnością duszy przyczyniły się do rozpowszechnienia postawy wrogości w stosunku do ciała, i to w dużo większym stopniu, niż religijno-moralna tradycja chrześcijaństwa, która pomimo wątpienia we wszystko, co cielesne, wypracowała dogmat zmartwychwstania nie tylko dusz, lecz także ciała. Należy jednak pamiętać, że w dobie średniowiecza myśl chrześcijańska odnosiła się do ciała raczej w sposób pejoratywny. Za przykład takiej postawy wartościującej niech posłuży asceza, a w szczególności towarzysząca jej idea umocnienia ducha poprzez zobojętnienie na ból fizyczny, czyli traktowanie ciała jako elementu wytrącającego człowieka z duchowości. Jak wskazuje historyk średniowiecza, Jacques Le Goff, u źródeł średniowiecznej ascezy oraz średniowiecznego deprecjonującego stosunku do ciała leży interpretacja doktryny wcielenia w kategoriach profanacji. Le Goff napisał na ten temat: „Wcielenie było upokorzeniem Boga”, w kontekście oceny ciała dodał zaś: „Nieuchronne zderzenie sfery fizjologicznej i sfery *sacrum* rodzi dążenie do unicestwienia człowieka biologicznego. [...] Droga ku duchowej doskonałości prowadzi przez zwalczanie własnego ciała”. Ostatecznie dopiero w dokumentach Soboru Watykańskiego II znalazły się wzmianki podkreślające prawo każdego człowieka do nienaruszalności ciała, a tym samym potępiające pogardę dla ciała jako elementu stworzonego przez Boga. Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, s. 127–128; *Encyklopedia katolicka*, TN KUL, Lublin 1995, s. 447.

Wartościujące wskazania filozofii Platońskiej wyrosły z przekonania, że *ciało jest więzieniem duszy*, czy też, jak postulował Platon w dialogu *Gorgiasz – naszym grobem*<sup>135</sup>. Zgodnie z wykładnią zaproponowaną przez antycznego filozofa ciało stwarza człowiekowi wielorakie ograniczenia: zapośredniczona w ciele władza doświadczenia zmysłowego sprawia, że jest ono źródłem złudzeń, z kolei na skutek swoich pożądań, chorób, materialnych słabości, cielesność odrywa człowieka od tego, co stanowi jego istotę, czyli od troski o duszę i od mądrości. W dialogu *Fedon* Platon ujął to tak:

[...] jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. Bo tysięczne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. A do tego, jeśli na nas jeszcze jakieś choroby spadną, przeszkadzają nam w szukaniu tego, co istnieje. Pragnieniami i żądzami, i obawami, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napełniają licznymi, tak że jak mówią, naprawdę przez to niczego na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie<sup>136</sup>.

Jak postuluje Hannah Arendt, a co potwierdza przywołany fragment z *Fedona*, Platońska wrogość wobec ciała wyrasta nie tyle z niepewności doświadczenia zmysłowego, gdyż to można korygować, ani z nieokreślonych namiętności targających ciałem, które z kolei dają się kontrolować przy użyciu rozumu, ile z nieusuwalnego charakteru potrzeb i pragnień ciała, za sprawą których, jak sama napisała, filozof zmuszony jest *do powrotu z nieba idei do jaskini spraw ludzkich*<sup>137</sup>. Skoro ciało jest dla duszy ciężarem, złem, czymś kłopotliwym i stanowi dla niej przeszkodę, to wszelkie wysiłki człowieka powinny prowadzić do oswobodzenia się z kajdan cielesności, a przynajmniej do jej kontroli przy użyciu rozumu oraz ćwiczeń fizycznych<sup>138</sup>. Dlatego też wyzwolenie duszy spod jarzma potrzeb cielesnych stanowi główny cel zorientowanej eschatologicznie Platońskiej etyki.

---

<sup>135</sup> Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, 493 A.

<sup>136</sup> Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, 66B-66D.

<sup>137</sup> H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 61.

<sup>138</sup> Por. Platon, *Fedon*, 67 C. Polityczne stanowisko Platona, w tym rola troski o ciało i gimnastyki w wychowaniu obywateli, zostało obszerniej omówione w pierwszym rozdziale prezentowanej monografii.

Postawę zdecydowanej dezaprobaty dla ciała w myśli starożytnej podtrzymał Plotyn, zdaniem którego ciało, utożsamione z *pozbawioną dobrą materią*, wywołuje *złość duszy*<sup>139</sup>. W mniejszym stopniu kontynuował ją św. Augustyn, który nawoływał do potępienia cielesnych rozkoszy zmysłowych, za sprawą których człowiek oddala się od Mądrości Bożej oraz dobra, zwracając się tym samym w stronę grzechu<sup>140</sup>.

Konotacji aksjologicznych nie są pozbawione również poglądy Kartezjusza. I chociaż problem dualizmu substancji myślącej oraz substancji rozciągłej nie miał u filozofa zabarwienia normatywnego, to jego stanowisko jest istotne dla prezentowanych rozważań również w kontekście wartościującym. Na gruncie ontologiczno-epistemologicznym to metodologiczny dualizm Kartezjusza stanowił krytyczny punkt odniesienia dla kolejnych badaczy cielesności.

Kartezjańskie rozumienie ludzkiego ciała jako automatu bądź jako substancji rozciągłej nie jest neutralne aksjologicznie i ugruntowało w kulturze zachodniej określoną postawę. Wyrażna linia demarkacyjna oddzielająca umysł od ciała na długo wyznaczyła granicę między tym, z czym człowiek się utożsamia, a tym, od czego się dystansuje. Ku takiej interpretacji filozofii Kartezjańskiej skłania się między innymi Jerzy Kopania. W pracy *Etyczny wymiar cielesności* podkreślił, że akceptacja tezy, iż *nasze ciało nie jest częścią nas samych, lecz przedmiotem wobec nas zewnętrznym*<sup>141</sup>, pociąga za sobą zgodę na dowolne manipulowanie nim:

Uznanie, że żyjący organizm nie jest niczym więcej, jak maszyną w ruchu, sytuowanie tej maszyny poza samym sobą, czyli poza własnym człowieczeństwem, nawet wtedy, gdy rozważamy ją jako ludzką cielesność – wszystko to prowadziło

---

<sup>139</sup> Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, I–VII 4, I–VI 8.

<sup>140</sup> Trzeba podkreślić, że św. Augustyn odrzucił manichejskie przekonanie o świecie ukonstytuowanym przez grę dwóch przeciwstawnych sił, dobra i zła, przyjmując w zamian pogląd o istnieniu jednej, bezwzględnie dobrej istoty – Boga. W poglądach św. Augustyna zło traci swą substancjalność, jednocześnie ciało nie jest skażone złem, jakkolwiek stanowi ten element, który za sprawą swoich zmysłowych potrzeb oddala człowieka od Boga i popycha w objęcia występku oraz grzechu. Dla św. Augustyna ciało to dobro niższego rzędu odwracające uwagę od dóbr wyższych i to właśnie owo zachwianie realizacji hierarchii dóbr jest złem, nie zaś samo ciało. Zob. Augustyn św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 211–213.

<sup>141</sup> J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 46.

do tezy, że jakiegokolwiek fizyczne przekształcenia ciała nie naruszają w niczym człowieka jako takiego<sup>142</sup>.

Zaaplikowanie tej tezy na grunt praktyczny, związany z działaniami z obszaru medycyny czy genetyki, uwydatnia niebezpieczeństwa wynikające z faktu podporządkowania ciała wymogom użytkowym<sup>143</sup>. Instrumentalizacja ciała to w opinii Kopani wynik:

naszej niezdolności do jednoznacznego rozstrzygnięcia, jaki jest udział cielesności w konstytuowaniu naszego człowieczeństwa, w konsekwencji zaś oznaka niemożności jednoznacznego ustalenia naszego stosunku do własnego ciała w płaszczyźnie moralnej<sup>144</sup>.

Zdaniem komentatora twórczości nowożytnego filozofa podporządkowanie ciała oraz świata przyrody wymogom praktycznym potęguje rozziw między sferą duchową a sferą cielesną, jak również problematyzuje sposób oceny ciała, które momentami traktowane jest *stricte* przedmiotowo, innym razem zaś gloryfikowane i uznawane za najważniejszy składnik osobowości człowieka.

W poglądach Kartezjusza stosunek do ciała został określony instrumentalnie i podporządkowany wymogom praktycznym. Perspektywa ontologiczno-aksjologiczna pozwala rozpoznać, że model takiego myślenia o ciele nie jest wolny od arbitralności i znajduje oparcie w separacji ciała od istoty człowieka. Należy zatem przyjąć, że idea dowartościowania

---

<sup>142</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 46. Kopania zauważa zagrożenia wynikające z przyjęcia wspomnianej tezy i stoi na stanowisku, że w dobie rozwoju technologii medycznych i zaawansowanych możliwości manipulacji ciałem, Kartezjański problem relacji „ja” do ciała powinien zostać na nowo przedyskutowany. Autor, odwołując się do chirurgii plastycznej, podaje przykłady świadczące o tym, iż z jednej strony człowiek jest spadkobiercą kartezjańskiej wizji cielesności i uważa, że wizerunek zewnętrzny nie determinuje ludzkiej samoświadomości, stąd chęć modyfikowania własnej zewnętrzności; z drugiej zaś głównym determinantem owych modyfikacji jest przeświadczenie, iż przeprowadzone zmiany pozwolą człowiekowi czuć się lepiej z samym sobą. Świadczy to o tym, że przyzwyczajeniu człowieka do własnego ciała towarzyszy przekonanie, iż jego jakość ma istotny wpływ na ludzką kondycję oraz buduje tożsamość człowieka. Rozpoznanie to jest jednak konsekwencją chronologicznie późniejszych analiz fenomenu cielesności. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 171–221, 191.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 11.

duszy i odpowiednio podejrzliwości wobec ciała zrodziła się w obrębie nurtu rozdzielającego substancjalną jedność człowieka. U podstaw aksjologicznej dezaprobaty dla ludzkiego ciała sytuują się bowiem założenia ontologiczno-epistemologiczne wyrażone w postaci wielu antynomii: wewnętrzne–zewnętrzne, dobre–złe, prawdziwe–pozorne, konieczne–przypadkowe, duchowe–cielesne, rozumne–zmysłowe, w których pierwszy człon jest uprzywilejowany, drugi zaś jest waloryzowany niżej.

Nurt platońsko-augustiański i obecna w nim deprecjacja ciała nie jest jedynym przykładem postawy wartościującej. W historii filozofii nie brakuje wskazań normatywnych odbiegających od stanowiska Platona i jego kontynuatorów. Nie trudno znaleźć przykłady postaw umotywowanych realizacją odmiennych celów aksjologicznych i uwarunkowanych odrębnymi złożeniami ontologiczno-epistemologicznymi.

Postawa dowartościowująca ciało, rozumiana nie tyle jako proces pozytywnego określania ciała, ile raczej oswobodzenia go z negatywnego kontekstu aksjologicznego, została zapoczątkowana przez Arystotelesa. Jest ona wynikiem przyjęcia założenia, że w swej strukturze ontycznej człowiek stanowi konieczne złożenie duszy i ciała. Zabieg ujawnienia konstytutywnej roli ciała dla kształtowania ludzkiej kondycji, wiąże się z naruszeniem wypracowanych przez tradycję platońsko-augustiańską struktur hierarchicznych oraz podważeniem tradycyjnych dychotomii. Zgodnie z Arystotelesowską antropologią to, co duchowe okazuje się zależne od tego, co cielesne, i to nie tylko w tym sensie, że ciało warunkuje rozwój sfery duchowej, ale że sfera cielesna (materialna) uobecnia się razem z duchową (formalną). W tym ujęciu uznanie za św. Pawłem, że w ciele człowieka mieszka obce prawo, nie jest w pełni zasadne<sup>145</sup>. Ani Arystoteles, ani nawiązujący do niego tomiści i neotomiści, nie uważali, że ciało jest dla człowieka czymś obcym. Wiązało się to z faktem, że Stagiryta, opisując relacje duszy do ciała, nie operował pojęciem konfliktu. Wspomniany filozof wprowadził hierarchiczny podział na niższe i wyższe sfery człowieka, zwracając uwagę na to, że potrzeby cielesne plasują się na poziomie niższym – instynktownym, duchowe zaś na wyższym – rozumnym. Wtłoczenie ciała w hierarchię wyższe–niższe

---

<sup>145</sup> „Obce prawo mieszka w członkach moich”, św. Paweł, cyt. za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 95.



nie oznacza nic więcej ponad to, że ciało powinno podlegać kontroli, którą sprawuje nad nim rozum. Obowiązkiem człowieka jest bowiem panowanie nad potrzebami cielesnymi, czyli sferą *aphrodisia*<sup>146</sup>, po to, by nie popaść w ich niewolę. W arystotelizmie zniewolenie przez ciało nie polega na usidleniu człowieka przez siłę wobec niego zewnętrzną, lecz na samozniewoleniu, czyli uwięzieniu samego siebie w okowach własnych, niższych potrzeb<sup>147</sup>. Zainicjowana w arystotelizmie wyważona postawa wobec ciała stanowi pierwszy ważny filozoficznie krok w jego dowartościowaniu. Można powiedzieć, że w poglądach Stagiryty ciało zostało dowartościowane w sensie słabym. Nie było już ono więzieniem duszy ani oznaką upadku w nieautentyczność, chociaż w hierarchii bytu ludzkiego nadal zajmowało pozycję niższą.

Zaproponowany przez Arystotelesa model postawy doceniającej wagę ciała znalazł odzwierciedlenie między innymi w filozofii Hartmanna. Aksjolog, porównując strukturę bytową świata realnego ze strukturą świata wartości, inspirował się Arystotelesowskim rozróżnieniem na materię i formę oraz podziałem duszy na części odpowiadające trzem funkcjom: wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej. Zarówno w kontekście ontologicznym, jak i aksjologicznym Hartmann podkreśla hierarchiczne zróżnicowanie obu sfer. Tak jak w strukturze ontycznej świata realnego niższe warstwy bytowe (materia, życie) fundują warstwy wyższe (psychika, duch), podobnie w aksjosferze wartości niższe (wartości dóbr) fundują realizację wartości wyższych (wartości moralne, wartości estetyczne). Oprócz przywołanego już prawa fundowania (*Gesetz der Fundierungsverhältnisses*) warstw wyższych w warstwach niższych, zakładającego strukturę hierarchiczną obu porządków, na uwagę zasługują prawo mocy (*Gesetz der Stärke*), jak również prawo wolności (*Gesetz der Freiheit*)<sup>148</sup>. Pierwsze z nich

---

<sup>146</sup> Do sfery *aphrodisia*, zgodnie z wykładnią starożytnych Greków, należy zaliczyć sprawy jedzenia, picia i przyjemności zmysłowych. Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 189.

<sup>147</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1118b–1119a; M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 203–207.

<sup>148</sup> Zob. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*, s. 36–47, 363–371. W kwestii hierarchii bytów i wartości stanowisko odmienne od Hartmanna zajmuje Scheler, zdaniem którego wyższe poziomy ontologiczne oraz aksjologiczne są auto-

głosi, że szczebel najniższy odgrywa rolę ontycznego fundamentu, na którym wspierają się kolejne. Tym samym materia stanowi warunek *sine qua non* i jest niezbędna dla zaistnienia życia, psychiki i ducha, wartości moralne są zaś wsparte na realizacji wartości fundamentalnych: biologicznych, czy ekonomicznych. Z kolei drugie prawo ustanawia autonomię bytową, czyli niezależność istnienia warstw niższych od warstw wyższych oraz autonomię formalną, czyli niezależność jakościową warstw wyższych od warstw niższych. W świetle hartmannowskich założeń ontologicznych i aksjologicznych dowartościowanie ciała wiąże się z jego fundującą mocą, gdyż jako czynnik materialny odgrywa ono rolę ontycznego fundamentu dla szczebli wyższych, które nie istnieją bez jego wsparcia. Zgodnie z tą wykładnią wszelkie postawy deprecjonujące ciało naruszają strukturę ontyczną człowieka i stanowią przykład ucieczki przed samym sobą.

Dowartościowanie ciała, w znaczeniu koniecznej ontycznej podstawy wszelkich bardziej złożonych funkcji ludzkich, to stanowisko leżące u podstaw zdecydowanej większości filozoficznych koncepcji człowieka. Nawiązywali do niego tomiści, neotomiści, w tym Etienne Gilson<sup>149</sup>, Mieczysław Albert Krąpiec<sup>150</sup>, Karol Wojtyła<sup>151</sup>, jak również inni analitycy ludzkiej kondycji, między innymi Edmund Husserl czy Roman Ingarden<sup>152</sup>. Twórczo zmodyfikowali ów pogląd przedstawiciele tradycji posthusserlowskiej, w tym Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Michale Henry czy Jan Patočka. Przywołani badacze nie kwestionują udziału ciała w strukturze ontycznej człowieka, uznając jego obecność za konieczną. Zwracają jednak uwagę na inną kwestię. W tradycji posthusserlowskiej palącym problemem filozofii ciała nie jest już bowiem to, w jaki sposób dusza, a w późniejszej tradycji umysł

---

onomiczne względem niższych, nie zaś nadbudowują się nad nimi. Precyzyjna analiza aksjologicznej myśli obu filozofów zostanie przybliżona w piątym rozdziale prezentowanej monografii.

<sup>149</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.

<sup>150</sup> M. A. Krąpiec, *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, [w:] tegoż, *Ja – człowiek*, RW KUL, Lublin 1991, s. 157–179.

<sup>151</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1986; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1986.

<sup>152</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

oddziałują na ciało. Skoro nie ma wątpliwości, że ciało należy do struktur bytowych człowieka, pojawia się potrzeba zbadania, jak silne jest jego znaczenie i jak ważna jest jego rola dla kształtowania ludzkiej kondycji czy tożsamości.

Jak starano się pokazać, założenia ontologiczno-epistemologiczne leżące u podstaw struktury ontycznej człowieka generują przyjęcie określonej postawy wartościującej. Nurt separujący ciało od istoty człowieka utrwalił postawę deprecjonującą ludzką cielesność, natomiast nurt włączający je do definicji człowieka wypracował postawę dowartościowującą ciało. Współcześnie zaprezentowany podział jest już niewystarczający. Wprawdzie wyróżnia on dwie postawy oceniające ludzkie ciało, ale nie daje wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego kwestia jego oceny jest zagadnieniem spornym. Analiza wskazanych dotychczas sposobów wartościowania skłania do twierdzenia, że wartościowość ciała nie stanowiła kwestii spornej zarówno dla przedstawicieli stanowisk deprecjonujących ciało, jak i dla tych, którzy dowartościowali je w sensie słabym. Filozofowie należący do wymienionych nurtów umiejętnie argumentowali za tym, by ocena ciała była negatywna bądź wyważona i niesamodzielna. W przypadku pierwszych pogarda dla ciała była umotywowana tym, że ciało nie uczestniczyło w strukturze bytowej człowieka, drudzy zaś, wprawdzie dowartościowali ciało jako czynnik mający swój udział w kształtowaniu istoty ludzkiej, ale traktowali je jako element niższy podporządkowany rozumowi, a więc jako środek prowadzący do celów odmiennych niż ono samo. Kryterium podziału na myśl dowartościowującą bądź pogardzającą ciałem jest jednak niedostateczne. Chociaż wprowadza wstępny porządek oraz stanowi istotny krok inicjujący tok dalszych dociekań, to jednak stosując wysoki poziom ogólności, nie uwzględnia wszystkich możliwych form apologii ludzkiej cielesności. Poszukując bardziej wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, czym umotywowany jest wybór określonej postawy wartościującej, należy wysubtelnić instrumenty badawcze. Dlatego kolejny krok stanowi właściwe rozpoznanie przestrzeni problemowej i próba zdiagnozowania, od kiedy można mówić o problemie wartościowania ciała w kształcie charakterystycznym dla współczesności oraz wskazanie, co stanowi jego istotę.

## 2.2. Pomiędzy posiadaniem ciała a byciem ciałem

Dotychczasowe rozpoznania pokazują, że w posthusserlowskiej tradycji badań nad ciałem człowiek ma do czynienia z problemem jednoznacznej klasyfikacji doświadczenia cielesności. Wywody dwudziestowiecznych badaczy za każdym razem zmierzają do wykazania niestabilności zawartych w opisie bądź doświadczeniu ciała. Niespójności te wpływają między innymi na brak przekładalności wiedzy o własnej cielesności na wiedzę o ciele jako obiekcie. Napięcie rodzi się na styku nieudanych prób pogodzenia bądź ścisłego rozdzielenia obu ujęć ciała, a co za tym idzie ujednoczenia wizji cielesności. U podstaw określonego w ten sposób problemu leży napięcie, które trafnie rozpoznał Marcel. Wyraża się ono w dobrze znanym, wielokrotnie banalizowanym, lecz mimo wszystko niegubiącym swej ważności i aktualności pytaniu: być czy mieć?, które w omawianym kontekście przybiera formę pytania: „mam ciało” czy „jestem ciałem”<sup>153</sup>?

Chociaż, chronologicznie rzecz ujmując, sformułowanie „jestem ciałem” po raz pierwszy pojawia się u Fryderyka Nietzschego, który w pracy *Tako rzecze Zaratustra* napisał: *ciałem jestem na wskroś i niczem ponadto*<sup>154</sup>,

<sup>153</sup> Warto zauważyć, że w historii dwudziestowiecznych badań nad cielesnością orzeczniki „mam” i „jestem” były stosowane w różnych konfiguracjach. Jürgen Habermas w pracy *Przyszłość natury ludzkiej* stosuje zwrot „mam ciało” do ciała materialnego, którym osoba zarządza, a zwrot „jestem ciałem” rozumie w sensie anatomicznym. Dla Marcela „mieć” to czasownik w sensie słabym, który oznacza relację własności, „być” zaś ujmuje w sensie egzystencjalnym, jako „bycie tym oto ...”. Z kolei Merleau-Ponty używa tych zwrotów zamiennie. Czasownika „być” w znaczeniu predykatu służącego do opisu własności (np. stół jest duży), a „mieć” na oznaczenie stosunku podmiotu do członu, w którym podmiot się projektuje (np. mam myśl). W prezentowanej monografii posłużono się rozróżnieniem wprowadzonym przez Marcela, w którym słowo „mieć” oznacza tyle, co „posiadać”, „być” zaś oznacza silną zażyłość o charakterze egzystencjalnym. Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 58–59; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 193; G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 115; G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 12, 120.

<sup>154</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 28. Warto nadmienić, że Heidegger w pracy poświęconej twórczości Nietzschego interpretuje jego stosunek do ciała w następujący sposób: „ciało mamy nie w taki sposób, w jaki nosimy nóż w teczce; ciało nie jest również korpusem, który nam tylko towarzyszy. Ciała nie mamy, tylko jesteśmy cielesni”. Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, WN PWN, Warszawa 1998, s. 111.

a rozróżnienie na „bycie ciałem” lub „posiadanie ciała” często przypisuje się Helmutowi Plessnerowi<sup>155</sup>, to mimo wszystko w prezentowanej monografii skoncentrowano się na analizach Marcela. Po pierwsze dlatego, że wnioski, które wypracował francuski filozof są wcześniejsze od rozważań Plessnera. Po drugie dlatego, że Marcel w zasadzie jako pierwszy w historii filozofii konsekwentnie użył w odniesieniu do ludzkiego ciała orzecznika „jest” i twórczo rozwinął ów semantyczny wątek<sup>156</sup>. Dotyka on nie tylko kwestii istotnych dla sposobu istnienia ciała, lecz przede wszystkim dla przybliżanej problematyki wartościowania ciała.

Autor *Dziennika metafizycznego* skoncentrował się na badaniu tajemniczego i intymnego związku, jaki istnieje pomiędzy człowiekiem a jego ciałem. Stosunek do własnego ciała może, zdaniem Marcela, przybrać dwojaki charakter: instrumentalny bądź egzystencjalny. Pierwszy ogranicza się do stwierdzenia, że człowiek ma ciało, drugi idzie o krok dalej i koncentruje się na tym, że człowiek nie tylko posługuje się swoim ciałem, lecz także nim jest<sup>157</sup>. Wyjaśniając swoje stanowisko, francuski badacz dokonał wnikliwej analizy sformułowania „jestem moim ciałem”<sup>158</sup>. W jego interpretacji zwrot „moje ciało” odkrywa sposób, w jaki człowiek nabiera samoświadomości własnego ciała. Z kolei zwrot „jestem ciałem” zawiera w sobie pytanie o istotę relacji, która nawiązuje się między podmiotem a przynależnym mu ciałem. Określenie warunków, w których można używać obu zwrotów, ma zatem fundamentalne znaczenie dla rozstrzygnięć dotyczących realnego istnienia ludzkiego podmiotu, jego uczestnictwa w świecie oraz postawy, jaką przyjmuje wobec ciała.

---

<sup>155</sup> Zob. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, PIW, Warszawa 1988; J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 19.

<sup>156</sup> Por. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny (1913–1914, 1915–1923)*, przeł. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 324; M. Drwięga, *Ciało człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 139.

<sup>157</sup> G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 189, 191, 195. Zob. także: G. Marcel, *Być i mieć*, s. 12, 120, 227.

<sup>158</sup> Opierając się na ontologii Romana Ingardena, należy stwierdzić, że słowo „jest” pełni w przywołanym kontekście zarówno funkcję orzecznikową, jak i funkcję egzystencjalną. Zob. także: W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003, s. 130.

Podwalin integralności z własnym ciałem, filozof poszukuje, odwołując się do opisu struktury bytowej człowieka, w której:

[...] nie można rozłączyć istnienia, świadomości siebie jako istniejącego oraz świadomości siebie jako związanego z ciałem, jako wcielonego<sup>159</sup>.

Ten specyficzny charakter zapośredniczenia, konstytuujący perspektywę własnego ciała, stanowi przykład więzi, która rodzi się pomiędzy tym, co istnieje, a sposobem, w jaki dana rzecz istnieje. Marcel traktuje relację między istniejącym a istnieniem, czyli bytem a byciem, jako współczynnik egzystencjalny, którego elementy składowe nie mogą zostać rozdzielone. Zdaniem filozofa zwrot „jestem moim ciałem” oddaje istotę owej nienaruszalnej syntezy<sup>160</sup>. W konfrontacji z własnym ciałem czasownik „być” zyskuje bowiem szczególne znaczenie. Zwrot „jestem ciałem” zakłada niemożność wyodrębnienia podmiotu od ciała<sup>161</sup>. W opinii filozofa podstawowa zależność, jaka wytwarza się między podmiotem a jego materialnym uposażeniem polega na tym, że bycie ciałem stanowi bezwzględny warunek *bycia czymkolwiek innym*<sup>162</sup>, wszak ciało warunkuje zarówno kontakt z przedmiotami, z innymi ludźmi, jak i pozwala przekroczyć cielesność, wyjść poza relacje czysto zmysłowe. Ten wieloznaczny charakter ciała skłania Marcela do postawienia tezy, że stosunek łączący podmiot z ciałem należy do porządku utożsamiania, nie zaś posiadania. W *Dzienniku metafizycznym* można przeczytać:

[...] jestem mym ciałem tylko w tej mierze, w jakiej nie traktuję go jako instrumentu<sup>163</sup>.

Nasuują się zatem pytania: Czy można uniknąć instrumentalnego odniesienia względem własnego ciała? Czy artykulacja typu „jestem” rozpoznaje oraz opisuje związek, jaki istnieje pomiędzy człowiekiem a jego ciałem w sposób wyczerpujący i satysfakcjonujący? W artykule *Istnienie*

---

<sup>159</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, s. 10–11.

<sup>160</sup> G. Marcel, *Istnienie i przedmiotowość*, [w:] tegoż, *Dziennik metafizyczny*, s. 251.

<sup>161</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>162</sup> G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 190.

<sup>163</sup> Ibidem.

i przedmiotowość francuski filozof wydaje się odpowiadać twierdząco na tak postawione pytania:

[...] wyrażenie „posługuję się moim ciałem”, pozostawia między sobą a złożonym, bogatym doświadczeniem, któremu chce odpowiadać, bardzo rozległy margines. W tej świadomości mojego ciała, jaką mam, w moich stosunkach z tym ciałem jest coś, czego to stwierdzenie *nie oddaje*, stąd ów prawie niemożliwy do powstrzymania protest: *Nie posługuję się swoim ciałem, jestem moim ciałem*. Inaczej mówiąc, coś we mnie przeczy zewnętrzności mojego ciała w stosunku do mnie, która jest zawarta w czysto instrumentalistycznym pojęciu mojego ciała<sup>164</sup>.

W innym miejscu Marcel podkreśla:

[...] o ile będę mówił o moim ciele jako o instrumencie, o tyle będę go traktował jako przedmiot, to jest jako *nie-moje*; o tyle będę wobec niego zajmował stanowisko *osoby trzeciej*, i definicja, jaką potrafię o nim sformułować, będzie związana z *idealnym odcieleśnieniem*. Kiedy działam, identyfikuję się z tym sobowtórem [ciałem – uzup. I. S.], który odzyskuje w ten sposób rzeczywistość, z której odłączając się od niego, go odarłem, i tak tworzy się na nowo owa jedność, którą analiza rozbiła i w miejsce której postawiła dwoistość instrumentalisty i instrumentu<sup>165</sup>.

Jednakże, pomimo tych wskazań, ostatecznie skłania się ku opinii, że egzystencjalne nastawienie względem ciała nie jest pozbawione konotacji pragmatycznych. Nie chodzi tu bowiem o podejście przypisujące ciału rolę narzędzia, którym człowiek się posługuje<sup>166</sup>, lecz o wskazanie granic posiadania i rozporządzania własnym ciałem.

Filozof wysuwa zastrzeżenie, że swoim ciałem można dysponować w sposób absolutny. Sytuacją graniczną jest w tym przypadku śmierć, a dokładnie samobójstwo, które sprowadza zarówno ciało, jak i podmiot do stanu, w którym jakiegokolwiek dysponowanie nim nie będzie już możliwe<sup>167</sup>. Przywołany przez francuskiego filozofa przykład doskonale obrazuje kondycję człowieka jako „istoty wcielonej”, wskazując na to, że więź tworząca się między posiadającym a posiadany nie pozwala rozpatrywać poszczególnych elementów relacji z osobna, bowiem przestać

---

<sup>164</sup> G. Marcel, *Istnienie i przedmiotowość*, [w:] tegoż, *Dziennik metafizyczny*, s. 263.

<sup>165</sup> Ibidem, s. 264.

<sup>166</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>167</sup> Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 118, 126.

„mieć ciało” oznacza po prostu przestać „być ciałem”. Jednocześnie nie można zaprzeczyć, że ciało do pewnego stopnia pozostaje narzędziem i domaga się skierowania uwagi na nie samo. Wszak trzeba utrzymywać je przy życiu, odżywiać, pielęgnować, dbać o jego kondycję fizyczną oraz zdrowotną. Ponadto, według Marcela, instrumentalizacja jest konieczna w celu poznania otaczającej człowieka rzeczywistości, jak również poznania samego ciała. W związku z tym filozof łagodzi swoje pierwotne stanowisko i stwierdza:

[...] cielesność jest graniczną strefą pomiędzy byciem a posiadaniem<sup>168</sup>.

Fragment ten pokazuje wyraźnie, że w relacji do własnego ciała niestety nie udaje się uniknąć działań o charakterze instrumentalnym, tym bardziej, że więź, jaka tworzy się między ciałem a podmiotem pod wieloma względami stanowi typowy przykład posiadania<sup>169</sup>. Marcel zastrzega jednak, że relacji względem ciała nie można ograniczyć wyłącznie do posiadania. Równie, a może nawet bardziej zasadna jest egzystencjalna interpretacja stosunku do ciała. Dlatego przywołana wypowiedź wskazuje, że w odniesieniu do ludzkiej cielesności czasowniki „mieć” i „być” nie są rozłączne (albo–albo). Stąd tak niełatwym zadaniem jest utrzymanie właściwego stosunku wobec ciała. Wyrażona w cytowanym zdaniu niestabilność i niemożliwość jednoznacznego określenia stosunku do ciała, poprzez konkretne opowiedzenie się po jednej ze stron relacji, pokazuje wyraźnie, że w kontekście ciała czasowniki „mieć” oraz „być” nie muszą się znosić i wzajemnie redukować. Intencją Marcela było bowiem wyartykułowanie takiego stosunku do cielesności, w którym ciało jest wstawione między to, co człowiek ma, a to, czym jest, a tym samym pokazanie, że można być ciałem, mając ciało i mieć ciało, jednocześnie będąc nim.

Marcelowskie analizy, w tym schemat „mam ciało – jestem ciałem”, znajdują zastosowanie przede wszystkim w przestrzeni wartościującej. Z rozprawy *Być i mieć* można się dowiedzieć, że ciało i stosunek człowieka do niego są tym, co może podlegać ocenie. Odniesiona do ciała operacja wartościują-

<sup>168</sup> Ibidem, s. 70; G. Marcel, *Istnienie i przedmiotowość*, [w:] tegoż, *Dziennik metafizyczny*, s. 263.

<sup>169</sup> Ibidem, s. 140.



ca uwikłana jest jednak w wiele sprzeczności. Najważniejszą z nich jest ta, wedle której ciało, będąc przedmiotem osądu, zostaje zredukowane do rzeczy, którą człowiek ma, którą może dowolnie dysponować – a więc mieć nad nią absolutną władzę. W związku z tym perspektywa oceniająca stawia człowieka w niezręcznej sytuacji, w której musi rozstrzygnąć, kim jest ten, który je ocenia. Paradoksalność tej sytuacji doskonale oddaje wypowiedź Marcela: *to moje „ja” oceniając samo jest oceniane*<sup>170</sup>. Rodzi się zatem pytanie, jak wybrnąć z zaistniałych okoliczności, w obliczu których jakiegokolwiek rozwiązanie wydaje się nie dość satysfakcjonujące. Zgodnie ze schematem „mam ciało – jestem ciałem” próba dokonania oceny ciała, a tym samym oceny człowieka, który podejmuje się refleksji wartościującej, wymaga zdystansowania, czyli spojrzenia na ciało i samego siebie bardziej z perspektywy posiadania, niż bycia. Trzeba się jednak zastanowić, czy ów dystans nie przywraca dwoistości instrumentu i instrumentalisty. Do pewnego stopnia tak, gdyż trzeba zauważyć, że bez dystansu, czyli bez nastawienia typu „mam”, nie wyewoluowałyby również postawa dowartościowująca ciało<sup>171</sup>. Marcel po raz kolejny udowadnia, że wyrażenie „jestem ciałem” musi być wsparte rozpoznaniami, iż „mam ciało”. Filozof opowiada się za tezą, że oba nastawienia w takim samym stopniu budują ludzką kondycję. Inaczej mówiąc, tak jak sąd egzystencjalny nie jest wolny od ujęcia instrumentalnego, podobnie sąd dowartościowujący ciało nie unieważnia pragmatycznego podejścia do materialności. W pracy *Być i mieć* Marcel napisał na ten temat:

Ogólnie rzecz biorąc, jasne jest, że całą moją wolą zmierzam do stworzenia takich warunków, abym mógł myśleć, że rozporządzam moim ciałem. Lecz nie mniej jasne jest, że w samej mojej strukturze jest coś, co nie pozwala, bym kiedykolwiek mógł rzeczywiście ustalić ten jednoznaczny stosunek pomiędzy moim ciałem a mną, a to z powodu niepodważalnej władzy mego ciała nade mną, która znajduje się u podstaw mojej kondycji człowieka<sup>172</sup>.

Obserwacja wielorakich trudności, jakie nastęrcza kategoria ludzkiego ciała, skłania do konstatacji, że ambiwalentne, czyli egzystencjalne, a jednocześnie instrumentalne, nastawienie względem ciała jest nieuniknione

---

<sup>170</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>171</sup> Ibidem.

<sup>172</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, s. 119.

również w płaszczyźnie wartościującej. Owo aksjologiczne wahanie i jego możliwe konsekwencje porbrzmiewają w kolejnym fragmencie pracy *Być i mieć*, w którym Marcel rozważa relację między „mam” a „jestem” z jeszcze innej perspektywy. Tym razem filozof zastanawia się, czy pragmatyczne nastawienie do ciała jest oznaką władzy człowieka nad ciałem, czy raczej symptomem poddaństwa wobec ciała. Napisał bowiem:

Być może byt jest tym mniej niewolnikiem swego ciała, im mniej rości sobie praw do rozporządzania nim. Czy nie jest możliwe, że to roszczenie, które wydaje się oznaką władzy, jest w istocie służebnością<sup>173</sup>?

Ta opinia zdaje się dotyczyć istotnego problemu, którego nie porusza większość badaczy fenomenu cielesności. Marcel przewrotnie odwraca sytuację, wedle której relacja „mam ciało” jest równoznaczna z postawą zawłaszczającą. Filozof zastanawia się bowiem, czy nieodpartej chęci panowania nad ciałem nie można odczytywać jako przykładu bycia pod permanentną władzą ciała? Czy roszcząc sobie prawo do rozporządzania ciałem i ograniczania jego dyspozycji wedle własnego uznania, człowiek nie ulega jedynie złudzeniu, że ciało jest mu posłuszne? Być może, jak stara się zasygnalizować Marcel, instrumentalne nastawienie względem ciała tak naprawdę instrumentalizuje człowieka, który bezwiednie koncentruje się na jego potrzebach. Nietrudno znaleźć przykłady potwierdzające opinię, że ciało nie jest w pełni podwładne woli człowieka, że często stawia opór i nie daje się łatwo podporządkować. Obrazują to sytuacje związane ze sferą zaspokajania podstawowych potrzeb witalnych, takich jak głód bądź pragnienie czy zachowania należące do sfery seksualnej, które wymagają, by chociaż na chwilę przerzucić akcent z potrzeb mentalnych na potrzeby cielesne<sup>174</sup>. Podobne intuicje znaleźć można w refleksji Arendt, która dochodzi do wniosku, że nawet w najbardziej sprzyjających okolicznościach, ciało

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> Ciekawych analiz wymykania się cielesności spod władzy ludzkiej woli dostarcza, przeprowadzony przez Karola Wojtyłę w pracy *Miłość i odpowiedzialność*, opis wstydu seksualnego, jakiego zaznaje człowiek w konfrontacji z własną zmysłowością, nad którą nie potrafi zapanować, jak również fragment z pracy *Osoba i czyn*, w którym ten sam autor podaje przykład przemoczonego, zziębniętego rowerzysty, który nie może zapanować nad drżeniem swego ciała. Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 158–159, K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin

potrafi zakłócić aktywność myślącego *ego* swoimi roszczeniami, zmuszając, by w pierwszej kolejności zatroszczył się właśnie o nie<sup>175</sup>.

Warto powrócić do głównego tematu dociekań, by uspojnając poglądy Marcela, sformułować kilka konkluzji istotnych dla interpretacji problemu wartościowania ciała. Niewątpliwie dla dalszych rozważań ważne są dwie kwestie. Po pierwsze, znaczące jest już samo użycie zwrotu „jestem ciałem”. Wyartykułowanie tej formuły ma fundamentalne znaczenie dla kwestii wartościowania ciała. Po drugie, odwołanie się do schematu „mam ciało – jestem ciałem”, jako do modelu, w który uwikłana jest ocena ciała. Przede wszystkim chodzi o zawartą w nim niezdolność do jednoznacznego wskazania, jaką postawę wobec własnego ciała – egzystencjalną czy instrumentalną – powinien przyjąć człowiek. Z zakreszonych przez Marcela interpretacyjnych ram ustosunkowania się do własnego ciała wynika, że ocena ciała jest niedookreślona i niestabilna. Oznacza to, że wiodący w filozofii współczesnej nurt, utożsamiający człowieka z jego ciałem, pozostaje bezradny wobec faktu, że człowiek zarazem „jest ciałem”, jak i „ma ciało”<sup>176</sup>.

W analogiczne egzystencjalno-pragmatyczne rozterki z wartościowaniem ciała wikłają się inni filozofowie. Przykładowo Lévinas napisał:

Czyż nie można powiedzieć, [...] że w wewnętrznym odczuwaniu zmysłowym oznacza się bliskość przechodząca wręcz w utożsamienie, że jestem niejako swym bólem, oddychaniem, moimi narządami, a nie jedynie mam ciało – że ciałem jestem<sup>177</sup>?

---

1994, s. 251–253; J. Kupczak, *Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne*, „Filozofia Chrześcijańska. Osoba i Ciało” 2008, t. 5, s. 55–64.

<sup>175</sup> Zob. H. Arendt, *Wola*, s. 61.

<sup>176</sup> Marcel akcentuje w ten sposób zasadność istnienia obu orzeczników: „być” i „mieć”. Warto zauważyć, że istotna staje się ich kolejność. Z jednej strony „być” implikuje „mieć” – ten porządek wydaje się właściwy, gdyż najpierw człowiek jest, potem ma, a gdy go nie ma, to nie posiada, z drugiej zaś posiadanie implikuje „bycie”, gdyż trudno wyobrazić sobie istnienie bez „posiadania”. Ponadto, wychodząc od fenomenu bycia ciałem i posiadania ciała, tezę Marcela potwierdzają wyniki badań psychologii rozwojowej, które wskazują, że posiadanie ciała jest wtórne wobec nabytej w młodości zdolności do bycia ciałem. Egzystencjalne nastawienie do ciała jest bowiem pierwotne i odgrywa nadrzędną rolę w budowaniu podmiotowości istoty ludzkiej, co nie zmienia faktu, że człowiek jest uwikłany w oba porządki doświadczenia i istnienia ciała. Por. T. Habermas, *Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen*, [w:] *Acta Paedo-psychiatrica*, 1998, nr 51, s. 147–155.

<sup>177</sup> E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 116.

Innym razem zaś można spotkać się z opinią:

Być ciałem to, z jednej strony [...] być panem siebie, z drugiej strony – [...] być w czymś innym i odczuwać własne ciało jako ciężar. Ale to odczuwanie ciężaru nie oznacza zwykłej zależności, [...] ma wartość dla mojej egzystencji<sup>178</sup>.

Interesujące uzupełnienie podjętego zagadnienia znajduje się również w pismach rodzimych filozofów. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje refleksja Józefa Tischnera, który napięcie między „byciem ciałem” a „posiadaniem ciała” artykułuje w formie pytania: w jaki sposób to, co *moje*, staje się *mną*<sup>179</sup>? Na kartach pracy *Świat ludzkiej nadziei* i artykułu *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej* napisał:

Racją usprawiedliwiającą to, że *moje* staje się *mną*, dodajmy jedyną rację, jest wartość, jaką *moje* posiada dla *mnie*. Jestem w tym, co dla mnie stanowi jakąś wartość. Ontologiczny obszar mojego Ja jest wyznaczony przez obszar wartości, z którymi potrafiłem wejść w związek absolutnej solidaryzacji. Dlatego tylko mogę przeżywać jedność *mnie* z czymś, co pierwotnie było *moje*, ponieważ sam siebie przeżywam jako jakąś szczególną wartość. Poczucie własnego Ja jako wartość jest warunkiem możliwości wyłonienia się więzi solidaryzacji z takimi lub innymi elementami *mojego*<sup>180</sup>.

Najlepszą egzemplifikację wyluszczonej zależności znaleźć można w Tischnerowskich analizach cielesności. Ciało jest tym obszarem doświadczeń człowieka, które należą do sfery tego, co *moje* i to ono stanowi pierwotne polesolidaryzacji. Doświadczenie samego siebie to nie tylko doświadczenie własnego Ja jako psychofizycznej całości, lecz przede wszystkim poczucie własnej wartości, w tym wartości, jaką prezentuje dla człowieka własne ciało. Aksjologiczne podstawy towarzyszące doświadczeniu siebie jako integralnej jednostkowości mogą dokonać się jedynie na płaszczyźnie akceptacji ciała, jego dowartościowania, czyli włączenia go do obszaru tego, co jest *mną*.

Mimo wszystko, dokonane przez Tischnera zabiegi formalne antycypujące dowartościowanie ciała w znaczeniu zbieżnym z opisanym przez Marcela *być* nie dewaluuują przeciwstawienia między tym, co jest *mną*, a tym, co *moje*. Filozof wskazuje liczne przypadki zawężenia obsza-

<sup>178</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 190.

<sup>179</sup> Zob. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 151.

<sup>180</sup> Ibidem, s. 153. Zob. także: J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, s. 34–35.

ru cielesnej przestrzenności, a tym samym egotyczności, które występują chociażby w momencie obcinania włosów czy amputacji kończyny<sup>181</sup>. Niewątpliwie uwagi te czynione są w trosce o zachowanie ontologicznej i aksjologicznej integralności z ciałem. Nie zmienia to jednak faktu, że pewne obszary cielesności należą do struktury „bycia mną”, inne zaś do „bycia moim”. Przełożenie tej relacji na grunt teorii wartości doprowadziło Tischnera do dwóch konkluzji. Pierwsza głosi, że rozróżnienie na „bycie ciałem” a „posiadanie ciała” jest uwarunkowane przeżyciami typu aksjologicznego. Druga konkluzja jest taka, że człowieka charakteryzuje nieustanny głód aksjologiczny, co skutkuje tym, iż nacechowane wartościująco poczucie „bycia ciałem” nie jest stanem permanentnym, trwale towarzyszącym człowiekowi. Raz rozpoznane często ulega zawieszeniu, a w związku z tym wymaga ciągłego potwierdzania. Odnalezienie siebie w ciele, które polega na *utożsamiającym przyłgnięciu do treści aksjologicznie zabarwionej* można określić mianem niedokończonego projektu, czyli problemu, z którym człowiek musi się nieustannie mierzyć. Zdaniem Tischnera kształtowanie własnej indywidualności, podmiotowości czy tożsamości polega na nieprzerwanym przechodzeniu od tego, co *moje*, do tego, co jest *mną* i odwrotnie od tego, co jest *mną*, do tego, co *moje*<sup>182</sup>.

Równie sugestywnie wypowiada się w tej kwestii Sartre, pisząc, że człowiek *jest* tym, co *ma*<sup>183</sup>. Także w tym przypadku wykrycie zależności między „mam” a „jestem” w żadnym stopniu nie niweluje napięcia rodzącego się na styku obu postaw. I chociaż Sartre unikał opisów o charakterze wartościującym, to trudno abstrahować od oceniającego wydźwięku takich terminów, jak: „konflikt”, „uprzedmiotowienie”, „zawłaszczanie” czy „posiadanie”.

W przypadku Sartre’a zasadne byłoby wprowadzenie trzeciego pojęcia plasującego się pomiędzy Marcelowskim *być* a *mieć*, mianowicie określenia *hycia posiadanym*, przez które filozof starał się wyrazić głęboką zależność nawiązującą się między posiadającym a tym, co przez

---

<sup>181</sup> Zob. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 69; P. Walczak, *Koncepcja Ja aksjologicznego w filozofii Józefa Tischnera*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 2, s. 259–268.

<sup>182</sup> Zob. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 161; P. Walczak, *Koncepcja Ja aksjologicznego w filozofii Józefa Tischnera*, s. 265.

<sup>183</sup> Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, s. 725.

niego posiadane. Zwroty „należeć do kogoś” bądź „być przez kogoś posiadany”, który przesądza o relacji przynależności ma bowiem silny wydźwięk bytowy i został przez Sartre’a użyty w celu wydobycia oraz podkreślenia egzystencjalnych konsekwencji posiadania. Dla filozofa relacja dosięga zwłaszcza posiadanego przedmiotu w jego istocie, co znajduje odzwierciedlenie w fakcie, że unicestwienie posiadającego pociąga za sobą unicestwienie tego, co posiadane, i odpowiednio, trwanie tego, co posiadane pociąga za sobą trwanie tego, kto posiada<sup>184</sup>. Intuicje autora *Bytu i nicości* są w tym punkcie zbieżne z rozpoznaniem Marcela, który w podobny sposób opisywał specyfikę relacji między człowiekiem a jego ciałem. W innym fragmencie Sartre konstatuje zaś, że posiadanie przedmiotu jest synonimiczne z jego używaniem, które ma wyłącznie charakter instrumentalny<sup>185</sup>. Jeszcze dalej akt posiadania, czyli czynienia czegoś swoją własnością, porównuje do aktu poznawczego<sup>186</sup>, pozabawiając tym samym orzecznik „mieć” charakteru egzystencjalnego. O ile w ontologicznym wymiarze bycia-dla-siebie relacja z ciałem ma wydźwięk egzystencjalny i można ją wyrazić przy użyciu zwrotu „jestem ciałem”, czy też „ciało jest tym, co posiadam”, o tyle z perspektywy trzeciego wymiaru ontologicznego, w którym człowiek stara się spojrzeć na własne ciało z zewnątrz, zasadne będzie użycie frazy „mam ciało”. W przypadku Sartre’a perspektywy ciała-dla-siebie i ciała-dla-innego, i odpowiednio bytu-dla-siebie i bytu-dla-innego są do siebie niesprowadzalne i pozostają w relacji konfliktu. Dlatego Sartre nie pozostawia wątpliwości, że nie tylko sposób, w jaki widzą człowieka inni ludzie, ale każda, nawet subiektywna próba opisu własnej zewnętrżności, jest pewnym rodzajem instrumentalizacji. Nieuniknionym, aczkolwiek niewłaściwym, bo prowadzącym do zachwiania wewnętrznego obrazu własnej cielesności i rozbicia poczucia integralności z ciałem, czyli stanowiącym zaprzeczenie własnej podmiotowości. W związku z tym chęć posiadania pięknego ciała będzie przykładem pragnienia, *które jest pewną postacią obiektywnego zawłaszczenia swojego własnego bycia-dla-innego*, które jako takie

---

<sup>184</sup> Ibidem, s. 721.

<sup>185</sup> Ibidem, s. 715.

<sup>186</sup> Ibidem, s. 454, 708.

należy do porządku posiadania a nie bycia<sup>187</sup>. Przekształcając swoją jakościowość oraz modyfikując sens własnej zewnętrzności, Sartre'owski podmiot daje wyraz tendencjom użytkowym i uprzedmiotawiającym, które nie pozostają bez wpływu na egzystencjalną relację z ciałem, bo chociaż *spojrzenie innego kształtuje moje ciało, to ja ponoszę odpowiedzialność za mój byt-dla-innego, mimo iż nie jestem u jego podstaw*<sup>188</sup>.

Jak wynika z zaprezentowanych tu interpretacji stosunku „bycia ciałem” do „posiadania ciała”, wartościujące spojrzenie na ciało komplikuje fakt, że z fenomenologicznego punktu widzenia nie udaje się zintegrować ani odseparować od siebie obu perspektyw. Wiąże się to z rozpoznaniem, że egzystencjalny stosunek do ciała nierozzerwalnie jest uwikłany w kontekst pragmatyczny. Jak pokazali w swych analizach Marcel, Sartre i Tischner, nie da się uniknąć instrumentalnego podejścia do ciała, można jedynie próbować przekroczyć interesowność w stronę identyfikacji z własną cielesnością. Jednakże nawet taka próba nie jest równoznaczna z tym, że stosunek człowieka do ciała będzie w pełni bezinteresowny. Można wnioskować, że nadal będzie się on plasował między postawą zawłaszczającą a utożsamiającą, nie ograniczając się wyłącznie do jednej ze stron modelowej relacji „mam ciało – jestem ciałem”.

W obliczu rozwoju filozoficznych poglądów na ludzkie ciało powrót do nastawienia typu „mam ciało” wiązałby się z zaniżeniem jego wartości oraz ze zdegradowaniem go do rangi narzędzia, co współcześnie jest już dość niefortunną interpretacją. Z kolei jednoznaczne wskazanie na kontekst egzystencjalny w rodzaju „jestem ciałem” uniemożliwiłoby poznanie własnego ciała, jak również powstrzymałoby jakiegokolwiek próby wyartykułowania owego fenomenu. Stąd towarzyszące refleksji dwudziestowiecznych analityków cielesności przekonanie, że ludzka autentyczność realizuje się zarówno w aspekcie egzystencjalnym, jak i przedmiotowym<sup>189</sup>. Warto zwrócić uwagę na to, że żaden z filozofów nie rości sobie prawa do wskazania, które z wymienionych nastawień jest właściwe. Jakkolwiek pozostają oni zgodni, co do tego, że człowiek jest ciałem, to w niektórych sytuacjach nie wykluczają możliwości przy-

---

<sup>187</sup> Ibidem, s. 713.

<sup>188</sup> Ibidem, s. 453.

<sup>189</sup> Ibidem, s. 214.

jęcia wobec niego postawy zawłaszczającej. Wszelkie niedyspozycje cielesne, takie jak ból czy choroba, wymagają podejścia typu „mam ciało” i potraktowania go z odpowiednim dystansem, który pozwoli na wyeliminowanie przyczyn jego wadliwego działania. Z kolei owo wadliwe działanie domaga się reakcji człowieka, ponieważ zakłóca porządek funkcjonowania egzystencji cielesnej, którą on jest. Ów dystans, zachowany przy jednoczesnym poczuciu silnej więzi i zależności od kondycji własnego ciała, ujawnia się w stosowanych powszechnie strukturach semantycznych, takich jak „boli mnie głowa” czy „mam chore serce”, w których widoczna jest zarówno fragmentaryzacja ciała, jak i przekonanie o ludzkiej integralności z nim.

Wyeksponowane tu cechy posthusserlowskiej filozofii ciała wynikające z niesymetryczności modelu „mam ciało – jestem ciałem” warto uznać za istotne z punktu widzenia problematyki jego wartościowania w ujęciu zaproponowanym w prezentowanej monografii. Wprawdzie nie uzyskano dzięki nim odpowiedzi na pytanie, jak ciało jest oceniane, ale rzuciły one nieco więcej światła na to, dlaczego kwestia jego oceny pozostaje zagadnieniem spornym.



## Podsumowanie

W pierwszej części dokonano rozpoznania przestrzeni problemowej filozofii ciała, opierając się przede wszystkim na analizach dwudziestowiecznych badaczy cielesności zorientowanych w kręgu francuskiej fenomenologii i egzystencjalizmu. Współczesna refleksja nad ludzkim ciałem została skonfrontowana z myślą czasów starożytnych i nowożytnych, co pozwoliło wskazać pewne istotne tropy oraz nakreślić linię rozwojową dotyczącą poruszanej problematyki, w której dla porządku analiz wyróżniono dwa wiodące nurty filozofii ciała, mianowicie nurt dezintegrujący i integrujący wymiar duchowy z cielesnym.

W wyniku prowadzonych badań na pierwszy plan wysuwa się rozpoznanie, że w ludzkiej cielesności istnieje pewien *hiatus*, pewna dwuznaczność, a nawet wieloznaczność, które stanowią centralny problem filozofii ciała, czyli problem z jednoznaczną klasyfikacją doświadczenia cielesności. Współczesna filozofia ciała, odżegnując się od dualizmu dusza–ciało, przeniosła dotychczasowe opozycje w obręb samej kategorii cielesności. Filozofowie omówieni w ramach poszczególnych nurtów zgodnie wikłają się w aporie związane z poruszonym zagadnieniem. W swych rozważaniach oscylują między przedmiotowym a podmiotowym ujęciem ciała, między obiektywnym doświadczeniem cudzego ciała a subiektywnym odczuciem własnej cielesności, między poznaniem rozumowym, które separuje ciało od duszy, a poznaniem zmysłowym, które potwierdza ontyczną jedność człowieka z jego ciałem, czy między porządkiem posiadania ciała a bycia ciałem. Wymienione aporie realizują się na kilku płaszczyznach: ontologicznej, poznawczej, funkcjonalnej i wartościującej, a wynikają nie tylko z dychotomiczności zawartej w ciele, lecz także z nieostrości znaczeniowej języka, który operuje opozycjami: zewnętrzne–wewnętrzne, podmiot–przedmiot, jedność–wielość, być–mieć. Jak argumentował Josef

Mitterer, a wcześniej Ernst Cassirer, w samej strukturze językowej zawarta jest pewna dwuznaczność, która sprawia, że człowiek myśli i mówi w kategoriach dualistycznych, a to nie pozostaje bez wpływu na sposób, w jaki jest postrzegane ludzkie ciało<sup>190</sup>.

Kolejną konkluzją prowadzonych rozważań jest uwypuklenie związku między założeniami ontologiczno-epistemologicznymi a wynikającą z nich oceną ciała wyrażoną w postaci orzeczników opisowych oraz oceniających zawartych w klasycznym dualizmie aksjologicznym opartym na opozycji dobro–zło. Wstępna charakterystyka pozwoliła rozstrzygnąć, że nurt dezintegrujący ciało od struktury ontycznej człowieka zrodził postawę deprecjonującą ludzką cielesność, a nurt włączający ciało w strukturę bytową człowieka dowartościował je.

Najważniejszym wnioskiem, związanym z dwoma poprzednimi, jest rozpoznanie przyczyn leżących u podstaw problemu wartościowania ciała. Jak starano się pokazać, filozoficzny spór o wartościowość ciała wynika bezpośrednio z wymienionych wcześniej aporii prowadzących do niejednoznacznego stosunku do ludzkiej cielesności. Oscylowanie między dychotomiami zawartymi w doświadczeniu ciała stanowi podłoże, na którym dochodzi do rozpoznania niekonkluzywności zawartej również w płaszczyźnie wartościującej. Tak, jak trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytania, które niepokoją między innymi Józefa Tischnera: *czy istnieje możliwość syntezy wiedzy czysto obiektywnej i czysto doznaniowej? Czy bezpośrednia świadomość ciała i wiedza ubrana w abstrakcyjne pojęcia mają jakiś wspólny korzeń? Czy należałoby raczej uznać, że co dla jednej jest prawdą, dla drugiej musi pozostać nieprzewyciężoną iluzją*<sup>191</sup>, tak samo trudno odpowiedzieć na pytanie o możliwość ustalenia jednoznacznego stosunku wobec własnego ciała w płaszczyźnie wartościującej. Używając Tischnerowskiej metafory „dramatu cielesności”, można powiedzieć, że dramat wartościowania stanowi kolejny jej wymiar.

<sup>190</sup> Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977; J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996; tegoż, *Ucieczka od dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, J. Gilewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

<sup>191</sup> J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, s. 76.

W aspekcie teoretycznym problem wartościowania ciała dotyczy tradycji posthusserlowskiej i w zaproponowanym w tej monografii ujęciu, nie występował wcześniej w dyskursie filozoficznym. Do scharakteryzowania źródeł owego dylematu posłużył schemat „mam ciało – jestem ciałem”, nawiązujący do struktury teoretycznej być–mieć autorstwa Marcela. Na podstawie przywołanego modelu starano się dowieść, że problematyka wartościowania ludzkiego ciała zrodziła się wraz z przyznaniem mu statusu egzystencjalnego i utożsamieniem go z podmiotem, co znalazło swoje odzwierciedlenie w zwrocie „jestem ciałem”. Wcześniejsze tradycje myślowe, włącznie z poglądami Husserla, posługiwały się frazą „mam ciało”, co pociągało za sobą ewidentnie odmienny punkt wyjścia narracji o ciele, a w efekcie jego deprecjację bądź instrumentalizację. Przyjęto zatem, że właściwą przyczynę dylematu z wartościowaniem ciała stanowi napięcie między porządkiem „posiadania ciała” a „bycia ciałem” obecne w teoretycznych zmaganiach dwudziestowiecznych badaczy fenomenu cielesności. Posthusserlowska tradycja interpretacyjna wykazała bowiem, że z pozoru jasne i wyraźne rozgraniczenie między ontologią bycia a ontologią posiadania nie jest już tak jednoznaczne, gdy podejmie się próbę zakreślenia linii demarkacyjnej w odniesieniu do własnego ciała. W myśl dwudziestowiecznych analiz cielesności egzystencjalny stosunek do ciała nie wyklucza zawartej w nim płaszczyzny instrumentalnej, co wpływa na niemożność ustalenia trwałych, aksjologicznych parametrów owej relacji. Problem wartościowania i towarzyszące mu aksjologiczne wahanie wynikają więc z rozpoznania, że człowiek zarówno ma ciało, jak i jest ciałem. Nie tylko zatem spełnia ono wiele użytecznych funkcji, lecz przede wszystkim stanowi o tym, kim jest człowiek. Z kolei nieuchronne uwikłanie filozofii ciała w rozmaite aporie, w tym wartościujące rozchwianie w ramach schematu „mam ciało – jestem ciałem”, podaje w wątpliwość możliwość zbudowania stabilnej, jednoznacznej i pewnej wiedzy o ludzkim ciele oraz jego wartości.

CZĘŚĆ DRUGA

---

**W stronę  
kulturowego  
oglądu ciała**

*Pierwszym przedmiotem kulturowym jest ten, przez który istnieją wszystkie inne – jest to ciało innego człowieka jako nośnik pewnego zachowania.*

Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*

Zanim podjęta zostanie refleksja nad tym, co kultura czyni z ciałem, w jakie układy znaczeń je wpisuje, najpierw będzie przybliżonych kilka uwag terminologicznych porządkujących oraz rozgraniczających przestrzeń rozważań. Z filozoficznego punktu widzenia istotne jest doprecyzowanie terminu „kultura”, którego genealogia jest niezwykle obszerna. Warto uściślić więc, że na potrzeby tej monografii mianem kultury będzie określana rzeczywistość myślowa, na którą składają się znaczenia, wartości, a przede wszystkim przekonania respektowane w określonych granicach czasoprzestrzennych, czyli charakterystyczne dla danej epoki historycznej oraz preferowane przez daną grupę społeczną<sup>192</sup>. W prezentowanej części, ograniczono się do analiz obecności ciała w kulturze zachodniej, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką odgrywa w czasach obecnych.

---

<sup>192</sup> Spośród dostępnych definicji kultury wyróżniono dwie: Jerzego Kmity, który rozwija społeczno-regulacyjną koncepcję kultury pojmowanej jako zespół powszechnie respektowanych w danej grupie społecznej przekonań, które pełnią funkcję priorytetową dla zrozumienia procesów poznawczych bądź komunikacyjnych; jak również Władysława Tatarkiewicza, zdaniem którego na kulturę składają się przeżycia, czynności i wartości związane z wykorzystaniem dorobku cywilizacyjnego. W prezentowanej monografii posłużono się dość ogólną definicją kultury. Zaletą takiego podejścia jest to, że umożliwia badanie wielu przejawów ludzkiej aktywności. Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 9–37; G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994; W. Tatarkiewicz, *Kultura i cywilizacja*, [w:] tegoż, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 74–84. Zob. także: N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980, s. 7–25; S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 277–280.

Kulturowej interpretacji wartościowości ciała nie ułatwia rozpoznanie, że ciało człowieka jest miejscem, w którym natura nierozzerwalnie koegzystuje z kulturą. Nie można bowiem zaprzeczyć, że człowiek jako byt cielesny, sensualny jest istotą biologiczną, a jednocześnie trudno nie zgodzić się z tym, iż jego zachowania wykraczają poza rys przyrodniczy. Dlatego na potrzeby tej monografii przyjęto, że ludzkie ciało, choć źródłowo przynależy naturze, to niezmiennie podlega interpretacji o charakterze kulturowym. Taka interpretacja jest zbieżna z opinią Luce Irigaray, która uważa, że *natura jest podstawą, na której dopiero możemy kontynuować tworzenie kultury*<sup>193</sup>.

Historyczny opis zjawiska potwierdza, że stosunek do ciała jest regulowany kulturowo. Ciało domaga się bowiem refleksji wyrażonej w języku konkretnych czasów. Jednakże w perspektywie kulturowej ciało nabiera specyficznego wyrazu. Poszczególne teorie kultury nie analizują bowiem cielesności substancjalnej, lecz śledzą zmiany figuracyjne zachodzące w kontekście ludzkiej materialności. Z tego względu z pierwszego planu znika ogląd cielesności jako takiej, a w zamian pojawia się ciało, które uczestniczy nie tyle w prezentacji samego siebie, ile w reprezentacji działań, dzięki którym skrywa się pod maską wielorakich znaczeń, odmiennych kontekstów, różnorodnych kostiumów, obyczajów czy norm. Ciało jawi się więc jako komunikat utrwalający oraz przekazujący określone treści. Obok skojarzeń oczywistych – ciało jako znak czyjeś obecności – reprezentuje treści mniej lub bardziej ukryte: płeć, sprawność fizyczną, status społeczny, status materialny, prestiż, piękno bądź brzydotę, standardy higieny; ma więc ono charakter społeczny, polityczny, medyczny, ekonomiczny, jak również religijny.

Historyczna zmienność stosunku do ciała, skłania do ograniczenia pola analiz, a tym samym dokonania selekcji bogatego materiału badawczego. Jak wskazuje tytuł prezentowanej monografii, jej głównym tematem jest problematyka wartościowania ciała ujęta w ramach kultury współczesnej,

---

<sup>193</sup> L. Irigaray, *Questions to Emmanuel Lévinas*, [w:] *The Irigaray reader*, „[...] nature is the basis from which we can continue to create culture”, cyt. za: M. Adamiak, *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta imności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 229. Warto doprecyzować, iż Luce Irigaray, przedstawicielka feminizmu korporalnego o inspiracjach antyesencjalistycznych, opowiadała się za tym, że człowieka nie można ujmować jedynie w kategoriach społecznych czy religijnych, ponieważ pierwotnie jest on zakorzeniony w naturze.

dlatego to ją należy uznać za wiodącą w porządku prowadzonych analiz. Mianem kultury współczesnej określono kulturę ponowoczesną oraz towarzyszące jej zaplecze teoretyczne zwane postmodernistycznym. Podziału na postmodernizm i ponowoczesność użyto za Zygmuntem Baumanem. Zgodnie z jego sugestią termin „postmodernizm” będzie stosowany w znaczeniu zbioru charakterystycznych dla tego nurtu teorii bądź idei, termin „ponowoczesność” zaś – na określenie pewnego stanu społeczno-kulturowego.

Dalej skupiono się na prezentacji poglądów wybranych analityków kultury, w szczególności: Jeana Baudrillarda, Zygmunta Baumana, Ulricha Becka, a także Gernotha Böhme, Michela Foucaulta, Anthony’ego Giddensa, Jürgena Habermasa czy Richarda Shustermana. W tej części poddano refleksji, w jakim zakresie wybrane diagnozy mogą wzbogacić wiedzę człowieka na temat oglądu ciała i czy znajdują one potwierdzenie w sferze ludzkich działań. Warto zaznaczyć przy tym, że stanowiska wspomnianych badaczy nie są wolne od arbitralności i stanowią jedną z wielu możliwych interpretacji kulturowego oglądu ciała.

Diagnozę kondycji ciała w kulturze ponowoczesnej poprzedzono rekonstrukcją uwarunkowanych historycznie mechanizmów kształtujących ogląd ciała. W tym celu pomocny był teoretyczny model ciała ucywilizowanego, który pojawia się u Norberta Eliasa czy Chrisa Shillinga. Wspierając się na wspomnianym modelu oraz nawiązując do podziału dokonanego przez Adama Buczkowskiego<sup>194</sup>, wśród społecznych i kulturowych procesów kształtowania ludzkiego ciała wyróżniono odpowiednio procesy socjalizacji, racjonalizacji oraz indywidualizacji, które dodatkowo wzbogacono o charakterystyczny dla kultury współczesnej proces „odcieleśnienia”. Każdy z nich wyznacza obszar, w którym formułowane są istotne problemy badawcze. Proces socjalizacji w monografii będzie rozumiany jako normowanie i standaryzacja biologicznej sfery człowieka, proces racjonalizacji jako analizowanie ciała w ramach poszczególnych dyskursów naukowych, proces indywidualizacji jako badanie roli ciała

---

<sup>194</sup> Zob. A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała. Pleć kulturowa i pleć biologiczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005. Buczkowski demaskuje i analizuje mechanizmy standaryzacji ciała w kulturze europejskiej, odnosząc je do kategorii płci biologicznej i kulturowej.

w przestrzeni jednostkowej oraz w budowaniu autentyczności egzystencji, proces „odcieleśnienia” zaś jako wiodący w kulturze ponowoczesnej nurt pogłębiający rozdźwięk między ciałem przedstawionym przy użyciu rozmaitych technik wizualnych i interpretowanym w językach różnych nauk a ciałem materialnym.

Przy użyciu zasygnalizowanych podejść badawczych starano się uzyskać założony cel. W dalszej części zostaną omówione mechanizmy generujące ogląd ludzkiego ciała w kulturze współczesnej. Tym samym będzie przybliżony problem wartościowania ciała wyeksplikowany w części pierwszej.



## ROZDZIAŁ 3

# Pomiędzy naturą a kulturą – kulturowe tworzenie ciała

Twierdzenie, że sposób postrzegania, definiowania, standaryzowania ciała podlega nieustannym modyfikacjom zakrawa na truizm. Nietrudno bowiem dostrzec, że jego ogląd uwarunkowany jest określonym kontekstem historycznym, społecznym i kulturowym. W dalszej części przedstawiono niektóre z funkcjonujących w kulturze mechanizmów kształtujących ciało, a dokładniej mających na celu przystosowanie go do obowiązujących współcześnie standardów. Wśród mechanizmów modelujących kulturowy ogląd ciała wyróżniono narzędzia konceptualne, kreujące teoretyczne i wyobrażeniowe reprezentacje ciała oraz narzędzia instytucjonalne, które śledzą powiązania między praktykowanym stosunkiem do ciała a sferą społecznie akceptowanych przekonań światopoglądowych. W celu wprowadzenia wstępnego porządku analiz refleksja nad kulturowym tworzeniem ciała zostanie umieszczona w granicach procesu jego cywilizowania. Wyjściową płaszczyzną, na której spotykają się mechanizmy konceptualne i instytucjonalne, jest bowiem ciało ucywilizowane.

Proces cywilizowania ciała polegał na zmianie odnoszących się do niego wzorów kulturowych, w szczególności związanych z działaniami o charakterze emocjonalnym i popędowym. Jak zauważył Elias, cywilizowanie ciała w obrębie europejskiego kręgu kulturowego trwa od średniowiecza i od tego momentu należy datować ewolucję stylu myślenia oraz sposobów zachowania mających wpływ na aktualny kształt cielesności. Proces cywilizowania ciała składa się z trzech etapów, wśród których należy wyróżnić między innymi procesy socjalizacji, racjonalizacji i indywidualizacji. Do wymienionych etapów dołączono kolejny – proces „odcieleśnienia” ciała.

W tym rozdziale skupiono się na historycznym kontekście przybliżanych tu rozważań. Tym samym ukazano, w jakim stopniu biologiczne

predyspozycje ciała przekształciły się w konstrukt społeczno-kulturowy, skutkiem czego odniesiona do ludzkiej cielesności opozycja natura–kultura nabrała umownego charakteru.

### 3.1. Ciało w procesie socjalizacji

Już na wstępie warto doprecyzować, że pod pojęciem socjalizacji ciała będzie rozumiane objęcie biologicznej sfery ludzkich zachowań parasolem regulowanych społecznie norm obyczajowych. W celu przybliżenia znaczenia tych norm odwołano się do klasycznej pracy autorstwa Eliasza zatytułowanej *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*.

Z rozważań Eliasza wynika, że proces socjalizacji polega przede wszystkim na usankcjonowanej społecznie regulacji ludzkiej sfery popędowej i emocjonalnej. U podstaw tego procesu leżą dwa typy zmian: wzrost społecznej kontroli nad funkcjami ciała, którymi przestała rządzić wyłącznie natura i rytm biologiczny oraz umieszczenie znaczeń społeczno-kulturowych w ciele. Zdaniem Eliasza nie bez znaczenia pozostaje również wzrost złożoności struktury klasowej, a także hierarchizacja społeczeństwa. Wszystkie wymienione czynniki przyczyniły się do wykształcenia technik tłumienia popędów, a tym samym ukonstytuowały wymóg panowania nad ciałem biologicznym. Proces krępowania ciała, ludzkich emocji i popędów odbywał się za pośrednictwem etykiety, manier i norm, mających na celu dostosowanie go do standardów społecznych interakcji. Za jedną z istotnych konsekwencji procesu socjalizacji należy zatem uznać rygorystyczną kontrolę własnej fizjologii. Co więcej, można powiedzieć, że proces socjalizacji przyczynił się do unicestwienia człowieka biologicznego, oferując w zamian narodziny człowieka cywilizowanego wraz z jego ujarzmioną cielesnością

Za model tak ukształtowanego ciała może służyć ciało nowożytne, które stanowiło jawne zaprzeczenie ekspresyjnego, swobodnego i naturalnego ciała epoki średniowiecza, opisywanego między innymi przez Michaiła Bachtina<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> Zob. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1975.

Według Bachtina w dobie średniowiecznych karnawałów, podobnie jak podczas antycznych obrzędów ku czci greckiego boga Dionizosa, ciało stanowiło integralną częścią ambiwalentnego świata i to za jego pośrednictwem realizowały się takie założenia kultury karnawału, jak odwrócenie porządku społecznego i hierarchii wartości, przejawiające się w radosnym celebrowaniu wszelkich funkcji cielesnych. Bachtin, podobnie jak Elias, konkluduje, że dopiero na progu czasów nowożytnych ciało stało się gotowym, skończonym, racjonalnym projektem, co znalazło swoje odzwierciedlenie w tym, iż część jego funkcji została usunięta ze sfery publicznej. Jak napisał Bachtin, nowożytna zmiana podejścia do cielesności przejawiała się w tym, że:

Wszystko to, co wystaje, wyłazi z ciała, wszelkie wyraźne wypukłości, odrostki i odgałęzienia, czyli wszystko to, czym ciało przekracza swe granice i poczyną inne ciało, zostaje odcięte, usunięte, zakryte, złagodzone<sup>196</sup>.

Z kolei konsekwencją owych zmian jest to, że z jednej strony ciało stało się miejscem sytuowania kodów dotyczących poprawnych i społecznie akceptowanych zachowań, z drugiej zaś pewne jego funkcje zostały wyparte z pola uznanych praktyk społecznych i stały się tematem tabu. Istotnym następstwem wspomnianej opozycji, wartościującej praktyki cielesne z perspektywy tego, co społecznie akceptowane i nieakceptowane, był podział na sferę prywatną i publiczną. Zmiana ta wiązała się z przesunięciem części funkcji cielesnych, między innymi snu, stosunków seksualnych czy potrzeb fizjologicznych, w obszar chroniony przed spojrzeniem innych osób.

Wśród zmieniających się wraz z rozwojem kultury przekonań dotyczących ciała warto wymienić zmiany standardów higieny, spożywania pokarmów, funkcji wydalniczych, zachowań przy stole bądź w sypialni czy zmiany zasad stosowania przemocy fizycznej, czyli mówiąc najogólniej modyfikacje związane z wyodrębnieniem sfery intymności cielesnej<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> Ibidem, s. 440. Zob. także: A. Tiutiunik, *Ciało w średniowiecznym karnawale*, [w:] *Do Bachtina i dalej*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2006, s. 31–36.

<sup>197</sup> W celu dokładnego prześledzenia zmian w podejściu względem ciała zob. *Historia życia prywatnego*, t. 1–5, red. P. Ariés, G. Duby, Zakład Narodowy im. Ossolińskich,

Zdaniem Eliasa kluczową rolę odegrała w tym procesie internalizacja norm obyczajowych, która przyczyniła się do zastąpienie strachu przez wstyd, czy szerzej przymusu zewnętrznego przez przymus wewnętrzny. Dopiero zaistnienie wspomnianych mechanizmów pozwoliło ukonstytuować się ciało w znaczeniu społecznym. Skoro wstępnie naszkicowano proces socjalizacji ciała, warto rozwinąć niektóre z zasygnalizowanych wątków, takie jak przymus zewnętrzny, przymus wewnętrzny czy wstyd.

Zgodnie z rozpoznaniem poczynionymi przez Eliasa zmonopolizowanie przemocy wiązało się z powstaniem instytucji dworu, z pojawieniem się pierwszych rozwiniętych systemów prawnych oraz ze zcentralizowaniem władzy w rękach wybranej grupy społecznej. Utworzony w ten sposób zewnętrzny aparat kontroli legitymizował swą władzę między innymi za pośrednictwem etykiety, czyli obowiązujących zasad *savoir-vivre'u*, regulujących swobodę zachowań w określonych sytuacjach. Za pośrednictwem tych zewnętrznych reguł narzucanych jednostce przez społeczeństwo część zachowań została usunięta za kulisy życia zbiorowego, co uniemożliwiło samowolne i indywidualne rozładowywanie własnych popędów oraz emocji. Istotne jest jednak przejście, jakie za ich pośrednictwem dokonało się w ramach socjalizacji ciała, mianowicie przejście od zewnętrznej aparatury kontrolującej do wykształcenia jej korelatu w psychice jednostki. Jak argumentuje Elias, wskutek tego przejścia już nie tylko społeczeństwo ujarzmiło ciało, sprawując kontrolę nad jego funkcjami, lecz także sama jednostka staje się autocenzorem własnej cielesności, co więcej zaczyna uznawać modelujące ją normy za własne. Samokontrola nie jest jeszcze rodzajem swobodnego zarządzania ciałem, a jedynie podporządkowuje je socjokulturowym normom, mając na względzie negatywne konsekwencje wynikające z niesprostania wymogom stawianym przez otoczenie. Jak pokazał Elias, na etapie socjalizowania *jednostka jest ujmowana zawsze w swym uwikłaniu społecznym, jako człowiek w swoich stosunkach z innymi ludźmi, jako jednostka w danej sytuacji społecznej*<sup>198</sup>. Występuje więc

---

Wrocław 1999–2000; G. Vigarello, *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1998; *Historia ciała*, t. 1–3, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.

<sup>198</sup> Na etapie socjalizacji ciało nie ma jeszcze mocy wyrażania autentyczności egzystencji i potwierdzania jej indywidualności. W tym przypadku jednostkowe ciało

nie jako odrębna jednostka, lecz jako część wspólnoty, przez którą jest oceniana i w obliczu której ocenia samą siebie. W procesie socjalizacji tłumienie cielesnej ekspresyjności i emocjonalności przy użyciu wewnętrznych, jak również zewnętrznych aparatów kontroli nie jest równoznaczne z procesem racjonalizacji, gdyż nie buduje naukowej wiedzy o ciele. Pod tym względem wyróżnione przez Eliasa formy nadzoru ciała dają jedynie asumpt do rozwoju dyskursów naukowych, obejmujących swym zakresem coraz więcej dziedzin ludzkiego życia.

W przywołanym kontekście, związanym z internalizacją norm, Elias porusza problem poczucia wstydu bądź odczuwania zakłopotania, które stanowią przejaw samokontroli życia emocjonalnego. W rozumieniu Eliasa, poczucie wstydu jest specyficznym wzruszeniem, które reprodukuje się w jednostce automatycznie. Wstyd stanowi bowiem rodzaj tarczy obronnej, która chroni jednostkę przed degradacją społeczną<sup>199</sup>. Niemiecki badacz opisuje mechanizm działania wstydu w następujący sposób:

[...] lęk przed naruszeniem zakazów społecznych tym dobitniej przybiera charakter wstydu, im wyraźniej struktura społeczeństwa przeobraża przymusy zewnętrzne w przymusy wewnętrzne i im bardziej poszerza się i różnicuje obręcz nakładająca się na zachowanie ludzi. Emocja, napięcie wewnętrzne, jakie powstaje, gdy człowiek czuje, że musi przełamać w jakimś punkcie tę obręcz lub gdy już ją przełamał, jest mniejsze lub większe, zależnie od ostrości zakazu społecznego i presji wewnętrznej<sup>200</sup>.

---

jest przykładem jednego z wielu ciał, które podlegają takim samym normom i standardom oceniającym. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, s. 429.

<sup>199</sup> Jakkolwiek socjologiczna definicja wstydu u Eliasa różni się od jego filozoficznego i aksjologicznego rozumienia w znaczeniu Schelerowskim czy Sartre'owskim, to wspólnym punktem wspomnianych teorii jest traktowanie wstydu jako pierwotnej bariery ochronnej. Por. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, s. 450–451; M. Scheler, *O wstydzie i poczuciu wstydu*, [w:] *Wstyd i nagość*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2003, s. 19–132; J.-P. Sartre, *Fenomenologia spojrzenia*, [w:] tegoż, *Byt i nicność*, s. 326–388; K. Wojtyła, *Metafizyka wstydu*, [w:] tegoż, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 156–171; J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, „Znak” 1995, nr 483, s. 76–87. Na temat mechanizmu działania wstydu w kulturze zob. także: J. Łotman, *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach” w mechanizmach kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, oprac. E. Janus, M. R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1997, s. 171–174.

<sup>200</sup> N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, s. 451.

Opisany w tym fragmencie lęk przed dyskredytacją w oczach innych, a tym samym silne poczucie integralności z własną grupą, wzmaga w jednostce wykształcenie wewnętrznego aparatu kontrolującego. W związku z czym, mając świadomość akceptowanych bądź nieakceptowanych konsekwencji swych działań, zaczyna ona wywierać na siebie presję. Jak podkreśla Elias, zagrożenie pojawia się w psychice człowieka, przybierając wspomnianą już postać wstydu bądź zakłopotania, co z kolei wywołuje złudzenie jakoby jednostka sama wyznaczała sobie granice własnych zachowań. Najistotniejsze dla prezentowanych rozważań jest to, że samodyscyplina, jaką narzuca sobie jednostka, w głównej mierze przybiera postać walki z własnym ciałem. Elias nie pozostawia wątpliwości, że zachowania przy stole czy ewolucja postaw akceptowanych w sypialni, która doprowadziła do transformacji impulsów seksualnych i nasilenia się wstydlivosti w stosunkach między kobietą a mężczyzną, stanowią przykłady skutecznego zarządzania ciałem<sup>201</sup>.

Dzięki przywołanym mechanizmom pokazano, że transformacja ludzkiego zachowania i zmiana mentalności uwarunkowane były dynamiczną modyfikacją sposobów posługiwania się ciałem oraz nabywania pewnych nawyków cielesnych. Owe nawyki obciążają fenomen cielesności dodatkowymi znaczeniami, jak również nakładają na nie stosowną siatkę wartościującą. Warto nadmienić, że Elias jako jeden z pierwszych rozpoznał i wy dobył z historycznego kontekstu przemian obyczajowości wskazaną tu prawidłowość. Na jej podstawie można stwierdzić, że ciało jest poddawane oglądowi o charakterze oceniającym je zgodnie z powszechnie uzgodnionymi normami. W procesie socjalizacji w szczególności ocenie podlega sposób używania ciała, wartościowany przy użyciu kryteriów tego, co właściwe, czyli aprobowane w sferze publicznej i niewłaściwe, czyli nieaprobowane w życiu publicznym.

Jakkolwiek proces socjalizowania ciała trwał od średniowiecza, to jego teoretyczne zaplecze wykształciło się dopiero w XX wieku. Pierwszym badaczem, który zwrócił uwagę na kulturowe uwarunkowania ciała i obstawał przy stanowisku, że nawet zachowania cielesne wykazujące rys przyrodniczy są zachowaniami kulturowymi, był Marcel Mauss. Zasygnalizowane kwestie socjolog rozwinął w artykule *Sposoby posługiwania się*

<sup>201</sup> Ibidem, s. 454.

*ciałem* z 1934 roku, a więc jeszcze przed opublikowaniem rozprawy Eliasa *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, na którą wcześniej się powoływało. Analizując sposoby posługiwania się ciałem, takie jak pływanie, chodzenie czy pozycja spoczynkowa, Mauss doszedł do wniosku, że podlegają one uwarunkowaniu kulturowemu. Pokazuje, że w różnych kulturach inna pozycja spoczynkowa uważana jest za najwygodniejszą, co potwierdza, iż zachowania te są modelowane kulturowo. Dodatkowo socjolog zróżnicował podejście do ciała w zależności od wieku, płci i sprawności fizycznej danego człowieka. Obserwacje te doprowadziły go do przekonania, że wraz z wiekiem ujawniają się różnice dotyczące sposobu spania, aktywności i odpoczynku, jedzenia i picia, pozycji seksualnych czy zmiany w zabiegach pielęgnujących ciało, jak również w zaspokajaniu potrzeb fizjologicznych<sup>202</sup>.

Ważną rolę w badaniach Maussa odgrywa również pojęcie *habitus* – nawyk, dotyczące sposobów przekazywania, tudzież nabywania określonych form posługiwania się ciałem. Jak twierdzi, kształtują je mechanizmy społeczne oparte na naśladownictwie i przyzwyczajeniu, na wychowaniu i imitowaniu zachowań obserwowanych u innych członków danej społeczności. Dla Maussa nawyk jest rodzajem umiejętności technicznej, którą nabywa, a następnie rozpowszechnia przy użyciu *zbiorowego i indywidualnego rozumu praktycznego*<sup>203</sup>. Rodzi się jednak pytanie, jaką funkcję spełnia w tej praktyce ciało. Na kartach *Socjologii i antropologii* znajduje się następujący opis:

Ciało jest pierwszym i najbardziej naturalnym narzędziem człowieka. Albo dokładniej: najbardziej naturalnym przedmiotem technicznym i zarazem środkiem technicznym człowieka jest jego ciało<sup>204</sup>.

Dla Maussa ciało jest przede wszystkim wykorzystywanym w różnorodny sposób przez różne społeczności narzędziem.

Zaprezentowane stanowiska nie są neutralne aksjologicznie. Z jednej strony dowartościowują ciało, akcentując jego doniosłą rolę w relacjach społecznych, z drugiej zaś traktują je tylko jako użyteczny przedmiot, funk-

---

<sup>202</sup> Ibidem, s. 560–566.

<sup>203</sup> Zob. M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*, [w:] tegoż, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa 1973, s. 538.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 538.

cyjonalny produkt praktyk kulturowych. Zarówno Mausse, jak i Elias dążyli nie tyle do wyeksponowania ważności ciała czy podkreślenia wpływu cielesności na kształt kultury, ile skoncentrowali swą uwagę na pokazaniu, że kultura, w jakiej człowiek żyje, w decydujący sposób oddziałuje na jego ciało. Dzieje się tak, ponieważ procesowi socjalizacji ciała towarzyszy, niekoniecznie wyartykułowane wprost, przekonanie o tym, że ciało jest tym niedoskonałym elementem ludzkiej kondycji, nad którym trzeba panować, które powinno podlegać społecznej tresurze, mającej na celu jego wyćwiczenie, czyli maksymalizowanie jego technicznych możliwości<sup>205</sup>. Ciało jawi się zatem jako obiekt niezwykle podatny na manipulację, jako nieuformowana materia, którą należy ukształtować zgodnie z obowiązującymi standardami socjokulturowymi. Cieleśna *praxis*, niezależnie od tego, czy uznana zostanie za wynik tresury, czy rezultat przyswajania określonych nawyków, zawsze jawi się jako sfera podlegająca społecznej legitymizacji. Stąd przymusowy i społecznie sankcjonowany charakter określonych technik posługiwania się ciałem i przypisywanych im znaczeń.

Warto zauważyć, że mechanizmy konceptualne, wypracowane w ramach przywołanych teorii, opisują ciało przy użyciu elementarnych standardów oceniających, czyli odwołują się do pożądaných przez praktykę społeczną ogólnych wzorców normujących ludzką cielesność. Obraz, jaki rysuje się w wyniku procesu socjalizacji, jest obrazem ciała ponadjednostkowego, czyli oglądem ujednoliconym, podporządkowanym takim samym standardom i normom. Nie można zaprzeczyć, że ciało podlega takiej standaryzacji. Dokonuje się ona na drodze wychowania, a nieocenioną rolę odgrywają w niej wypracowane przez społeczności wzory postępowania. Florian Znaniecki określa je mianem wzorów obyczajowych, czyli takich technik działania, które grupa narzuca swym członkom. Polski badacz podkreśla, że mają one na celu sprostanie generowanej przez grupę społeczną potrzeby jednorodności i spójności<sup>206</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że wyodrębniony w procesie socjalizacji obraz ciała ponadjednostkowego jest pewnym ogólnym wzorcem. Wraz z przeniesieniem owego

<sup>205</sup> M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, s. 566. Zob. także: A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała*, s. 9–10.

<sup>206</sup> Zob. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1, *Wychowujące społeczeństwo*, WN PWN, Warszawa 2001, s. 142–155.



modelu do sfery *praxis* nieuchronnie następuje komplikacja płaszczyzn opisowych i wartościujących związana z odniesieniem tego modelu względem poszczególnych, jednostkowych ciał. Ten rodzaj oglądu wymaga wszakże zmiany perspektywy, z takiej, która ocenia ciało jako kategorię powszechną, na taką, która rozważa ów problem z perspektywy indywidualnej, jednostkowej. W pierwszym przypadku ważne jest zbudowanie jak najogólniej pojętych standardów kształtowania ciała, w drugim zaś akcent pada na to, jak w obliczu wyznaczonych standardów realizuje się indywidualny stosunek względem własnego ciała. Jednakże, zanim zostanie przybliżona charakterystyka indywidualnego oglądu ciała, najpierw będzie poddany analizie kolejny w porządku chronologicznym proces, mianowicie proces racjonalizacji ciała, który stanowi rozwinięcie, uzupełnienie i uprawomocnienie procesu socjalizacji.

### **3.2. Ciało w procesie racjonalizacji**

Proces racjonalizowania refleksji o ludzkim ciele stanowi kontynuację procesu socjalizacji. Wyprzedzając tok prowadzonych rozważań, w tym miejscu zasygnalizowano, że stosowane przezeń mechanizmy również dążą do uniwersalizacji wypracowanej wizji cielesności. Michel Foucault ukształtowany w ten sposób zbiór mechanizmów standaryzujących i normujących ciało określa mianem duszy, która w przeciwieństwie do stanowiska Platńskiego nie jest więziona przez ciało, lecz sama je więzi, nakładając na jednostkę wymóg oceny własnej cielesności zgodnie z tym, co powszechnie uznaje się za normę:

Zamiast widzieć w duszy reaktywne resztki jakieś ideologii, trzeba dostrzegać w niej aktualny korelaty w pewnej technologii sprawowania władzy nad ciałem. [...] Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała<sup>207</sup>.

W dalszej części wyróżniono dwa zjawiska będące wyrazem procesu racjonalizacji: instytucjonalizację wiedzy o ciele oraz instytucjonalizację eksperymentu na ciele. Jednakże przed opisem ludzkiego ciała *sensu stricto*

---

<sup>207</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 30–31.

skoncentrowano się na kilku ogólnych uwagach dotyczących zjawiska racjonalizacji jako takiego.

Historyczne tło przebiegu racjonalizacji myślenia człowieka o świecie wymaga cofnięcia się do XVII wieku, w którym to w Europie rozpoczęła się rewolucja naukowa. Rewolucja ta zainicjowała przełomowe zmiany dotyczące wiedzy o naturze oraz sposobach jej zdobywania i komunikowania<sup>208</sup>. Znamionem owego zmiany było wystąpienie siedemnastowiecznego przyrodoznawstwa przeciwko uznawanemu przez tradycję pogładowi o stabilnej, celowej strukturze przyrody. W ten sposób runął obowiązujący dotąd ontologiczny model świata rozumianego jako integralna całość, której funkcjonowanie jest uzależnione od kondycji poszczególnych jej części. Używając Weberowskiej terminologii, należałoby powiedzieć, że w wyniku rewolucji naukowej doszło do *odczarowania świata*. Wyparta została wizja teologicznie uporządkowanej rzeczywistości, a w jej miejsce pojawił się model działającego zgodnie z racjonalnymi strukturami myślowymi świata-maszyny<sup>209</sup>.

Proces racjonalizacji myślenia o świecie wpłynął również na sposób myślenia o ludzkim ciele. Umieszczenie ciała w coraz gęstszej siatce znaczeń doprowadziło do zawłaszczenia przez wybrane dyskursy i instytucje prawa do określania prawdy na temat niego oraz zachodzących w nim procesów. Wśród wiodących koncepcji teoretycznych warto wspomnieć kontekst polityczno-ekonomiczny i medyczny, w jakim sytuowano ciało. Foucault określa je mianem dwóch rodzajów biowładzy. Biowładza to nic innego jak spętanie ciała ludzkiego poprzez kolejne dyskursy, sankcje, normy i definicje, przy użyciu których różnego rodzaju nauki kontrolują ludzkie życie. Pierwszy rodzaj biowładzy to przykład wiedzy rozwijanej w ramach dyskursów dyscyplinujących o charakterze polityczno-ekono-

<sup>208</sup> Por. S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, przeł. S. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

<sup>209</sup> Świat odczarowany to świat zracjonalizowany, przeciwstawiany wyobrażeniom religijnym. Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin, 1994; S. Amsterdamski, *Maxa Webera ośnieniami i pomyłkami*, WN PWN, Warszawa 1992, s. 113–116. Na temat wpływu racjonalizacji myślenia o świecie na jego ontologiczną i aksjologiczną strukturę zob. także: K. Szewczyk, *Bioetyka kulturowa jako rozległa doktryna moralna*, [w:] *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, red. K. Szewczyk, M. Gałuszko, WN PWN, Warszawa 2002.

micznym. Stanowi on kontynuację zapoczątkowanej w procesie socjalizacji interpretacji ciała jako obiektu podlegającego takim prawom, jak kontrolowanie czy zarządzanie, mającym na celu usprawnienie i zwiększenie jego wydajności. Natomiast drugi rodzaj biowładzy skoncentrowany jest na seksualnym i gatunkowym oglądzie ciała. Kieruje on swą uwagę w stronę regulowania momentów granicznych ludzkiego życia: jego początku oraz końca, by móc sprawować kontrolę nad ludzką rozrodczością i śmiertelnością. Ten rodzaj wiedzy Foucault nazywa precyzyjnie *biopolityką populacji*<sup>210</sup>. W dalszej części starano się zrekonstruować przebieg owych dwóch wiodących dyskursów właśnie pod kątem kształtowanego przy ich udziale kulturowego oglądu ciała.

Szczególną formą procesu racjonalizacji ciała jest instytucjonalizacja wiedzy o ciele, polegająca na wpisaniu posiadanych o nim informacji w kontekst naukowy, polityczny czy prawny. Co z kolei doprowadziło do wyspecjalizowania fragmentarycznego oglądu ciała, wykształcenia opozycji ekspertów i laików w danej dziedzinie, a tym samym przyczyniło się do autonomizacji samego procesu racjonalizacji.

W kontekście dynamicznego rozwoju nauki nastąpił prężny rozwój gospodarki, który radykalnie zmienił obraz świata, w tym sposób patrzenia na ciało. Ciało jako wielce użyteczne narzędzie pracy znalazło się w centrum zainteresowania społecznych instytucji kontroli, takich jak władza, państwo czy prawo. W takim kontekście umieścił ciało Foucault wskazując, że jego racjonalizacja stanowi podstawową sferę aktywności społecznych instytucji kontroli. Francuski filozof podkreśla, że od XVII wieku nastąpił rozwój swoistej biopolityki, czyli polityki, która znalazła swe odzwierciedlenie w pierwiastku biologicznym. Jednakże, aby polityka miała władzę nad ciałem, musi je najpierw odpowiednio zdyscyplinować. Warto w tym kontekście przytoczyć następujący fragment z pracy *Nadzorować i karać*:

[...] ciało zanurzone jest bezpośrednio w sferze polityki, stosunki władzy wpływają na nie wprost: blokują je, naznaczają i urabiają, torturują, zmuszają do rozmaitych prac, różnych obrzędów, domagają się odeń znaków. To polityczne blokowanie ciała wiąże się na zasadzie skomplikowanych i wzajemnych zależności z jego wykorzystaniem ekonomicznym: zasadniczo ciało jest blokowane relacjami władzy i dominacji jako siła produkcyjna, ale sprowadzenie go do siły roboczej jest możli-

---

<sup>210</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 112.

we nie wcześniej, nim zostanie włączone w system ujarzmiania; jego siłą staje się pożyteczna dopiero wówczas, kiedy będzie ciałem produktywnym i ujarzmionym zarazem. [...] Oznacza to, że może istnieć pewna „wiedza” o ciele, która w istocie nie jest wiedzą o jego funkcjonowaniu, oraz pewne panowanie nad jego siłami, będące czymś więcej niż umiejętnością ich utrzymywania na wodzy – ta wiedza i to panowanie stanowią coś, co można by nazwać technologią polityczną ciała<sup>211</sup>.

Cytat ten ilustruje taktykę działania władzy anatomopolitycznej o charakterze dyscyplinarnym. Świadczy również o tym, że funkcją władzy dyscyplinarnej jest ukonstytuowanie ciała podatnego na wpływy zewnętrzne, czyli takiego, któremu łatwo narzucić pożądane społecznie oraz kulturowo znaczenia i wymusić na nim efektywne sposoby działania. Foucault badał działanie tej władzy, odwołując się do przykładu Benthamowskiego Panoptykonu. Jak argumentował, władza, aby móc sprostać wymogom architektonicznej figury Panoptykonu, w którym umieszczony w centralnej wieży strażnik z powodzeniem kontroluje rozmieszczone wokół więzienne cele, musi wytworzyć narzędzia umożliwiające zarządzanie ludzkimi zasobami. Takim narzędziem kontroli jest według Foucaulta dyscyplina, która w porządku historycznym ewaluowała, od zinstytucjonalizowanych aparatów kontroli, takich jak system penitencjarny do anonimowych form nadzoru. Jak napisał technologia dyscyplinowania prowadziła do tego, *by zastąpić władzę przejawiającą się poprzez blask tych, którzy ją sprawują, władzą zdradziecko obiektywizującą tych, do których się ją stosuje*<sup>212</sup>. Główny efekt Panoptykonu sprowadzał się więc do tego, aby wzbudzić w uwięzionym świadome i trwałe przeświadczenie, że jest obserwowany, co z kolei daje gwarancję automatycznego funkcjonowania władzy<sup>213</sup>. Zdaniem Foucaulta panoptyczne rozbicie struktury „widzieć – być widzianym” sprawiło, że najskuteczniejszą strategią politycznego ujarzmiania ciała jest nie tyle władza zinstytucjonalizowana, posługująca się narzędziami fizycznego terroru, ile władza zinternalizowana, działająca bezpośrednio wewnątrz jednostki. Polityczna technologia ciał opiera się zatem na iluzji nadzoru nad sferą ludzkich zachowań, która w konsekwencji prowadzi do stworzenia zdyscyplinowanego społec-

<sup>211</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 27.

<sup>212</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>213</sup> Ibidem, s. 197.

czeństwa, w którym miejsce presji zewnętrznej zajmuje presja wewnętrzna – samokontrola.

Foucault wielokrotnie podkreślał, że kształtowanie zdyscyplinowanego społeczeństwa dokonuje się na trzech poziomach: ekonomicznym, prawno-politycznym oraz naukowym<sup>214</sup>. By ciało było użytecznym instrumentem społeczno-politycznym musi podlegać tresurze, mającej na celu maksymalizowanie jego wydajności oraz skuteczności, tym samym przyczyniając się do wzrostu uzyskanych dzięki niemu zysków. Z tego względu ciało nadzorowane jest głównie jako narzędzie pracy, a kontrola polityczna idzie w parze z kontrolą ekonomiczną. Zdaniem Foucaulta właśnie przy użyciu strategii ekonomicznych władza dyskretnie rozprzestrzeniła się poza instytucje przeznaczone do tego celu, niezauważenie wkradła się w obręb społeczeństwa, ingerując w sposób spędzania wolnego czasu, planowanie zajęć, podział pracy, jak również przejęła kontrolę nad sferą psychiczną czy seksualną poszczególnych jednostek. Obszar ludzkich zachowań stał się dla aparatu władzy przedmiotem badań empirycznych, na bazie których rozwinęły się takie formy wiedzy o ciele, jak: medycyna kliniczna, psychiatria, psychologia czy psychopedagogika<sup>215</sup>. Przywołane formy wiedzy są nierozzerwalnie związane z zakresem sprawowanej nad nim władzy, gdyż to wiedza o ciele warunkuje kontrolę nad wybraną sferą cielesności. Jak zaznacza Foucault, siła władzy zależy od wiedzy, która produkowana jest w obrębie dyskursywnych praktyk generowanych przez władzę, z kolei władza, czyniąc z ludzkiego ciała przedmiot wiedzy wzmacnia swą pozycję i maksymalizuje skutki technik dyscyplinarnych.

W mniemaniu francuskiego filozofa technologia polityczna to nic innego, jak wprzęgnięcie ciała w opisaną wcześniej formację władzy-wiedzy. Jednym z przykładów takiej wiedzy jest dążenie do odkrycia obiektywnej i weryfikowalnej prawdy dotyczącej ludzkiej seksualności, a tym samym przejście kontroli nad sferą prokreacyjno-reprodukcyjną gatunku ludzkiego. Samo powstanie wiedzy na temat zachowań seksualnych nie jest jeszcze czymś szczególnym, wszak zgłębianie tajników *ars erotica* nie jest niczym nowym ani zaskakującym. Specyfika nauk o seksualności powstałych pod koniec XVIII wieku polegała na nałożeniu na sferę

---

<sup>214</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>215</sup> Ibidem, s. 217.

seksualności w pełni racjonalnego schematu poznawczego pozwalającego kierować nią tak, aby była użyteczna społecznie<sup>216</sup>.

Analogiczne tropy zaniku *ars erotica* i rozwoju *scientia sexualis* można znaleźć u Giddensa, który określa takie zabiegi mianem dynamicznej *refleksyjności instytucjonalnej*<sup>217</sup> bądź u Georgesa Bataille'a, który ubolewa nad tym, że zachowania seksualne człowieka są traktowane obecnie jako fakty lub też obiekty przeznaczone do empirycznego zbadania. Na potwierdzenie swojej tezy Bataille powołuje się na *Raport Kinseya*, w którym aktywność seksualna została ujęta w sposób statystyczny, jako zewnętrzna dana<sup>218</sup>. Właśnie przywołany tu przykład seksualności wprzęgniętej w układ danych statystycznych najwymowniej oddaje charakter działania foucaultowskiej formacji władzy-wiedzy, w ramach której zasób zdobytej wiedzy ustala pewną zracjonalizowaną normę, natomiast władza ma na celu narzucenie jej jednostkom.

Proces racjonalizacji ciała realizuje się również na kolejnym etapie instytucjonalizacji, jakim jest jego medykalizacja, a precyzyjnie instytucjonalizacja eksperymentu na ludzkim ciele.

Dla wielu współczesnych antropologów, socjologów czy badaczy dyskursu medycyna stanowi najbardziej wpływową działalność człowieka ostatnich wieków. Trudno nie zgodzić się z diagnozą, że ukonstytuowana przez nauki medyczne definicja człowieka i organiczne rozumienie ciała, przeniknęły do kultury, tworząc jeden z bardziej upowszechnionych sposobów definiowania ciała. Świadczy o tym fakt, że medyczny ogląd ciała znalazł zastosowanie nie tylko w kontekście nauk biologicznych, lecz także nauk humanistycznych. Kazimierz Szewczyk napisał na ten temat:

Jednym z najważniejszych wyróżników cywilizacji Zachodu końca XX stulecia jest oddanie medycynie wszystkich bez mała przejawów człowieczej egzystencji, od narodzin po śmierć. Proces ów nazywa się „medykacją” i dotyczy sfery biologicznej, społecznej i duchowej naszego istnienia<sup>219</sup>.

<sup>216</sup> Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 52–70.

<sup>217</sup> Zob. A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, WN PWN, Warszawa 2006, s. 42.

<sup>218</sup> Zob. G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 145–148.

<sup>219</sup> K. Szewczyk, *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, WN PWN, Warszawa 2001, s. 7.

Medykalizacja nie byłaby jednak możliwa bez opisywanej wcześniej rewolucji naukowej i procesu sekularyzacji rozumianego jako wymykanie się ciała i sposobów jego opisu spod wpływu religii. Za sprawą rewolucji naukowej i procesu odczarowania świata dokonały się daleko idące zmiany w pojmowaniu ludzkiego ciała. Zmiany te umożliwiły rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa, a dalej nowożytnej medycyny. Ostatecznie ukształtowały ustabilizowane i utrwalone w praktykach badawczych naukowców wizje cielesności. W każdym przypadku sposób postrzegania oraz definiowania ciała wchodził w konflikt z utrwalonymi przez wieki normami, jak również wzorcami działania zaczerpniętymi z systemów religijnych. Sekularyzacja ciała polegała na stopniowym wyemancypowaniu sposobów postrzegania ciała oraz technik posługiwania się nim z religijnych konotacji. Tego procesu nie należy jednak utożsamiać z demitologizacją ciała, bo chociaż proces racjonalizacji zdewaluował religijną wartość ciała, to nie doprowadził do zaniku jego wymiaru symbolicznego.

Sekularyzacja ciała wyewoluowała z protestanckiej reformacji a następnie przeniknęła do kultury kapitalizmu, która zdecydowanie zmieniła optykę patrzenia na ciało<sup>220</sup>. Jak wcześniej wspomniano, ciało przestano postrzegać jako siedlisko nieokiełznanego popędu i grzechu, doceniono natomiast jego wartość ekonomiczną, jego siłę w znaczeniu tężyzny fizycznej, a tym samym jego produktywność. Ponadto proces sekularyzacji, czyli odejścia od sankcjonowanych moralnie i religijnie granic użycia ciała, miał ogromne znaczenie dla rozwoju medycyny czy anatomopatologii<sup>221</sup>. W kontekście rozwoju wiedzy medycznej nieuchronnym było porzucenie norm sankcjonujących zakaz krojenia zwłok, zagładania do nich oraz szacunku dla ludzkiego ciała stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, gdyż w tym kontekście były one dysfunkcyjne. Jak wskazuje Andrzej Zybertowicz, koniecznym warunkiem postępu medycyny była instytucjonalizacja eksperymentu na ciele człowieka, w tym doprowadzenie do *aksjologicznej akceptacji ingerencji w organizm ludzki poprzez moralne przedefi-*

---

<sup>220</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*; B. Turner, *The Body and Society, Exploration in Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1998; B. Turner, *Medical Power and Social Knowledge*, Sage Publication, London 1995.

<sup>221</sup> Zob. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 315.

niowanie sytuacji drogą zabiegów rytualnych<sup>222</sup>. Wraz z procesem racjonalizowania ciała stosowne zabiegi rytualne praktykowane wcześniej w przestrzeni prywatnego domostwa bądź zamkniętej społeczności (umieranie, śmierć), jak również te chroniące ciało w kontekście *sacrum* (stosunek do ciała martwego), zostały przeniesione w zinstytucjonalizowaną, publiczną przestrzeń szpitala i klinik<sup>223</sup>.

Śledząc przebieg procesu medykalizacji ciała za Foucaultem, warto zauważyć, że dla rozwoju wiedzy medycznej konieczne było powstanie instytucji przeznaczonych do poznawczej i technologicznej penetracji ciała, czyli wspomnianych już klinik<sup>224</sup>. Dopiero w nich, z dala od oczu społeczeństwa, tradycyjnych instytucji, jak również poza parasolem norm moralnych, można było skutecznie eksperymentować na martwym ciele. Klinika, zgodnie z interpretacją Foucaulta, stanowiła więc przyczółek nowoczesnej medycyny.

Kolejnym kamieniem milowym w rozwoju nauk medycznych było odnalezienie w ciele lokalizacji chorób. Zgodnie z wiodącym w XVII wieku aksjomatem głoszącym, że nie ma choroby bez jej siedliska, stało się możliwe utożsamienie choroby z chorym ciałem<sup>225</sup>. W *Narodzinach kliniki* Foucault doskonale demaskuje ów problem, pisząc, że zapoczątkowana wówczas zmiana podejścia do ciała została przypieczętowana w momencie, w którym lekarze przestali pytać pacjentów, co się z nimi dzieje, a zaczęli wyrażać się konkretnie, pytając o miejsce bólu bądź kondycję ciała, co zakładało stosowny, zrationalizowany dystans do ludzkiej cielesności<sup>226</sup>.

Wypada zgodzić się z tym, że współcześnie to nauki medyczne wyznaczają granice początku i kresu ludzkiego życia. Najwymowniej obrazuje to moment śmierci, który rozplynął się w efekcie rozwoju wie-

<sup>222</sup> Ibidem, s. 336.

<sup>223</sup> Gernot Böhme unaukowanie narodzin i śmierci postrzega jako przejaw wyłączenia tych dwóch momentów życia ludzkiego z właściwego im kontekstu społecznego. Zob. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, s. 45.

<sup>224</sup> Zob. M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 161.

<sup>225</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>226</sup> Ibidem, s. 185. Zob. także: J. Bator, *Ciała anamorficzne, Kilka uwag filozoficznych*, [w:] *Ucieleśnienia*, red. A. Wieczorkiewicz, J. Bator, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 292.



dzy medycznej. Medycyna zna bowiem śmierć: serca, kliniczną, mózgu, a w praktyce dysponuje środkami przyspieszającymi bądź opóźniającymi proces umierania. Mimo to obserwacja historii praktyk medycznych pokazuje, jak trudnym procesem było wyrwanie ciała ludzkiego spod jarzma usankcjonowanych religijnie norm moralnych i obyczajowych, w szczególności tych związanych z ustosunkowaniem się względem ciała martwego. Można zaryzykować twierdzenie, że kultura zachodnia do pewnego stopnia nadal utrwała jego sakralny ogład. Stąd poszanowanie, z jakim społeczeństwa odnoszą się do ludzkich zwłok, czasami traktując je wręcz jak relikwie<sup>227</sup>. Warto jedynie się zastanowić, czy szacunek dla zwłok stanowi kontynuację uczuć, jakimi darzono daną osobę jeszcze za życia, czy też jest wynikiem przekonań religijnych, które w przypadku wyznania katolickiego związane są z doktryną Wcielenia, jak również wiarą w zmartwychwstanie ciał. Trudno zaprzeczyć, że coraz powszechniejszą praktyką jest wykorzystywanie martwego ciała na użytek medyczny związany z przeszczepem organów<sup>228</sup> bądź też wystawianie go na widok publiczny w celu upowszechnienia i unaocznienia takiego widoku ciała, które zazwyczaj jest zarezerwowane dla specjalistów: chirurgów czy anatomopatologów<sup>229</sup>.

Dla Foucaulta status, jaki uzyskało ciało ukonstytuowane przez wiedzę medyczną, stanowi doskonałą ilustrację tezy o jego społecznym konstruowaniu. Wskazuje ono również na to, że obecnie ciało stanowi przede wszystkim produkt praktyk społecznych, a także jest podporządkowane szczególnym formom wiedzy, w szczególności wiedzy naukowej i wiedzy

---

<sup>227</sup> Owo poszanowanie dla martwego ciała jest momentami na tyle silne, że przeraża się w kult jego fragmentów. Jednym z przykładów potwierdzających aktualność tej tezy jest dyskusja, która toczyła się wokół sprowadzenia do Polski serca papieża Jana Pawła II i związane z nią kontrowersje.

<sup>228</sup> W tym kontekście normy właściwego użycia ciała ustala refleksja bioetyczna. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 47–70.

<sup>229</sup> Z takim ogładem ciała oswiają uczestników kultury chociażby twórczość Gunthera von Hagensa. Wystawa profesora z Heidelbergu, zatytułowana „Światy ciała” (*Körperwelten*), przedstawia utworzone z ludzkich ciał, zakonserwowanych przy użyciu metody zwanej plastynacją, anatomiczne preparaty o naukowo-artystycznym charakterze. Por. A. Wiczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał*, s. 210–218. Na temat wartości martwego ciała w kulturze zob. także: L. V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 126–203.

medycznej. Motyw ten znajduje się także u Andrzeja Zybertowicza, który wskazuje na istotność wspomnianego procesu dla kształtowania praktyk i relacji wewnątrzspołecznych, a tym samym podkreśla znaczącą rolę medykalizacji we współkonstruowaniu rzeczywistości społeczno-kulturowej<sup>230</sup>. W nowoczesnej kulturze medycyna stała się bowiem arbitrem rozstrzygającym podstawowe dylematy dotyczące życia, a w szczególności jego stanów granicznych. Traktuje o tym, jak powinno się żyć, jak chorować, jak umierać, niejednokrotnie próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i dokąd zmierza. Można powiedzieć, że już od momentu poczęcia, a nawet wcześniej, gdyż wiedza medyczna dotyczy także sfery planowania życia, człowiek jest pod nadzorem specjalistów medycyny. Skutki medykalizacji są więc takie, by użyć języka niemieckiego socjologa Ulricha Becka, że:

rzeczywistość ukształtowana i napiętnowana przez medycynę staje się warunkiem działania i myślenia w coraz większej liczbie obszarów aktywności człowieka, co oznacza obiektywizację medycznej perspektywy ujmowania rzeczy, która systematycznie rozszerza swój zasięg na wszystkie sfery życia i bytu człowieka<sup>231</sup>.

Zgodnie z tą diagnozą, która znajduje potwierdzenie również w analizach Foucaulta, medycyna stara się odpowiedzieć nie tylko na pytania dotyczące sposobu funkcjonowania i korzystania z ciała, lecz także porusza kwestie egzystencjalne, odnoszące się do całości ludzkiego bytu, poczucia jego integralności i cielesnej tożsamości. Dyskurs medyczny zwiększa bowiem zakres swoich oddziaływań na obszary, które nie leżały wcześniej w jego zasięgu. Faktem jest, że współcześnie kompetencje wiedzy medycznej znacznie się rozrosły. Jak podkreśla Richard Sennett, jedną z konsekwencji owego zjawiska jest to, że *rewolucja medyczna najwyraźniej zastąpiła moralność zdrowiem*<sup>232</sup>. Celem działania medycyny jest przywrócenie zdrowia, sprawności i życia, w związku z czym nieuchronnie rodzi się pytanie o wyznaczenie granic eksperymentalnej praktyki medycznej.

<sup>230</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 333.

<sup>231</sup> U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 314.

<sup>232</sup> R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996, s. 206.

Powracając do głównego wątku prowadzonych analiz, warto zauważyć, że o ile w procesie socjalizacji ciało było oceniane ze względu na ogólnie przyjęte normy zachowania, o tyle w procesie medykalizacji wartościujący ogląd ciała zdominowany jest przez opozycję ciało zdrowe – ciało chore. Warto w tym miejscu doprecyzować, że w dobie nowoczesności, kiedy ciało prezentowało się głównie jako surowiec przeznaczony do pracy, a o jego wartości decydowała ciężka fizyczna i siła, czyli wszystko to, co znajduje odzwierciedlenie w zwrocie „zdrowe ciało”, wspomniana opozycja stanowiła podstawowe kryterium oceniające. Przywołany sposób ewaluacji ciała wartościował je zarówno w sensie medycznym, społecznym, jak i etycznym, gdyż ciało chore to ciało dysfunkcyjne, niezdolne do pracy, mało efektywne, a więc ciało w pewnym stopniu odbiegające od standardów narzuconych przez zewnętrzny kontekst socjokulturowy. Z kolei w dobie ponowoczesności, jak podkreśla między innymi Bauman, nie ma już zapotrzebowania na tak ukształtowaną cielesność, stąd w wartościującym oglądzie ciała prym wiedzie już nie kryterium zdrowia, lecz sprawności<sup>233</sup>. Wyparcie zdrowotnych standardów nowoczesności przez ponowoczesny wymóg sprawności wiąże się również z dewaluacją też głoszących wizję ciała całkowicie podporządkowanego jednolitym standardom społeczno-kulturowym. Jednostronne ujmowanie problematyki ciała zrodziło bowiem sprzeciw i spotkało się z krytyką zarówno w przestrzeni teoretycznej, jak i praktycznej. Bezpośrednim skutkiem owego odwrócenia od wizji ciała ujednoliconego i ponadjednostkowego był postępujący proces indywidualizacji ciała, który omówiono w dalszej części.

### **3.3. Ciało w procesie indywidualizacji**

Shilling, dokonując rozwinięcia tezy Eliasa o socjalizacji i racjonalizacji ciała, wskazuje, że kolejnym etapem procesu jego cywilizowania jest indywidualizacja<sup>234</sup>. W procesie tym ciało nabiera znaczenia jako kategoria istotna dla kształtowania się jednostkowości. W tym przypadku nie chodzi wyłącznie o kształtowanie się indywiduum na poziomie podmiotowo-

---

<sup>233</sup> Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 89.

<sup>234</sup> Zob. Ch. Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi 1996.

ści, lecz o podkreślenie własnej autonomiczności i niezależności właśnie za pośrednictwem ciała.

Wytworzenie mechanizmów racjonalizujących i instytucjonalizujących ciało w sensie społecznym wpłynęło na poszukiwanie ich odniesienia do sfery jednostkowej. Proces indywidualizacji był więc wynikiem tego, że w zrehabilitowanym na poziomie socjokulturowym ciele dostrzeżono jeden z ważniejszych aspektów regulujących stosunek człowieka do samego siebie i do innych. Proces indywidualizacji ciała można zatem potraktować jako odpowiedź na te techniki kształtowania oglądu ciała, które niejako nie uwzględniły indywidualnego odniesienia do cielesności<sup>235</sup>.

Istotne jest również tło historyczne, w którym pojawiają się teorie kulturowe, głoszące potrzebę wyeksponowania osobistej niepowtarzalności i akcentujące rolę, jaką odgrywa w tym procesie ciało. Chronologicznie ujmując proces indywidualizacji i opisany wcześniej proces racjonalizacji, rozumiane w sensie ogólnym, nakładają się na siebie oraz współwystępują w tym samym czasie, jednak odwołania do fenomenu cielesności pojawiły się dopiero w drugiej połowie XX wieku.

Rozkwit teorii indywidualizujących biorących na warsztat ludzkie ciało w pełni oddaje ducha epoki ponowoczesnej. Z kolei przeniesienie analiz cielesnej konstytucji człowieka oraz cielesnego ugruntowania wszelkich działań w przestrzeń debaty nad specyfiką kultury ponowoczesnej, zwanej także konsumpcyjną, przyczyniło się do wyłonienia problematyki jednostkowej tożsamości. Przestano ją pojmować, w kontekście socjologicznym, wyłącznie jako konsekwencję zajmowanej przez niego pozycji społecznej, zaczęto natomiast, w myśl teorii filozoficznych, dostrzegać w niej wyraz autonomiczności. Tym samym opowiedziano się za stanowiskiem, zgodnie z którym tożsamość ma stanowić refleksyjnie organizowany projekt, mający zapewnić człowiekowi spójność narracji biograficznej,

---

<sup>235</sup> Na poziomie analiz socjokulturowych ekspansja procesu indywidualizacji ciała zbiega się z refleksją Chrisa Shillinga, Johna O’Neilla czy Arthura W. Franka, którzy inspirowali się odkryciem kategorii „żywego ciała” zainicjowanym badaniami dwudziestowiecznych antropologów i fenomenologów ciała. Warto więc podkreślić, że potrzeba wyartykułowania subiektywnego wymiaru cielesności pojawiła się w dyskursie filozoficznym znacznie wcześniej niż omawiany obecnie proces indywidualizacji ciała. Kwestia ta została szczegółowo omówiona w rozdziale pierwszym prezentowanej monografii, przy okazji przedstawiania poglądów Maine de Birana.

poczucie autentyczności oraz możliwość samookreślenia<sup>236</sup>. Akceptacja kreowanej indywidualnie tożsamości ujawniła jedną z istotnych przesłanek owego projektu, którą jest wymóg autokreacji ciała. W ponowoczesności model afirmatywnej cielesności, rozumianej jako instrument doświadczania świata i doznawania przyjemności, stanowi bowiem centralny element umożliwiający samorealizację na poziomie jednostkowym. W rezultacie tych przemian zaczęto postrzegać ciało jako ten element ludzkiej konstytucji, który ukazuje autentyczność egzystencji i wymaga indywidualnego zarządzania. Doskonale uchwycił ten moment Bauman:

Ciało jest dziś, w sposób nie podlegający dyskusji, własnością prywatną. Jego kultywowanie, jak uprawa ogródka działkowego, jest sprawą właściciela<sup>237</sup>.

Przyjmuje się, że w procesie indywidualizacji zarządzanie ciałem ogranicza się głównie do dbałości o jego wygląd zewnętrzny, gesty czy ubiór, które mają informować otoczenie nie tylko o statusie społecznym i materialnym jednostki, lecz przede wszystkim o jej stylu życia, osobowości bądź upodobaniach. Według humanistów zajmujących się problemem tożsamości i jej związków z ciałem, troska o wygląd zewnętrzny urosła współcześnie do rangi priorytetowych zabiegów. Jednych z tych, które mają zapewnić jednostce poczucie bezpieczeństwa ontologicznego w ramach jej codziennych interakcji i działań<sup>238</sup>. Wizję takiego projektu jednostkowej tożsamości kreśli między innymi Giddens. Prześledzono zatem na przykładzie jego rozważań, jaką rolę w procesie indywidualizacji odgrywa cielesna konstytucja człowieka.

Giddens stawia diagnozę, że jednym z podstawowych pytań egzystencjalnych, z którymi musi zmierzyć się człowiek w dobie globalizacji, jest pytanie o kształt tożsamości, którą współtworzy jego ciało, a w dalszej kolejności o to, jakie prawa przysługują jednostce wobec własnej cielesności<sup>239</sup>. Na tym etapie rozważań zaproponowano skupienie się na pierwszym pytaniu. Jak podkreśla brytyjski socjolog, stabilne poczucie własnej

---

<sup>236</sup> Zob. A. Dziuban, *Socjologia i problem cielesnej konstytucji człowieka*, s. 68.

<sup>237</sup> Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 94.

<sup>238</sup> Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, WN PWN, Warszawa 2006, s. 78–79.

<sup>239</sup> Ibidem, s. 308.

tożsamości uzależnione jest od ciągłości biograficznej jednostki, która w aktach refleksji odnajduje przestrzenne i czasowe konotacje własnych przeżyć. Dokładna definicja tożsamości pojawiająca się na kartach *Nowoczesności i tożsamości* brzmi następująco:

Tożsamość to trwałe poczucie bycia osobą związane z ciągłością doświadczenia własnego „ja” i własnego ciała<sup>240</sup>.

Przywołana definicja jest zgodna ze stanowiskiem Charlesa Taylora, który podkreśla, że *aby mieć jakiegóż wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy*<sup>241</sup>. Warto zauważyć, że u podstaw poglądów Giddensa leżą dwie przesłanki. Pierwsza akcentuje włączenie w teoretyczną przestrzeń rozważań namysłu nad subiektywnym wymiarem ciała. Wyraża się ona w takich sformułowaniach, jak: „doświadczenie własnego ja”, „doświadczenie własnego ciała”, w których uwaga skupiona jest na indywidualnych przeżyciach jednostki<sup>242</sup>. Druga wyraża skłonność do traktowania ciała jako istotnego, aktywnego i in-

<sup>240</sup> Ibidem, s. 78. W historii badań nad tożsamością pojawiały się stanowiska opzycyjne względem roli przynależnej ciału. Z jednej strony ukształtowały się teorie uznające ciało za nośnik tożsamości osobowej, noszą one nazwę kryterium cielesnego (*The Bodily Criterion*). Z drugiej strony pojawiły się stanowiska sprzeciwiające się stosowaniu kryterium cielesnego, czy też uznaniu ciągłości fizycznej jako wystarczającego miernika tożsamości osobowej. Wyodrębniły się również stanowiska pośrednie, a wśród nich redukcjonizm konstytutywny Dereka Parfita, zgodnie z którym należy przyjąć, że osoba różni się od swego ciała oraz od każdej serii myśli i doświadczeń, a jednak egzystuje jako złożona wyłącznie z tych elementów, z których konstytuuje się jej istnienie. W świetle przywołanych teorii trzeba mieć na względzie, że stanowisko Giddensa prezentuje się jako jedna z możliwych interpretacji tożsamości. Por. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, s. 441–442; D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*, [w:] *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, TN KUL, Lublin 1998, s. 120–140.

<sup>241</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, WN PWN, Warszawa 2001, s. 94.

<sup>242</sup> W swojej pracy Giddens, powołując się na osiągnięcia fenomenologów ciała, zwłaszcza Merleau-Ponty’ego, dostrzega potrzebę wyartykułowania podwójnej roli ciała. Warto zauważyć, że ostatecznie rozróżnia on nie tyle dwa sposoby doświadczania bądź istnienia ciała, ile *ego*. W związku z tym, ciało niezmiennie pozostaje analizowane na poziomie „ja przedmiotowego”, za pośrednictwem którego wyraża się „ja podmiotowe”. Wspomniany autor napisał, że: „Podwójne znaczenie ciała dla działania tłumaczy wyraźnie uniwersalny charakter rozróżnienia ja podmiotowego i ja przedmiotowego”, cyt. za: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 79–81.

tegralnego czynnika kształtującego ludzką jednostkowość, a nie jedynie elementu bezwolnie poddającego się zewnętrznym manipulacjom. Obie przesłanki znajdują potwierdzenie w poglądach Alberta Mellucciego, na które powołuje się Giddens:

[...] powrót ciała zapoczątkowuje nowe poszukiwanie tożsamości. Ciało jawi się jako sekretna sfera, do której klucz ma tylko jednostka, i do której może się ona zwrócić, szukając nie uwikłanej w reguły i oczekiwania społecznej definicji samej siebie. Społecznie przydzielane tożsamości wdzierają się dziś w obszary tradycyjnie chronione barierą przestrzeni prywatnej<sup>243</sup>.

Brytyjski socjolog niewątpliwie dostrzegał wagę fenomenu cielesności. Giddens jest autorem takich sądów, jak ten, że w kulturze ponowoczesnej ciało w coraz większym stopniu decyduje o poczuciu własnej autentyczności<sup>244</sup>. Jednakże twierdzenie, że dowartościował ciało w znaczeniu Marcelowskiego *być* jest pozorne. Bliższa analiza tekstu Giddensa przekonuje bowiem, że w swych analizach nie wyszedł on poza ramy artykulacji akcentującej użytkowy czy też funkcjonalny wymiar ciała. Przywołany standard interpretacyjny polega na odczytaniu relacji względem ciała w kategoriach stosunku własności. Wprawdzie opatrzonego warunkiem ograniczenia użytkowania ciała, ale nie na tyle silnym, by uchwycić jego egzystencjalne konotacje. Będzie to więc relacja, którą można określić mianem posiadania samoistnego, wykraczająca poza relacje instrumentalizujące ciało, a jednocześnie nie dostrzegająca jeszcze subtelnych powiązań z ciałem wyrażonych w ontologii bycia. Jakkolwiek zastosowany przez Giddensa zabieg wkomponowania kontekstu cielesnego w problematykę tożsamości przemawia za twierdzeniem, iż człowiek „jest ciałem”, a nie jedynie „posiada ciało”, to warto nadmienić, że takie sformułowanie ani razu nie pojawia się na stronach *Nowoczesności i tożsamości*. Jej autor, pisząc o ciele, niezmiennie używa zwrotów *mam ciało*<sup>245</sup>, *posiadam ciało*<sup>246</sup>. Zdaniem Giddensa znaczącą rolę w procesie kształtowania tożsamości odgrywają zabiegi związane z dbałością o wygląd zewnętrzny, zgrabną sylwetkę, sprawne ciało, modny strój,

---

<sup>243</sup> A. Mellucci, *Nomads of the Present*, cyt. za: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 297.

<sup>244</sup> Ibidem.

<sup>245</sup> Ibidem, s. 79–81.

<sup>246</sup> Ibidem, s. 137.

w tym zachowania należące do sfery odżywiania, jak również nawyki odnoszące się do stylu życia czy sposobu przeżywania przyjemności, a więc strategię dotyczące kreowania własnego wizerunku<sup>247</sup>. Zgodnie z diagnozami Giddensa można wyprowadzić wnioski, że w dobie późnej nowoczesności nie liczy się to, aby „być ciałem”, lecz aby „mieć ciało”, czy też „bycie ciałem” zostaje całkowicie podporządkowane „posiadaniu ciała”, a co za tym idzie dbałości o jego powierzchowność. Słusznym będzie więc twierdzenie, jakoby zawarte w *Nowoczesności i tożsamości* przekonanie, że ciało jest dziś środkiem kształtowania tożsamości, pociągało za sobą praktyczne przesłanie, iż „jest się tym, na kogo się wygląda”. Przywołany slogan znajduje potwierdzenie w dalszych badaniach prowadzonych przez Giddensa. Z analiz brytyjskiego socjologa wynika, że utrzymanie ciągłości biograficznej, a tym samym stabilne poczucie własnej tożsamości, wymaga uregulowanej kontroli ciała<sup>248</sup>. Ciało jawi się zatem nadal jako ten element ludzkiej kondycji, który wymaga nieustannych modyfikacji i stosowania zewnętrznych zabiegów ograniczających jego żywiołowość, popędowość, instynktowność. Indywidualny projekt tożsamościowy stanowi bowiem rodzaj subiektywnego zarządzania ciałem i przybiera postać zadania w rodzaju *zrób to sam*<sup>249</sup>. Autor *Nowoczesności i tożsamości* napisał na ten temat w następujący sposób:

Określony wygląd ciała i sposób bycia nabierają szczególnego znaczenia. [...] Mówiąc najkrócej, [...] wygląd zewnętrzny staje się głównym elementem refleksyjnego projektu „ja”<sup>250</sup>.

W obliczu zaprezentowanej problematyki rodzą się kolejne wątpliwości i pytania. Jednym z nich jest pytanie o to, jak pogodzić indywidualne kształtowanie własnej autentyczności ze społeczno-kulturową standaryzacją wzoru zachowań. Wątpliwość ta nie jest obca również Giddensowi, który napisał:

Ani wygląd zewnętrzny, ani sposób bycia nie mogą w post-tradycyjnych warunkach wysoko rozwiniętej nowoczesności być pozostawione samym sobie. Zasada czynnego konstruowania tożsamości całkiem wprost dotyczy także ciała. Związa-

<sup>247</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>248</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>249</sup> Cyt. za: U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 202.

<sup>250</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 138.



ne bezpośrednio z wzorami zmysłowości reżimy, jakim poddawane jest ciało, są podstawowym mechanizmem kultury, a wręcz kreacji ciała, na której koncentruje się instytucjonalna refleksyjność nowoczesności<sup>251</sup>.

Cytowany autor opowiada się za stanowiskiem, zgodnie z którym indywidualny projekt cielesności nie stanowi zaprzeczenia instytucjonalizacji ciała, a w związku z tym nie unieważnia wzoru ciała ponadjednostkowego. W procesie indywidualizacji ciała modyfikuje jedynie formę jego realizacji i stosunek zależności między dwiema wizjami cielesności: społeczną i jednostkową. Zdaniem licznych badaczy rzeczywistości społecznej troska o ciało czy wygląd zewnętrzny zawsze stanowiły odzwierciedlenie społecznych nacisków i akceptowanych kulturowo wartości dotyczących ciała. Za takim stanowiskiem opowiadają się między innymi Foucault, Bourdieu, Turner, Falk czy Featherstone, którzy argumentują, że indywidualny projekt cielesności jest bezpowrotnie uwikłany w kontekst socjokulturowy. Wyartykułowana zależność wynika z faktu, że uznają oni wzorzec ciała zinstytucjonalizowanego za taki, który wyznacza granice możliwego doświadczenia własnej cielesności. Podobnego zdania jest Giddens, u którego można przeczytać:

Dyscyplina ciała jest koniecznym warunkiem społecznej kompetencji jednostki i nie jest specyficznym rysem nowoczesności, ma raczej charakter ponadkulturowy i w sposób ciągły towarzyszy zachowaniom jednostki w *durée* jej codziennego życia. A co najważniejsze rutynowa kontrola ciała jest zarówno integralną właściwością samego działania, jak i koniecznym warunkiem, by inni uważali jednostkę za osobę kompetentną i godną zaufania<sup>252</sup>.

Zwolennikiem analogicznej opinii jest również Ulrich Beck, który stawia tezę, że w dobie ponowoczesnej *indywidualizacja staje się najbardziej zaawansowaną formą społecznienia uzależnionego od rynku, prawa, wykształcenia itd.*<sup>253</sup>. Wprawdzie niemiecki badacz podkreśla, że indywidualizacja oznacza wyzwolenie biografii człowieka od zastanych stosunków społecznych, a tym samym uzależnienie jej kształtu od subiektywnych decyzji podmiotu, ale zauważa również, iż indywidualne wybory stano-

---

<sup>251</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>252</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>253</sup> U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, s. 197.

wią jedynie konsekwencję zinstytucjonalizowanych działań o charakterze makrospołecznym<sup>254</sup>. Stosując uwagi Becka do zasygnalizowanego przez Giddensa zagadnienia kształtowania własnej tożsamości za pośrednictwem ciała, należy doprecyzować, że proces jego indywidualizacji rządzi się takimi samymi prawami. Błędne byłoby więc twierdzenie, że współcześnie osłabły mechanizmy dyscyplinujące ciało. Giddens wyróżnia dwa rodzaje ustrukturuowanych społecznie i kulturowo mechanizmów zarządzania nim: *praktykę „radzenia sobie”*, która zbliżona jest do procesu socjalizacji ciała<sup>255</sup>, jak również wspomniane wcześniej *reżimy*, które są wyuczonymi praktykami związanymi z zewnętrznym wyglądem ciała<sup>256</sup>.

Można postawić tezę, że w dobie ponowoczesnej ciało podlega jeszcze efektywniejszej kontroli zewnętrznej. Tym bardziej, że poszczególne instytucje dysponują znacznie skuteczniejszymi narzędziami nadzoru związanymi z masowym rynkiem, masową konsumpcją i masową komunikacją. Obecnie to kultura masowa kreuje i wyznacza standardy realizowania socjokulturowych wizji cielesności na poziomie indywidualnym. Wśród instytucjonalnych wzorów kształtowania ciała największą siłę zewnątrzsterowną i standaryzującą posiadają obecnie media, zwłaszcza media cyfrowe, w tym portale społecznościowe, takie jak Facebook czy Instagram. I chociaż Beck odwołuje się w swoich analizach do nienajpopularniejszego już medium, jakim jest telewizja, przywołano jego opinię, gdyż opisany w niej mechanizm odzwierciedla sposób działania charakterystyczny również dla mediów cyfrowych:

Telewizja indywidualizuje i standaryzuje. Z jednej strony wyzwala ona ludzi z wyznaczonych i związanych tradycją kontekstów rozmowy, doświadczenia i życia. Jednocześnie wszyscy znajdują się jednak w podobnej sytuacji, gdyż konsumują instytucjonalnie fabrykowane programy telewizyjne, i to począwszy od Honolulu po Moskwę i Singapur. Indywidualizacja albo, ściślej, wyzwolenie z tradycyjnych powiązań struktur życiowych idzie w parze z ujednoceniem i standaryzacją form egzystencji<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> Ibidem, s. 197–205.

<sup>255</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 86.

<sup>256</sup> Ibidem, s. 87–88.

<sup>257</sup> U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 199.

Zarówno Beck, jak i Giddens wskazują, jak silnie w epoce późnej nowoczesności mieszają się ze sobą mechanizmy konceptualne, kreujące wyobrażenia dotyczące kształtowania i postrzegania ciała na poziomie indywidualnym, z mechanizmami instytucjonalnymi, narzucającymi z zewnątrz społeczno-kulturowe ramy możliwych sposobów realizacji jednostkowych wyobrażeń. Właśnie ta kulturowa zmiana i nieostrość kryteriów umożliwiających sprawne poruszanie się w przestrzeni społecznej znajdują bezpośrednio przełożenie na pojawiający się w sferze praktyki kulturowej problem z wartościowaniem ciała. Jednakże, zanim zostanie on scharakteryzowany, najpierw będzie dokonana analiza kolejnego mechanizmu kształtującego kulturowy ogląd ciała i pojawiających się w nim zagrożeń.

### **3.4. Ciało w procesie „odcieleśnienia”**

Proces „odcieleśnienia” ciała w monografii jest rozumiany jako symptomatyczny dla kultury ponowoczesnej sposób zapośredniczenia sensów generowanych przez opisy ludzkiej cielesności. W tym przypadku nie chodzi tylko o to, by wskazać topikę dyskursów ukazujących ludzką cielesność. Problemem staje się bowiem relacja owych zapisów retorycznych przedstawiających ciało w słowie i w obrazie do określonych praktyk postępowania z nim. Proces „odcieleśnienia” ciała odnosi się do szczególnego rodzaju strategii retorycznych i mechanizmów konceptualnych decydujących o tym, że kreowany przy ich użyciu obraz nie znajduje odniesienia względem rzeczywistości, a ludzkie materialne ciało nie jest w stanie sprostać stawianym przez nie wymogom. „Odcieśnienie” zdefiniowano jako wypieranie ciała materialnego przez ciało fantazmatyczne, ubrane w różnorodne struktury semantyczne, pozbawiające go biologicznej realności. Jako proces prowadzący do powstania „ciał anamorficzych”, czyli takich, które nie znajdują swych odpowiedników w ciele fizycznym, zmysłowym. Pod tym względem proces „odcieleśnienia” stanowi kontynuację scharakteryzowanych już pokrótce procesów socjalizacji, racjonalizacji i indywidualizacji ciała. Jednakże, spośród wymienionych procesów i dyskursów, „odcieleśnieniu” niewątpliwie najbliższej do procesu indywidualizacji, gdyż pojawiające się w nim rozterki stanowią rozbudowaną perspektywę dylematów ujawniających się w kontekście analizowanego w poprzednim podrozdziale napięcia między indywidualnym a ustandaryzowanym oglądem ciała.

Można snuć przypuszczenia, czym umotywowany jest ów proces. Być może raczej mają Slavoj Žižek i Marcel Hénaff, którzy w odniesieniu do ciała wypowiadają zbieżne opinie. Przywołani myśliciele stoją na stanowisku, że kultura zachodnia jest już zmęczona, a wręcz wyczerpana patrzeniem na ciało bezskutecznie stawiające opór czasowi, uwięzione w swej materialności, odpychające i ośmieszające swą mechanicznością, jak również potwarzalnością. Ich zdaniem uczestnicy kultury żądają widoku cielesności podporządkowanej wygórowanym standardom estetycznym, nawet kosztem złudzenia, że idealne ciała są bardziej rzeczywiste niż ich własne. Doskonale oddaje te roszczenia fragment z *Przekleństwa fantazji* Žižka:

Kontakt z „realną” osobą z krwi i kości, przyjemność, którą znajdujemy w dotykaniu innej ludzkiej istoty, nie są czymś oczywistym, [...] i można je znieść o tyle, o ile ten inny wkracza w strukturę fantazji podmiotu. [...] to, co konstytuuje rzeczywistość, to minimum idealizacji, jakiej potrzebuje podmiot, aby znieść potworność Realności<sup>258</sup>.

Doprecyzowania wymaga stopień idealizacji, gdyż rozważany obecnie proces „odcieśnienia” ciała dotyczy modyfikacji poważniejszych niż te, o których wspomina Žižek.

Już w poprzedniej części zasygnalizowano, że w dyskursie filozoficznym powoli rozplynęło się rozumienie ludzkiego ciała w znaczeniu *Körper*, co znalazło swój wyraz w procesie postępującej subiektywizacji opisów cielesności, a w konsekwencji doprowadziło do zaniechania analizowania go jako organizmu biologicznego. Pod wpływem szczegółowych analiz, poszukiwania adekwatnych narzędzi opisu, jak również wysubtelnienia języka, materialne, żywe ciało rozproszyło się w bogactwie figur retorycznych. Chociaż zaistniało w dyskursie filozoficznym czy socjokulturowym, to w pewien sposób zgubiło swój zjawiskowy wymiar i materialny ciężar. Nietrudno zauważyć, że w odniesieniu do ludzkiego ciała „odcieśniającą” moc posiada nie tylko język, lecz także, biorące je na warsztat, reprezentacje wizualne kreowane przez kulturę masową.

---

<sup>258</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001, s. 130. „Oko bez powieki wyczerpane patrzeniem i byciem widziannym”, M. Hénaff, cyt. za: J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 72.

W przedstawionej formie proces „odcieleśnienia” ciała przywodzi na myśl Baudrillardowską koncepcją *symulakrum*, czyli znaku, który wyemancypował się względem swego znaczenia, a tym samym zerwał wszelkie więzi z realną rzeczywistością tworząc w zamian rzeczywistość hiperrealną<sup>259</sup>. Jednakże, zanim zostanie przybliżona analogia między „odcieleśnieniem” ciała a symulacją, najpierw będzie zaprezentowane odwołanie do pojawiających się wcześniej symptomów sygnalizujących pogłębiający się rozdźwięk między ciałem rzeczywistym a ciałem wyobrażonym.

Idea ta nie zrodziła się wyłącznie w obrębie filozofii postmodernistycznej. W pewnym stopniu towarzyszy ona każdemu dyskursowi analizującemu ciało. Niepokoiła ona chociażby Zygmunta Freuda, który mówił o ciele, używając języka opisu sfery *psyche*. Potwierdził tym, że ciało nie istnieje dla niego w swej fizyczności, lecz jest jedynie reprezentacją tego, co psychiczne<sup>260</sup>. Rozpoznał ją także Merleau-Ponty, w którego twórczości można dopatrzeć się ewolucji opisu cielesności, który stopniowo pozabawia ciało przystawalności do materialności.

Na podstawie filozofii ciała autorstwa Merleau-Ponty’ego, można pokusić się o rekonstrukcję poszczególnych etapów procesu zmierzającego ostatecznie do „odcieleśnienia” ciała. W kontekście rozwoju jego poglądów warto bowiem prześledzić drogę wiodącą od opisu ciała jako materialnego bytu w świecie (ciało zjawiskowe – *corps phenomena*), przez stopniową modyfikację funkcji cielesnych, do ukazania ciała jako czynnika nadającego sens otaczającej go rzeczywistości oraz twórczo przekształcającego swoje otoczenie (ciało własne – *corps propre*), następnie analizującą takie ujęcie ciała, które jest uniwersalną kategorią odniesioną do całej zmysłowej rzeczywistości (żywa tkanka cielesności – *la chair*), do pojęcia ciała, które nie rodzi już żadnych skojarzeń z ludzką cielesnością, z dostępnym sensualnie światem, a nawet wykracza poza sferę wyobrażeń, jakie o nim posiadamy (*chiasma*)<sup>261</sup>.

---

<sup>259</sup> J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 6.

<sup>260</sup> Por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, WN PWN, Warszawa 1997, s. 322; Z. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, [w:] tegoż, *Życie seksualne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 61.

<sup>261</sup> Założenia projektu *metafizyki intercielesności* Merleau-Ponty’ego opisano w rozdziale pierwszym tej monografii, w którym zostały szczegółowo omówione problemy, które teraz są jedynie sygnalizowane i skrótowo omawiane.

Warto zauważyć, że etapy „odcieleśnienia” ciała u Merleau-Ponty’ego są zaskakująco zbieżne z kolejnymi stadiami przechodzenia od znaczenia do symulacji w projekcie nakreślonym przez Baudrillarda. Tak jak ciało, odkryte najpierw jako organizm biologiczny, podlega stopniowo kulturowym modyfikacjom, prowadzącym ostatecznie do jego całkowitego odrealnienia, podobnie obraz, w interpretacji Baudrillarda, najpierw jest odbiciem rzeczywistości, później ją maskuje, denaturalizuje, a wreszcie przestaje mieć jakikolwiek związek z rzeczywistością i staje się własną symulacją<sup>262</sup>. Przyczyn owego procesu Baudrillard poszukuje w ekspansji mediów, które w szczególny sposób nasycają otaczający człowieka świat wielością obrazów i znaków. Rzeczywistość hiperrealną tworzą bowiem przede wszystkim obrazy medialne, które nie mają żadnego związku z rzeczywistością pozamedialną, ale przez swój nieograniczony zasięg skutecznie kształtują świadomość uczestników kultury i zafałszowują to, co pierwotnie uznawano za rzeczywiste<sup>263</sup>. Jakkolwiek śmiało tezy stawiane przez francuskiego filozofa i socjologa stanowią przykład nośnych i perswazyjnych metafor, to mogą także stanowić użyteczne narzędzie pozwalające dokonać analizy mechanizmów rządzących kulturą audiowizualną. Ich zastosowanie wydaje się zasadne zwłaszcza w kontekście rozważanego procesu „odcieleśnienia” ciała, który to zdaje się potwierdzać hipotezy głoszone przez Baudrillarda. Jednym z kreowanych przez media znaków bez odniesienia jest bowiem taki obraz ciała, który nie znajduje przełożenia na materialne, ludzkie ciało. Jak podkreśla Mary F. Rogers to przede wszystkim w reklamie amorficzne i odrealnione wizje ciała osiągają apogeum:

---

<sup>262</sup> Baudrillard wyróżnia kolejno: stadium obrazu odzwierciedlającego głęboką rzeczywistość, następnie skrywającego i wypaczającego głęboką rzeczywistość, dalej skrywającego nieobecność głębokiej rzeczywistości, ostatecznie pozostającego bez związku z rzeczywistością. Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, s. 8–12. Z kolei w pracy *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury* Baudrillard doprecyzowuje, że współcześnie ciało stało się zaledwie *formą*, czyli symulacją w pełnym tego słowa znaczeniu, którą należy wyraźnie odróżnić od *dysymulacji*, czyli sztuczności przeciwstawianej naturze. Por. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 177–178.

<sup>263</sup> Ibidem, s. 38–45. Zob. także: A. Szahaj, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, [w:] tegoż, *Zniewalająca moc kultury*, s. 74–90.

[...] wyidealizowane ciała tworzą hiperrealny świat, gdzie olśniewające wizerunki ukazują ciało o doskonałych kształtach, nieskrępowane niczym i obdarzone nieograniczoną energią. Granicą nie jest niebo, lecz możliwości grafiki komputerowej, która czasami sprawia, iż niebo wydaje się granicą leżącą o wiele za nisko. [...] Coraz mniej myślimy o tym jak w rzeczywistości funkcjonuje ciało, a coraz więcej o jego fantastycznych przedstawieniach<sup>264</sup>.

Nie można jednak przejść obojętnie wobec faktu, że w kulturze współczesnej takie podejście spotyka się z krytyką, a w przestrzeni medialnej równie silnie reprezentowane jest stanowisko przeciwne normalizujące wizerunek i stosunek do ciała, afirmujące ciałopozytywność oraz autentyczność<sup>265</sup>.

Wracając do procesu „odcieleśnienia” oraz jego uwikłania w praktyki dyskursywne, warto odwołać się do pracy *Corpusu* Nancy’ego. Jego refleksja krąży wokół dialektyki ciała i słowa. Autor oscyluje między tożsamością a niewspółmiernością powiązań tekstu z ciałem, jak również ciała z tekstem. Proces ich wzajemnego odniesienia odkrywa, według Nancy’ego, właściwy sens cielesności, czyli ten, który stanowi zaprzeczenie materialności ciała. Nancy, w nawiązaniu do *metafizyki intercielesności* Merleau-Ponty’ego oraz derridiańskiej intertekstualności, przekonuje, że filozofia ciała jest równoważna filozofii języka:

Dotykanie ciała jest dotykaniem miejsca, z którego wydobywa się słowo, a więc tego miejsca, gdzie następuje rozdział sensu odczuwalnego oraz sensu intelligibilnego. Sens nie jest z pewnością czymś fizycznym, stanowi nawet zaprzeczenie fizyczności w całym tego słowa znaczeniu. W ciele ma także swoje miejsce język. I to za jego sprawą dokonuje się rozszczepienie ciała na wiązki nerwowe, specyficzne ukształtowanie narządów, różnorodne rytmy wraz ze składającymi się na nie dźwiękami, intonacjami, oddechami, a także zobrazowaniami tegoż ciała<sup>266</sup>.

W tym kontekście nawet przekład tekstu z jednego języka na inny stanowi przykład doświadczenia cielesności, gdyż wiąże się ze zmianą „ciała dyskursu”. Dlatego, zdaniem Nancy’ego, zamiast wyjaśniać

---

<sup>264</sup> M. F. Rogers, *Barbie jako ikona kultury*, przeł. E. Klekot, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2003, s. 182.

<sup>265</sup> W nurt *body positive* wpisuje się wiele profili instagramowych, spośród których na uwagę zasługują między innymi @miedziak.skoniczna oraz @rudeoko.

<sup>266</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, s. 5.

pojęcie ciała należy śledzić ruch, przemiany, grę wieloznaczności oraz dynamikę ludzkiej mowy. W związku z tym sposób mówienia o ciele, jego retoryka, czyli aspekt formalny, stał się ważniejszy niż materialne, biologiczne, realne ciało.

W obliczu nakreślonych analiz rodzi się podstawowe pytanie: co z materialnością ciała? Analogiczny problem rozważają Judith Butler w pracy *Bodies that Matter*<sup>267</sup>, a także Chris Shilling, który w rozprawie *The Body and the Social Theory*, stawia tezę, że współczesne teorie filozoficzne, socjologiczne i kulturowe opisują ciała zanikające (*vanishing bodies*), czyli takie, które są obecne jako przedmiot dyskusji, a nie jako obiekt fizyczny, biologiczny, czy materialny<sup>268</sup>. Termin „ciało zanikające” oznacza ciało pozbawione biologicznej realności, ciało fantazmatyczne, a tym samym w pełni zawłaszczone przez społeczne, dyskursywne praktyki. Diagnozy te znajdują potwierdzenie w jednej z istotnych cech myślenia postmodernistycznego, którą wy dobył również Gianni Vattimo, argumentując w *Matière et Philosophie*, że poststrukturalizm rozumiany jako zabawy z językiem i tekstem przyczynił się do zaniku materii jako współczesnej kategorii<sup>269</sup>. Można zatem przypuszczać, że termin „materialne ciało” znaczy dziś co innego, niż znaczył kiedyś, a skoro tak, świadczy to o konieczności przedefiniowania wspomnianej kategorii.

Dla poparcia przekonania o zmianie definiowania pojęcia materialności odwołano się do badań uznanej przedstawicielki konstrukttywizmu, wspomnianej już Judith Butler. W pracy *Bodies that Matter* posługuje się ona angielskim słowem *matter* i gra z jego wieloznacznością. Zadaniem tego pojęcia jest jednoczesne określenie dwóch centralnych problemów dotyczących ciała w ponowoczesności: jego materialności (*matter* rozumiane jako materializowanie się) oraz jego mocy znaczącej (*matter* użyte jako mieć znaczenie). Butler nie neguje realności ciała, nie kwestionuje fizjologicznego zakotwiczenia podmiotu. W swoich analizach wskazuje raczej, że w momencie, w którym zaczyna się o ciele myśleć, mówić, przedstawiać je i nadawać

<sup>267</sup> „What about the materiality of the body?”. J. Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York–London 1993, s. IX.

<sup>268</sup> Ch. Shilling, *The Body and the Social Theory*, Sage Publications, London 1993, s. 81.

<sup>269</sup> Zob. G. Vattimo, *Matière et Philosophie*, Centre Georges Pampidou, Paris 1989, s. 5, cyt. za: J. Butler, *Bodies that Matter*, s. 27.



mu znaczenie, ma się do czynienia z dyskursywnym istnieniem ciała, z jego interpretacją, z reprezentacją kulturową. Niestety nie ma innego dostępu do ludzkiej cielesności niż poprzez język, który nazywa i segreguje, hierarchizuje i wyklucza<sup>270</sup>. A zatem język determinuje znaczenie materialności ciała, chociaż nie jest z nią tożsamy. Myśl o ciele wprawdzie krąży wokół materialnego ciała, ale jej istota polega na jego przekraczaniu. Butler uważa, że język umożliwia nam interpretację ciała, ma zatem konsekwencje epistemologiczne, nie jest jednak przyczyną jego powstania, czyli nie ma konsekwencji ontologicznych<sup>271</sup>. Jest zdania, że wyobcowanie pewnych aspektów cielesności jest integralną częścią każdego procesu nadawania znaczeń. W procesie tym wprawdzie ciało z jednej strony traci coś ze swojej fizyczności, z drugiej strony jednak zyskuje na znaczeniu, chociażby jako kategoria służąca do opisu społeczeństwa konsumpcyjnego, społeczeństwa ryzyka czy procesu medykalizacji. W ten sposób kategoria ciała zagarnia dla siebie coraz większe obszary ludzkich zachowań. Z tego względu Butler sugeruje potrzebę współczesnego przededefiniowania pojęcia naturalnego ciała na takie, które nie stawia jego organicznej materialności w opozycji do semantycznej materii języka, lecz pozwala potraktować wymienione dwa ujęcia jako uzupełniające się i kompatybilne wymiary ludzkiej cielesności<sup>272</sup>.

Nasuują się jednak kolejne pytania: Czy w temacie ciała nie da się uniknąć dyskursywnego uwikłania, czy człowiek jest skazany na błądzenie i poszukiwanie istoty własnej cielesności w obszarze nieadekwatnych struktur semantycznych? A może jedynym rozwiązaniem jest akceptacja językowego ujęcia ciała, przy zachowaniu świadomości tego, że ludzka cielesność mimo wszystko wymyka się kategoriom opisowym?

Zaproponowane przez Butler powiązanie ciała materialnego i fizycznego z dyskursywnym nie likwiduje rozdźwięku między teoretycznym oglądem cielesności a wymaganiami stawianymi realnym ciałom. W tej kwestii praktyka dyskursywna nadal spotyka się z oporem materii, co sygnalizuje problem braku przełożenia wiedzy teoretycznej na sferę działań praktycznych, bądź akcentuje poważniejszy dylemat związany z ryzykiem wynika-

---

<sup>270</sup> Zob. J. Butler, *Bodies that Matter*, s. 30.

<sup>271</sup> Zob. E. Hyży, *Kobieta, tożsamość, ciało. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, s. 157–189.

<sup>272</sup> J. Butler, *Bodies that Matter*, s. 33.

jącym z ich przekładalności, który wiąże się nieuchronnie z naruszeniem integralności ludzkiego ciała<sup>273</sup> albo rodzi rozterki wynikające z niemożliwości sprostania wymogom stawianym przez socjokulturowe wzorce<sup>274</sup>.

Ponadto, zgodnie z postulatem pojmowania języka jako struktury immanentnej<sup>275</sup> oraz towarzyszącemu mu przeświadczeniu, że w akcie myślenia nie można wydostać się poza język, dyskursywne podejścia do cielesności, a co się z tym wiąże odrzucenie realności ciała na rzecz jego „odcieśnienia”, należy traktować jako praktykę nie tyle uzasadnioną, ile nieuniknioną<sup>276</sup>.

Wreszcie, skoro nie ma możliwości wyzwolenia się spod jarzma języka, należy podjąć próbę określenia modelu artykulacyjnego, na którym wspiera się proces „odcieśnienia” ciała. Poszukiwanym wzorcem artykulacyjnym wydaje się narracja, którą za Anną Wieczorkiewicz i Nancym można określić mianem struktury opisowej – „ciało jako...”<sup>277</sup>. Struktura ta uwypukla

---

<sup>273</sup> Za przykład może posłużyć Cindy Jackson, która poddała się operacjom plastycznym w celu upodobnienia się do ideału urody lalki Barbie, czy protestująca przeciwko wiodącym w kulturze zachodniej kanonom piękna francuska artystka Orlan, która celowo deformuje swoją twarz zabiegami chirurgicznymi, mającymi upodobnić ją do postaci ze znanych dzieł sztuki. Jerzy Kopania w książce *Etyczny wymiar cielesności* skłania się ku interpretacji takich praktyk w kontekście niezdolności do integracji z własnym ciałem, a tym samym uznaje je za oznakę postępującego zaniku samoświadomości. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 171–204, 221–223.

<sup>274</sup> Wspomnieć można tylko o najskrajniejszych skutkach związanych z brakiem akceptacji własnego ciała, wywołanych nieprzystawalnością do kreowanego przez kulturowe wzorce ideału, takich jak anoreksja czy bulimia.

<sup>275</sup> Zob. H. G. Gadamer, *Człowiek i język*, [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 60.

<sup>276</sup> „Nie ma możliwości myślenia ani o świecie, ani o naszych celach inaczej jak tylko używając języka. Można używać języka do krytyki i rozwinięcia go, tak jak można ćwiczyć ciało, by je powiększyć, wzmocnić i rozwinąć, ale nie można uważać języka za całość w relacji z czymś innym do czego się stosuje bądź za środek do osiągnięcia jakiegoś celu. [...] Nie sposób wyskoczyć z własnej skóry – tradycji, języka itp., w ramach których myślimy i dokonujemy krytyki – i porównać się z czymś absolutnym”, cyt. za: R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 13. Na temat immanencji języka zob. także: M. Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007, s. 46–50.

<sup>277</sup> Zob. A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 9; J.-L. Nancy, *Corpus*, s. 12.

specyficzny status ludzkiego ciała oraz zwraca uwagę na fakt, że fenomen cielesności skutecznie opiera się próbom jednoznacznego zdefiniowania. Retoryka ciała i rozpisywanie jego doświadczeń w rozmaitych dyskursach wspiera się na wyznaczonym typie narracji. Rozpoznanie to znajduje potwierdzenie w naukach humanistycznych, które badając ludzką cielesność, zawsze analizują ją z pewnej perspektywy: podmiotowej bądź przedmiotowej, egzystencjalnej lub instrumentalnej, subiektywnej lub obiektywnej. Podobnie czynią nauki biologiczne, ukazujące ciało jako obiekt przyrody, czy badacze kultury masowej, którzy traktują ciało przede wszystkim jako narząd konsumpcji. Wprawdzie poszczególne dyskursy zajmujące się ciałem działają w wyznaczonych obszarach – medycznym, antropologicznym, artystycznym, filozoficznym czy kulturowym – i rozwijają własne, odrębne struktury pojęciowe, za pośrednictwem których ukazują ciało oraz praktyki postępowania z nim, jednakże przywołane opisy posiadają jeden punkt wspólny, którym jest interpretacja doświadczenia cielesności, wpisująca się w ramy modelu artikulacyjnego „ciało jako...”.

Zdaniem Nancy’ego wspomniany sposób mówienia o ciele niezmiennie towarzyszy refleksji poświęconej cielesności, a jego początki sięgają jeszcze czasów nowożytnych. Francuski filozof przewiduje, że współczesność to etap wyznaczający koniec metaforycznego opisu cielesności. Nancy diagnozuje, że obecne czasy objawiają prawdziwy dyskurs ludzkiego ciała oraz wskażą nowy rodzaj jego artikulacji. Wspomniany typ narracji nie będzie już podporządkowywał ciała nadanym z zewnątrz znaczeniom, lecz przybliży jego właściwy sens. Nieuchronnie nasuwa się jednak pytanie, o jakim typie artikulacji wspomina Nancy, a w dalszej kolejności, w jaki sposób wyartykułować sens cielesności i czy można przy tym uniknąć, krytykowanej przez filozofa retoryki mówienia o „ciele jako...”? Jak je wyrażać, jeśli nie przez metafory, symbole, opozycje względem duszy, rozumu bądź świadomości czy przez odwołanie do natury lub kultury?

W przekonaniu Nancy’ego, współczesny dyskurs dotyczący ciała powinien zdecydowanie odciąć się od korzeni Kartezjańskiego *cogito*, które odkryło ciało jako ideę lub pojęcie, stawiane w opozycji do duszy. Zdaniem filozofa:

W rzeczy samej, wchodzimy w czas, w którym ciało będzie zapisywane i myślane w nieskończonym oddaleniu, ale właśnie to oddalenie uczyni je naszym ciałem

i sprawi, że będzie się ono do nas zbliżało z oddali większej niż całe nasze dotychczasowe myślenie: wyeksponowane ciało populacji świata<sup>278</sup>.

Zaproponowana przez Nancy’ego droga ponownego odkrycia ciała jest drogą dekonstrukcji dotychczasowych ujęć doświadczenia cielesności, która ostatecznie wiedzie do opisu stosunków cielesnych, co oddaje tytułowe *corpus*. Jak wskazuje tłumaczka, Małgorzata Kwietniewska, etymologia francuskiego słowa *corpus* różni się od jego polskiego rozumienia. O ile w języku polskim słowo „korpus” obciążone jest materialnym ciężarem i odsyła do skojarzeń z czymś, co można by określić mianem głównej części całości, kadłubem bądź centralną częścią budowli, o tyle język francuski podkreśla jego ulotność. Francuskie *corpus* używane jest bowiem na oznaczenie zbioru czy też zespołu części, tworzących jednolitą całość. Nie odnosi się ono wprost do składających się na *corpus* elementów, lecz do tego, co znajduje się pomiędzy nimi, do przestrzeni nawiązywania relacji cielesnych, które dają się objąć jednym wspólnym sensem. Najbardziej zbliżone do wspomnianego rozumienia będzie zastosowanie owego terminu w znaczeniu: korpus kadetów, korpus piechoty bądź korpus dyplomatyczny. Z kolei dla Nancy’ego *corpus* to cielesny zbiór ubrany w sens, a raczej coś pomiędzy ciałem a wydobywającym się z niego sensem. Zgodnie z argumentacją Nancy’ego sens jest nierozzerwalnie związany z ciałem i dzięki niemu zdobywa swą materialność. Natomiast, zaproponowany przez niego, nowy typ artykulacji, opisujący ciało w nieskończonym oddaleniu, niejako „odcieleśniający” ciało po to, by na nowo je ucieleśnić, znajduje swoje zastosowanie w kontekście specyficznego fenomenu, który filozof określa jako a(e)r(e)alność<sup>279</sup>. Poprzez ten niejasny zwrot Nancy próbuje oddać powierzchniowy, ulotny, niejako aerodynamiczny, czyli aeralny, jak również nierzeczywisty, niekonkretny, niematerialny, a więc arealny charakter ciała.

Wydaje się, że zaproponowana przez Nancy’ego, dekonstrukcja „odcieleśniająca” ciało, czyli taki rodzaj dyskursu, w którym ciało ukazuje się nie wprost, jest zarazem obecne i nieobecne, nie unieważnia artykulacji typu „ciało jako...”. Ponadto, jakkolwiek można mieć wątpliwości doty-

<sup>278</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, s. 14.

<sup>279</sup> Ibidem, s. 58.

czące statusu a(e)r(e)alnego opisu ciała, to wypada się zgodzić, że analizy Nancy'ego wydobyły akcenty symptomatyczne dla postmodernistycznej interpretacji cielesności. Nie pozostaje nic innego, jak odwołać się do fragmentu z *Corpusu*, który trafnie podsumowuje dotychczasowe rozważania:

Dobierając staranie słowa, możemy powiedzieć, iż znamy, pojmujemy i wyobrażamy sobie zawsze i tylko coś, co przybiera postać ciała obdarzonego sensem, ciała znaczącego, to znaczy ciała, co do którego nie jest ważne, czy jest tutaj, czy też samo jest owym tutaj lub tam, określającymi miejsce. [...] Przedstawiamy sobie zatem ciała wyłącznie jako ciała całkowicie opanowane historią, prężące się w silnych skurczach spowodowanych przez przedstawienie innego ciała: ciała-sensu. A co do reszty – przedstawiamy je sobie jako „ciała” tu spoczywające, po prostu zaginione, stracone. Konwulsja znaczenia wyrzywa ciało całe jego ciało – i pozostawia zwłoki w jaskini. [...] Poszczególne perspektywy filozoficzne niewiele tu mogą zmienić: dualizm „duszy” i „ciała”, monizm „cielesności”, kulturowe i psychoanalityczne symboliki ciała. [...] Wszędzie tam ciało ustrukturywane jest jako odesłanie do sensu. Wcielenie zaś jest ustrukturywane jako odcieleśnienie<sup>280</sup>.

Trzeba jednak zdecydowanie podkreślić, że scharakteryzowany pokrótce proces „odcieleśnienia” nie kwestionuje realności i fizjologii ciała. Prezentuje on taki rodzaj spojrzenia na ludzką materialność, który wprawdzie jest zdeterminowany przez systemy obowiązujących znaczeń społecznych i kulturowych, ale nie wyklucza, że siatka znaczeń oraz określony kontekst, w jakim pojawia się dyskursywny ogląd ciała mogą stać się wzorem podtrzymywanym przez ciało fizyczne. Problematiczne jest jednak to, że cielesność ujawniająca się w reprezentacjach o charakterze socjokulturowym stanowi cel, którego nie udaje się zrealizować w pełni, gdyż wizualne, jak również językowe reprezentacje ciała mają status imitacji, a tym samym w ograniczonym stopniu stosują się do realnego ciała. Można zaryzykować twierdzenie, że materialne ciało stanowi jedynie pasywny fundament, na którym nadbudowuje się jego anamorficzny ogląd. Dodatkowo, w przypadku „odcieleśnienia”, następuje proces całkowitego wchłonięcia materialności i fizjologii ciała przez rozrastający się kontekst socjokulturowy, który poddaje je szczegółowej interpretacji. Nie sposób nie zauważyć, że pokusa przekładalności pu-

---

<sup>280</sup> Ibidem, s. 63.

stych wzorców na ciało materialne nadal jest bardzo silna, co sprawia, iż ludzkie ciało jest nieustannie konfrontowane z ciałem anamorficznym.

Warto w tym miejscu dokonać podsumowania dotychczasowych rozważań. Zaproponowany w tym rozdziale ogląd ciała przybliży jedną z perspektyw jego opisu, tym razem wyrażoną w języku analiz socjokulturowych. Przywołane wcześniej wybrane teorie kultury obnażyły ujawniające się w procesie socjalizacji, racjonalizacji, indywidualizacji i „odcieśnienia” mechanizmy konceptualne (teorie, wyobrażenia, reprezentacje) i instytucjonalne (instytucje standaryzujące sposób postrzegania ciała; w szczególności polityczne, ekonomiczne, medyczne i medialne technologie dyscyplinujące ciało), które pozwalają rozpoznać, w jakim stopniu ogląd ciała jest kształtowany kulturowo. Ten krótki przegląd tematyczny pozwolił wskazać pewne obszary problemowe, między innymi: zależność między ciałem zinstytucjonalizowanym, ponadjednostkowym a ciałem indywidualnym; problem „odcieśnienia” ciała w reprezentacjach dyskursywnych i wizualnych, w których jawi się ono jako zaprzeczenie swej fizjologiczności i materialności; jak również wygenerowane przez kulturowy ogląd kategorie wartościujące ludzką cielesność, głównie pod kątem zdrowia, sprawności, użyteczności, a także roli, jaką odgrywa w kształtowaniu jednostkowej tożsamości. Jakkolwiek nie sposób w tych kilku uwagach wyczerpać bogactwa poruszanych w refleksji kulturowej wątków dotyczących ciała, warto potraktować to teoretyczne przedpole jako bazę pod analizę praktyki wartościowania ciała.

## ROZDZIAŁ 4

# Pomiędzy teorią a praktyką – kondycja ciała w kulturze współczesnej

Próba zrekonstruowania kondycji ciała w kulturze współczesnej wspiera się na założeniu, że praktyka społeczna generuje określone przekonania normatywne i hierarchizuje wartości pożądane, a także realizowane w danym miejscu oraz w danym czasie. Takie założenie leży u podstaw społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity<sup>281</sup>, przyświeca analizom antropologiczno-kulturowym Ruth Benedict<sup>282</sup> oraz socjologiczno-etycznym rozważaniom Floriana Znanieckiego<sup>283</sup>. Badacze są zgodni co do tego, że z rzeczywistości społecznej można wypreparować pewne reguły budujące nie tylko obraz zachowań dopuszczanych oraz akceptowanych społecznie, lecz także odtworzyć swoisty system aksjono-normatywny, któremu podlegają i do którego wskazań stosują się członkowie społeczności – w tym wypadku uczestnicy kultury współczesnej. Ów zestaw praktycznych zasad tworzą przekonania, normy i schematy, dzięki którym jednostce łatwiej jest funkcjonować we wspólnocie czy szerzej w tkance społecznej.

W tym rozdziale powrócono do nakreślonego w pierwszej części schematu „mam ciało – jestem ciałem”. Jednakże w zgodzie z przedstawioną w poprzedniej części interpretacją, która pozostawia problem wartościującej relacji do ciała w zawieszeniu, wskazując raczej na jego

---

<sup>281</sup> Zob. G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 13–87.

<sup>282</sup> Zob. R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2001, s. 15. Zob. także: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, WN PWN, Warszawa 2003, s. 646–651.

<sup>283</sup> Zob. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*; J. Szacki, *Znaniecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.

ambiwalencję niż możliwość dokonania satysfakcjonujących i jednoznacznych rozstrzygnięć, bezzasadne będzie stawianie pytań o to, które z proponowanych nastawień: pragmatyczne czy egzystencjalne jest właściwsze, gdyż nie ma możliwości wydostania się poza ich granice. Dlatego zaproponowano pytania, jak przebiegają płynne relacje sytuujące się w obrębie obu postaw, w jaki sposób przenikają się nawzajem, i jaki obraz ciała kształtują.

W rekonstruowaniu ponowoczesnego statusu ciała pomocne będą tezy formułowane przez wybranych teoretyków kultury. Z konieczności ograniczono się do przywołania diagnoz stawianych przez tych badaczy, którzy w swej twórczości podejmują tematykę związaną z ludzkim ciałem *explicite*, bądź też tych, którzy diagnozują współczesną kulturę na dużym poziomie ogólności, ale ich analizy z powodzeniem znajdują zastosowanie w odniesieniu do podjętego w monografii zagadnienia.

Warto zatem bliżej się przyjrzeć praktyce wartościowania ciała w kulturze współczesnej.

## 4.1. Status ciała w ponowoczesności

Podstawową konstatacją dotyczącą statusu ciała w kulturze współczesnej jest teza, którą jednoznacznie sformułował Piotr Błajet na kartach pracy *Ciało jako kategoria pedagogiczna*. Głosi ona:

Współczesny – postnowoczesny kult ciała – paradoksalnie utrwała uprzedmiotowienie ciała<sup>284</sup>.

W tym jednym zdaniu Błajet zwrócił uwagę na dwie ważne kwestie. Z jednej strony rozpoznał w kulturze współczesnej symptomy kultu ciała, z drugiej zaś zauważył jego uprzedmiotowienie czy też reifikację.

---

<sup>284</sup> P. Błajet, *Ciało jako kategoria pedagogiczna. W poszukiwaniu integralnego modelu edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2006, s. 46. Nad podobną kwestią zastanawia się między innymi Krzysztof Stachewicz, który wyraża swoje wątpliwości dotyczące kondycji ciała w kulturze ponowoczesnej w formie pytań: „[...] czy wszystko to nie reifikuje ciała pod hasłami jego upodmiotowienia i wyzwolenia z kajdan tego, co nie-cielesne. Czy zsekularyzowana wersja sakralizacji ciała nie jest drugą stroną jego emancypacji?”. K. Stachewicz, *Osoba i ciało – wprowadzenie*, „Filozofia Chrześcijańska. Osoba i Ciało” 2008, t. 5, s. 10.



Przywołany schemat myślowy nie jest oczywisty. Można nawet zasadnie twierdzić, że połączenie wspomnianych stanowisk jest niemożliwe, gdyż jedno unieważnia drugie. Z pewnością taką interpretację sugeruje etymologiczne znaczenie terminów „kult” i „reifikacja”. Zgodnie z definicją słownikową pojęciem kultu określa się bowiem *cześć, uwielbienie, szacunek oddawany komuś lub czemuś*<sup>285</sup>, pojęcie reifikacji stosuje się zaś w przypadku *nadawania czemuś bądź komuś wyłącznie statusu przedmiotowego, traktowania czegoś jako rzeczy, uważanie czegoś za rzecz*<sup>286</sup>. Oba terminy implikują nie tylko określony sposób myślenia i wartościowania, lecz także zachowania, a tym samym nierozzerwalnie wiążą się z realizacją szczególnego typu praktyk. Wydawałoby się, że praktyki te wzajemnie się znoszą. Trudno bowiem pogodzić pozytywną postawę darzenia czegoś bądź kogoś szacunkiem z posiadającym negatywne konotacje uprzedmiotowieniem. Dlatego w obliczu zarysowanych odmienności warto zapytać, czy teza, którą stawia Błajet, trafnie opisuje przypadłość współczesnej kultury i jej stosunek wobec ciała, czy jest może tylko nośnym sloganem, stawianą na wyrost diagnozą nieznajującą potwierdzenia w praktyce.

Wielu badaczy współczesności potwierdza, że w kulturze przełomu XX i XXI wieku wątki dotyczące ciała to temat wszechobecny, który z peryferii kultury niepostrzeżenie przeniósł się do jej centrum. W ich wypowiedziach często pojawia się fraza, że *żyjemy w epoce kultu ciała*<sup>287</sup>. Powtarza tę opinię między innymi Ferry, który w książce *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia* stwierdza, że koniec XX wieku to zarazem początek ery sakralizacji ciała<sup>288</sup>. Podobne intuicje znajdują się w pracach Richarda Shustermana

---

<sup>285</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 177.

<sup>286</sup> Ibidem, s. 365.

<sup>287</sup> Uznanie czasów współczesnych za epokę kultu ciała wydaje się dzisiaj bezdyskusyjne. Kult ciała stał się faktem społecznym i znakiem rozpoznawczym obecnych czasów. Zob. *Kult ciała, Ciało w rozkwicie*, [w:] *Historia życia prywatnego. Od I wojny światowej do naszych czasów*, t. 5, red. A. Prost, G. Vincent, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. 99–119; Ch. Shepherdson, *The Epoch of the Body*, za: E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, s. 15.

<sup>288</sup> Zob. L. Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, przeł. A. Miś, H. Miś, WN PWN, Warszawa 1998, s. 118.

piszącego o współczesnym zaabsorbowaniu, a wręcz umiłowaniu ciała<sup>289</sup>, Jeana Baudrillarda, który ponowoczesny stosunek do ciała określa jako jego *sublimację*<sup>290</sup>, czy Normana O. Browna, który dochodzi do wniosku, że obecnie ciało zajęło miejsce duszy, urastając tym samym do rangi *sacrum*<sup>291</sup>.

Termin „kult” pojawia się zazwyczaj w kontekście religijnym, jednakże jego użycie ma również wymiar świecki. Tak jest właśnie w przypadku ciała, gdyż jest to zjawisko, które można rozpatrywać w oderwaniu od kwestii religijnych<sup>292</sup>. Tym, co łączy ze sobą różne sposoby definiowania kultu, jest towarzyszące mu głębokie przeświadczenie o wyjątkowości obiektu, który jest darzony szacunkiem. W przypadku kultu ciała jest to silne przekonanie o wielkim znaczeniu ciała, które przekłada się na sposób jego wartościowania i postępowania z nim. Analizowany w wymiarze świeckim kult ciała jest więc zwrotem opisującym pewien stan współczesnej kultury charakteryzujący się waloryzacją ciała, orientacją na kwestie z nim związane i występowaniem silnej tendencji do eksponowania jego poszczególnych aspektów. Tak określony kult ciała uznaje się zazwyczaj za wytwór kultury konsumpcyjnej, gdyż doskonale wpisuje się on w jej założenia. Natomiast za narzędzia podtrzymujące ową waloryzację uznaje się media, przede wszystkim media cyfrowe, które odgrywają kluczową rolę w promowaniu zainteresowania nim. Na rzecz stawianej tezy argumentuje między innymi Shusterman, który twierdzi, że kultura audiowizualna nadaje trosce o ciało priorytetową rangę. Jak zauważa:

Jednym z uderzających paradoksów naszej epoki nowych mediów jest jej wzmożone zainteresowanie ciałem. Podczas gdy telekomunikacja sprawia, że cielesna obecność staje się niepotrzebna, a nowe technologie konstrukcji zastępujących

<sup>289</sup> Zob. R. Shusterman, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, przeł. W. Małecki, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 73, 81, 103.

<sup>290</sup> J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 178.

<sup>291</sup> N. O. Brown, *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University Press, Middletown 1985, s. 252, cyt. za: J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, s. 181.

<sup>292</sup> Zdaniem Richarda Shustermana współczesny kult ciała jest skutkiem postępującej sekularyzacji i świadczy o zaniku panowania poglądów religijnych. Amerykański pragmatysta uznaje ów fakt za jedną z przyczyn wzrostu troski o ciało w kulturze zachodniej XX wieku. Zob. R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, [w:] tegoż, *O sztuce i życiu*, s. 102–103.

ciało i cyberchirurgia plastyczna rzucają wyzwanie samej obecności prawdziwego ciała, nasza kultura wydaje się coraz bardziej bzikować na punkcie somy, służąc jej z pełnym uwielbienia oddaniem, którym kiedyś obdarzała inne otoczone kultem tajemnice<sup>293</sup>.

Podstawową konstatacją dotyczącą współczesności i punktem wyjścia do dalszych rozważań jest więc rozpoznanie, że obecna kultura jest zaabsorbowana ciałem.

Wydaje się, że taka diagnoza powinna świadczyć o postępującym dowartościowaniu ciała oraz pogłębiającym się poczuciu świadomości własnej cielesności. Sytuacja nie jest jednak tak oczywista. Współczesne praktyki skupiają się bowiem przede wszystkim na powierzchowności ciała, ponownie degradując je do rangi cielesnej powłoki. Warto więc zadać pytanie: jak interpretują i oceniają ów uprzedmiotawiający kult ciała wybrani intelektualści?

Zdaniem badaczy promowana w dobie późnej nowoczesności deifikacja, a jednocześnie hipertrofia ciała to nic innego, jak przykład jego kontrolowania. Drugie rozpoznanie będzie więc następujące – współczesny kult ciała generuje bezrefleksyjne panowanie nad nim. Przy czym panowania nad ciałem nie należy rozumieć jako umotywowanej racjonalnie kontroli jego potrzeb czy instynktów, lecz jako trening nastawiony przede wszystkim na podwyższenie jego absorpcji zmysłowej. W dobie ponowoczesności panowanie nad ciałem ma służyć temu, by stało się ono doskonałym *organem konsumpcji*, zręcznym *odbiorcą wrażeń*, dawcą wyrafinowanych przyjemności i rozkoszy<sup>294</sup>. Przywołując opinię Marii Gołębskiej, można powiedzieć, że *kultura ponowoczesna nie tyle posługuje się ciałem, co używa ciała*<sup>295</sup>. Z tego względu wszelkie próby wpisania go w kontekst egzystencjalny, widoczne chociażby w holistycznym podejściu reprezentowanym przez niektóre nurty psychologii czy oddolnych ruchach normalizujących tematykę ciała oraz promujących ciałopozytyw-

---

<sup>293</sup> R. Shusterman, *Somaestetyka a problem ciała/media*, [w:] tegoż, *O sztuce i życiu*, s. 73.

<sup>294</sup> Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 90; K. Janowska, *Ciało ciała. Rozmowa z Zygmuntem Baumanem o naszej fizyczności, urodzie, modzie i przemijaniu*, „Polityka” 2001, nr 50(2328), s. 47–49.

<sup>295</sup> M. Gołębska, *Demontaż atrakcji*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 173.

ność, nadal są niewystarczające. Inaczej mówiąc, w dyskursie naukowym dominuje przekonanie, iż stosowane współcześnie metody troski o ciało mają niewiele wspólnego z poczuciem, że ciało jest nie tylko tym, co *mam*, lecz przede wszystkim tym, co jest *mną*.

Czy uczestnik i odbiorca kultury współczesnej powiedziałby zatem, że jest ciałem, czy też, że je posiada? Francuski historyk Antoine Prost stwierdza, że od lat 60. XX wieku ludziom towarzyszy pełne poczucie własnego ciała, z którym bez problemu się identyfikują<sup>296</sup>. Pytania o to, w jaki sposób się z nim identyfikują, jakie praktyki miałyby o tym świadczyć i na ile ta identyfikacja jest równoznaczna z samoświadomością czy egzystencjalnym odniesieniem do cielesności, nadal pozostają otwarte. Wprawdzie ciężko wyobrazić sobie, aby po wieloletniej drodze wyzwolenia ciała człowiek negował swą materialną konstytucję i identyfikował się wyłącznie ze sferą duchową. Wrażenie to potęguje rozpoznanie Ferry'ego, który zauważa, że współcześnie *dusza stała się dla nas pojęciem niezbyt wyrażnym*<sup>297</sup>. Podobnie uważa Baudrillard, który nadmienia, że *ciało w dosłownym sensie zajęło miejsce duszy w jej roli ideologicznej i moralnej*<sup>298</sup>. Obaj dostrzegają, że obecnie to stosunek człowieka do ciała, jego kondycja i wygląd, decydują o tym, jak postrzega on siebie, oraz jak odbierają go inni. Ciało stało się wizytówką tego, co wewnętrzne, dlatego można przypuszczać, że uczestnicy kultury współczesnej nie powinni mieć problemu z identyfikowaniem się z nim.

Pojawiają się również opinie, które na kanwie tych samych twierdzeń wyprowadzają nieco odmienne wnioski. Między innymi ten, że współcześnie człowiek nie tyle utożsamia się z ciałem, ile raczej traktuje je jako dany i posłuszny mu instrument percepcji oraz ekspresji<sup>299</sup>. Troska o ciało często przybiera postać funkcjonalnych zabiegów, które nie są najwłaściwszym sposobem na integrowanie się z nim. Baudrillard przywołuje w tym kontekście wymowny przykład zaczerpnięty z czasopisma „Vogue”, w którym napisano:

<sup>296</sup> Zob. *Historia życia prywatnego. Od I wojny światowej do naszych czasów*, t. 5, red. A. Prost, G. Vincent, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. 110.

<sup>297</sup> L. Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, s. 123.

<sup>298</sup> J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne*, s. 169.

<sup>299</sup> Zob. M. Gołębiewska, *Demontaż atrakcji*, s. 173.

W świecie zaczął wiać nowy wiatr, [...] wiatr dumy z własnego ciała. Nie pretensjonalności, która jest czymś pospolitym, lecz rzetelnej świadomości tego, że nasze ciała są warte i godne akceptacji, że powinniśmy je kochać i otaczać troską, jeśli mają nam dobrze służyć<sup>300</sup>.

W przytoczonej opinii pozornie można odnaleźć echo Marcelowskiego egzystencjalnego podejścia do ciała. Jest ono jednak opatrzone pragmatycznym warunkiem. Należy troszczyć się o ciało nie dlatego, że się nim jest, ale dlatego, by człowiekowi dobrze służyło, było sprawne, zdrowe i użyteczne.

Prost, Ferry, Baudrillard trafnie wskazują, że w dobie późnej nowoczesności łatwiej identyfikować się z ciałem. Jednocześnie zasadnie oceniają, iż identyfikacja ta często dokonuje się bezrefleksyjnie i nie pociąga za sobą świadomości, że człowieka łączy z ciałem stosunek głębokiej przynależności, a nie jedynie własności. Innymi słowy koncentracja w obrębie własnej cielesności, chociaż potwierdza zainteresowanie ciałem, to jednocześnie skutkuje relacją, w której ze wzmożoną siłą zaczyna się je instrumentalizować. Posiłkując się rozpoznaniem Mike'a Featherstone'a, który twierdzi, że *w kulturze konsumpcji powstał nowy związek między ciałem a „ja”*<sup>301</sup>, zaproponowano, by tę sytuację określić mianem „bycia w posiadaniu ciała”. Nie jest to w stosunku do ciała stan jego permanentnego bycia czy posiadania, ale jedna z relacji lokujących się pomiędzy *być* a *mieć*. Mianowicie taka, w której bycie własnym ciałem zawiera się czy też sprowadza się do funkcji jego posiadania. Wartość takiego ciała, jak napisał Bauman, *nie trwa dłużej niż zainteresowanie jakie wzbudza*<sup>302</sup>. Ponadto taka instrumentalizacja, która skupia się wyłącznie na ciele *per se* prowadzi do zlekceważenia formy *in se*, czyli ucieleśnionej podmiotowości. Stąd trzecie rozpoznanie – reifikacja ciała – które pozostaje w ścisłym związku z poprzednimi diagnozami. Gloryfikacja ciała z jednej strony, a z drugiej skrywane pod pozorem troski, nie do końca uświadomione panowanie nad nim jest przykładem postępowania

---

<sup>300</sup> J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne*, s. 174, przypis.

<sup>301</sup> M. Featherstone, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*. Wiedza o kulturze, cz. 4, red. M. Szpakowska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008, s. 115.

<sup>302</sup> Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 103.

nia prowadzącego do instrumentalizacji ciała, która w skrajnej formie może skutkować destabilizacją ludzkiej tożsamości. Współcześnie chodzi przede wszystkim o uświadomienie uczestnikom kultury, jakie niebezpieczeństwa niesie ze sobą podporządkowanie się standaryzacji ciała, a dokładniej o przestrożę, jak poważne konsekwencje może wywołać zredukowanie ciała do funkcji użytkowej.

Dla porządku alarmujące prognozy głoszące reifikację ciała podzielono na dwie grupy. Za kryterium podziału przyjęto pojawiający się najczęściej sposób argumentacji na rzecz przywołanej tezy. Pierwszy rodzaj diagnoz sformułowano w postaci zarzutów pod adresem kultury konsumpcyjnej i głoszonego przez nią kultu ciała, drugi zaś, częściowo związany z pierwszym, umożliwił analizę niebezpieczeństwa z punktu widzenia rozwoju nauk medycznych. Zarzuty pierwszego typu odwołują się do rozważanego w poprzednim rozdziale procesu indywidualizacji oraz „odcieleśnienia ciała”, natomiast drugiego typu nawiązują do mechanizmów konceptualnych i instytucjonalnych wyróżnionych w procesie racjonalizacji, a precyzyjniej medykalizacji dyskursu o ciele.

Jak wspomniano, krytyka aktualnego stosunku do ciała zazwyczaj koncentruje się na krytyce kultury masowej oraz konsumpcyjnego stylu życia. Pod tym względem głos intelektualistów równoważy treść przekazów medialnych. O ile kultura konsumpcyjna skupia się przede wszystkim na wzbudzaniu poczucia winy wśród konsumentów, sugerując im, że nie poświęcają ciału należytej uwagi i przekonując o moralnych konsekwencjach tego zaniedbania, o tyle humaniści piętnują nadmierną troskę o ciało. Większość intelektualistów zdecydowanie przeciwstawia się kreowanym przez media fałszywym wizerunkom ciała, które wprowadzają opinię publiczną w błąd, a tym samym przytłaczają odbiorców przekazów medialnych. Zauważają oni, że wyróżnione w poprzednim rozdziale mechanizmy odcieleśniające oraz promowane współcześnie kult ciała prowadzą do tego, że człowiek poddaje się zewnętrznej kontroli i w pewnym obszarze przestaje być dysponentem swojej cielesności, co w skrajnej formie może skutkować reifikacją. Na tego typu zagrożenia uczuła między innymi Baudrillard, który napisał:

Sednem sprawy jest to, że owa narcystyczna (po)wtórna obsada ciała, kształtowana jako mistyka wyzwolenia i spełnienia, w rzeczywistości zawsze stanowi

zarazem inwestycję o charakterze celowym, konkurencyjnym i ekonomicznym. Okazuje się zatem, że ciało zostaje „na powrót odzyskane” nie przez wzgląd na autonomiczne cele jednostki, lecz zgodnie z normatywną zasadą rozkoszy i hedonistycznej opłacalności, wskutek przymusu instrumentalizacji<sup>303</sup>. [...] W istocie ciało przestaje być obiektem pragnienia, dokonuje się tutaj raczej instrumentalizacja w gigantycznym procesie jego sublimacji, zaprzeczenia i wyparcia w samym akcie jego przywołania<sup>304</sup>.

Podobnego zdania jest Shusterman, który dostrzega, że aktualny kult ciała nie tylko kreuje fałszywe wyobrażenia doskonałości cielesnej, lecz co ważniejsze, daje asumpt do tego, by traktować ciało jako odrębny mechanizm. W artykule *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej* napisał:

Redukując ciało do zewnętrznego mechanizmu, praktyki takie [np. diety, aerobik, chirurgia estetyczna, kulturystyka – uzup. I. S.] traktują je wyłącznie jako użytkowe narzędzie, nie zaś jako aspekt indywidualności osoby, jako cel sam w sobie. W istocie rzeczy nieuchronnie podważają one indywidualność, zalecając dostosowanie się do pewnych zestandaryzowanych miar i modeli jako optymalnie użytecznych czy atrakcyjnych dla naszego społeczeństwa<sup>305</sup>.

Z kolei aksjolog Lesław Hostyński ocenia tę sytuację następująco:

W świecie konsumpcji ciało jest traktowane co prawda jako wartość instrumentalna, ale jedna z najistotniejszych wartości. Jako taka podlega oczywiście nieustannemu procesowi wartościowania. W konsekwencji prowadzić to może do uprzedmiotowienia ciała i wówczas staje się ono jednym z towarów na scenie gry rynkowej. Jest to jedno z ważniejszych zagrożeń dla podmiotowości człowieka epoki konsumpcyjnej<sup>306</sup>.

Do analogicznych wniosków dochodzą badacze odwołujący się do argumentacji z zakresu wiedzy medycznej i biotechnologii. Ich refleksja oscyluje wokół odpowiedzi na pytanie, jakie są bądź jakie mogą być konsekwencje przyjęcia w perspektywie indywidualnej specyfiki wiedzy medycznej o ludzkim ciele. W tym kontekście wypowiada się

---

<sup>303</sup> J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna*, s. 173.

<sup>304</sup> Ibidem, s. 178.

<sup>305</sup> R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 101.

<sup>306</sup> L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 77.

między innymi niemiecki antropolog Gernoth Böhme, który stawia następującą diagnozę:

Stosunek do własnego ciała oznacza totalne wyobcowanie. Socjologicznie biorąc prowadzi do uzależnienia. Współczesny człowiek czuje się niezdolny do podjęcia choćby najbardziej błahych decyzji dotyczących własnego ciała i popada w zależność od lekarzy albo doradców medycznych czy pseudomedycznych. Wyobcowanie oznacza w dalszym ciągu traktowanie własnego ciała jako cudzego, to znaczy percypowanego z zewnątrz. Poprzez zażywanie lekarstw, naświetlania, wstrząsy, masaże, iniekcje człowiek próbuje przywrócić z zewnątrz panowanie nad własnym ciałem, bo ono jako coś wewnętrznego już dlań nie istnieje. Postrzeganie własnego ciała jako organizmu materialnego oznacza więc w sensie społecznym zależność od innych, a praktycznie instrumentalną nim manipulację<sup>307</sup>.

Wprawdzie nie można zarzucać, że w naukach medycznych patrzy się na ciało w sposób przedmiotowy, gdyż niewątpliwie ludzki organizm jest materiałem badawczym, jednak niepokojące wydaje się upowszechnienie takiego oglądu w kontekście indywidualnym. Nie zagłębiając się w tę problematykę, wystarczy podkreślić, że to, co z punktu widzenia medycyny jawi się jako działanie właściwe, często staje się kwestią problematyczną w szerszym kontekście społecznym. Nie powinno więc dziwić stanowisko Böhme, który utożsamia współczesny, zmedykalizowany ogląd ciała z jego wyobcowaniem. Zdaniem niemieckiego antropologa zapoczątkowany w XVII wieku i trwający do dziś proces racjonalizacji przekształcił ciało w organizm, który niej jest strukturalnie równy temu, co można określić mianem subiektywnie przeżywanej cielesności<sup>308</sup>. Z tego względu Böhme podkreśla, że postępujący współcześnie proces dezintegracji z własnym ciałem uwarunkowany jest głównie metodologiczną specyfiką medycznej wiedzy o ciele, która zakłada zdystansowanie się wobec niego i traktowanie go jako czegoś zewnętrznego wobec istoty człowieka. Tym samym niemiecki antropolog zrzuca na nauki medyczne odpowiedzialność za rozpowszechnienie przekonania, zgodnie z którym człowiek traktuje ciało nie jako samego siebie, lecz jako element mu podwładny, co gorsza neutralny wobec jego „ja”. Z tego względu, z pozoru niewinne

<sup>307</sup> G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 98.

<sup>308</sup> Ibidem, s. 96–97, 106.



praktyki, jakim jest poddawane ciało, takie jak stosowanie rozmaitych suplementów diety, środków nasennych, przeciwbólowych czy podniecających, Böhme interpretuje w kategoriach instrumentalizacji<sup>309</sup>. Jakkolwiek w dosłownym rozumieniu taka interpretacja może wydawać się mocno przesadzona, to warto zwrócić uwagę, że kryje się pod nią schemat działania istotny z punktu widzenia prowadzonych rozważań. Pobieżna analiza rozpoznaje w przywołanych praktykach nadmierną koncentrację na uzyskaniu zewnętrznej kontroli nad własnym ciałem, co zakłada, że postrzega się je w kategoriach autonomicznego organizmu. Z kolei dalsze badania demaskują mechanizm rządzący takim sposobem myślenia. Innymi słowy jednostka skupia się na środkach, chociażby na zażyciu leku przeciwbólowego, gdy odczuwa ból, nie zaś na sensowności, celowości tego działania, jakim byłaby próba poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co spowodowało złe samopoczucie, jaka jest jego przyczyna. Działanie przebiega więc według następującego wzorca: zażycie środków uśmierzających ból – modyfikacja struktury ciała – zachowanie kontroli świadomości. Jak diagnozuje antropolog, dochodzi więc do instrumentalizacji działań oraz zredukowania ciała, na którym ogniskuje się owa praktyka, do funkcji użytkowej.

Ryzyko instrumentalizacji i podporządkowania „bycia ciałem” materialnemu „posiadaniu ciała” dostrzega również Jürgen Habermas<sup>310</sup>. Trzeba jednak zgodzić się z wątpliwością wysuwaną przez komentatorów pracy *Przyszłość natury ludzkiej*, między innymi Stanisława Czerniaka, który zwraca uwagę, że przedmiot filozoficznej krytyki Habermasa odnosi się nie tyle do aktualnej praktyki medycznej, ile wybiega w przyszłość ku skutkom możliwych osiągnięć medycyny eugenicznej<sup>311</sup>. Czerniak potwierdza, że poczynione przez niemieckiego filozofa spostrzeżenia dotyczące badań genetycznych i inżynierii genetycznej mają raczej wydźwięk prognostyczny niż diagnostyczny. Nie oznacza to jednak, że uprawiana przez niego „profilaktyka ideologiczna” jest bezzasadna, tym bardziej nie umniejsza krytycznej i normatywnej wagi jego filozoficznych prognoz.

---

<sup>309</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>310</sup> Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 62–63.

<sup>311</sup> Zob. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner, Habermas*, s. 313–314.

Jak zauważa sam autor *rozwój biotechnologii jest tak dynamiczny, że mogą mu nie dotrzymać tępa powolne procesy ujawniania normatywnej świadomości publicznej*<sup>312</sup>. Z tego względu filozof zastanawia się nad granicami, których nie powinno się przekraczać, mając na względzie troskę o wybrane wartości etyczne i antropologiczne. Jedną z granic stanowi zagrożenie instrumentalizacją ciała. Habermas argumentuje:

Postęp nauk biologicznych i rozwój biotechnologii nie tylko rozszerzają zakres znanych możliwości działania, ale umożliwiają nowy typ ingerencji. To, co dotychczas było „dane” jako organiczna natura, może być dzisiaj przedmiotem celowo ukierunkowanej interwencji. [...] fenomenologiczne rozróżnienie – „być ciałem” i „mieć ciało” – staje się zdumiewająco aktualne: zaciera się granica między naturą, którą „jesteśmy”, a organicznym wyposażeniem, które sami sobie „dajemy”. Podmiot-wytwórca znajduje się wówczas w nowej sytuacji wobec samego siebie: może ingerować w organiczny substrat własnej podmiotowości. Od tego jak owe podmioty się rozumieją, będzie zależało, jak zechcą wykorzystać nowy zakres decyzji: autonomicznie, zgodnie z normatywnymi rozważaniami, które wnikają w demokratyczne procesy kształtowania woli – czy arbitralnie, według subiektywnych upodobań, które zaspokajają ma rynek<sup>313</sup>.

W tej mierze, w jakiej osobniki eugenicznie zmanipulowane dorastając zaczynają widzieć swoje ciało także jako coś zrobionego, uczestnicząca perspektywa „przeżywanego życia” zderza się z uprzedmiotowiającą perspektywą wytwórców albo majsterkowiczów<sup>314</sup>. [...] Uprzytomnienie sobie, że nasze dziedziczne zadatki zostały w przeszłości zaprogramowane, skłania nas poniekąd egzystencjalnie do tego, by bycie ciałem podporządkować materialnemu posiadaniu ciała. W ten sposób zatarcie różnicy między tym, co powstało samo, a tym, co zostało zrobione, dotyka własnego sposobu egzystencji<sup>315</sup>.

---

<sup>312</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, s. 37. Identyczne zarzuty sformułowano w 1986 roku pod adresem projektu *społeczeństwa ryzyka* wyłaniającego się z opisów Ulricha Becka i jego prognoz, które w konfrontacji ze współczesnością stają się nad wyraz zasadne. Jak przyznaje jeden z recenzentów wspomnianej pracy, Krzysztof Abriszewski, dziś tę książkę traktuje się jako „przenikliwe zarysowanie stanu obecnego, pomijając całkowicie metodologiczne zastrzeżenia Autora na temat futuryzowania i rozpoznawania tylko pewnych trendów. Rzeczywistość dogoniła książkę”. Zob. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*; K. Abriszewski, Recenzja: Ulrich Beck *Społeczeństwo ryzyka*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 1, s. 127–132.

<sup>313</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, s. 19.

<sup>314</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>315</sup> Ibidem, s. 63–64.

Jakkolwiek Habermas formułuje zarzuty pod adresem hipotetycznych projektów eugenicznych, to nietrudno zauważyć, że akcentowany przez niego zakaz instrumentalizacji można swobodnie zastosować względem aktualnych praktyk medycznych. Uniwersalność interpretacji dokonanej przez autora pracy *Przyszłość natury ludzkiej* pozwala zaliczyć go do grona tych intelektualistów, którzy zauważają niebezpieczeństwa i uwrażliwiają na negatywne konsekwencje dewocyjnej troski o ciało nie tylko w perspektywie przyszłych, lecz także dzisiejszych działań. Medycyna i genetyka już na poziomie obecnych umiejętności oferują liczne sposoby modyfikacji ciała, a tym samym dają sposobność do postrzegania go jako efektu własnego, wolnego wyboru. Z tego względu warto docenić starania niemieckiego filozofa, gdyż jego poglądy odgrywają znaczącą rolę w pobudzaniu świadomości uczestników kultury. Precyzyjnie pokazują, że ingerencja w biologiczne uposażenie człowieka bądź modyfikacje ciała związane chociażby z chirurgią estetyczną, niosą ze sobą ryzyko reifikacji, która rzutuje nie tyle na ciało, ile na całość egzystencji.

W podobnym duchu wypowiada się Jerzy Kopania. Zainteresowania badawcze Kopani, oscylujące wokół zagadnień tradycji Kartezjańskiej, bioetyki i sztuki, skłaniają filozofa do konstatacji, że praktyka medyczna oraz artystyczne manipulacje przyczyniają się do uprzedmiotowienia ciała, utrwalają jego autonomię i powiększają rozziw między sferą ludzkiego ducha a sferą ludzkiego ciała<sup>316</sup>. Kopania tak to ujął:

Problemy moralne powstające w rezultacie biomedycznych działań na mechanizmie cielesnym są oznaką naszej niezdolności do jednoznacznego rozstrzygnięcia, jaki jest udział cielesności w konstytuowaniu naszego człowieczeństwa, w konsekwencji zaś są oznaką niemożności jednoznacznego ustalenia naszego stosunku do własnego ciała w płaszczyźnie moralnej<sup>317</sup>. [...] Coraz mniej rozumiejąc samych siebie, tracąc poczucie własnego ja, coraz mniej także rozumiemy własną cielesność, zatracamy granicę między nami, a naszym ciałem – raz ciało uznajemy za przedmiot innym razem za najważniejszy składnik naszej osobowości. Coraz trudniej przychodzi nam formułowanie odpowiedzi na pytanie, kim jesteśmy<sup>318</sup>. [...] Wiemy o naszym ciele coraz więcej i coraz głębszym, coraz bardziej złożonym

---

<sup>316</sup> Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 222.

<sup>317</sup> J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 11.

<sup>318</sup> Ibidem, s. 224–225.

przekształceniom potrafimy je poddawać. A im więcej wiemy tym trudniej nam zrozumieć jaki ma ono udział w tworzeniu naszego człowieczeństwa<sup>319</sup>.

W dzisiejszym zaabsorbowaniu ciałem Kopia upatruje przyczyn kryzysu podmiotowości i człowieczeństwa. Można powiedzieć, że zgodnie z paradygmatem Kartezjańskiej racjonalności, na który powołuje się autor *Etycznego wymiaru cielesności*, relacje między substancją rozciąglą a substancją myślącą są proporcjonalne. Oznacza to, że wzrost zainteresowania jedną ze sfer wywołuje niedostatki w trosce o drugą. W myśl tej interpretacji należałoby uznać, że ponowoczesny zwrot ku cielesności świadczy o kryzysie racjonalności, jest wyrazem odrzucenia ideałów Kartezjańskiego *cogito* oraz oznaką postępującego zaniku samoświadomości<sup>320</sup>.

Formułowane przez przywołanych analityków kultury wnioski nie są aż tak innowacyjne, jak mogłoby się wydawać. Analogiczną kondycję ciała przewidzieli Max Horkheimer i Theodor Adorno. Na kartach wydanej w 1944 roku *Dialektyki oświecenia* można bowiem znaleźć prognozy, które sugestywnie obrazują obecny stan kultury.

W *Dialektyce oświecenia* intelektualiści roztaczają ponurą wizję i ubolewają nad rolą, jaką wyznacza ciału współczesna im kultura. Stosunek do niego określają jako *dotknięty kalectwem*<sup>321</sup>, upośledzony. Jak twierdzą Horkheimer i Adorno:

Korpusu nie da się z powrotem przemienić w ciało. Korpus sprawny i wyćwiczony, pozostaje zwłokami [fizycznym obiektem – uzup. I. S.]. Transformacja w martwość, zapisana w nazwie, była częścią długotrwałego procesu przerabiania natury na tworzywo i materię. [...] Ci którzy wysławiają ciało [...] widzą w ciele jedynie ruchomy mechanizm, części zginające się w stawach, mięśnie jako wymoszczenie szkieletu. Manipulują ciałem, obchodzą się z jego członkami tak, jak gdyby były już oddzielone<sup>322</sup>.

W mniemaniu przedstawicieli szkoły frankfurdzkiej wszelkie próby odrodzenia zainteresowania ciałem paradoksalnie nie wzmacniają jego pozycji lecz ugruntowują istniejącą w kulturze zachodniej opozycję mię-

<sup>319</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>320</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>321</sup> M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 254.

<sup>322</sup> Ibidem, s. 257–258.

dzy ciałem a duszą<sup>323</sup>. Dzieje się tak, gdyż współczesny model rozumienia ciała nadal powiela nowożytny sposób myślenia. Jak twierdzą frankfurtczycy, troska, jaką człowiek darzy ciało, jest jednym ze znamienych przykładów działania rozumu instrumentalnego, który niezdolny do wytyczania własnych dążeń służy wyłącznie celom kapitalistycznym oraz propagandzie politycznej<sup>324</sup>. Horkheimer i Adorno krytykują wszelkie formy zaabsorbowania ciałem, argumentując, że te pod pozorem dowartościowania w rzeczywistości redukują je do rangi fizycznego obiektu. Co gorsza przewidują oni, że pułapka oświeceniowej racjonalności jest na tyle silna, że prawdopodobnie człowiek nigdy nie będzie w stanie wyrwać ciała z narzuconego przez nowożytność uprzedmiotawiającego kontekstu. Wysuwane przez nich oskarżenia pod adresem zinstrumentalizowanej troski o ciało znakomicie odpowiadają bolączkom współczesnych intelektualistów, którzy wzmożone zainteresowanie ciałem pojmują raczej jako rodzaj reifikującej eksterioryzacji niż jako przykład potwierdzający wzrost samoświadomości uczestników kultury.

Jednakże, zgodnie z sugestią Andrzeja Szahaja opowiadającego się za zróżnicowanym podejściem do kultury współczesnej<sup>325</sup>, jak również idąc tropem Shustermana, który wbrew krytycznym tendencjom stara się obronić kulturę masową<sup>326</sup>, warto zastanowić się, czy można bez zastrzeżeń zgodzić się z zasygnalizowanymi wcześniej diagnozami. Czy tak jednostronna ocena roli ciała w kulturze ponowoczesnej jest właściwa? Czy każdy rodzaj zaabsorbowania ciałem niesie w sobie znamiona instrumentalizacji? Może zamiast upatrywać w ponowoczesnym zainte-

---

<sup>323</sup> Zob. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 254–259. Por. także: R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 93, 100; R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, "Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1999, t. 57, s. 8.

<sup>324</sup> Zob. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, s. 230; M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] tegoż, *Společna funkcia filozofii. Wybór pism*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, s. 354–355.

<sup>325</sup> „Jestem zwolennikiem unikania w analizach kultury masowej podejścia hurtowego. I w tym przypadku modernistyczną pryncypialność o wyraźnym zacięciu elitystycznym wolałbym zastąpić pozbawionym histerii starannym badaniem przejawów kultury masowej pod kątem ich estetycznej i aksjologicznej roli w kulturze współczesnej”. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, s. 69.

<sup>326</sup> R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna*, s. 156; R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 20, 93–124.

resowaniu ciałem odrzucenia ideałów Kartezjańskiego *ratio*, warto, jak proponuje Shusterman, potraktować zwrot ku cielesności jako *aplikację oraz ekspansję racjonalności w dziedzinach do tej pory zaniedbanych i nieskolonizowanych*<sup>327</sup>? Być może zmiana optyki patrzenia na problem spowoduje, że oprócz krytycznych tropów, uda się również pozyskać aprobatę dla troski o ciało. Dlatego należy poszukać źródeł zdiagnozowanych zachowań, by móc odpowiedzieć na zasygnalizowane pytania oraz zrównoważyć krytyczne spojrzenie na status ciała w ponowoczesności.

## 4.2. Ponowoczesny etos ciała

Na tym etapie rozważań skoncentrowano się na tym, jakie prawidłowości rządzą praktyką społeczną. Podjęto namysł nad tym, czy z jednostkowych, rutynowych zachowań można wygenerować pewne normy oraz dyrektywy, które z jednej strony kształtują wiedzę człowieka o świecie, z drugiej zaś są funkcjonalnie powiązane z jego decyzjami, a zatem oddziałują zwrotnie na jego działania. Poszukując owych prawidłowości, a precyzyjnie rzecz ujmując reguł rządzących współczesnym zaangażowaniem w sprawy dotyczące ciała, warto zastanowić się nad pojęciem zdolnym uchwycić oraz uporządkować dynamikę tego procesu. W tym celu odwołano się do terminu „etos”, który zgodnie z definicjami słownikowymi stanowi kategorię scalającą rozmaite wątki, tendencje, zjawiska moralne, obyczaje oraz sposoby postępowania charakterystyczne dla danej kultury bądź społeczności<sup>328</sup>. Termin ten potraktowano jako poręczne narzędzie pozwalające poddać złożony i rozproszony materiał empiryczny ogólnej syntezie, schematyzacji pojęciowej, strukturyzacji, jak również hierarchizacji.

Pojęcie etosu należy dookreślić w podwójnym sensie: po pierwsze, jako termin odnoszący się do realiów współczesnej kultury zachodniej, określanej mianem kultury ponowoczesnej, po drugie, jako etos dotyczący konkretnego aspektu ludzkiej kondycji, mianowicie ciała. Tak doprecyzowane pojęcie, rozumiane jako związany z praktyką społeczną, współ-

<sup>327</sup> R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 95.

<sup>328</sup> Zob. *Słownik terminów etycznych*, red. S. Jedynek, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1999, s. 71; M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969, s. 256.

czesny, geograficznie i kulturowo bliski człowiekowi sposób postępowania z ciałem, pozwala zawęzić spektrum zjawisk społecznych do badania norm i zachowań istotnych dla prezentowanego tu zagadnienia, jakim jest problem wartościowania ciała. Mianem ponowoczesnego etosu ciała będą zatem określane dominujące w kulturze współczesnej zachowania, które są wynikiem respektowania wybranych norm i przekonań kulturowych kształtujących ogląd ludzkiej cielesności.

Warto wspomnieć, że ponowoczesny etos ciała należy uznać za legitymizowany kulturowo model, który wprawdzie znajduje uzasadnienie w praktyce społecznej, ale nie musi w pełni pokrywać się z empirią. Może bowiem wystąpić rozdział między ujętym w nim stanem wzorcowym a faktycznym ludzkim działaniem. Różnica między wzorcem a faktycznością nie unieważnia jednak przydatności samego modelu, gdyż to, że ludziom nie zawsze udaje się działać zgodnie z nim nie oznacza, iż nie dążą do jego realizacji, bądź też, że dostosowanie się do niego nie jest stanem pożądanym i aprobowanym społecznie.

Skupiono się przede wszystkim na charakterystyce etosu w znaczeniu deskryptywnym. Nadrzędny cel stanowi bowiem rzetelna analiza panujących w kulturze współczesnej zachowań, ocen, wiodących wartości oraz badanie motywów popychających ludzi do zasygnalizowanego w poprzednim podrozdziale postępowania, które można scharakteryzować za pomocą opozycji kult ciała – reifikacja ciała. Kontekst normatywny potraktowano jako poboczny, ograniczając go jedynie do wskazania wartości, na które zorientowana jest aktualna praktyka społeczna oraz do przywołania ocen dokonanych przez innych badaczy.

Ponowoczesny etos ciała wiąże się ściśle z szerszym zjawiskiem określanym mianem estetyzacji bądź też estetyzacji życia codziennego<sup>329</sup>. Dość wspomnieć, że charakteryzuje je zmiana form i sposobów zaspokajania podstawowych potrzeb estetycznych człowieka, polegająca na tym, iż

---

<sup>329</sup> Zob. W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 524–528. Na temat estetyzacji napisali również: M. Gołębiwska, *Odnowienie estetyki?*, „Diametros. Internetowe Czasopismo Filozoficzne”, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl>; O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 22–24; O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 27–30.

uprzywilejowane jak dotąd dla obszaru sztuki wartości estetyczne, takie jak: piękno, wzniosłość, oryginalność, ładność, wdzięk czy zabawność, przeniknęły do życia codziennego, stając się domeną nie tyle działań artystycznych, ile pozaartystycznych. Bohdan Dziemidok wskazuje, że to zapoczątkowany przez awangardę artystyczną stopniowy proces deestetyzacji sztuki przyczynił się do upowszechnienia przekonania o możliwości aktywnego kreowania samego siebie, swego życia oraz otaczających przedmiotów<sup>330</sup>. Zdaniem polskiego filozofa w ten sposób mechanizmy charakterystyczne dla procesu kreacji dzieła artystycznego znalazły swe odzwierciedlenie nie tylko w teorii sztuki, lecz także w praktyce społecznej. Z kolei Featherstone wyróżnia trzy znaczenia estetyzacji życia codziennego. Pierwsze, podobnie jak Dziemidok, wywodzi od ruchów artystycznych, takich jak dadaizm, surrealizm czy pop-art, które wykazują tendencje do zacierania granicy między sztuką a życiem codziennym<sup>331</sup>. Prezentując drugie znaczenie, angielski intelektualista nawiązuje do zjawiska, które pojawiło się u schyłku XIX wieku, mianowicie do zamysłu przekształcenia życia w indywidualne dzieło sztuki<sup>332</sup>. Z kolei trzecie znaczenie Featherstone wiąże bezpośrednio z rozwojem kultury konsumpcyjnej, z zalewem znaków oraz symboli wnikaających w ludzką codzienność i zacierających różnice między rzeczywistością a fikcją<sup>333</sup>. Opisywany przez Featherstone'a proces estetyzacji można nazwać estetyzacją kształtującą masową świadomość uczestników kultury, czyli odnoszącą się do zjawisk takich jak: sposób ubierania się, formy spędzania wolnego czasu czy preferowany styl życia. Ten upowszechniony projekt artystycz-

<sup>330</sup> Zob. B. Dziemidok, *Deestetyzacja sztuki i estetyzacja życia codziennego*, [w:] tegoż, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, WN PWN, Warszawa 2002, s. 302–303.

<sup>331</sup> Zob. M. Featherstone, *Postmodernizm a estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czaplinski, J. Lang, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, s. 304.

<sup>332</sup> Mike Featherstone przywołuje w tym miejscu twórczość Oskara Wilde'a, figurę Baudelaire'owskiego dandysa i flâneura oraz działalność Grupy Bloomsbury, z przyświecającą jej dewizą, by: *cenić najbardziej przyjemność wzajemnego obcowania i rozkoszowania się pięknymi przedmiotami*. M. Featherstone, *Postmodernizm a estetyzacja życia codziennego*, s. 305, 311–313.

<sup>333</sup> Ibidem, s. 306–307, 332. Zob. także: S. Morawski, *O swoistym procesie estetyzacji kultury współczesnej*, [w:] *Estetyczne przestrzenie współczesności*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Inter Grap, Warszawa 1996, s. 36.



nego kreowania codzienności Stefan Morawski nazywa estetycznym etosem, czyli etosem propagującym piękno jako powszechny styl bycia<sup>334</sup>.

Zjawisko estetyzacji rodzi wiele mutacji kulturowych. Oprócz adiaforyzacji czy anestetyzacji, czyli znieczulenia wywołanego nadmiarem bodźców, dokonuje się także to, co Gianni Vattimo i Wolfgang Welsch określają mianem estetyzacji powierzchownej czy też trywializującej, czyli estetyzacji pozbawionej zaplecza teoretycznego i racjonalnego uzasadnienia<sup>335</sup>.

Przywołani badacze zgodnie przyznają, że przewaga wartości estetycznych jest domeną kultury współczesnej i stanowi konsekwencję przejścia od dominującego w nowoczesności paradygmatu produkcji do wiodącego prym w ponowoczesności paradygmatu konsumpcji. Estetyzacja, bardziej niż inne zjawiska kulturowe, daje wyraz temu, że po epoce dominacji cnót, takich jak pracowitość, wyrzeczenie czy oszczędność, przyszedł czas na wzmożoną eksploatację zgromadzonych dóbr, na swobodne korzystanie z dobrodziejstw materialnych, na aprobatę zbytku.

Morawski nakreśla jeszcze jeden istotny aspekt estetyzacji. Jak twierdzi, *estetyzacja i konsumpcjonizm permissywny unaocznia najmocniej przełom aksjologiczny*<sup>336</sup>, który przejawia się w tym, że do głosu doszły wartości odmienne od dotychczas faworyzowanych. Do kanonu wartości wiodących prym w kulturze współczesnej należą między innymi: przyjemność, piękno, witalność, atrakcyjność, oryginalność i autentyczność. Jakkolwiek wartości te były realizowane również w innych epokach, to dopiero w dobie późnej nowoczesności zostały tak silnie wyeksponowane i wyniesione na piedestał. Warto nadmienić, że zmiana ta nie jest równoznaczna ze zmianą ich miejsca w hierarchii dóbr, wiąże się jedynie z ich upowszechnieniem w praktyce społecznej. Dodatkowo Morawski uczula na to, że *ów przełom aksjologiczny pociąga za sobą dwuznaczność postaw i diagnoz oraz niepewność, co do własnej tożsamości*<sup>337</sup>. Jak dało się zauważyć w toku prowadzonych rozważań, owa dwuznaczność oraz niepewność dotyczą również praktyki wartościowania ciała.

---

<sup>334</sup> Zob. S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy*, s. 181.

<sup>335</sup> S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy*, s. 276. Zob. także: W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, s. 524–528; S. Morawski, *O swoistym procesie estetyzacji kultury współczesnej*, s. 36.

<sup>336</sup> S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy*, s. 80.

<sup>337</sup> Ibidem, 322.

Ponowoczesny etos ciała pod wieloma względami wpisuje się w projekt estetyzacji powierzchownej czy estetycznego etosu. W pełni oddaje ducha kultury konsumpcyjnej, a także jest dowodem na zaistnienie przełomu aksjologicznego. Rekonstruując ów etos, rozpoczęto od wyeksponowania stosownego kanonu związanych z nim wartości.

Badacze tacy jak Bauman, Baudrillard czy Featherstone są zgodni co do tego, że współcześnie wokół ludzkiego ciała ogniskują się głównie trzy wartości, mianowicie: przyjemność, piękno – interpretowane jako atrakcyjność, i zdrowie – rozumiane w kategoriach sprawności. Z ich rozpoznań wynika, że w dobie ponowoczesności szczególnie wysoko wartościowana jest przyjemność, której podporządkowana została przeważająca część działań koncentrujących się na ludzkim ciele. W pracach wspomnianych intelektualistów można znaleźć wiele wypowiedzi wyraźnie potwierdzających upowszechnienie się katalogu wymienionych wartości. Warto przyrzeć się niektórym z nich:

Ciało ponowoczesne jest przede wszystkim odbiorcą wrażeń. Spożywa ono i trawi przeżycia. Korzystając z przyrodzonej zdolności reagowania na podniety, jest narzędziem przyjemności. Poprawne spełnianie tych funkcji określa się mianem sprawności (*fitness*). Jego semantyczna odwrotność, pojęcie niesprawności cielesnej, sugeruje „okłapnięcie”, apatię, obojętność na uciechy życia, zniechęcenie, brak pragnień i pożądań, ospałe reagowanie na bodźce i niereagowanie na pokusy. [...] „Sprawne” jest ciało uczulone, chłonne, nastrojone na absorpcję przyjemności; wszelkiego rodzaju przyjemności – seksualnych, gastronomicznych, wzrokowych czy słuchowych, a nade wszystko przyjemności czerpanej ze skutecznego wyćwiczenia ciała w sztuce odczuwania przyjemności<sup>338</sup>.

W kulturze konsumpcyjnej ciało jawi się jako wehikuł przyjemności: jest pożądane i pożądające, a im bardziej zbliża się do wyidealizowanych obrazów młodości, zdrowia, sprawności i urody, tym większa jest jego wartość wymienna<sup>339</sup>.

<sup>338</sup> Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 90–91. Zob. także: K. Janowska, *Cale ciało. Rozmowa z prof. Zygmuntem Barmanem o naszej fizyczności, urodzie, modzie i przemijaniu*, „Polityka” 2001, nr 50(2328), s. 47–49.

<sup>339</sup> M. Featherstone, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, przeł. I. Kurz, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów. Wiedza o kulturze*, cz. 4, red. M. Szpakowska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008, s. 111.

Pośród całej masy przedmiotów konsumpcyjnych istnieje przedmiot najpiękniejszy, drogocenniejszy i wspanialszy od wszystkich innych: jest nim ciało i spowijający je mit przyjemności<sup>340</sup>.

Również w pracach Shustermana można znaleźć fragmenty świadczące o tym, że współcześnie ludzkie ciało postrzega się przede wszystkim w kategoriach fizycznej atrakcyjności oraz podatności na absorpcję doznań<sup>341</sup>. Opinia, że *atrakcyjność ciała stała się ostatnią gwarantowaną wartością*<sup>342</sup> wielokrotnie pojawia się w różnych środkach masowego przekazu, pełniących dla opinii publicznej rolę zwierciadła bądź poradnika. Aby potwierdzić, jak ważną funkcję doradczą pełnią komunikaty medialne, wystarczy przyrzeć się praktyce społecznej. Intensyfikacja praktyk cielesnych w rodzaju diet, profilaktyki medycznej, pielęgnacji, masażu, chirurgii kosmetycznej bądź aktywności fizycznej pokazuje, że przyjemność, sprawność oraz atrakcyjność to kryteria, według których aktualnie określa się wartość ciała, a także człowieka. Ku takiej opinii skłania się między innymi Featherstone, który napisał:

[...] sprawność i szczupłość łączą się nie tylko z energią, zapalem i witalnością, ale i z wartością samej osoby. [...] Wygląd traktowany jest jako odbicie *ja* zatem karą za negację cielesności staje się obniżenie akceptacji dla całej osoby<sup>343</sup>.

Biorąc pod uwagę katalog wartości dominujących w kulturze współczesnej oraz to, że kultura ponowoczesna, zarówno w kontekście teoretycznym, jak i praktycznym, traktuje twórczo osobowość człowieka i jego ciało, za wiodącą postawę i strategię postępowania należy uznać estetyzację ciała. W jej ramach stosunek do niego postrzega się w kategoriach działalności twórczej i swobodnej autokreacji. Skoro, jak napisał Bauman: *dzisiaj ciało przestało być dane, lecz jest zadane*<sup>344</sup>, to dla współczesnego człowieka samoustanawiająca praca nad nim staje się poniekąd koniecznością. Świadczy o tym szeroka gama zachowań, które można potraktować jako

---

<sup>340</sup> J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne*, s. 169.

<sup>341</sup> Zob. R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 104.

<sup>342</sup> C. Schule, *Die Zeit* z dnia 3 stycznia 2002 roku.

<sup>343</sup> M. Featherstone, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, s. 114–115.

<sup>344</sup> K. Janowska, *Całe ciało. Rozmowa z prof. Zygmuntem Barmanem o naszej fizyczności, urodzie, modzie i przemijaniu*, s. 47.

egzemplifikację strategii estetyzacji ciała. Wspomnianej postawy nie należy jednak rozumieć wyłącznie jako techniki upiększania, mającej na względzie poprawę wyglądu, lecz bardziej ogólnie, jako sposób na indywidualne kształtowanie ciała zarówno w obszarze *Körper*, jak i *Leib*.

Mianem estetyzacji ciała można nazwać chociażby ugruntowany filozoficznie pomysł otwarcia się człowieka współczesnego na *autonomiczne nastroje własnej cielesności*, autorstwa Böhme<sup>345</sup>. Antropolog interpretuje *nastroje* w kategoriach odczuć należących przede wszystkim do obszaru doświadczeń estetycznych. Ich właściwością jest to, że z jednej strony można je świadomie kształtować, z drugiej zaś biernie się im poddać, czyli używając określenia Böhme, *zdać się na doznania własnego ciała*, by w rezultacie zyskać możliwość nowych sposobów doświadczenia i poznania samego siebie. Status strategii estetyzujących ciało będą miały tu również spopularyzowane praktyki kosmetyczne i medyczne, dopuszczające mechaniczną ingerencję w ludzki organizm w rodzaju tatuażu, kolczykowania czy chirurgii estetycznej<sup>346</sup>, jak również działania o charakterze eugenicznym, zmierzające do ulepszania genetycznego uposażenia człowieka oraz mniej inwazyjne praktyki stosowane w gabinetach kosmetycznych, siłowniach czy gabinetach odnowy biologicznej.

Warto zastanowić się, jaka motywacja leży u podstaw wymienionych działań. W tym celu konieczne będzie odwołanie się do omawianego w poprzednim rozdziale procesu indywidualizacji ciała. Polegał on na

---

<sup>345</sup> Więcej informacji na temat koncepcji nastrojów, która stanowi wycinek obszerniejszego projektu antropologicznego, mianowicie opisu *człowieka suwerennego*, można znaleźć w pracach: G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, s. 95–118, 165–177, 245–271; S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem*, [w:] tegoż, *Lorenz, Plessner, Habermas*, s. 48–49, 271.

<sup>346</sup> Chodzi tu przede wszystkim o praktyki, mające na celu poprawę wyglądu, z pominięciem tych, które można zaliczyć do zabiegów koniecznych, wykonywanych ze wskazań leczniczych. Na tej podstawie można odróżnić chirurgię kosmetyczną, zwaną także estetyczną, która obejmuje „chirurgiczną korektę części ciała znacznie odbiegających swoim kształtem od przyjętych norm anatomicznych i estetycznych oraz służy usuwaniu oznak starzenia się w zakresie powłok ciała”, od chirurgii plastycznej, która „zajmuje się leczeniem ubytków i zniekształceń wywołanych urazami, chorobami i wadami rozwojowymi”. Zob. *Podstawowe zagadnienia chirurgii plastycznej*, red. M. Krauss, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego, Warszawa 1991, s. 5–15.

tym, że w ciele dostrzeżono jedną z istotnych sfer regulujących stosunek człowieka do samego siebie oraz do innych ludzi. Mając na uwadze przejętą między innymi od filozofów, takich jak Nietzsche czy Kierkegaard, postawę artystycznego kreowania własnego życia na kształt dzieła sztuki, ciało zaczęto postrzegać jako właściwy nośnik autentyczności<sup>347</sup>, jako miejsce, za pośrednictwem którego indywidualna osobowość staje się uchwytna zmysłowo, jako konieczny warunek samorealizacji. Można zatem przypuszczać, że również współcześnie estetyzacja ciała umotywowana jest potrzebą potwierdzenia własnej autentyczności, indywidualności, a także oryginalności.

Trudno nie zgodzić się z opinią, że umotywowany potrzebą potwierdzenia własnej indywidualności oraz oryginalności estetyzujący styl bycia ma ugruntowaną pozycję w praktyce społecznej i z powodzeniem znajduje zastosowanie w empirii. Patrząc na ciało przez pryzmat teorii estetyzujących, które akcentują jego ekspresywny charakter i traktują je jako narzędzie autokreacji, można jednak odnieść wrażenie, iż tak rozumiana cielesność należy do obszaru czysto subiektywnych, indywidualnych doświadczeń, skrojonych na miarę niepowtarzalnych potrzeb jednostki. Wprawdzie postulat estetyzacji ciała pozostaje niezmienny, ale tendencja do szczegółowego określania sposobów jego realizacji w aspekcie globalnym wydaje się już nieuprawniona. Badacze kultury nie stawiają wyraźnie określonych granic realizacji takiego projektu, przyznając, że mogą się one dowolnie zmieniać pod wpływem czynników społeczno-kulturowych, jak również swobodnie wiązać z innymi zespołami wartości.

Na pierwszy rzut oka postawa estetyzująca ciało wydaje się pozbawiona implikacji etycznych. Przestrzeń współczesnej debaty o ciele oraz praktyka wartościowania ciała ogniskują się bowiem głównie wokół kate-

---

<sup>347</sup> Autentyczność jest rozumiana jako synonim niepowtarzalności, jedyności, jednostkowej egzystencji, indywidualnej samorealizacji, ale nie w znaczeniu człowieka naturalnego przeciwstawiającego się narzuconej przez cywilizację sztuczności. W przypadku estetyzacji ciała nie może być mowy o odrzuceniu takowej sztuczności, gdyż leżący u jej podstaw postulat autokreacji stanowi zaprzeczenie pierwotnej naturalności. Na temat znaczenia autentyczności zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 31–38; M. Warchał, *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków 2006, s. 5–34.

gorii estetycznych. Konsekwencje przyjęcia wspomnianych kryteriów nie są jednak wyłącznie natury estetycznej, lecz również moralnej. Wprawdzie Bauman twierdzi, że sposób bycia właściwy dla uczestników kultury współczesnej nie skłania ich do tego, by oceniając swój stosunek do ciała sięgali po kryteria moralne<sup>348</sup>, ale rozpoznanie to nie unieważnia zasadności stawianej tezy. Fakt, że jednostka w swym postępowaniu nie zwraca uwagi na przesłanki moralne i świadomie nie podporządkowuje im swego działania nie jest równoznaczny z tym, że takie kryteria nie są w nim obecne bądź też, że konsekwencje podjętych decyzji nie będą istotne dla refleksji moralnej. Zaprezentowane przypuszczenia znajdują potwierdzenie w pytaniu sformułowanym przez Giddensa, które brzmi następująco: *jakie obowiązki ma jednostka wobec własnego ciała*<sup>349</sup>? Współcześnie na człowieka niejako odgórnie zostaje nałożony obowiązek troski o ciało, jego zaniedbanie urasta zaś do rangi źle spełnionego obowiązku.

Jednym ze znaków rozpoznawczych ponowoczesnego etosu ciała jest zatem wymóg pracy nad nim, dbałości o jego wygląd i dobrą formę. Ten rodzaj troski pod pewnymi względami odnosi się do egzystencjalnego ujęcia ciała, u jego podstaw leży bowiem przekonanie, że ciało odgrywa kluczową rolę w budowaniu jednostkowej tożsamości. Zastosowanie kryteriów estetycznych rodzi jednak przypuszczenie, że jest to bycie czysto powierzchowne. Gdy obowiązek pracy nad ciałem rozumie się jedynie jako swoistą panestetyzację, wówczas nie może być mowy o relacji w znaczeniu Marcelowskiego *być*. Warto jednak zauważyć, że jakkolwiek powierzchownie rozumieć obowiązek troski o ciało, to wiele potocznych sloganów towarzyszących wspomnianej tendencji, w rodzaju „w zdrowym ciele zdrowy duch” bądź „wyglądać dobrze to czuć się dobrze”, utrwała przekonanie, że kondycja psychiczna, duchowa i intelektualna są zależne od stanu ludzkiego ciała. Poczucie dyskomfortu związanego chociażby ze złamaniem ręki, zwichnięciem nogi, bólem głowy lub nadwagą potwierdza zasadność tego argumentu. Nietrudno bowiem zauważyć, że choroba ma istotny wpływ na samopoczucie człowieka, a wygląd odbiegający od ogólnie przyjętych standardów estetycznych może wpłynąć na brak akceptacji samego siebie i zaniżenie wła-

<sup>348</sup> Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 104–105.

<sup>349</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 308.

snej samooceny. Taka argumentacja nakazywałaby postawę estetyzacji ciała i obowiązek dbania o nie rozumieć jako przejaw pracy nad własną osobowością. W myśl tej logiki troska o ciało staje się synonimem i wraz z troską o siebie. Warto zatem raz jeszcze przypomnieć: zgodnie z rekonstrukcją ponowoczesnego etosu ciała za elementarny obowiązek regulujący praktykę cielesną należy uznać obowiązek troski o siebie, rozumiany jako troska o własne ciało.

Za przywołanym nakazem zdaje się kryć tęsknota za antycznym wzorcem *kalos kagathos*, czyli starożytnym ideałem wychowawczym, postulującym harmonijne zespolenie sprawności i piękna ludzkiego ciała z moralnymi walorami, pięknym charakterem<sup>350</sup>. Takiego zdania jest Shusterman, który w swych poglądach odwołuje się do antycznego ideału kalokagatii czy Foucault, który w *Historii seksualności* wyłożył, oparty na starożytnej tradycji pogląd o estetyzacji egzystencji<sup>351</sup>. O ile analizy Foucaulta ograniczały się do zbadania historyczno-społecznego podłoża tego zjawiska i nie stanowiły próby zaadoptowania go do czasów współczesnych, o tyle Shusterman dokonuje reinterpretacji ponowoczesnych praktyk wartościowania ciała na modłę antyczną. Chociaż amerykańskiemu pragmatyście udaje się zbudować na tej podstawie spójny oraz znajdujący zastosowanie w praktyce projekt filozoficzny, uzasadnione wydaje się wskazanie rozbieżności występujących między ponowoczesnym etosem ciała a starogrecką ideą kalokagatii. Istotna różnica polega na tym, że tradycja antyczna opierała uzyskanie moralnej i estetycznej doskonałości na postawie „wolności od” przyjemności, pokus, żądz, rozumianej jako afirmatywna asceza, polegająca na ćwiczeniu się

---

<sup>350</sup> Taki sposób argumentacji, usiłujący wyjaśnić dynamikę kultury współczesnej oraz stosunek do ciała poprzez odwołanie do antycznej tradycji jedności piękna i dobra, można spotkać przede wszystkim w poradnikach, w prasie, jak również na stronach internetowych poświęconych kulturystyce. Wynika z nich, że ideał kalokagatii stanowi podstawowe założenie etyki kulturysty. Zob. *Kultura–Etyka–Kulturystyka*, <http://www.kulturystyka.pl/artykul1>; D. L. Cusumano, J. K. Thompson, *Body Image and Body Shape Ideals in Magazines: Exposure, Awareness, and Internalization*, “Sex Roles: A Journal of Research”, listopad 1997, [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m2294](http://findarticles.com/p/articles/mi_m2294); A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 199.

<sup>351</sup> Zob. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna*, s. 317, 349, 351; M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 232.

w opanowywaniu swych namiętności, i to nie poprzez ich unikanie, lecz odważne zmaganie się z nimi<sup>352</sup>. Natomiast etos ciała opatrzony etykietą ponowoczesnego promuje zgoła inną metodę. Charakteryzuje go „wolność do” przyjemności, intensywności doznań, różnorodności doświadczeń, a zatem postawa, której znacznie bliżej do hedonizmu. Dla Michela Onfraya, Michela Maffesolego, Mike’a Featherstone’a czy Jeana Baudrillarda hedonizm stanowi właściwy punkt odniesienia dla zjawiska estetyzacji. Nie chodzi jednak o koncepcję opartą na jasnym kryterium utożsamiającym to, co dobre z tym, co przyjemne, gdyż współcześnie przyjemność okazuje się paralelna również z tym, co instrumentalnie przydatne i estetycznie pożądane. Onfray, Maffesoli, Featherstone oraz Baudrillard utożsamiają postawę hedonistyczną z konsumencką niezależnością, która wiąże się ściśle z ekonomicznym rachunkiem opłacalności i nazywają ją *wykalkulowanym hedonizmem*<sup>353</sup>.

Przywołana dwuznaczna interpretacja obowiązku troski o ciało, znajdująca uprawomocnienie zarówno w kontekście hedonizmu, jak i antycznego wzorca *kalos kagathos*, pokazuje, jak istotną kwestię stanowi doprecyzowanie racji, dla których człowiek decyduje się postępować zgodnie z zasygnalizowaną normą. Uzasadnienie tego nakazu jest kwestią wskazania, co jest jego celem, a co środkiem. Poszukując tego rozróżnienia, warto przyjrzeć się pytaniom, które postawił Józef Lipiec:

Czy dlatego poddajemy ciało próbom sportowym, aby wyćwiczyć walory ducha: odwagę, samozaparcie, odporność, rzetelność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, szacunek i przyjaźń wobec ludzi? Czy też przeciwnie, podbijamy cenę przymiotów psychicznych z tego powodu, że chcemy zmusić się do kształtowania sprawności, zdrowia, oraz – mówiąc językiem Platona – piękna naszych ciał<sup>354</sup>?

<sup>352</sup> Foucault powtarza za Platonem: „nie osiąga się umiaru, jeżeli nie walczy się z mnóstwem pokus i żądz, jeżeli się ich nie zwycięża za pomocą rozumu, nabytego doświadczenia i umiejętności postępowania”. Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 203.

<sup>353</sup> Zob. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna jego mity i struktury*, s. 181; M. Featherstone, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, s. 11–10; M. Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris 1990; M. Onfray, *La sculpture de soi. La morale esthétique*, Edité par B. Grasset, Paris 1993, cyt. za: M. Gołębowska, *Demontaż atrakcji. O estetyce wizualności*, s. 129–138, 164–168.

<sup>354</sup> J. Lipiec, *Filozofia olimpiizmu*, Polskie Wydawnictwo Sportowe Sprint, Warszawa 1999, s. 203.



Niejednoznaczny wymiar troski o ciało stawia uczestników kultury przed analogicznym problemem. Należy bowiem zadać pytanie, czy dbałość o ciało człowiek traktuje w duchu holistycznym jako element niezbędny do osiągnięcia celów z innych obszarów (poznawczego, estetycznego, moralnego, samorozwojowego, duchowego), czy też pod przykrywką górnolotnych dążeń ukrywa zgoła inną postawę usprawiedliwiającą folgowanie zachciankom. Biorąc pod uwagę poczynione wcześniej rozpoznania, można przyjąć, że współcześnie znacznie częściej ma się do czynienia ze strategią kamuflażu, propagującą hedonistyczne postawy konsumencie pod hasłami godnych naśladowania ideałów moralnych, estetycznych czy ogólnorozwojowych<sup>355</sup>.

Aby dopełnić obraz ponowoczesnego etosu ciała, warto jeszcze wskazać swoisty model osobowy personifikujący wymienione dotychczas założenia, takie jak wyróżniony katalogu wartości, motywacji, norm oraz postaw preferowanych w dobie późnej nowoczesności. Poszukiwanym wzorcem jest figura estety, postaci mającej wiele pierwowzorów, między innymi w osobie dandyśa bądź flâneura<sup>356</sup>. Wprawdzie postać estety ma dziewiętnastowieczne korzenie, jednak nowatorskim rysem ponowoczesnego estety jest to, że wspomniany wzorzec upowszechnia cechy, które dotąd były zarezerwowane dla wąskiej grupy społecznej. Kultura konsumpcyjna oraz utrwalające jej mechanizmy przekazy medialne sprzyjają wytworzeniu oraz upowszechnieniu się tej figury. Potwierdza tę opi-

---

<sup>355</sup> Zakamufłowany mechanizm działania hedonizmu eksponuje między innymi Taylor. Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 20. Na temat ponowoczesnego zwrotu ku hedonizmowi zob. także: D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, WN PWN, Warszawa 1994, s. 108–110.

<sup>356</sup> Przywołana figura estety ma korzenie filozoficzne. Dość wspomnieć, że swoją pozycję zawdzięcza przede wszystkim analizom Waltera Benjamina, który z kolei zaczerpnął jej obraz z *Paryskiego spleenu* Charlesa Baudelaire'a. Do figury estety nawiązuje też Zygmunt Bauman, opisując postać spacerowicza, którą uznaje zresztą za jeden z ponowoczesnych wzorów osobowych. Znajduje ona swoje uzasadnienie również w opisywanym przez Sørensa Kierkegaarda estetycznym sposobie egzystencji. Można także wskazać podobieństwo między figurą estety a Schelerowskim *mistrzem używania*, czyli wzorcem świadczącym o dominacji wartości hedonicznych. Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 21–26; W. Benjamin, *Pasaże*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006; Ch. Baudelaire, *Paryski spleen*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008; S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, przeł. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982, s. 24, 301–310.

nię również Zygmunt Bauman. Zdaniem polskiego badacza kluczem do uchwycenia portretu estety, na podstawie którego intelektualiści budują projekt estetyzacji życia codziennego, w tym strategię estetyzacji ciała, jest fakt, że współcześnie zanegowano model *dostarczyciela dóbr*, na rzecz afirmacji figury *zbieracza wrażeń*<sup>357</sup>. Model estety mógł bowiem zaistnieć w warunkach, w których zaspokojone zostały podstawowe potrzeby ekonomiczne, a nieustająca walka o dobra materialne przestała już być konieczna. Dopiero taka sytuacja dała sposobność do czerpania satysfakcji z życia oraz swobodnego zaspokajania własnych pragnień. Jednakże, obok przyjemności płynącej z doświadczania rozmaitych przymiotów własnej cielesności, pojawia się potrzeba zarządzania tymi doznaniem. Dlatego, w obliczu oferowanego przez kulturę ponowoczesną bogactwa sposobów czerpania cielesnej satysfakcji, esteta musi wykazać się umiejętnością dokonywania trafnego wyboru strategii działania. Inaczej mówiąc, musi on posiadać zdolności menadżerskie. Na tę umiejętność zwraca uwagę między innymi Baudrillard, u którego można przeczytać:

Nowoczesna kobieta jest zarazem westalką i menadżerką własnego ciała, czuwa nad tym, by zachowało ono swe piękno i nadal było konkurencyjne<sup>358</sup>.

Za istotę działań menadżerskich należy uznać kalkulację możliwych zysków i strat, nastawienie na maksymalną efektywność oraz skupienie się na środkach, nie zaś na celu. W dobie ponowoczesności efektywne zarządzanie własnym ciałem sprowadza się w głównej mierze do poszukiwania coraz to nowych, doskonalszych sposobów autokreacji, gwarantujących bardziej zintensyfikowane przeżycia i zapewniających lepszą realizację własnej indywidualności. Jak argumentuje Bauman, wspomniane zdolności menadżerskie łączą figurę estety z modelem *dostarczyciela dóbr*. Rysem charakterystycznym tych dwóch, wydawałoby się, antagonistycznych typów jest umiejętność właściwego pokierowania własnym ciałem.

<sup>357</sup> Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 80.

<sup>358</sup> J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, s. 189. Jakkolwiek francuski filozof przywołuje wskazaną sprawność w kontekście analiz kobiecego ciała, z racji prezentacji kanonu norm i zasad charakterystycznych dla ponowoczesności, w tej monografii zaproponowano potraktować ją jako cechę ogólną, niezależną od płci, a zatem przypisaną do modelu współczesnego estety.

Pod tym względem ponowoczesne praktyki cielesne stanowią kontynuację procesu efektywnego zarządzania ciałem, który ukształtował się w dobie nowoczesności. Jak pokazuje polski badacz, o ile w nowoczesności ciało kontrolowano po to, by było efektywnym narzędziem pracy, o tyle współcześnie kontroluje się je po to, by służyło człowiekowi jako sprawny organ konsumpcji, jako membrana wrażliwa na bodźce płynące z wewnątrz i zewnątrz. Bauman dość przewrotnie napisał:

[...] trzeba się uczyć, tresować i przymuszać ciało, by puściło sobie wodze, oddało się popędom na łaskę i niełaskę; kontrolować je, by uwolniło się od kontroli<sup>359</sup>.

Porównując stosunek do ciała jako narzędzia pracy z współczesnym zainteresowaniem ciałem jako przedmiotem konsumpcji, można zauważyć, że nadal miernikiem słusznego działania jest jego funkcjonalność, efektywność. Jakkolwiek cel działania uległ zmianie, to kryterium oceny jego przydatności pozostało niezmiennie. Zarówno w wymiarze stosunku pracy, jak i konsumpcji koniecznym zabiegiem staje się bowiem rachunek opłacalności. To on decyduje o tym, czy warto podjąć pewne działanie, czy też je zaniechać. W obu przypadkach ma się zatem do czynienia z instrumentalizacją.

Instrumentalizacja ciała ma dwa oblicza. W pierwszym przypadku, gdy mowa o trosce mającej na względzie świadomą afirmację ciała jako integralnego składnika ludzkiej tożsamości, ma się do czynienia z instrumentalizacją w sensie pozytywnym. Instrumentalizacja w ujęciu pozytywnym pomaga właściwie ukierunkować swoje działania i osiągnąć spójność we własnych dążeniach. Ten rodzaj instrumentalizacji można określić mianem funkcjonalności, gdyż dokonuje się on przez wzgląd na człowieka i ujmuje go holistycznie. Wówczas efektywne zarządzanie ciałem można utożsamiać z dobrze spełnionym obowiązkiem. Jako przykład pozytywnej instrumentalizacji może posłużyć przywołany wcześniej pomysł Böhme, postulujący otwarcia się człowieka współczesnego na *autonomiczne nastroje własnej cielesności*<sup>360</sup> czy nurty w psychoterapii, które uczą, jak pracować

---

<sup>359</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>360</sup> Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, s. 165–178. Zob. także: S. Czerniak, Lorenz, Plessner, Habermas. *Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, s. 19–77, 291.

z ciałem, rozumieć i rozpoznawać jego reakcje<sup>361</sup>, ale również sytuacja, w której w ramach solidaryzacji z ciałem człowiek zgodzi się chociażby na amputację ręki, gdy zagrożone będzie jego życie, czyli poświęci fragment ciała na rzecz dalszego trwania psychofizycznej jedności. Z kolei w drugim negatywnym przypadku instrumentalizacja oznacza redukcję ciała wyłącznie do roli środka. Jest to sytuacja, w której zarządzanie ciałem sprowadza się do ekonomicznej kalkulacji, pomijającej namysł nad celowością takiego działania. Ten rodzaj manipulacji ogranicza stosunek względem ciała do badania jego efektywności. W takim przypadku wybory dotyczące ciała podlegają prostemu rachunkowi przyjemności oraz przykrości, związane są ściśle z grą interesów, z rachunkiem zysku i strat.

Porządkując wiele poruszonych wcześniej zagadnień, warto zrekonstruować najważniejsze założenia ponowoczesnego etosu ciała. Po pierwsze, projektowany w toku analiz etos dotyczący dominującego współcześnie stylu życia i sposobu postępowania z ciałem wskazuje, że w kulturze zachodniej upowszechnił się określony katalog wartości. Najważniejsze z nich to przyjemność, atrakcyjność, sprawność. Wybór wspomnianych wartości jest umotywowany potrzebą sprostania wymogom autentyczności, indywidualności i oryginalności. Po drugie, przywołano figurę estety jako wzorzec stanowiący egzemplifikację katalogu wartości oraz motywacji preferowanych w dobie późnej nowoczesności. Zauważono jednak, że postać estety obok wysokiej absorpcji zmysłowej musi wykazać się jeszcze zdolnościami menadżerskimi sprowadzającymi się do umiejętnego zarządzania ciałem. Po trzecie, wskazano postawę zorientowaną na osiągnięcie wymienionych celów, mianowicie estetyzację ciała będącą kontynuacją szerszego nurtu określanego w refleksji filozoficznej, socjologicznej i kulturoznawczej mianem estetyzacji życia codziennego. Za jeden z kluczowych elementów tej strategii uznano swobodne kształtowanie własnego ciała w obszarze zarówno *Körper*, jak i *Leib*. Dodatkowo określono główne zalecenie wynikające z konstrukcji ponowoczesnego etosu, mianowicie

---

<sup>361</sup> Mowa tu o terapii Gestalt i tych nurtach, u podstaw których leży założenie o zintegrowanej wizji człowieka. Zob. A. Czarnecka, *Uwolnić ciało*, „Charaktery” 2020, nr 8; A. Lowen, *Głos ciała. Rola ciała w psychoterapii*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2021; K. Wilber, *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

obowiązek troski o ciało. Pokazano również, że współcześnie troska ta z jednej strony posiada rys hedonistyczny, z drugiej zaś wykazuje tęsknotę za ugruntowaniem w wartościach wyższych, w rodzaju antycznego ideału *kalos kagathos* czy zintegrowanego rozwoju osobistego. Ponadto, w toku analiz dało się zauważyć, że elementy składające się na ponowoczesny etos ciała podporządkowane są kryteriom takim jak: użyteczność, skuteczność, efektywność. Wykazano także, że wymienione kryteria mogą odgrywać dwojaką rolę: pozytywną, wspomagającą realizację postulatu „bycia ciałem” oraz negatywną, stanowiącą jego zaprzeczenie.

Przyglądając się diagnozom dotyczącym współczesności, nietrudno zauważyć, że w refleksji humanistycznej dominuje krytyczna ocena aktualnej praktyki wartościowania ciała. Dlatego dalsza analiza będzie zmierzała do określenia, jakie warunki powinny być spełnione, by w miarę możliwości uwolnić ponowoczesny etos ciała i dostosowaną do niego praktykę społeczną od negatywnego rysu instrumentalizacji.

### **4.3. Jaki projekt cielesności? Ryzyko a odpowiedzialność**

Na tym etapie rozważań poszukiwano odpowiedzi na pytanie: jak wypracować taki projekt cielesności, aby w możliwie najefektywniejszy sposób uchronić samego siebie przed zagrożeniami wynikającymi z niewłaściwego stosunku do swojego ciała? Inaczej mówiąc, jak pokierować wiedzą praktyczną, czyli przekonaniem sterującym ludzkim działaniem tak, aby codzienne zabiegi, jakim człowiek poddaje ciało, nie oddziaływały negatywnie na niego. Skuteczną metodą, do której odwołuje się zresztą większość intelektualistów, jest tworzenie konkurencyjnego dla kultury konsumpcyjnej zaplecza światopoglądowego, minimalizującego niekorzystny wpływ współczesnych technologii oraz oferującego nowe zintegrowane spojrzenie na ciało. Warto zatem sprawdzić, czy w opiniach współczesnych humanistów pojawiają się doradcze sugestie, a jeśli tak, to jakich porad udzielają intelektualiści<sup>362</sup>.

---

<sup>362</sup> Funkcję doradczą filozofów, zgodnie z interpretacją Baumana, należy rozumieć jako funkcję tłumaczy rzeczywistości, nie zaś jako funkcję prawodawców, dążących do stworzenia uniwersalnej, jednej i niezmiennej strategii porządkującej praktykę społeczną. Zdaniem Baumana strategia interpretacji i tłumaczenia jest najlepszą, a jed-

W przybliżanym przypadku funkcja doradcza sprowadza się do udzielenia zainteresowanym pomocy w osiągnięciu lepszego zrozumienia samych siebie, aby umożliwić im działanie oparte na samowiedzy oraz zintegrowany sposób postrzegania i odniesienia się do własnego ciała. Mówiąc najogólniej, pogłębienie wiedzy uczestników kultury ma na celu uczynienie z nich świadomych konsumentów, którzy w sposób krytyczny i refleksyjny ustosunkowują się do modelu oferowanego przez kulturę konsumpcyjną. Intelktualiści przede wszystkim kładą nacisk na to, by wybór, którego człowiek dokonuje, nie był przypadkowy ani podporządkowany prawidłom rozumu instrumentalnego, bezrefleksyjnie służącego celom kapitalistycznym. Zdecydowana większość teoretyków wypowiadających się na ten temat koncentruje się na dwóch kwestiach: po pierwsze zmierza do uwrażliwienia na fakt, że jednostka ponosi odpowiedzialność za swój stosunek do ciała, w tym za sposób, w jaki je projektuje; po drugie uznaje, że praktyczne zaangażowanie w sprawy ciała obarczone jest ryzykiem.

Warto w tym miejscu wskazać kilka istotnych cech charakteryzujących relacje między odpowiedzialnością, ryzykiem a ciałem, począwszy od analizy odpowiedzialności.

Używając terminologii Romana Ingardena, można wyróżnić cztery wymiary odpowiedzialności, mianowicie: ponoszenie odpowiedzialności, podjęcie odpowiedzialności, pociąganie do odpowiedzialności oraz odpowiedzialne działanie<sup>363</sup>. Dwie pierwsze postawy są zależne od sprawy. Różnią się między sobą tym, że ponoszenie odpowiedzialności jest stanem pasywnie znoszonym przez sprawcę, gdyż wynika z samego faktu podjęcia działania, natomiast wzięcie na siebie odpowiedzialności jest postawą aktywną i zakłada akceptacją czynu oraz jego wyniku<sup>364</sup>. Trzecią z nich inicjuje otoczenie i jest ona przypisywana jednostce z zewnątrz, wszystkie razem warunkują zaś wystąpienie czwartej, najbardziej pożą-

---

nocześnie jedyną uzasadnioną funkcją, jaką mogą pełnić we współczesnym świecie intelektualiści. Zob. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

<sup>363</sup> Zob. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] tegoż, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 73–74; R. Ingarden, *Wykład krakowski. Wykład trzynasty*, [w:] *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 289–302.

<sup>364</sup> R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, s. 75, 92.

danej, czyli odpowiedzialnego działania. W świetle rozważań poświęconych ciału szczególnego znaczenia nabierają dwie z nich, a konkretnie zależność podejmowania odpowiedzialności od bycia pociągniętym do odpowiedzialności. W przekazach medialnych widnieje czytelny komunikat, wymagający od jednostek, by te wzięły na siebie odpowiedzialność za kształtowanie stosunku do swojego ciała, a precyzyjnie za jego wygląd oraz kondycję<sup>365</sup>. Wykreowany przez media mechanizm odpowiedzialności ogranicza się do wzbudzania wśród konsumentów poczucia winy oraz wstydu w przypadku, gdy ich ciała nie spełniają standardów preferowanych przez kulturę masową. Jak słusznie zauważa Baudrillard, będąc pod presją komunikatów medialnych, jednostka niejako czuje się w obowiązku, by gorliwie troszczyć się o siebie i swoje ciało<sup>366</sup>. Dlatego podejmuje odpowiedzialność za jakość własnego ciała, jak również uznaje obciążenie siebie winą za jego zaniedbanie. Ta dość powierzchowna, mająca na celu podtrzymanie apetytu na dobra konsumpcyjne, medialna taktyka trafia w sedno, pokazując, że poczucie odpowiedzialności wynika z chęci sprostanania wymogom stawianym przez otoczenie, które oceniając widoczne efekty troski o ciało obarcza jednostkę odpowiedzialnością za to, w jaki sposób je kształtuje. Giddens ujmuje to następująco:

Zarówno planowanie, jak i wybór jakiegoś stylu życia wiążą się (z zasady) z poddawaniem ciała pewnym reżimom. Postrzeganie tego zjawiska jedynie w kategoriach zmieniających się (związanych z reklamą dóbr konsumpcyjnych) ideałów wyglądu ciała, na przykład szczupłej sylwetki lub młodości, byłoby podejściem bardzo krótkowzrocznym. Stajemy się odpowiedzialni za projekt własnego ciała<sup>367</sup>.

Z kolei w pracach francuskiego badacza współczesnej obyczajowości Antoine'a Prosta można spotkać się z opinią, że skoro media promują hasło: *każdy ma takie ciało, na jakie zasługuje*, to tym samym zaszczepiają w ludziach nowego rodzaju poczucie odpowiedzialności<sup>368</sup>. Owa nowa jakość, z którą konfrontuje się uczestnik kultury ponowoczesnej nie ogranicza się

---

<sup>365</sup> Zob. M. Featherstone, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, s. 112.

<sup>366</sup> Zob. J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne*, s. 189.

<sup>367</sup> A. Giddens, *Nowoczesność a tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, WN PWN, Warszawa 2002, s. 142.

<sup>368</sup> Zob. *Historia życia prywatnego. Od I wojny światowej do naszych czasów*, t. 5, red. A. Prost, G. Vincent, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. 328.

jedynie do wykrycia wyeksplikowanej już zależności, w myśl której czynniki zewnętrzne wobec jednostki wywierają na nią presję w celu wzbudzenia poczucia odpowiedzialności. Ma ona głębsze znaczenie i dotyczy kwestii fundamentalnej, dotyka mianowicie samowiedzy człowieka, możliwości przewidywania ubocznych skutków własnych działań, a więc tego, co zdaniem Ingardena warunkuje zaistnienie postawy odpowiedzialności. Zgodnie z sugestią polskiego fenomenologa *sprawca jest odpowiedzialny za spełniony przez siebie czyn i jego wynik wtedy i tylko wtedy, gdy jest to jego własny czyn*<sup>369</sup>. Abstrahując od zagadnień dotyczących tego, na ile ludzkie wybory pozostają wolną decyzją, a na ile są zdeterminowane zewnętrznymi okolicznościami, na potrzeby tych rozważań wystarczy poprzestać na utożsamieniu własnego czynu ze świadomie podjętą decyzją. Potwierdzają to słowa Ingardena uzasadniające wspomniane porównanie:

Odpowiedzialne działanie jest przeprowadzone przez sprawcę w szczególny sposób. Sprawca podejmuje i spełnia je przy mniej lub bardziej pełnym zrozumieniu naocznym zarówno powstającej z jego działania sytuacji, wziętej w aspekcie wartości, jak i wartości motywów, które skłoniły go do działania. We wszystkich fazach swego działania sprawca uświadamia sobie jego związek z wartością pozytywną lub negatywną jego wyniku i podejmuje je czy też kontynuuje ze świadomą aprobatą wartości wyniku, a przez to także słuszności i stosowności swego działania. [...] Nie na ślepo więc dopuszcza się działania, którego następstw nie ogarnia, lecz jest ich w pełni świadomy i odpowiednio do tego układa swoje działania<sup>370</sup>.

Jak widać, samowiedza stanowi istotny warunek odpowiedzialnego działania, a tym samym implikuje gotowość do jego podjęcia. Z kolei właściwa ocena sytuacji zależy przede wszystkim od możliwości oszacowania konsekwencji swego postępowania. Nie bez znaczenia pozostaje zatem związek odpowiedzialności z ryzykiem.

Mianem ryzyka określono działanie w warunkach niepewnych, niebezpiecznych. O ile odpowiedzialność polega na możliwości i gotowości do ponoszenia konsekwencji, czyli wzięcia na siebie skutków własnego postępowania, o tyle podejmowanie ryzyka oznacza zdecydowanie się na czyn, którego konsekwencji nie można przewidzieć. Trudno nie zauważyć, że wzrastające ryzyko tworzy mniej sprzyjające warunki do podjęcia

<sup>369</sup> R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, s. 82–83.

<sup>370</sup> Ibidem, s. 76–77.



odpowiedzialności. Wydaje się zatem, że powinno osłabiać wymóg odpowiadania za skutki podjętych decyzji. Jednakże, w dobie późnej nowoczesności, mimo że parametry ryzyka powiększają się, a efekty działań oddalają w czasie i przestrzeni, ów wymóg pozostaje niezmienny. Dlatego jedno z podstawowych zadań doradczych stanowi określenie parametrów ryzyka, z jakim trzeba się zmierzyć. Nie chodzi rzecz jasna o wyeliminowanie ryzyka, gdyż takiego stanu nie da się osiągnąć, lecz o zminimalizowanie zagrożeń, usunięcie niejasnych obaw i wątpliwości, a przede wszystkim o uwrażliwienie uczestników kultury na fakt, że ryzyko jest nieodzownie wpisane w ich życiową aktywność.

W jednym z rozdziałów pracy *Nowoczesność i tożsamość* Giddens napisał:

Konstruowanie własnej tożsamości i ciała odbywa się w obrębie kultury ryzyka<sup>371</sup>.

Zdaniem wspomnianego autora opinia ta jest nośnikiem jednego z podstawowych lęków towarzyszących uczestnikom współczesnej kultury.

Motyw ryzyka został zaczerpnięty od Becka, któremu zawdzięcza się obraz ponowoczesności rozumianej właśnie jako tego typu kultura. Zmierając do określenia parametrów ryzyka charakterystycznego dla współczesności, wypracowania skutecznych metod zarządzania nim oraz doprecyzowania jego związków z odpowiedzialnością, odwołano się do opinii niemieckiego badacza. Warto zatem zrekonstruować wątki obecne w jego sztandarowej książce *Społeczeństwo ryzyka*.

Jak podkreśla Beck, zmiany zachodzące w obrębie późnej nowoczesności powodują wiele nieprzewidzianych skutków, które nazywa ryzykiem. Autor przedstawia liczne przykłady lęków, które stanowią rezultat procesów modernizacyjnych, a w szczególności są wynikiem rozwoju naukowego i adaptacji nowych technologii. W obrębie wiedzy powstają bowiem nie tylko obiecujące rozwiązania, lecz także pojawiają się nowe kategorie zagrożeń. Warto podkreślić, że zdaniem niemieckiego socjologa symptomatyczne dla współczesności nie jest ryzyko jako takie, gdyż ono było w mniejszym bądź w większym stopniu obecne także w innych epokach, lecz fakt, że obecnie człowiek nie potrafi określić jego skali, ani przewidzieć skutków, jakie ze sobą niesie. O ile wcześniej działania jednostki

---

<sup>371</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 149.

pociągały za sobą łatwo obserwowalne, a co ważniejsze przewidywalne skutki, o tyle procesy modernizacyjne rozproszyły i rozciągnęły w czasie oraz przestrzeni rezultaty wykonywanych czynności. W ponowoczesności zmienił się więc poziom świadomości ryzyka.

Socjolog pokazuje między innymi, że napięcia spowodowane narzucenymi z zewnątrz, standardowymi regułami działania faktycznie muszą być rozwiązywane w trybie indywidualnym. Mówiąc inaczej, przyczyny z makropoziomu, czyli te o podłożu politycznym, ekonomicznym czy technologicznym wywołują rezultaty na poziomie jednostkowym<sup>372</sup>. Beck wyjaśnia tę zależność, odwołując się do przykładu bezrobocia, ale można w tym miejscu powołać się także na kwestie dotyczące ciała. Kultura masowa oferuje wiele metod radzenia sobie z cielesną materią, od diet i ćwiczeń poczynawszy, a na kreowaniu wizerunku i rozwoju osobistym skończywszy. Jednocześnie nie daje bufora neutralizującego bądź nawet wskazującego możliwe zagrożenia powstałe w wyniku ich stosowania. Przekaz medialny koncentruje się bowiem na eksponowaniu negatywnych konsekwencji wynikających z zaniedbania ciała, nie zaś na tych będących efektem nadmiernej troski, jaką człowiek je darzy. Skutek jest więc taki, że jednostka musi stanąć w obliczu problemów, których nie jest w pełni świadoma, gdyż nie wynikają z jej nieprawidłowego działania bądź niewłaściwej oceny sytuacji, lecz stanowią rezultat procesów makrospołecznych. Dodatkowo znikają filtry ochronne, takie jak więzi rodzinne czy tradycyjny podział na role społeczne, które osłabiały negatywne skutki ryzyka instytucjonalnego. Beck, dokonując konceptualizacji rzeczywistości społecznej, zauważa, że jest to sytuacja nowa. W ponowoczesności konieczna jest więc zmiana nastawienia. W *Spoleczeństwie ryzyka* Beck napisał na ten temat:

To, co dawniej w człowieka uderzało, było zrządzeniem losu zesłanym przez Boga lub naturę. Krótko mówiąc, były to zdarzenia, za które jednostka sama nie ponosiła odpowiedzialności. Dzisiaj tego rodzaju sprawy daleko bardziej uważane są

<sup>372</sup> Zob. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 141–150. Podobnego zdania jest Bauman, który zauważa, że w ponowoczesności nastąpiło przesunięcie ciężaru odpowiedzialności z autorytetów i instytucji operujących odgórnym przymusem na jednostkę. Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 75–84; Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 85–86.

za „osobiste przegrane”, począwszy od niezdania egzaminu, a na bezrobociu czy rozwodzie kończąc. [...] Dla jednostki determinujące ją położenia instytucjonalne nie są już zdarzeniami i stosunkami, które spadają na nią z zewnątrz, lecz przynajmniej również konsekwencjami podjętych przez nią samą decyzji. Jednostka musi je jako takie dostrzec i wyrobić sobie własne zadanie na ich temat<sup>373</sup>.

Chociaż jednostka zazwyczaj nie jest ekspertem i nie dysponuje właściwym zakresem wiedzy w danym zakresie, mimo wszystko staje się jedynym centrum decyzyjnym. Jak podkreśla Beck, jest to jeden z rezultatów procesu indywidualizacji.

Indywidualizacja oznacza więc, że biografia człowieka wyzwolona od zastanych stosunków, otwarta i uzależniona od własnych decyzji, zostaje przekazana jednostce jako zadanie, które ma ona zrealizować w swych działaniach<sup>374</sup>.

W dobie późnej nowoczesności odpowiedzialność za radzenie sobie z ryzykiem nie spada już na tradycyjne i instytucjonalne formy pomagające przezwyciężyć zagrożenie, ale ma charakter indywidualny. Pomimo niewystarczającej wiedzy społeczne standardy nakazują laikom dokonanie wyboru. A więc nie dość, że sama świadomość ryzyka generuje niepokój, to dodatkowo potęguje go fakt, że podmiot musi wykazać się samodzielnością w wyborze właściwego rozwiązania.

W jaki sposób unikać wytwarzania ryzyka i zagrożeń? Jak je kanalizować? Jak sobie z nimi radzić? Jak argumentuje Beck, dominujące do tej pory dwie postawy radzenia sobie z zagrożeniami, mianowicie zanegowanie ryzyka bądź jego oswojenie, dzisiaj nie spełniają już swojej funkcji. W obu przypadkach dochodzi jedynie do zakamuflowania problemu, a nie do jego wyeliminowania bądź zminimalizowania. Postawy te stanowią wymowny przykład społecznej bezradności<sup>375</sup>.

Jedną z najbardziej pożądanых strategii radzenia sobie z ryzykiem stanowi rozpoznawanie skutków ubocznych. Problemem jest jednak to, że taka postawa rodzi kolejne pytania, tym razem o to, *skąd będąc laikiem a nie naukowcem, czerpać kryteria wiarygodności hipotez, ekspertyz i interpretacji, a w konsekwencji również o to, w jaki sposób kalkulować wpływ wiedzy na nasze*

---

<sup>373</sup> Ibidem, s. 203–204.

<sup>374</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>375</sup> Ibidem, s. 96–97.

życie<sup>376</sup>. Niestety sytuacji nie ułatwia grono ekspertów, którzy oferują wiele równoprawnych rozwiązań bądź powołują się na wieloznaczne ekspertyzy. Beck twierdzi, że postępująca modernizacja doprowadziła do sytuacji, w której nawet eksperci nie są w stanie określić poziomu ryzyka i skalkulować jego rzeczywistych skutków<sup>377</sup>. Można więc powiedzieć, że wolny wybór, a wraz z nim ponoszenie odpowiedzialności za podjęte decyzje, stały się przekleństwem późnej nowoczesności, gdyż nie dysponując odpowiednimi narzędziami doradczymi, człowiek jest do nich zmuszony<sup>378</sup>.

Tak też dzieje się z decyzjami dotyczącymi troski o własne ciało. Również w tej dziedzinie jednostka musi wykazać się wszechstronnymi umiejętnościami. Jakkolwiek każdy człowiek dysponuje podstawową wiedzą o sobie i swoim ciele, zna własne potrzeby, wie, jaki wysiłek jest dla niego właściwy, potrafi rozpoznać symptomy zwiastujące zmęczenie czy chorobę, to jednak w niektórych kwestiach, na przykład medycznych<sup>379</sup>, nie zawsze jest w stanie sprostać roli eksperta. Wprawdzie medycyna stworzyła nowe warunki życia, zmieniła stosunek człowieka do samego siebie, do choroby, cierpienia, śmierci, ale czy nauczyła go, jak korzystać z tych medycznych i technologicznych dobrodziejstw, aby ten nie szkodził samemu sobie?

Warto rozważyć ten problem na przykładzie sportu. Większość ekspertów zgodzi się z potocznym sloganem, iż „sport to zdrowie”. Potwierdzi też, że sport wyczynowy, jak również niewłaściwie prowadzony trening, przypadkowy wybór techniki ćwiczeń, czy źle skompilowana dieta niosą ze sobą pewne ryzyko zdrowotne i z tego względu powinny być dobierane indywidualnie<sup>380</sup>. Z kolei przeważająca część ilustrowanych magazynów, opracowując zestawy ćwiczeń, posługuje się uogólnieniami, dając tym samym sygnał, że każdy potencjalny odbiorca z powodzeniem może się do

<sup>376</sup> K. Abriszewski, Recenzja: Ulrich Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 132.

<sup>377</sup> Ibidem, s. 267.

<sup>378</sup> Por. B. Schwartz, *Paradoks wyboru. Dlaczego więcej oznacza mniej*, przeł. M. Walczyński, WN PWN, Warszawa 2013.

<sup>379</sup> W tym przypadku chodzi konkretnie o wkraczanie wiedzy medycznej do życia codziennego, czyli o stosowane profilaktycznie suplementy diety, witaminy, środki przeciwbólowe, pobudzające, nasenne nie zaś o wiedzę specjalistyczną, gdyż w tym wypadku sprawdza się diagnoza Böhme'go, że człowiek przestaje być dysponentem własnego ciała i jest skazany na rady ekspertów. Por. G. Böhme, *Antropologia pragmatyczna*, s. 106.

<sup>380</sup> Por. J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, s. 94–99.

nich stosować. To sam zainteresowany musi zdecydować, czy dana metoda dbania o zdrowie mu odpowiada. Ostatecznie, tak czy inaczej, to on odczuje zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki jej praktykowania. Nie dziwi więc wypowiedź Ferry'ego, który doszedł do wniosku, że:

dzisiaj chodzi już nie tyle o to, by wyzwalać naszą cielesność, lecz by bronić ją przed ewentualnymi zagrożeniami, płynącymi ze strony zjednoczonych sił nauki, przemysłu i handlu<sup>381</sup>.

Zaproponowany przez Becka ponowoczesny model odpowiedzialności nie daje się w pełni uzgodnić z postulatami Romana Ingardena. Zasadnicza różnica polega na tym, że dla Ingardena odpowiedzialność rodzi się ze świadomej aprobaty wyniku swego działania i wiąże się z możliwością oszacowania jego skutków, natomiast analizy Becka pokazują, iż w dobie późnej nowoczesności jednostka ponosi odpowiedzialność, podejmuje ją i jest do niej pociągana bez względu na to, czy jest w stanie określić pozytywne bądź negatywne efekty swego postępowania. Biorąc pod uwagę wzrost ryzyka oraz dysproporcje wiedzy między laikami a ekspertami, trzeba założyć, że posiadane informacje nie zawsze znajdują odwzorowanie w codziennym doświadczeniu. W dobie późnej nowoczesności jednostka musi stawić czoła nieumiejętności właściwego oszacowania konsekwencji podjętych działań, czyli jest zmuszona zmierzyć się z ryzykiem, na które decyduje się świadomie, jak również z tym, na które nie jest przygotowana. Szczególnie paraliżująca jest świadomość, że jednostka staje przed koniecznością wyboru jednego z wielu możliwych scenariuszy postępowania. Spośród pluralizmu potencjalnych, ryzykownych rozwiązań musi zdecydować się na jedno, co z kolei wiąże się z kalkulacją opłacalności poszczególnych wyborów, jak również z wątpliwościami wyrażonymi w nieustannie powracającym pytaniu, co by było, gdyby<sup>382</sup>. Wątpliwości te nie omijają decyzji dotyczących stylu życia, kształtowania własnej tożsamości, a także ciała.

Wybory dotyczące troski o ciało są nad wyraz ważkie, gdyż bezpośrednio dotykają zasadniczych dylematów egzystencjalnych. Już sam kontekst semantyczny sprowadzający się do użycia formuły „jestem ciałem”

---

<sup>381</sup> L. Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, s. 118.

<sup>382</sup> Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 41; B. Schwartz, *Paradoks wyboru*, s. 172–192.

narzuca określony sposób jego wartościowania i potwierdza, iż ingerencja w ciało ma wpływ na postrzeganie samego siebie. Zasadniczą kwestię stanowi zatem uświadomienie jednostkom, że również w tym aspekcie nie pozostają bezkarni w swych działaniach, a więc ponoszą odpowiedzialność za to, co czynią. Aktualnie na człowieku ciąży bezwzględna odpowiedzialność za projekt własnego ciała. Co więcej, odpowiedzialność za jego kształtowanie jest stanem permanentnym, dotykającym jednostkę niezależnie od sytuacji, poziomu zagrożenia, niepewności czy posiadanej wiedzy, a więc bez względu na parametry ryzyka, w jakich przyszło się jej znaleźć.

Jednocześnie, jak zauważa Kopania, współcześnie:

[...] nie jesteśmy zdolni do przyjęcia odpowiedzialności za własną cielesność<sup>383</sup>.

Obawa ta została wysunięta pod adresem potencjalnych oraz możliwych do zastosowania metod oferowanych przez medycynę, inżynierię genetyczną, jak również działań artystycznych typu *body art*. Pojawiające się w przestrzeni scjentystycznej, artystycznej oraz w potocznych praktykach przykłady bezpośredniej ingerencji w cielesne uposażenie człowieka potwierdzają, zdaniem Kopani, zarówno niezdolność do zintegrowania się z własnym ciałem, jak również brak gotowości do podjęcia odpowiedzialności za sposób, w jaki się je traktuje. U podstaw wysuniętych argumentów leży obawa wynikająca z faktu, że aktualnie nie można oszacować, jak działania człowieka mogą wpłynąć na świadomość samego siebie. Wątpliwości te stawiają pod znakiem zapytania zarówno zasadność podjęcia odpowiedzialności, jak i wymóg jej ponoszenia<sup>384</sup>. Jednakże wnioski sformułowane przez Becka pokazują, że nawet w tych okolicznościach jednostka jest pociągana do odpowiedzialności i czuje się w obowiązku podjąć odpowiedzialność za projekt własnego ciała. Dzieje się tak bez względu na to, czy jest w stanie właściwie ocenić sytuację, w której się znalazła i czy może oszacować konsekwencje swego postępowania, a więc, czy jest w pełni świadoma tego, co robi. Z tego

<sup>383</sup> J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 226.

<sup>384</sup> Podobny niepokój towarzyszy rozważaniom Jürgena Habermasa dotyczącym skutków i niebezpieczeństw związanych z rozwojem inżynierii genetycznej. Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, s. 19.

względu propozycja Becka, by skoncentrować się na kalkulacji skutków ubocznych, a precyzyjnie na zastosowaniu pewnych mechanizmów mających na celu pogłębienie samowiedzy człowieka, wydaje się jedyną słuszną i wartą polecenia strategią zarządzania ryzykiem, rokującą nadzieję na rozpowszechnienie świadomej, odpowiedzialnej postawy oraz odpowiedzialnego działania.

Z rozważań autora *Spoleczeństwa ryzyka* można wyprowadzić jeszcze jeden cenny wniosek, jaki stanowi postulat uwrażliwienia teorii na empirię<sup>385</sup>. Zdaniem Becka dbałość o praktyczny wymiar wiedzy stanowi wyzwanie nie tylko dla nauk ścisłych, lecz przede wszystkim dla filozofii, socjologii czy polityki, czyli dyscyplin zainteresowanych poznaniem istoty życia społecznego oraz rzeczywistości moralnej. Właśnie wspomniane dziedziny roszczą sobie prawo do badania aplikacji wiedzy do kontekstu społecznego i próbują oszacować wynikające z niej konsekwencje. Sugestia zwrotu w kierunku badań empirycznych wydaje się szczególnie atrakcyjna dla filozofii, która powracając do swoich greckich korzeni, znów stałaby się dyscypliną stosowaną oraz pełniłaby funkcję doradczą, dostarczając zarówno zaplecza teoretycznego, jak i praktycznych narzędzi potrzebnych do właściwego oszacowania ryzyka.

Postulat ten zyskuje na wadze szczególnie w kontekście problematyki ciała. Tym bardziej, że w refleksji humanistycznej oprócz alarmujących diagnoz głoszących zagrożenia wynikające z uprzedmiotowienia ciała, nie można znaleźć zbyt wielu konkretnych odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób troszczyć się o własne ciało w obrębie dzisiejszej kultury. Najczęściej pojawiają się opinie analogiczne do tej, którą formułuje Kopnia, pisząc, że ponowoczesność:

[...] jest stanem zobowiązującym człowieka do poszukiwania najwłaściwszych sposobów integrowania z sobą własnej cielesności. Odpowiedź na pytanie, jak należy to czynić, rysować się będzie tym jaśniej i wyraźniej, im większa i głębsza będzie nasza świadomość samych siebie<sup>386</sup>.

---

<sup>385</sup> Na wspomnianą konsekwencję zwraca uwagę Krzysztof Abriszewski, przywołując w tym kontekście obok Ulricha Becka, również Stephena Toulmina czy Brunona Latoura. Zob. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 202; K. Abriszewski, Recenzja: Ulrich Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, s. 127–132.

<sup>386</sup> J. Kopnia, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 225.

Wprawdzie analitycy kultury ponowoczesnej, na których powołano się w prezentowanej monografii, zgadzają się co do tego, że człowiek powinien zarówno w wymiarze teoretycznym, jaki i praktycznym dążyć do spójnego projektu cielesności – spójnego, czyli takiego, który jest wynikiem świadomych, odpowiedzialnych działań jednostki, nie zaś konsekwencją bezrefleksyjnego ulegania panującym modom – niestety nie podają praktycznych wskazówek, jak tego dokonać. Ich interwencja zazwyczaj ogranicza się do stworzenia konceptualnego instrumentarium, a konkretnie do krytycznej refleksji polegającej na wskazaniu i analizie działań o wątpliwym statusie moralnym. Intelktualiści częściej oferują narzędzia semantyczne pomocne do wyartykułowaniu tych doświadczeń, rzadziej prezentują praktyczne metody radzenia sobie z nimi. Kształtowane przy ich udziale zaplecze pojęciowe, które wprawdzie może przyczynić się do zmiany przekonań oraz modyfikacji sposobu patrzenia na ciało, w tym przypadku jest niewystarczające. W kwestiach dotyczących stosunku do ludzkiego ciała rola humanistów nie powinna ograniczać się jedynie do odnalezienia bądź rozpoznania możliwych nadużyć pojawiających się w kontekście społecznym. Oczekuje się raczej od nich pomocy i konkretnej rady również pod względem doboru właściwej praktyki życiowej. Chociaż stawiane przez nich diagnozy precyzyjnie ujmują stan obecny, skłaniają do zastanowienia i podają w wątpliwość dzisiejsze zaangażowanie w sprawę ciała, to jednak w kontekście praktycznym nie spełniają funkcji doradczej<sup>387</sup>. Doradcza rola intelektualistów ogranicza się do rozpoznania oraz nazwania zastanej sytuacji, co wprawdzie ułatwia zdobycie wiedzy na jej temat, ale niestety nie zawsze pomaga w podjęciu praktycznych rozstrzygnięć.

Spośród szerokiego grona intelektualistów podejmujących tematykę związaną z ludzkim ciałem na szczególną uwagę zasługuje amerykański pragmatysta Shusterman, który skłania się do udzielenia konkretnych rad<sup>388</sup>. Filozof skupia się bowiem nie tyle na zapleczu teoretycznym, ile

<sup>387</sup> Znacznie częściej doradczą rolę odgrywają dzisiaj różnego rodzaju poradniki, literatura faktu i specjalistyczna oraz treningi z zakresu psychologii czy rady specjalistów od rozwoju osobistego.

<sup>388</sup> Shusterman podkreśla, że nie było mu łatwo wypromować zainteresowania ciałem w środowisku amerykańskich filozofów akademickich. Jak relacjonuje, w raporcie poświęconym zainteresowaniom badawczym amerykańskich filozofów, wśród 190



raczej na aplikacji teorii do konkretnych doświadczeń. Podobnie jak Beck ubolewa on nad faktem, że współczesna filozofia porzuciła aspiracje pragmatyczne i ograniczyła się do wymiaru akademickiego. Dlatego postuluje powrót do starożytnych ideałów, w myśl których filozofię pojmowano jako naukę poprawnej, szczęśliwej egzystencji i praktycznego kształtowania samego siebie. Sam rozumie filozofię jako sztukę życia, ciało zaś traktuje jako istotny obszar zainteresowań filozoficznych<sup>389</sup>. Shusterman proponuje kształtować ciało przy użyciu alternatywnych praktyk cielesnych, czyli takich, które wymykają się tendencjom dominującym w kulturze masowej. Nie chodzi mu bowiem o promowanie hedonizmu czy kultu ciała, lecz o wypracowanie doświadczenia cielesności rozumianego jako świadome przeżywanie siebie. W tym celu postuluje wprowadzenie nowej dyscypliny zwanej somaestetyką (*somaesthetics*)<sup>390</sup>, która oprócz zaplecza teoretycznego ma przede wszystkim realizować się w wymiarze praktycz-

---

specjalistów nie znalazł żadnego, który zajmowałby się filozofią ciała. Zdaniem Shustermana brak zainteresowania ciałem, jest wynikiem tego, że filozofią amerykańską nadal rządzi paradygmat analityczny, w którym pomija się nie tylko ciało, lecz także jakiegokolwiek zagadnienia związane z aspektem praktycznym. Zob. R. Shusterman, *Mind-Body Problem*, „The Chronicle Review” 2005, t. 52, nr 5, s. B5.

<sup>389</sup> “I see philosophy as the art of living, and we live through our bodies”. M. Polak, *Courses in Body Culture*, „The New York Times” z dnia 17 lutego 1999 roku.

<sup>390</sup> Sformułowany przez Shustermana neologizm *somaesthetics* stanowi połączenie dwóch słów: greckiego *soma* oznaczającego ciało, osobę, organizm oraz angielskiego *aesthetic* wywodzącego się z greckiego *aisthetikos*, czyli odczuwający, a stosowanego zarówno w znaczeniu węższym jako określenie dyscypliny filozoficznej – estetyki oraz w wersji rozszerzonej, gdzie oznacza całość ludzkiego doświadczenia zmysłowego. W prezentowanej monografii posłużono się spolszczeniem angielskiego *somaesthetics*, pozostawiając formę zbliżoną do oryginału. Jakkolwiek tłumacz prac Shustermana – Wojciech Małecki – posługuje się poprawniejszą pod względem językowym formą „somatoestetyka”, to w tej książce postuluje się użycie polskiego odpowiednika w brzmieniu „somaestetyka”, który wydaje się poręcznym, a co ważniejsze czytelnym zwrotem. Warto zauważyć, że sam Shusterman pomimo możliwości użycia angielskiej formy *somatoaesthetics* niezmiennie preferuje zwrot *somaesthetics*. Idąc tym tropem, w dalszych analizach będzie stosowana forma „somaestetyka”. Por. W. Małecki, *Od Tłumacza*, [w:] R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 259–260; R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1999, t. 57; R. Shusterman, *Somaesthetics and the Revival of Aesthetics*, „Filozofski Vestnik” 2007, t. 28, nr 2; R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016; R. Shusterman, *Myslenia ciała. Eseje z zakresu soma estetyki*, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2016.

nym. Zadaniem somaestetyki jest jednocześnie podjęcie dwóch centralnych kwestii pominiętych w akademickim dyskursie o ciele, mianowicie: zintegrowanie odmiennych, pozornie niewspółmiernych dziedzin w jedną systematyczną dyscyplinę oraz nadanie jej wyraźnie pragmatycznego nastawienia. Stworzona przez Shustermana dziedzina ma wyjść naprzeciw wskazanym wyzwaniom, a przede wszystkim ma na celu włączenie wiedzy i pracy nad ciałem w krąg zainteresowań filozofów akademickich.

Amerykański pragmatysta podaje wiele definicji somaestetyki, wśród nich tę najbardziej czytelną i konstruktywną:

Somaestetyka ma na celu krytyczne, ulepszające badanie doświadczenia człowieka i użycia ciała jako miejsca sensoryczno-estetycznej percepcji oraz kreatywnego kształtowania siebie. Dotyczy, więc też wiedzy, dyskursów, praktyk i dyscyplin somatycznych, które organizują tego rodzaju dbałość o ciało bądź mogą ją udoskonalić<sup>391</sup>.

W skład owej dyscypliny wchodzi kilka zróżnicowanych obszarów badawczych. Są to: somaestetyka analityczna, która tworzy zaplecze teoretyczne, somaestetyka pragmatyczna, wyróżniająca metodologię strategii dbałości o ciało, a przede wszystkim zawierająca odpowiedź na pytanie, co człowiek może i powinien uczynić względem swego ciała oraz somaestetyka praktyczna, czyli czynne zaangażowanie w troskę o ciało i realizowanie różnorodnych praktyk ulepszania somy<sup>392</sup>. Wyróżnione przez intelektualistę trzy działy somaestetyki pozwalają ostatecznie wyprowadzić pożądaną projekt cielesności.

Niewątpliwie najważniejsze z punktu widzenia niedostatków aktualnego kultu ciała są dwa działy somaestetyki – pragmatyczny i praktyczny. W obszarze pragmatyki Shusterman wskazuje dwie strategie dbania o ciało. Jedną z nich jest metoda przedstawieniowa, skupiona na zewnętrznym

---

<sup>391</sup> R. Shusterman, *Somaestetyka a problem ciało/media*, [w:] tegoż, *O sztuce i życiu*, s. 75. Zob. R. Shusterman, *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 10–32; R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1999, t. 57, s. 14; R. Shusterman, *A Pragmatist Aesthetics of Richard Shusterman: A Conversation. Interviewed by Günter Leypoldt*, „Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik: A Quarterly of Language, Literature, and Culture” 2000, nr 48, s. 62–64.

<sup>392</sup> Zob. R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 78–81, 132–135.

aspekcie ciała, czyli jego wyglądzie, do której należą między innymi praktyki kosmetyczne, od układania włosów po chirurgię plastyczną. Z kolei druga to metoda doświadczeniowa, w której skład wchodzi praktyki pobudzające świadomość somatyczną człowieka, takie jak medytacje czy bioenergetyka. Szczególnej krytyce podlegają dyscypliny ograniczające się do powierzchowności, które większość intelektualistów potępia i uważa za przykład instrumentalizacji ciała. Jednakże Shusterman proponuje traktować je jako istotne uzupełnienie strategii dbających o odczucia somatyczne. Filozof wielokrotnie przypomina, że *praktyki skupiające się na doświadczeniu wewnętrznym często wykorzystują środki przedstawieniowe jako wskazówkę*, chociażby w celu korygowania właściwej postawy na przykład poprzez obserwację w lustrze<sup>393</sup>. Tak więc do grona właściwych praktyk cielesnych Shusterman zalicza różnorodne dyscypliny mające służyć poprawie doświadczenia człowieka i jego świadomości ciała. W ich skład wchodzi zarówno diety, formy ubioru, ćwiczenia gimnastyczne, taniec, sztuki walki, kosmetyka, kolczykowanie, joga, aerobik, kulturystyka, jak i technika F. M. Alexandra<sup>394</sup>, bioenergetyka Wilhelma Reicha<sup>395</sup> czy metoda Mo-

---

<sup>393</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>394</sup> Technika F. M. Alexandra zwana metodą kinestetyczną ma na celu ograniczenie złych nawyków w motoryce ciała i poprawę doświadczenia zmysłowego. Alexander odrzuca nieświadomą kontrolę sprawowaną przez instynkty, nawyki, wolę i pożądanie, torując tym samym drogę alternatywnej, świadomej kontroli sprawowanej przez rozum. Świadoma kontrola rozumu działa na trzy sposoby: poprzez powstrzymywanie, dobieranie odpowiednich środków do wyznaczonych celów i zdyscyplinowaną koncentrację na tychże środkach. Wyznacznikiem swojej techniki terapeutycznej Alexander uczynił ćwiczenia służące poprawie umiejętności powstrzymywania instynktów przy użyciu rozumu. Ćwiczenia preferowane w tej metodzie to między innymi medytacyjne, świadome oddychanie czy technika świadomego powstrzymywania się od działania. Por. R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 108–109, 111–119.

<sup>395</sup> U źródeł bioenergetycznej metody Wilhelma Reicha leży dążenie do szczęścia przez odnajdywanie i rozładowywanie stłumionych przyjemności, głównie poprzez lecznicze właściwości naturalnych rytmów oraz seksualności. Reich uznawał, że seksualność i orgazm mają decydujące znaczenie dla przywrócenia i utrzymania swobodnego oraz zwiększonego przepływu energii, zlikwidowania napięć mięśniowych i emocjonalnych blokad dzięki ogarniającej sile zaspokojenia, jaką daje orgazm. Por. W. Reich, *Funkcja orgazmu*, przeł. N. Szamańska, Jacek Santorski & Co Wydawnictwo, Warszawa 1996; R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 105, 110, 118.

she Feldenkreisa<sup>396</sup>. Kryterium doboru wymienionych dyscyplin może wydawać się przypadkowe i nie różnić się niczym od tych promowanych przez kulturę masową. Na czym miałyby zatem polegać alternatywność i odmienność owych praktyk od tych krytykowanych przez innych intelektualistów? Na jakiej podstawie wymienione praktyki miałyby zostać włączone do dyscypliny filozoficznej, jaką jest somaestetyka? Poszukując odpowiedzi na postawione pytania, należy poddać analizie kolejną gałąź somaestetyki, tym razem somaestetykę praktyczną.

U podłoża somaestetyki praktycznej leży przesłanka, by do korygowania danych zmysłowych i właściwego kształtowania ciała używać rozumu<sup>397</sup>. Zdaniem Shustermana samowiedza i pogłębiona świadomość własnego ciała, które mają stanowić klucz do osiągnięcia psychofizycznej oraz moralnej doskonałości, znajdują uprawomocnienie jako działania kontrolowane przez władze umysłowe, nie zaś czynności podporządkowane instynktom, nawykom, woli bądź przyjemności. Jak uzasadnia amerykański pragmatysta, praktyczny wymiar somaestetyki nie opiera się na opozycji ciało–rozum, ale angażuje rozum, by służył ciału i *vice versa*. W somaestetyce nie chodzi zatem o to, by ciału rozkazywać, ale raczej o to, by wykształcić w sobie umiejętność właściwego odczytywania jego sygnałów; innymi słowy, by nauczyć się słuchać swego ciała. Umiejętność zdania się na własne ciało, zaufania jego odczuciom stanowi fundament praktyk somatycznych, ale by móc afirmować ciało jako specyficzny wymiar doświadczenia oraz istotny obszar samopoznania, najpierw należy

---

<sup>396</sup> Metoda praktykowana przez Feldenkraisa również opiera się na przesłance, że zwiększona samowiedza sensomotoryczna stanowi klucz do samodoskonalenia i skutkuje zwiększoną kontrolą nad ciałem. Kontroli nad ciałem Feldenkrais nie utożsamia wyłącznie z władzą rozumu, lecz postrzega ją bardziej ogólnie jako funkcję całego sensomotorycznego systemu nerwowego, w którym rozum kieruje mięśniami, a odczucia mięśniowe reedukują umysł. Feldenkrais kładzie nacisk na wielość somatycznych wzorców kontroli. Jego metoda obejmuje dwa rodzaje praktyk. Pierwsza to zbiór powolnych i łagodnych ćwiczeń, na które składają się różne ustawienia oraz ruchy korpusu i kończyn przypominające jogę, mające na celu zwiększenie świadomości somatycznej. W tych ćwiczeniach, nazywanych świadomością przez ruch, nauczyciel wydaje polecenia uczniom, sterując ich ruchem i świadomością, ale nie manipulując ciałem. Druga metoda obejmuje manualną ingerencję nauczyciela. Por. R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 109, 120–123.

<sup>397</sup> Ibidem, s. 108.

wypracować techniki poprawiające cielesną świadomość. Do tego celu mają doprowadzić przede wszystkim wymienione przez amerykańskiego intelektualistę metody doświadczeniowe, spośród których wyróżnia w szczególności technikę Alexandra oraz metodę Feldenkraisa<sup>398</sup>. Preferowana przez Shustermana praktyka somatyczna, podobnie jak filozofia, kładzie nacisk na racjonalną i świadomą kontrolę ciała. Osiąga się ją za sprawą serii ćwiczeń, które pragmatysta określa mianem alternatywnych praktyk cielesnych, wzbogacających świadomość somatyczną jednostki<sup>399</sup>. Nie będą tu jednak szczegółowo charakteryzowane ćwiczenia stosowane w przywołanych technikach, gdyż trudno oddać słowami to, jak powinny działać w praktyce. Ograniczono się jedynie do wyartykułowania kwestii najistotniejszej, mianowicie tej, że racjonalne metody Alexandra i Feldenkraisa, za sprawą świadomej kontroli utożsamianej z rozumem:

[...] chcą wyostrzyć nasze zmysły i poprawić ich wydajność przez wykształcenie zwiększonej koncentracji na ich cielesnym funkcjonowaniu i doświadczaniu oraz przez uwolnienie nas od cielesnych nawyków i defektów, które osłabiają naszą wydajność sensoryczną<sup>400</sup>. [...] Praca somatyczna jest bowiem niezbędna, by na nowo wykształcić naszą świadomość sensoryczną i poddać nasze ciało bardziej świadomej kontroli<sup>401</sup>.

Na korzyść somaestetycznego programu przemawia to, że z powodzeniem przekłada się on na praktykę społeczną. Nie stanowi on jedynie kolejnego dyskursywnego projektu, ale prowadzi do konkretnej, fizycznej pracy nad ciałem. Shusterman bierze czynny udział w organizowanych przez siebie i cieszących się dużym zainteresowaniem kursach poświęconych kształtowaniu właściwej relacji z somą. Oprócz części teoretycznej odpowiadającej somaestetyce analitycznej, w której stara się odpowie-

---

<sup>398</sup> Można powiedzieć, że opinia Shustermana jest poparta praktyką, gdyż jak sam przyznaje miał sposobność wypróbowania zarówno techniki Alexandra, bioenergetyki Reicha, jak i metody Feldenkraisa na własnej skórze. Jak napisał: „To, że mogłem zapoznać się z tymi metodami i porównać je ze sobą, przyczyniło się do mojej decyzji, by zostać dyplomowanym praktykiem Feldenkraisa, co wymagało przejścia czteroletniego programu szkoleniowego”. R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 123, przypis.

<sup>399</sup> Zob. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1998, s. 349, 351.

<sup>400</sup> R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 107.

<sup>401</sup> *Ibidem*, s. 110.

dzieć na pytania nurtujące zarówno intelektualistów, jak i potocznych uczestników kultury<sup>402</sup>, kurs składa się z wykładu poświęconego uwarunkowanym społecznie metodom dbania o ciało, spełniającego wymagania somaestetyki pragmatycznej oraz z części praktycznej poświęconej właściwej diecie i ćwiczeniom pobudzającym świadomość somatyczną, czyli z somaestetyki praktycznej<sup>403</sup>. Shusterman oczywiście zdaje sobie sprawę, że uprawiana w praktyce somaestetyka powinna mieć charakter indywidualny, gdyż każda jednostka musi dostosować ćwiczenia do własnych predyspozycji oraz prywatnych warunków życiowych<sup>404</sup>. Jednakże somaestetyka, jak każda dyscyplina filozoficzna, operuje uogólnieniami. Poszukiwanie wspólnych cech i znajdowanie pewnych prawidłowości w działaniu wymaga odwołania się do teoretycznych założeń owej dyscypliny. Oryginalność myśli amerykańskiego pragmatysty zasadza się między innymi na teoretycznych uogólnieniach określających wartość i ryzyko związane ze stosowaniem różnych metod somatycznych.

U podłoża myśli Shustermana leży pięć podstawowych założeń, jakie powinna spełniać somaestetyka. Po pierwsze: przyjmuje on, że nadrzędnym celem filozofii jest dążenie do szczęścia i lepszego życia. Innymi słowy, rolą filozofii jest wskazanie właściwych sposobów kształtowania siebie, pozwalających osiągnąć upragnioną harmonię i szczęście. Z kolei *pogoń za szczęśliwością implikuje zainteresowanie ciałem zarówno jako miejscem i medium przyjemności, jak i narzędziem właściwego działania*<sup>405</sup>. Stąd sugestia, by włączyć zainteresowanie ciałem w obszar dyskusji filozoficznych. Po drugie: podstawowy postulat somaestetyki opiera się na epistemologicznym argumentie, wedle któ-

---

<sup>402</sup> Wśród licznych pytań znajdują się między innymi takie: jeśli jest się swoim ciałem, to dlaczego tak trudno zrobić z nim to, co się chce? Czy można zmienić siebie, zmieniając swoje ciało? Por. M. Pollak, *Courses in Body Culture*, "The New York Times" z dnia 17 lutego 1999 roku; *Reuniting Philosophy and Body*, "The Philadelphia Inquire" z dnia 15 lutego 1999, C4.

<sup>403</sup> Jak podają "The New York Times" oraz "The Philadelphia Inquire", szczegółowy plan czterotygodniowego kursu przedstawia się następująco: część pierwsza – Dr Richard Shusterman: *Minding the Body*, część druga – Erica Ando: *Fits of Fashion* i część trzecia – Dr Dawid Welker: *Eat, Drink and Be Merry*. Por. M. Pollak, *Courses in Body Culture*, "The New York Times" z dnia 17 lutego 1999 roku; *Reuniting Philosophy and Body*, "The Philadelphia Inquire" z dnia 15 lutego 1999, C4.

<sup>404</sup> R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 81.

<sup>405</sup> Ibidem, s. 110.

rego złe zdrowie fizyczne, czyli brak dbałości o ciało oraz jego niewłaściwe użycie, skutkuje ograniczoną percepcją zmysłową. Już starożytni myśliciele, chociażby Sokrates, dostrzegali, że osłabienie zdolności poznawczych jest głównym źródłem błędu i podważa wartość wiedzy uzyskanej na drodze doświadczenia zmysłowego. Innymi słowy kondycja ciała wpływa na jakość władz poznawczych człowieka. Jak twierdzi amerykański intelektualista:

uzupełniająca ścieżka, jaką oferuje somaestetyka, polega na korygowaniu realnej wydajności funkcjonalnej naszych zmysłów dzięki lepszemu kierowaniu własnym ciałem, jako że zmysły należą do somy i są przez nią warunkowane<sup>406</sup>.

Po trzecie: założenie, stanowiące o kluczowej filozoficznie wartości somaestetyki, koncentruje się na samowiedzy. *Skoro samowiedza jest jednym z głównych celów filozofii, to nie wolno ignorować wiedzy o własnym wymiarze cielesnym*<sup>407</sup>. W przypadku somaestetyki samowiedza sprowadza się do świadomego „bycia ciałem”. Polega na wyostrzeniu wrażliwości na odczucia zmysłowe oraz na odkryciu takich zachowań, które zazwyczaj pozostają niezauważone, a mogą mieć negatywny wpływ na kondycję człowieka. Wraz z pogłębiającą się samowiedzą dotyczącą ciała pojawia się zatem możliwość korygowania bądź wyeliminowania owych nieprzyjemnych konsekwencji. Po czwarte: warunek, pozostający w ścisłym związku z poprzednimi, to sygnalizowana już wcześniej rada, by działanie podporządkować racjonalnym kryteriom tak, *aby zwrot ku cielesności interpretować jako aplikację racjonalności w dziedzinach do tej pory zaniedbanych*<sup>408</sup>. Jak sugeruje Shusterman, tylko racjonalne kryteria zapewnią właściwy poziom samowiedzy i pozwolą wybrać godne naśladowania wzory postępowania, które z powodzeniem będzie można odnieść do praktycznych, rutynowych działań, określanym mianem wiedzy praktycznej. Po piąte: chodzi o warunek, który głosi, że troska o ciało pojawia się w sercu etycznej troski o siebie. Shusterman wyjaśnia to w następujący sposób. Skoro dążenie do szczęścia, lepszego życia i panowanie nad sobą znajdują uzasadnienie w teoriach etycznych, to również dbałość o ciało *musi posiadać implikacje etyczne*<sup>409</sup>. Postulat ten, poza

---

<sup>406</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>409</sup> Ibidem, s. 78, 130.

standardowym teoretycznym ujęciem nawiązującym do etyki cnót bądź etyki perfekcjonistycznej, znajduje potwierdzenie między innymi w wypowiedziach terapeutów, takich jak Alexander, Reich czy Feldenkreis, którzy zwracają uwagę na głęboki wpływ doświadczeń cielesnych i pracy nad ciałem na rozwój charakteru<sup>410</sup>.

Obraz pożądanego modelu cielesności, który wyłania się z prezentowanych założeń, budzi oczywiste skojarzenia ze starożytnym projektem powiązania fizycznego piękna z moralną siłą charakteru, czyli przywołanego już w poprzednim rozdziale ideału estetyczno-moralnego *kalos kagathos*. Jednakże, jak już wspomniano, porównanie to nie jest zbyt trafne. O ile amerykańskiemu pragmatyście przyświeca wzorowany na modłę antyczną cel, o tyle środki prowadzące do jego osiągnięcia różnią się od tych, które proponowała tradycja antyczna. Ponadto, jakkolwiek teoretyczne i praktyczne kryteria somaestetyki odpowiadają Marcelowskiej postawie „bycia ciałem” i opierają się na zintegrowanej wizji jednostki, to istnieje ryzyko zinterpretowania ich w duchu oświeceniowym, jako wizji ciała podporządkowanego władzy rozumu. Porównanie z kartezjanizmem nie jest jednak w pełni uprawnione. Po pierwsze, w przypadku Shustermana nie może być mowy o tym, że ciało nie partycypuje w strukturze bytowej człowieka i jest wobec niego autonomiczne. Po drugie, somaestetyczny postulat kontroli ciała przy użyciu władz umysłowych opatrzony jest zastrzeżeniem, w myśl którego nie kwestionuje się już zasadności relacji odwrotnej, czyli wpływu ciała na umysł i podmiotowość. Pomimo wskazanych odmienności w tym kontekście szczególnej wagi nabiera uwaga Stanisława Czerniaka kierowana wprawdzie pod adresem refleksji Habermasa, ale można ją potraktować również jako doskonały komentarz do projektu Shustermana. Zdaniem Czerniaka w takim przypadku:

Pojednanie rozumu z naturą ludzką sprowadzałoby się do rodzaju intelektualnej gry z naturą, a więc nie byłoby poszukiwaniem równowagi pomiędzy suwerennymi ontycznie biegunami czy wymiarami ludzkiego jestestwa, lecz nowych egzystencjalnych przygód człowieka eksperymentującego – racjonalnego nosiciela nowożytności<sup>411</sup>.

<sup>410</sup> Ibidem, s. 76–77.

<sup>411</sup> S. Czerniak, *Antropologia filozoficzna wobec inżynierii genetycznej*, [w:] tegoż, Lorenz, Plessner, Habermas. *Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, s. 291.



W obliczu przywołanej interpretacji rodzi się jeszcze jedna wątpliwość wyrażona w pytaniu: czy pojednanie człowieka z ciałem, które zgodnie ze stanowiskiem Shustermana, ma być kwestią racjonalnego wyboru, nie niesie w sobie ryzyka hedonistycznej przyjemności płynącej z samoświadomości nowych przymiotów cielesności<sup>412</sup>? Odpowiedzi na tak postawioną kwestię nie ułatwia fakt, że projekt Shustermana, pomimo odmiennych założeń metodologicznych, można potraktować jako kontynuację tendencji dominujących w kulturze ponowoczesnej. Warto pamiętać, że właściwym celem badawczym twórcy somaestetyki było zaadoptowanie pokładów racjonalności do aktualnego zwrotu ku cielesności. Jego propozycja idzie przecież w parze z prymatem cielesnej atrakcyjności, z wszechobecną troską o ciało i poprawę jakości doznań zmysłowych.

Pod pewnymi względami somaestetyka z powodzeniem wpisuje się w model ponowoczesnego etosu ciała. Dyscyplina ta służy bowiem realizacji wartości pożądaných w dobie późnej nowoczesności, takich jak: przyjemność, piękno, sprawność czy zdrowie. Nie można jednak zapomnieć, że jednocześnie stanowi ona antidotum na medialną konsumpcję i zbanalizowaną estetyzację. Różnica polega na tym, że somaestetyka nie traktuje wymienionych wartości jako celów samych w sobie, ostatecznych. Dlatego przyjemności powstałych w obszarze somaestetyki nie należy interpretować w duchu teorii hedonistycznej. Potwierdza to między innymi fragment z artykułu *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, w którym Shusterman napisał:

---

<sup>412</sup> Krytyka pod adresem Shustermanowskiej somaestetyki, wysuwająca zarzut hedonizmu, znajduje się między innymi w artykułach: R. Rochlitz, *Esthétiques Hédonistes*, „Critique” 1992, t. 540, s. 353–357; A. Nehamas, *Richard Shusterman on Pleasure and Aesthetic Experience*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1998, t. 56, s. 49–51; W. Welsch, *Rettung durch Halbierung? Zu Richard Shusterman Rehabilitierung ästhetischer Erfahrung*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1999, t. 47, s. 11–126, odpowiedź Shustermana zaś na ów zarzut została zawarta w artykułach: R. Shusterman, *Provokation und Erinnerung: Zu Freude, Sinn und Wert in ästhetischer Erfahrung*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1999, t. 47, s. 127–137; R. Shusterman, *Somaestetyka a troska o siebie; przypadek Foucaulta*, [w:] tegoż, *O sztuce i życiu*, s. 140–143. Wymieniona literatura, cyt. za: R. Shusterman, *Somaestetyka a troska o siebie; przypadek Foucaulta*, [w:] tegoż, *O sztuce i życiu*, s. 140–141, przypis.

Udoskonalenie świadomości ciała i jego funkcjonowania może sprawić, że nawet zwykłe doświadczenia cielesne mogą stać się przyjemniejsze. Zaś nowa przyjemność może nam dawać wystarczająco dużo satysfakcji, byśmy uwolnili się od nadmiernych i szkodliwych wymagań doznawania specyficznej ekscytacji i pobudzeń, a ponadto od problematycznego dążenia do przyjemności dla niej samej<sup>413</sup>.

Jakkolwiek przywołane argumenty zdają się przemawiać na korzyść somaestetyki i potwierdzają jej wartość doradczą, to warto pamiętać, że ryzyko pojawia się także i tutaj. Również w tym przypadku nie sposób wykluczyć niebezpieczeństwa wynikającego z balansowania na granicy instrumentalizacji. Obok zarzutu o hedonizm, zarzut o instrumentalizację działań jest najczęściej formułowanym oskarżeniem wysuwany pod adresem somaestetyki<sup>414</sup>. Pobieżna analiza wskazywałaby, że Shusterman skłania się właśnie w tę stronę, wszak amerykański filozof, jak przystało na pragmatystę, kładzie nacisk na skuteczność somaestetyki. Fakt, że somaestetyka posiada wymiar pragmatyczny, nie jest jednak tożsamy z instrumentalizacją. W tym przypadku pragmatyzm oznacza jedynie tyle, że analizowana dyscyplina aspiruje do bycia stosowaną w praktyce, nie zaś to, że jest zorientowana wyłącznie na użyteczność. Twórca somaestetyki

<sup>413</sup> R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, [w:] tegoż, *O sztuce i życiu*, s. 95.

<sup>414</sup> W tym przypadku chodzi o instrumentalizację działań podyktowaną prawami rozumu instrumentalnego w znaczeniu, jaki nadał temu pojęciu Max Horkheimer. Warto przypomnieć, że sprzeciw Horkheimera wobec instrumentalizacji opierał się między innymi na rozpoznaniu, że człowiek nadmiernie koncentruje swój wysiłek na racjonalnym doborze środków, pomijając namysł nad celem działania; myśli więc o tym *jak*, nie zaś o tym *po co*. Nie wnikając w tę kwestię, można zauważyć, że zgodnie z interpretacją w duchu przedstawicieli szkoły frankfurdzkiej, znakiem rozpoznawczym instrumentalnej racjonalności jest między innymi zwrot w stronę użyteczności i efektywności, który zakłada uprzedmiotawiające panowanie nad przyrodą, a zatem także nad ciałem. Horkheimer i Adorno twierdzą, że oświeceniowe ideały kontrolowania przyrody skutkują represją własnych, naturalnych podstaw. Inaczej mówiąc, kontroli zostaje poddany podmiot oraz jego ciało, zarówno w formie organizmu psychofizycznego, jak i wewnętrznego punktu odniesienia. W *Dialektyce oświecenia* napisano na ten temat: „Panowanie człowieka nad sobą – na czym zasadza się jego jaźń – jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje”. Por. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 71; por. M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] tegoż, *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1997, s. 244–413. Zob. także: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurdzkiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 20–26.

nie skupia się wyłącznie na kwestiach typu: *jak* coś zrobić, czyli na środkach służących do realizacji działań, ale koncentruje swą uwagę na celu działania, stara się zatem odpowiedzieć na pytanie: *po co?* Z kolei pytania: *po co?* nie należy rozumieć wyłącznie jako kwestii doboru odpowiednich, skutecznych środków. Można więc zaryzykować twierdzenie, że Shusterman, chociaż zwraca uwagę na efektywność, to ostatecznie opowiada się za jej słabszą wersją, w myśl której funkcjonalność nie stanowi jedynego kryterium regulującego przebieg praktyk cielesnych.

W przypadku somaestetyki zarzut instrumentalizacji ma jeszcze inne podłoże. Może się bowiem okazać, że praktyki somatyczne, pierwotnie służące do wzbogacenia wiedzy o sobie i swoim ciele, czyli stosowane „przez wzgląd na”, zostaną pozbawione owej klauzuli. Z kolei działania pozbawione warunku „przez wzgląd na”, a więc nieopatrzone zakazem użytkowości, nie zapobiegają instrumentalizacji negatywnej. Potencjalne ryzyko zmienia się w jawne zagrożenie w momencie, gdy racjonalne, estetyczne bądź zdrowotne postulaty dbania o ciało ustępują miejsca potrzebie użyteczności, przyjemności lub skuteczności. Wystarczy przytoczyć przykłady z zakresu sportu czy takich praktyk, jak dieta bądź kulturystyka, które mogą być stosowane nie tylko przez wzgląd na poprawę wyglądu, zdrowia, sprawności bądź samopoczucia, lecz także dla samych odczuć, które im towarzyszą<sup>415</sup>. *Per analogiam* do interpretacji Józefa Lipca, dla którego sport gladiatorowski symbolizuje wynaturzenie antycznego ideału kalokagatii<sup>416</sup>, można powiedzieć, że również w obszarze alterna-

---

<sup>415</sup> O podobne nadużycia szczególnie łatwo w sporcie wyczynowym. Jednym z wymownych przykładów zachwiania właściwych proporcji w dbałości o ciało jest przypadek strongmanów, dla których praca nad ciałem ogranicza się do maksymalizowania jego fizycznej wydolności. Kolejny przykład zaburzenia integralności z ciałem i podporządkowania jego rozwoju celom innym niż czynniki zdroworozsądkowe stanowi przypadek Roberta Kubicy, który dla celów użytecznościowych, technicznych, a konkretnie po to, by zmniejszyć swój ciężar, a tym samym zwiększyć szybkość bolidu, ograniczył przyrost tkanki tłuszczowej w swoim organizmie do poziomu 7%, co stanowi zagrożenie dla jego zdrowia. Józef Lipiec stawia słuszną tezę, że takie przypadki ewidentnie znamionują, że obecnie to raczej człowiek jest dla sportu, nie zaś sport dla człowieka. Przywołane przykłady stanowią bowiem deformację postulatu harmonijnej, racjonalnej, zrównoważonej troski o siebie. Por. R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 79–80; J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, s. 98.

<sup>416</sup> Zob. J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, s. 42.

tywnych praktyk somatycznych mogą pojawić się podobne nadużycia. Jak nadmieniła Shusterman, stosując dietę można stać się anorektykiem, a uprawiając kulturystykę przetrenowanym osiłkiem<sup>417</sup>. Z pewnością taki rodzaj aktywności nie jest pożądany z punktu widzenia somaestetyki, gdyż nie spełnia jej kryteriów, a nawet stanowi jawne pogwałcenie założeń leżących u podstaw analizowanej dyscypliny. Warto zatem pamiętać, że podobnie jak sport gladiatorski nie stanowi argumentu wystarczającego do podważenia założeń starogreckiego ideału kalokagatii, tak i wynaturzenia mogące wystąpić na gruncie somaestetyki nie kwestionują zasadności praktykowania owej dyscypliny.

Somaestetyka stanowi kolejny przykłady potwierdzający, jak niełatwym zadaniem jest utrzymanie właściwego stosunku do swego ciała i jak niewiele trzeba, aby działania człowieka przekroczyły granice rozsądnej troski o nie. Jakkolwiek wypada zgodzić się z opinią, że analizowany projekt ma swoje słabe punkty, gdyż łatwo pod jego kątem sformułować zarzut instrumentalizacji bądź dokonać jego reinterpretacji w duchu hedonistycznym, to nie umniejsza to wagi rozważań prowadzonych przez Shustermana. Amerykański pragmatysta kieruje bowiem uwagę na kilka istotnych kwestii, mianowicie: potrzebę integralności z ciałem, postulat pracy nad świadomym przeżywaniem cielesności oraz konieczność podporządkowania troski o ciało racjonalnym kryteriom. Zdaniem Shustermana tylko w ten sposób człowiek może zminimalizować wpływ negatywnych czynników czyhających na ciało w dobie późnej nowoczesności. Oczywiście stosowanie się do tych zaleceń nie ochroni uczestników kultury przed błędami, nie wyeliminuje ryzyka, a tym bardziej nie zrzuci z jednostki brzemienia odpowiedzialności za projekt własnego ciała, a więc i samego siebie. Wydaje się jednak, że pogłębianie cielesnej samoświadomości w duchu somaestetyki odgrywa niebagatelna rolę w kulturze współczesnej. Stanowi bowiem przeciwwagę dla modeli wypaczających i trywializujących miejsce ciała w strukturze bytowej człowieka, jak również pomagają w praktycznej realizacji Marcelowskiego postulatu świadomego, głębokiego, odpowiedzialnego, zakorzenionego w podmiotowości, zintegrowanego i w pełni odczuwanego „bycia ciałem”.

---

<sup>417</sup> Zob. R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, s. 80.

Warto spróbować określić przydatność wskazówek zaproponowanych przez Shustermana oraz innych intelektualistów do celów praktycznych. W sensie deskryptywnym przydatność wyróżnionych modeli jest ewidentna. W zgodzie z sugerowaną, czysto opisową interpretacją, wystrzegającą się formułowania ocen, nakazów i norm badacze, których poglądy przywołano w tym rozdziale, analizują rzeczywistość społeczną, a tym samym konstytuują narzędzia konieczne do radzenia sobie z nią. Tworzą oni aparaturę pojęciową, która pozwala zdemaskować ukryte strategie rządzące współczesnym stosunkiem do ciała. Formułują diagnozy dotyczące statusu ciała w kulturze konsumpcji, artykułują wartości, które decydują o sposobach jego kształtowania, jak również wyrażają swoje obawy i wątpliwości, takie jak ta, czy w dobie późnej nowoczesności nie dochodzi do uprzedmiotowienia ciała pod pozorem jego dowartościowania.

Interwencja wspomnianych intelektualistów nie ma wyłącznie charakteru technicznego, gdyż odnosi się również do kwestii doradczych. Pomagają oni uczestnikom kultury przededefiniować, a w konsekwencji przewartościować ich doświadczenia oraz towarzyszące im obawy bądź oczekiwania, a w związku z tym spełniają podstawowe postulaty doradcze, dotyczące rozpoznania zastanej sytuacji, *ergo* zdobycia wiedzy na jej temat.

Pojawiają się również załączki namysłu o charakterze normatywnym wyartykułowane w postaci zakazu uprzedmiotowienia ciała oraz sugestii, aby troskę o ciało podporządkować rozsądnie dobranym kryteriom, po to, by działania człowieka miały charakter racjonalny, a nie podyktowany aktualną modą. Badacze opowiadają się zatem za świadomym, racjonalnym, opartym na aktach samowiedzy zainteresowaniu ciałem. Warto jednak pamiętać, że ich wskazówki, jakkolwiek cenne, wymagają weryfikacji oraz uprawomocnienia. Takie uprawomocnienie mogą im nadać dopiero refleksja aksjologiczna i etyczna, których zadaniem jest hierarchizacja wartości, formułowanie norm, jak również ich obrona i uzasadnienie.

## Podsumowanie

Jak wynika z analiz przeprowadzonych w drugiej części, tło społeczno-kulturowe stanowi niezwykle ważny wycinek badań nad problematyką wartościowania ciała. Analogicznie do filozoficznych opisów doświadczenia cielesności również spojrzenie na ciało przez pryzmat teorii kultury i praktyk społecznych potwierdza ambiwalentny stosunek do badanego fenomenu. Zgodnie z opinią Gillesa Deleuze i w tej materii ciało prezentuje się jako zjawisko wielokształtne, złożone z wielu nieredukowalnych sił: biologicznych, społecznych, politycznych, poddane licznym oddziaływaniom wywodzącym się z różnych pól ludzkiej aktywności, multiplikowane, a jednocześnie wymykające się owym siłom i kategoryzacjom<sup>418</sup>.

W trzecim rozdziale, przyglądając się ciału przez pryzmat procesów socjalizacji, racjonalizacji i indywidualizacji, nakreślono panoramę historycznych naleciałości znajdujących odwzorowanie w aktualnym podejściu do ciała. Ujawnione w ich obszarze mechanizmy konceptualne i instytucjonalne umożliwiły sformułowanie kilku refleksji. Po pierwsze potwierdziły, że sposób postrzegania ciała podlega uwarunkowaniom społeczno-kulturowym i jest od nich zależny. Po drugie dowiodły, że ciało wraz z tym, co z nim związane, stanowią centrum zainteresowań kultury współczesnej. Niestety wzrost zainteresowania ciałem bardzo często idzie w parze z dominującym w kulturze konsumpcyjnej jego powierzchownym rozumieniem, ograniczającym się do zewnętrznej oprawy, wyglądu i sprawności. Wprawdzie w teorii podkreśla się symboliczną funkcję ciała

---

<sup>418</sup> Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officina, Warszawa 1993. Zob. także: E. Wilk, *Presja widzialności. Rekonesans*, [w:] *Przemoc ikoniczna czy nowa widzialność?*, red. E. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 48–52.

oraz to, że odgrywa ono niebagatelną rolę w budowaniu indywidualnej tożsamości oraz autentyczności, ale w praktyce owo teoretyczne uprawomocnienie często bywa wykorzystywane jako skuteczny wabik, pod osłoną którego przemycane są rynkowe, ekonomiczne motywacje.

Dodatkowo pokazano, że mechanizmy konceptualne i instytucjonalne stosowane w przekazach medialnych przyczyniają się do multiplikacji reprezentacji odcieleśniających ciało, to znaczy pozbawiających go jego materialnego punktu odniesienia. Rozpoznanie to jest o tyle ważne, że przywołane procesy oraz wyróżnione mechanizmy mimo wszystko stanowią wzorce pożądane i realizowane w praktyce społecznej, nawet jeśli uczestnikom kultury trudno sprostać tym idealistycznym wymaganiom.

W dalszej kolejności rozpoznano ponowoczesną kondycję ciała. Rekonstrukcja praktyki wartościowania ciała, oparta na analizach wybranych diagnostów współczesności, pozwoliła scharakteryzować ją pod kilkoma względami. Z panoramy tego, co statystycznie dominujące w dzisiejszej rzeczywistości społecznej, wyłoniła się następująca typologizacja. Po pierwsze, rozpoznano symptomy potwierdzające potoczną opinię, głoszącą, że współczesność to epoka kultu ciała. Po drugie, wskazano, że to wzmożone zainteresowanie w gruncie rzeczy przybiera postać nadmiernej kontroli i tresury ciała. W toku analiz okazało się, że kult ciała jest wzorcem wewnątrznie sprzecznym, niosącym w sobie ryzyko uprzedmiotowienia ciała. Dokonując rekonstrukcji ponowoczesnego etosu ciała wykazano, że zawiera on w sobie elementy występujące już w modernizmie (postać estety, estetyzacja, autokreacja). W kulturze współczesnej nowością jest to, że elitarny jak dotąd sposób postępowania i styl bycia upowszechniły się, stając się dominującym wzorcem kulturowym.

Analizy prowadzone w drugiej części jeszcze wyraźniej uprawomocniły napięcia przenikające refleksję nad ludzkim ciałem, potwierdzając tym samym wydobytą na gruncie filozofii cielesną ambiwalencję i niejednoznaczność. Wypracowany w części pierwszej schemat „mam ciało – jestem ciałem” w oglądzie kulturowym przybiera postać napięcia między postawą apoteozującą (kult ciała) a instrumentalizującą ciało (reifikacja ciała). Pomiędzy nimi plasują się jeszcze strategie normalizujące, pogłębiające świadomość ciała, wsłuchujące się w nie i dające się mu prowadzić z uważnością, w poczuciu pełnej integralności, takie jak Shustermanowski projekt somaestetyki wraz z towarzyszącym mu zapleczem psycho-

terapeutycznym. Z punktu widzenia problemu wartościowania ciała kluczowe jest jednak uchwycenie rozbieżności między zapleczem teoretycznym dowartościowującym ciało oraz głoszącym zintegrowaną wizję człowieka a uprzedmiotawiającymi ciało wzorami postępowania i strategiami działania oferowanymi przez kulturę konsumpcyjną. Nieustanne oscyłowanie między skrajnościami (kult ciała vs reifikacja ciała) nie tylko utrudnia wybór działania pojedynczym uczestnikom kultury, lecz także przyczynia się do rozchwiania w sensie aksjologicznym, skutkując niejednoznaczną oceną stosunku wobec ciała. Z jednej strony potwierdza to zasadność stawiania pytań o problem wartościowania ciała w kulturze współczesnej, z drugiej zaś uznaje jego nierozstrzygalność na gruncie praktyki społecznej.





CZĘŚĆ TRZECIA

---

# W stronę aksjologii ciała

*Ciało jest czymś, na co człowiek natrafi na swojej drodze ku wartościom, które powinien wziąć na siebie i urzeczywistnić w swej egzystencji.*

François Chirpaz, *Ciało*

W poprzednich częściach fenomen cielesności został scharakteryzowany na podstawie badań z zakresu filozofii ciała oraz filozofii kultury, z uwzględnieniem przekonań dominujących w praktyce społecznej. Wskazano w nich pojęcia przydatne do opisu specyfiki doświadczenia cielesności, jak również sformułowano wstępne wnioski ułatwiające zrozumienie problematyki oceny ciała. Natomiast w trzeciej części odwołano się do kolejnej dyscypliny badań, mianowicie do aksjologii. Jednakże, zanim zostaną omówione te zagadnienia, najpierw będą przybliżone kluczowe wątki rozpoznane we wcześniejszych fragmentach.

Dotychczas ukazano, że leżące u podstaw klasycznych teorii filozoficznych założenia ontologiczno-epistemologiczne miały wpływ na ocenę stosunku do ciała. Ustalono, że dla problematyki wartościowania ciała w kształcie charakterystycznym dla współczesności kluczowy jest nie tyle sposób jego oceny, ile forma jego wyartykułowania. Jak pokazano, główny wątek monografii wiąże się ze zmianą kontekstu semantycznego, polegającą na użyciu formuły „jestem ciałem”, w myśl której relacja człowieka do ciała nie jest już stosunkiem opartym na przynależności, lecz na współwystępowaniu i tożsamości. Co ciekawe użycie zwrotu „jestem ciałem” nie unieważnia zasadności stosowania sformułowania „mam ciało”, co z kolei powoduje balansowanie między porządkiem bycia a posiadania. Przyjęto w prezentowanej monografii, że ramy znaczeniowe współczesnego problemu z wartościowaniem ciała wyznacza schemat „mam ciało – jestem ciałem”, a jego kluczowe elementy to: ambiwalencja, niejednoznaczność i niekonkluzywność, wyrażające się w pragmatycznym i jednocześnie egzystencjalnym podejściu do cielesności.

Zasadność użycia teoretycznego modelu „mam ciało – jestem ciałem” potwierdziła również praktyka społeczna, w której przywołany schemat przybrał postać dwóch skrajnych strategii postępowania. Zachowania te zostały scharakteryzowane za pomocą opozycji kult ciała – reifikacja ciała. Ponadto, w toku analiz ustalono, że w ponowoczesnej praktyce wartościowania ciała priorytet zachowują wartości, takie jak: przyjemność, atrakcyjność, sprawność, autentyczność, oryginalność. Z kolei wyrazem przyjęcia i realizacji wymienionych wartości jest troska o ciało, często utożsamiana z dbałością o wygląd zewnętrzny. W opinii licznych diagnostów kultury współczesnej owa troska urasta do rangi najważniejszego zobowiązania moralnego.

Jak widać, niejednoznaczność wpisana w model „mam ciało – jestem ciałem” nie tylko ustanawia teoretyczne ramy problematyki wartościowania ciała, lecz także generuje dodatkowe dylematy w obszarze praktyki. Świadczy o tym przywołana dwuznaczność postaw, z jednej strony gloryfikujących, a z drugiej instrumentalizujących ciało, jak również ambiwalentny sposób uzasadniania podjętych działań. Nietrudno zauważyć, że wieloznaczność strategii działania, oceniania oraz uzasadniania rodzi wątpliwości i kieruje uwagę na brak stabilnego punktu odniesienia dla praktyk wartościujących ciało. Jak pokazują Maria Ossowska i Ryszard Wiśniewski, taka ambiwalencja i chwiejność ocen kłóć się z oczekiwaniami uczestników kultury, którzy w swych sądach wartościujących dążą do jasności oraz jednoznaczności, a unikają rozszczepień w ocenianiu<sup>419</sup>. Tym bardziej uzasadnione jest odwołanie się do zagadnień objętych mianem aksjologii. Wszak aksjologia zajmuje się klasyfikacją dóbr, ustala ich hierarchię, jak również określa podstawy i kryteria wartościowania, a zatem porządkuje ludzkie doświadczenia, pragnienia, potrzeby<sup>420</sup>. Stosowane w jej obrębie metody klasyfikacji, systematyzacji wartości oraz badanie ich funkcjonowania w kulturze i społeczeństwie, wydają się nieocenioną pomocą zarówno w debacie naukowej, jak i w praktyce społecznej.

<sup>419</sup> Zob. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985, s. 15–18; R. Wiśniewski, *W stronę pojęcia wartości absolutnej*, [w:] *Rozpraw filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*, red. W. Tyburski, E. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005, s. 170.

<sup>420</sup> Por. M. Ossowska, *Aksjologia ogólna*, [w:] *też*, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957, s. 342–344.

Zgodnie z rozpoznaniem Ossowskiej aksjologia, szukając uzasadnienia dla wyborów człowieka, pozwala skonfrontować ze sobą zalety i wady codziennych postaw, działań, motywów postępowania<sup>421</sup>. Z kolei rodzące się w jej obrębie wątpliwości wprowadzają w doświadczenie spójność, niejednokrotnie dają teoretyczne podstawy do uporządkowania stymulowanego przez pęd życia i siłę rynkową chaosu wartości oraz priorytetów, a w dalszej perspektywie umożliwiają usunięcie lub złagodzenie związanych z nimi zagrożeń. Trudno nie zgodzić się z opinią Lesława Hostyńskiego, który twierdzi, że dopiero po przeprowadzeniu takich rozstrzygnięć można podjąć próbę szukania dróg wyjścia z obecnego stanu<sup>422</sup>.

Warto zatem uściślić, że na potrzeby prezentowanych rozważań aksjologia będzie rozumiana jako dyscyplina filozoficzna zmierzająca do analizy, uporządkowania i opisu rzeczywistości kulturowej w języku wartości. Interpretacja ta jest zbieżna ze stanowiskiem przedstawicieli badeńskiej szkoły neokantyzmu, dla których aksjologia to logika kultury, czyli opis odślaniający i ukierunkowujący praktykę społeczną<sup>423</sup>. W podobnym duchu aksjologię interpretował Tadeusz Czeżowski, który zwracał uwagę na logiczną poprawność jej argumentacji, skutkującą strukturalnym i całościowym uporządkowaniem przestrzeni nauk humanistycznych, jak również obszaru kultury<sup>424</sup>.

O ile w poprzednich częściach skupiono się na określeniu przyczyn leżących u podstaw problemu wartościowania ciała oraz tym, w jaki sposób kultura wartościuje i hierarchizuje ciało, o tyle w tej części poszuki-

---

<sup>421</sup> M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, s. 13–30.

<sup>422</sup> L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 10.

<sup>423</sup> Wśród przedstawicieli szkoły badeńskiej na temat teorii wartości i filozoficznych podstaw humanistyki wypowiadali się Wilhelm Windelband oraz jego uczeń Heinrich Rickert. W analogiczny sposób aksjologię rozumieją Marian Przełęcki i Ryszard Wiśniewski. Por. M. Przełęcki, *Racjonalność w dziedzinie wartościowań*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, WN PWN, Warszawa 1994, s. 274–281; M. Przełęcki, *Sens a wartość*, „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 4(185); R. Wiśniewski, *W stronę pojęcia wartości absolutnej*, s. 169–178; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 1958, s. 189–194.

<sup>424</sup> Zob. T. Czeżowski, *O naukach humanistycznych*, [w:] tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 30–39.

wano aksjologicznych podstaw operacji wartościujących. Zastanawiano się, jaką wartość ma ciało, a konkretnie, jakie rodzaje wartości odnoszą się do ciała bądź też, jakie rodzaje wartości są z nim skorelowane. Czy ciało jest wartościowe samo w sobie, czy może jedynie stowarzysza się z innymi wartościami? Czy można mówić o autotelicznej, czy raczej o instrumentalnej wartości ciała? Czy ciało ma wartość bezwzględną, czy tylko względną? W tym celu odwołano się do twórczości wybranych aksjologów, między innymi Maxa Schelera, Nicolaiia Hartmanna, Romana Ingardena, Władysława Tatarkiewicza, Henryka Elzenberga, Józefa Tischnera oraz Józefa Lipca. Ostatecznie podjęto się odpowiedzi na pytanie: czy współcześnie można uniknąć problemu z wartościowaniem ciała? Inaczej mówiąc, przyjrzano się, czy tytułowy problem można rozwiązać na gruncie aksjologii.

# Pomiędzy doświadczeniem a wartością ciała – ambiwalencje przestrzeni aksjologicznej

W opinii Władysława Tatarkiewicza centralnym zadaniem aksjologii jest próba udzielenia odpowiedzi na dwa kluczowe pytania, czym jest wartość oraz w jaki sposób uszeregować wartości<sup>425</sup>. Wspomniane zagadnienia wyznaczają porządek analiz prezentowanych w tym rozdziale. Zanim odpowiedziano na pytania, jaką wartość ma ciało oraz czy i dlaczego jest wartościowe, w pierwszej kolejności wyjaśniono zawilości definicyjne związane z samym terminem „wartość”. Następnie doprecyzowano, w jaki sposób wiąże się on z ludzkim ciałem oraz jak będzie rozumiany zwrot „wartość ciała”. W kolejnym kroku przyjrano się wybranym metodom klasyfikacji wartości. Zaprezentowano niektóre formalne i merytoryczne kryteria porządkowania aksjosfery, próbując odkryć, jakie miejsce zajmuje w nich ciało oraz wartości z nim skorelowane. Dopiero na tak przygotowanym gruncie podjęto się dookreślenia aksjologicznego statusu ciała oraz wskazania jego miejsca w strukturze świata wartości.

## 5.1. Aksjologia ciała, wartość ciała – przestrzeń niejednoznaczności pojęciowych

Na wstępie warto dokonać niezbędnych uściśleń terminologicznych i uzasadnić użycie wcale nie tak oczywistych zwrotów, jak: „aksjologia ciała” oraz „wartość ciała”. Analiza tych pojęć wymaga odwołania się do terminów ogólniejszych, takich jak: „aksjologia” czy „wartość”,

---

<sup>425</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Problemy aksjologii*, „Ruch Filozoficzny” 2010, t. 67, z. 4, s. 813; R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście, piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013, s. 37.

a w dalszej kolejności do zawężenia ich znaczenia do obszaru związanego z ludzkim ciałem.

Zakres znaczeniowy terminu „aksjologia” został już wstępnie przybliżony. Rozumie się ją w monografii jako dziedzinę filozoficzną zajmującą się badaniem wartości, a konkretnie jako dyscyplinę zmierzającą do analizy i uporządkowania rzeczywistości kulturowej w języku wartości. Ponieważ właściwym przedmiotem prezentowanych badań jest ciało, ograniczono pole badawcze, wyodrębniając z bogatego świata wartości jedynie te, które odnoszą się do ciała. Dlatego wydaje się, że w przywołanym kontekście bardziej adekwatne będzie użycie zwrotu „aksjologia ciała”, oznaczającego teorię bądź też analizę wartości ciała. Trzeba jednak mieć na uwadze, że termin ten nie pojawia się wprost w literaturze przedmiotu. Potraktowanie go jako autonomicznego obszaru badawczego może się zatem wydawać nieuprawnione, a nade wszystko nowatorskie. Metodologiczne uzasadnienie dla jego użycia znaleziono wśród innych dyscyplin, między innymi pedagogiki, w której z powodzeniem zadomowił się termin „pedagogika ciała”, jak i w badaniach poświęconych teoretycznym podstawom wychowania fizycznego czy szerzej kultury fizycznej<sup>426</sup>. Z pomocą przychodzi również rozwój subdyscyplin, takich jak filozofia ciała czy socjologia ciała, do których nawiązywano w poprzednich częściach monografii. Przywołane terminy dają podstawy do tego, by przypuszczać, że zastosowanie zwrotu „aksjologia ciała” nie będzie nadużyciem, jakkolwiek nie ma on ugruntowanej pozycji w myśli aksjologicznej.

Przyglądając się ciału z perspektywy filozofii wartości, konieczne jest doprecyzowanie, co będzie rozumiane jako wartość bądź też wartościowość. Chociaż termin „wartość” stanowi podstawową kategorię aksjologii, to jego zdefiniowanie nie jest łatwym zabiegiem formalnym. Tatarkiewicz proponuje, by w tym przypadku w ogóle zaniechać prób definicyjnych. W tekście *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki* napisał:

---

<sup>426</sup> Zob. A. Pawlucy, *Pedagogika wartości ciała*, AWF, Gdańsk 1996, s. 75; A. Pawlucy, *Osoba w pedagogice ciała. Prawo pokoju olimpijskiego*, Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego, Gdańsk–Olsztyn 2007, s. 123; A. Pawlucy, *Wychowanie jako kulturowa rzeczywistość. Na przykładzie wychowania do wartości ciała*, AWF, Gdańsk 1997; P. Błajet, *Ciało w kulturze współczesnej. Watki socjopedagogiczne*, WSiE TWP, Olsztyn 2005.



Zdefiniowanie „wartości” jest trudne, jeśli w ogóle jest możliwe. Wyraz ten bowiem zdaje się oznaczać swoiste, proste, nierozkładalne zjawisko. [...] To, co wygląda na definicję „wartości”, jest raczej zastąpieniem wyrazu przez inny wyraz mniej więcej to samo znaczący, na przykład „dobro”. Albo jest omówieniem<sup>427</sup>.

Z tą opinią nie zgadza się Ingarden, który twierdzi:

Niektórzy uważają, iż wartości nie da się pojęciowo określić, a w szczególności zdefiniować. Byłoby to jednak tylko wtedy prawdą, gdyby każda wartość była w swej materii zdeterminowana prostą, pierwotną jakością. Być może, że jest to prawda w odniesieniu do niektórych wartości, ale chyba nie można tego powiedzieć w sposób uzasadniony o wszystkich wartościach. Byłoby bowiem wtedy niemożliwe (a jest to przecież fakt nie dający się zaprzeczyć) tworzenie grup wartości sobie pokrewnych (jednego rodzaju) albo porównywanie z sobą wartości tego samego podstawowego rodzaju co do tzw. wysokości. Świadczy to, że jest możliwe już w samym jakościowym uposażeniu (w materii) wartości wyróżnić przynajmniej w niektórych przypadkach prostsze momenty jakościowe<sup>428</sup>.

Zgodnie z sugestiami polskiego fenomenologa proces definiowania wartości powinien zmierzać w stronę uszczegółowienia przedmiotu badań. Należy mówić o konkretnych wartościach, takich jak piękno, dobro, prawda, czy też o wartościach estetycznych bądź moralnych, nie zaś wartości *in genere*.

Oprócz wspomnianych trudności definicyjnych warto jeszcze wskazać trop podjęty przez Tatarkiewicza, który za Kartezjuszem proponuje odróżnić wartości od dóbr<sup>429</sup>. Jak podkreśla polski badacz, utożsamiając te terminy, można popełnić błąd, gdyż mylnie sprowadza się pojęcie oznaczające własność rzeczy, czyli wartość, do słowa określającego rzeczy posiadające te własności, a więc do dóbr. Zgodnie z zaproponowaną konwencją wartość należy rozumieć jako pewną jakość, cechę, własność, dobra zaś jako ich nośniki. Odnosząc się do tej uwagi, można doprecyzować, że za zwrotem „wartość ciała” bądź „wartościowość ciała” kryje się wartość bądź grupa

---

<sup>427</sup> W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, [w:] tegoż, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 61–62; zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra, Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć, Dobra, których nie trzeba wybierać*, [w:] tegoż, *Droga do filozofii*, s. 211–320.

<sup>428</sup> R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. 3, PWN, Warszawa 1970, s. 226.

<sup>429</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, s. 62.

wartości, których rezerwuarem jest ciało. Natomiast określenie aksjologicznej rangi ciała polega na wskazaniu i scharakteryzowaniu własności, które decydują o tym, że jest ono swoistym dobrem dla człowieka.

Podobnego zdania jest Władysław Stróżewski. Spośród wymienionych przez niego trzech wyrażen: *być wartością*, *mieć wartość*, *być (czymś) wartościowym*<sup>430</sup>, tylko dwa ostatnie będą odnosiły się do ciała. Ciało bowiem nie tyle jest wartością, ile człowiek doświadcza go jako czegoś wartościowego czy posiadającego wartość. Dopiero bazując na tym doświadczeniu, można spróbować wygenerować i wskazać wartości, które składają się na jego aksjologiczny obraz. Określenie ciała jako czegoś wartościowego oznacza tyle, że poprzez swą wartościowość odsyła ono do wartości *in concreto*. Pozostaje tylko zapytać, jakie to wartości. Ponadto, idąc za radą Stróżewskiego, warto pamiętać, że owego umocowania wartości w tym, co wartościowe, nie należy rozumieć jako tożsamości rzeczy posiadającej wartość z samą wartością. Jak można wyczytać w pracach aksjologa, to, co wartościowe, nie jest tym samym, co wartość, której jest nośnikiem, jakkolwiek oba terminy pozostają we wzajemnej relacji.

Warto uściślić zatem, że w języku aksjologii ciało stanowi miejsce spotkania różnego rodzaju wartości, jest ono ich nośnikiem i tak też należy rozumieć termin „wartość ciała” jako posiadanie wartości bądź bycie czymś wartościowym. W takim znaczeniu zwrot ten będzie używany w dalszej części monografii.

## 5.2. Ciało w przestrzeni typologii i systematyzacji wartości

Systematyzacja wartości to nic innego, jak próba ich uporządkowania i wpisania w spójny schemat. Wspiera się ona na kluczowym dla teorii wartości rozróżnieniu faktów empirycznych od wartości, rozumianych w sensie normatywnym, czyli na odróżnieniu tego, co cenione, od tego, co cenne, a precyzyjnie rzecz ujmując, na wskazaniu różnicy między tym, jak jest, a tym, jak być powinno.

---

<sup>430</sup> Zob. W. Stróżewski, *O urzeczywistnianiu wartości*, [w:] tegoż, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 60–61. Zob. także: G. Kloska, *Wartości jako własności przedmiotów*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, s. 245–259.

Pojawiające się w literaturze aksjologicznej strategie systematyzacji można za Tadeuszem Czeżowskim podzielić na dwie grupy: struktury indukcyjno-empiryczne oraz dedukcyjno-aksjomatyczne<sup>431</sup>. Pierwsze z nich wywodzą się z elementarnych doświadczeń aksjologicznych, są więc konstruowane „od dołu”, z kolei drugie wychodzą od naczelných zasad i norm, można więc powiedzieć, że są budowane „od góry”. Podobny podział stosuje Józef Lipiec, który wyróżnia systemy o charakterze empirycznym, czyli układy nawiązujące do wartości uznawanych i urzeczywistnianych w życiu potocznym, jak również o charakterze pozaempirycznym, odwołujące się do ontologicznych rozstrzygnięć aksjologii<sup>432</sup>. Intelktualiści należący do nurtu fenomenologicznego, tacy jak: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand czy Roman Ingarden, budowali systemy o charakterze dedukcyjno-aksjomatycznym, pozaempirycznym, stawiając człowieka w obliczu w pełni uporządkowanego i statycznego świata wartości. Ową statyczność, czyli niezależność wobec czynników przygodnych, zmieniających się okoliczności historycznych oraz kulturowych, gwarantowały leżące u podstaw ich teorii założenia o obiektywnym istnieniu i strukturyzacji wartości. Z kolei odwołujące się do empirii, czyli konstytuowane na podstawie analizy treści kulturowych, systemy indukcyjno-empiryczne charakteryzują się większą elastycznością. Jednakże, jak argumentuje Lipiec, bez względu na metodę uzasadnienia wyróżnione porządki klasyfikacyjne interpretują system wartości w analogiczny sposób. W każdym przypadku *chodzi o układ wartości wzajemnie powiązanych w spójną i klarowną kryterialnie całość*<sup>433</sup>. Właśnie owa dążność do stworzenia całościowego i zharmonizowanego obrazu aksjosfery sprawia, że poszczególne systemy mają znaczenie nie tylko aksjologiczne, lecz także normatywne. Nietrudno bowiem dostrzec, że hierarchizacja, czy szerzej systematyzacja, dostarcza przesłanek do oceny

---

<sup>431</sup> Zob. T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, [w:] tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 235–239; R. Wiśniewski, *Teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, red. J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 260–287.

<sup>432</sup> Por. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Harcerska Oficyna Wydawnicza, Kraków 1992, s. 32.

<sup>433</sup> J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 32–33.

zdarzeń, pozwala uzasadnić podjęte decyzje, a także daje podstawy do formułowania normatywnych zaleceń.

Próbie systematyzacji wartości nie sprzyja jednak obecny w kulturze współczesnej stan dezorientacji aksjologicznej, zdiagnozowany zarówno przez analityków kultury, jak i przez aksjologów, między innymi przez Józefa Lipca<sup>434</sup>. Heterogeniczność świata wartości stanowi zasadniczą trudność dla aksjologii, która dąży do zapanowania nad bogatym materiałem empirycznym i zbudowania na jego podstawie spójnej teorii. W obliczu zasygnalizowanych okoliczności zachodzi obawa, że w usystematyzowanym języku wartości zostaną pominięte niuanse praktyki wartościowania, a zatem nie zdoła się oddać złożoności kultury oraz opisać dynamiki zachodzących w niej przemian. Obawa ta wprawdzie jest uzasadniona, gdyż budowanie systematyki wartości opiera się na uogólnieniach i z konieczności jest uboższe niż praktyka życiowa, ale nie podważa tym samym zalet płynących z zastosowania analiz aksjologicznych.

Warto pamiętać również, że nawiązanie do aksjologii nie jest równoznaczne z tym, iż jako nauka potwierdzi i uprawomocni ona orientację aksjologiczną dominującą w kulturze współczesnej. Wręcz przeciwnie w obszarze systematyki wartości dochodzi do konfrontacji praktyki wartościowania, czyli tego, jak jest, z tym, jak być powinno. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że aksjologia, czyli uprawiana naukowo filozofia wartości, zmierza do uporządkowania i opisu rzeczywistości kulturowej, nie zaś do jej odwzorowania. Nie chodzi zatem o budowanie porządku wartości na podstawie uogólnionych preferencji wartościujących wiodących prym w praktyce, lecz o weryfikację dominujących w kulturze zachowań opartą na spójnej, dedukcyjno-aksjomatycznej teorii wartości<sup>435</sup>. Od aksjologii należy bowiem oczekiwać krytycznej rekonstrukcji praktyki społecznej, obnażenia luk obecnych w wartościowaniu, a w dalszej kolejności logicznego i jednoznacznego usystematyzowania kulturowej aksjofery.

Podejmując próbę umiejscowienia ciała w systematyce wartości, rozpoczęto od zarysowania ram historycznych, w których się poruszano. Formalnie należy cofnąć się do końca XIX wieku, wszak dopiero wówczas aksjolo-

---

<sup>434</sup> Zob. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 27–28; S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy*, s. 276.

<sup>435</sup> Por. T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, s. 235–239.

gia, czyli ogólna teoria wartości, uzyskała rangę autonomicznej dziedziny filozoficznej<sup>436</sup>. Sytuacja nie jest jednak tak oczywista, gdyż moment powstania aksjologii nie świadczy o tym, że dopiero od niego należy datować zainteresowanie humanistów tą sferą problemową. O tym, że refleksja nad tym, co wartościowe była trwale obecna wśród zagadnień, którymi zajmowali się filozofowie, świadczy bogaty materiał badawczy oraz rozwój takich dyscyplin, jak etyka czy estetyka<sup>437</sup>. Przy czym w okresie przedaksjologicznym – jak go określa Lipiec – nie zajmowano się jeszcze problemami, takimi jak status wartości, możliwość ich ugruntowania, sposoby ich poznawania, nie budowano również skomplikowanych typologii i klasyfikacji wartości. Wprawdzie wypracowano pewne kryteria wartościowania oraz ustalono, które wartości są naczelne i powinny określać ludzką aktywność, ale nie przywiązywano tak wielkiej wagi do wskazania ich ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych podstaw.

Odnosząc się do kwestii systematyzacji wartości, można wyróżnić w niej trzy porządki problemowe. Są to: formalna i materialna klasyfikacja wartości, czyli ich typologizacja, hierarchiczne uporządkowanie wartości i systematyka wartości, czyli ujęcie scalające dwa wcześniejsze porządki w spójną logicznie całość. Śledząc historycznie ukształtowane podziały dóbr pod kątem wątków dotyczących ciała, starano się uchwycić je we wszystkich trzech porządkach: klasyfikacyjno-typologicznym, hierarchicznym i systematycznym.

Większość stanowisk aksjologicznych hołduje zasadzie, że *duch jest więcej wart niż materia (ciało)*, jakkolwiek różnie ją interpretuje i uzasadnia<sup>438</sup>. Zwrot „jest więcej wart” – zgodnie z sugestią Elzenberga – należy potraktować jako ekwiwalent formuły „jest bardziej wartościowy” lub „ma większą wartość”. Przy czym, jak podkreśla filozof, z aksjologicznego punktu widzenia nie jest istotne to, czy owe zdania są prawdziwe. Istotne jest to, że są one zdaniami o wartości. Z kolei Tatarkiewicz zdania typu *a jest lepsze od b* nazywa zdaniami pierwszymi, czyli takimi, które nie wymagają

---

<sup>436</sup> Jako pierwszy nazwy aksjologia w odniesieniu do filozofii wartości użył Paul Lapie w pracy *Logique de la volonté* (1902), a po nim Eduard von Hartmann w *Grundriss der Abiologie* (1908).

<sup>437</sup> Zob. J. Gajda-Krynicka, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wydawnictwo UW, Wrocław 1991.

<sup>438</sup> Zob. H. Elzenberg, *Wartość i powinność*, s. 205–206.

dowodu, gdyż są rozpoznawane intuicyjnie. W rozprawie *O bezwzględności dobra* filozof precyzuje, że tego rodzaju intuicje aksjologiczne wprowadzają nie tworzą jeszcze hierarchii wartości, ale dokonując porównania pewnych dóbr, ustalają ich wysokość<sup>439</sup>. Tym samym wspomniane zdanie *duch jest więcej wart niż materia* daje podstawy do porównania sfery duchowej ze sferą materialną według kryterium ich ważności, a dokładnie aksjologicznej wyższości bądź niższości. Przywołane kryterium podziału wartości na niższe i wyższe oraz jego odwzorowanie w sposobie wartościowania ciała jest operacją często spotykaną w badaniach aksjologicznych. Prowadzi ono do hierarchicznego uporządkowania wartości, jest jednak zaledwie jedną z możliwych metodklasyfikacji.

W piśmiennictwie filozoficznym funkcjonuje typologizacja oparta na grupowaniu wartości według ich tematycznego pokrewieństwa<sup>440</sup>. Uporządkowanie aksjofery w odrębne klasy polega na wyłonieniu elementarnych wartości, takich jak prawda, piękno czy zdrowie i ujęciu ich w ogólniejsze kategorie odpowiadające ich specyfice<sup>441</sup>. W ten sposób można wyróżnić grupy wartości: moralnych, estetycznych, poznawczych, witalnych, użytkowych, hedonicznych bądź religijnych. Oczywiście wymienione grupy nie wyczerpują listy możliwych typów wartości. Wielu aksjologów rozwija i twórczo modyfikuje ten katalog. Przykładowo Tatarkiewicz dzieli wartości na trzy klasy: wartości ludzkie, wartości rzeczy i wartości na pograniczu ludzkich i rzeczowych. Do pierwszej grupy zalicza wartości myśli (wartości poznawcze), działania (wartości moralne) i uczuć (wartości hedoniczne), do drugiej wartości estetyczne, natomiast do trzeciej wartości witalne<sup>442</sup>. Spośród tej niepełnej listy na potrzeby monografii wybrano wartości najczęściej kojarzone z ciałem.

<sup>439</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] tegoż, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 271–272; R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” 1978, nr 16, s. 139.

<sup>440</sup> Zob. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 27; J. Lipiec, *Ontologiczne dylematy hierarchizacji wartości*, [w:] *Wartość bycia. W darze Władysławowi Stróżewskiemu*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków–Warszawa 1993, s. 92–110; R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. 3, PWN, Warszawa 1970, s. 221.

<sup>441</sup> Zob. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 28–29; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 534–535.

<sup>442</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 69.

Większość wartości, których nośnikiem jest ciało, można dość ogólnie zakwalifikować do kategorii związanych z jego konstrukcją biologiczną, z fizjologią, z instynktami, a więc ze sferą naturalnych i podstawowych potrzeb człowieka. Do tego zbioru należą wartości witalne, czyli wartości życia, jego pełni, zdrowia oraz sił fizycznych<sup>443</sup>, jak również wartości hedoniczne, biorące za miernik przyjemność, rozkosz, dodatnie stany uczuciowe, a tym samym doceniające ciało jako odbiorcę i dawcę przyjemności zmysłowych<sup>444</sup>. Do katalogu wartości związanych z tematem monografii można jeszcze zaliczyć wartości estetyczne. Powabne ciało oraz uroda zewnętrzna od starożytności stanowią przedmiot kontemplacji i są źródłem przeżyć estetycznych<sup>445</sup>. Należy pamiętać również, że walory zewnętrzne stanowią w kulturze współczesnej jedno z głównych kryteriów oceny tak ciała, jak i człowieka.

W literaturze można też się spotkać z przykładami scalania poszczególnych grupy wartości pod kątem ich cech wspólnych. Zazwyczaj zabieg ten prowadzi do skoncentrowania uwagi na jednej grupie wartości, na przykład wartościach witalnych, religijnych, estetycznych bądź hedonicznych. Wybór określonej grupy wartości wiąże się z wyborem konkretnej orientacji aksjologicznej. Z kolei, mówiąc o orientacji aksjologicznej, trzeba wziąć pod uwagę uprzywilejowanie jednego rodzaju wartości przy założeniu, że przy ich udziale można wyrazić całe bogactwo aksjosfery.

Jedną z orientacji aksjologicznych zawierających istotne nawiązania do problematyki ciała jest hedonizm, głoszony w wersji sformułowanej przez

---

<sup>443</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, s. 69; R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 136; R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 1(37), s. 49; L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 69–77.

<sup>444</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, WN PWN, Warszawa 2004, s. 73–100.

<sup>445</sup> Warto zaznaczyć, że przypisanie ciału wartości estetycznej, a konkretnie piękna, nie jest oczywiste. Z ostrożnością podchodził do tej kwestii Immanuel Kant, dla którego sądy estetyczne, w tym sądy o pięknie, powinny być bezinteresowne. W przypadku ciała zachodzi uzasadniona obawa, że ocena jego wyglądu może nie być bezinteresowna, lecz zmacona władzą pożądania. Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986; N. Etcofe, *Przetrwają najpiękniejsi*, przeł. D. Cieśla, Wydawnictwo Cis, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2006; R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, s. 225.

jego prekursora Arystypa z Cyreny<sup>446</sup>. W myśl owej orientacji miernikiem ludzkiego szczęścia jest przyjemność rozumiana jako jedyne dobro, jedyna wartość. Zredukowanie świata wartości do *hedone* oraz przekonanie, że przyjemności nie różnią się między sobą, likwiduje potrzebę systematyzacji aksjofery, w tym uniemożliwia jej gradacyjne uporządkowanie. Pomimo wskazanych ustaleń, Arystyp dokonuje pewnej specyfikacji przyjemności. Przyjemność, aby była cenna, musi mieć wiele dodatkowych własności. Powinna być przyjemnością: własną, cielesną, pozytywną i chwilową<sup>447</sup>. U Diogenesa Laertiosa jest tak opisywana:

Ta przyjemność, która stanowi cel najwyższy, jest dla cyrenaików przyjemnością cielesną. [...] Cieleśna przyjemność jest celem życia<sup>448</sup>.

Biorąc pod uwagę zagadnienie będące osnową prowadzonych rozważań, wyeksponowano dwie cechy przywołanego hedonizmu, które istotnie wpływają na aksjologiczny status ciała. Pierwsza uprzywilejowuje ciało, mając na względzie rolę, jaką odgrywa ono w doświadczaniu przyjemności lub przykrości, druga wskazuje ciało jako element, który poprzez zmysłowość zapośrednicza się w dobru.

Arystyp docenił ciało, wychodząc od pozycji pragmatycznych i użytkowych. Fundamentalną wartość ciała dostrzegał w tym, że daje ono człowiekowi możliwość partycypowania w dobru. Ponadto, jak podkreślają komentatorzy, decyzja o przyjęciu maksymy hedonistycznej, a tym samym podążanie za dobrem rozumianym jako przyjemność cielesna, nie jest wolne od przesłanek rozumowych, nakazujących umiar w doznawaniu przyjemności<sup>449</sup>. Arystyp, w nawiązaniu do innych myślicieli doby

---

<sup>446</sup> Hedonizm Arystypa z Cyreny uważa się za najskrajniejszą i najradykałniejszą odmianę tej orientacji aksjologicznej. W XVIII wieku nastąpił powrót do założeń hedonizmu. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 507.

<sup>447</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak. W. Olszewski, WN PWN, Warszawa 2006, s. 125–130; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 506–508; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1999, s. 415–426.

<sup>448</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 125–126.

<sup>449</sup> „[...] rzeczą chwalebna, nie jest odmawiać sobie przyjemności, lecz umieć nad nimi panować i nie być ich niewolnikiem”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 118.



antycznej, potrzeby cielesne podporządkował kontroli rozumu, który odgrywa rolę regulującą, dbając o to, by człowiek nie popadł w przesadę.

Z kolei intelektualni następcy Arystypa z Cyreny, tacy jak współczesny mu Epikur czy jego osiemnastowieczny kontynuator Jeremy Bentham, wprowadzają stosowne kryteria pozwalające stopniować przyjemność. I tak Epikur porządkuje dobra, przyjmując za ich miernik intensywność przyjemności. Stosując kilkustopniową kategoryzację potrzeb, filozof dzieli je na: naturalne i konieczne, do których zalicza przyjemności związane z zaspokajaniem środków niezbędnych do życia, na przykład przyjemność wynikająca z jedzenia czy picia; naturalne, ale niekonieczne, czyli wzbogacające przyjemności, takie jak: rozkosz związana z pożądaniem seksualnym bądź ucztowaniem oraz nienaturalne i niekonieczne, wśród których wymienia nieuchwytnie zmysłowo przyjemności towarzyszące sławie, ambicji czy miłości<sup>450</sup>. Z kolei Bentham stosował swoisty *rachunek przyjemności* (*calculus of pleasures*), wskazując siedem warunków wpływających na ich jakość, a także ważność. W jego opinii wartość przyjemności uzależniona jest od jej intensywności, długotrwałości, pewności, bliskości czy też dostępności, jak również płodności, czystości oraz zasięgu<sup>451</sup>. Na skutek wprowadzenia dodatkowych kryteriów pozaaksjologicznych, przyjemność zmysłowa staje się jedną z wielu i traci uprzywilejowaną pozycję, jaką zapewnił jej hedonizm w wersji głoszonej przez Arystypa z Cyreny. Tym samym zmienia się status wartość ciała. Ciało traci na znaczeniu i chociaż nie kwestionuje się jego ważności, wynikającej z zaspokajania naturalnych, niezbędnych do życia potrzeb, to jednak podkreśla się jego niższą rangę.

Wracając do sposobów klasyfikacji aksjofery, przywołana zostanie kolejna reguła porządkująca, którą jest uszeregowanie wartości według kryterium ich względności, bezwzględności bądź absolutności. Zazwyczaj spotyka się z dychotomicznym podziałem wartości na względne i absolutne, bądź względne i bezwzględne. W prezentowanej monografii przyjęto za Ryszardem Wiśniewskim rozróżnienie na trzy rodzaje

---

<sup>450</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty słynnych filozofów*, s. 646, 656.

<sup>451</sup> Zob. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morale and Legislation*, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 91–94.

wartości: względne, bezwzględne, absolutne<sup>452</sup>. Przy czym z racji zawężenia pola badawczego do problematyki ludzkiego ciała już na wstępie należałoby wykluczyć wartość absolutną. Pod pojęciem wartości absolutnej rozumie się bowiem jakąś wartość naczelną, swoiste *summum bonum* wpływające na wartościowość wszystkich innych wartości. Autor tekstu *W stronę wartości absolutnej* definiuje ją jako tę, która *nie może być postawiona w pozycji użytecznej, jest czysta od intencji użytkowych, nieużywana, bo jest i może być jedynie przedmiotem czci, szacunku, afirmacji, miłości, uwielbienia, pozostając sama poza krytyką, poza wątpliwościami*<sup>453</sup>. Dla Platona wartością absolutną była idea Piękno–Dobro–Prawda, dla Aureliusza Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu najwyższy cel stanowił Bóg, dla Blaise Pascala i Maxa Schelera wartości religijne, natomiast dla Wiśniewskiego była nią godność ludzka. Wprawdzie, jak zaznacza Hostyński, kultura konsumpcyjna z powodzeniem absolutyzuje ciało, ale owa absolutyzacja stanowi swoiste wypaczenie aksjofery<sup>454</sup>. W przeciwieństwie do kulturowej praktyki wartościującej, w historii myśli aksjologicznej trudno by było wskazać systemy absolutyzujące ludzkie ciało z taką dosłownością, dlatego poprzestano na charakterystyce wartości względnych i bezwzględnych.

Warto zatrzymać rozważania na wartości względnej i doprecyzować, w jakim sensie będzie ona używana. Trzeba bowiem zauważyć, że względność może być rozumiana na różne sposoby. Ingarden wyróżnia pięć rodzajów względności: epistemologiczną, kiedy człowiek twierdzi, że wartości są zmienne, ponieważ są złudzeniami podmiotu poznającego; porównawczą, gdy wartość przedmiotu ulega zmianie w momencie porównania go z innym; relacyjną, czyli taką która pojawia się w relacji podmiot–przedmiot i jest wartością *dla kogoś* bądź *do czegoś*; ontologiczną, kiedy wartość jest pozbawiona autonomii bytowej, czyli jest niesamodzielna, nie może istnieć bez przedmiotu, którego jest wartością lub bez podmiotu, który je poznaje i tworzy; wreszcie uwarunkowaną predyspozycjami podmiotu, na przykład jego wrażliwością estetyczną bądź

<sup>452</sup> Zob. R. Wiśniewski, *W stronę pojęcia wartości absolutnej*, s. 176–177.

<sup>453</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>454</sup> Zob. L. Hostyński, *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*, WN PWN, Warszawa 2015, s. 161–177.

etyczną<sup>455</sup>. Na tym etapie rozważań skupiono się na trzecim rodzaju względności, rozumianym w znaczeniu *dobry do czegoś* bądź *dla kogoś*<sup>456</sup>.

Właściwy sens przyjętego pojęcia względności uwidacznia się dopiero w zestawieniu z wartościami bezwzględnymi, czyli takimi, które uznane zostają za wartościowe niezależnie od okoliczności lub aktualnych potrzeb. Zdaniem Tatarkiewicza wartość względna odsyła do wartości bezwzględnej, gdyż stanowi środek bądź warunek jej realizacji<sup>457</sup>. Tym samym wartości względne można określić mianem wartościowych środków, wartości bezwzględne zaś mianem wartościowych celów. Tak rozumiany podział na wartości względne i bezwzględne ma swoją historię. Wystarczy cofnąć się do Seneki, który w *Listach moralnych do Lucyliusza* wyróżnił dwie kategorie rzeczy dobrych: te, które mają *pretium*, czyli wartość użytkową oraz te, które mają *dignitas*, czyli godność, wartość wewnętrzną<sup>458</sup>. Podział ten podchwycił Immanuel Kant. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* napisał:

To, co odnosi się do ludzkich skłonności i potrzeb, ma cenę rynkową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, tj. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę uczuciową; to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność<sup>459</sup>.

Rozróżnienie to zachował również Elzenberg, który wyodrębnił wartości w znaczeniu utylitarnym oraz wartości w znaczeniu perfekcyjnym, właściwym dla aksjologii<sup>460</sup>. Filozof wartościom utylitarnym przypisy-

---

<sup>455</sup> Zob. R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, s. 207–219. Warto pamiętać, że Scheler twierdził, iż wartości ze swej natury są bezwzględne, względność wartości zaś to jedynie kwestia ich poznania.

<sup>456</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 216.

<sup>457</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 68.

<sup>458</sup> Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 629.

<sup>459</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 70.

<sup>460</sup> Zob. H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] tegoż, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005, s. 15–20; H. Elzenberg, *Wartość i powinność*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, s. 203–231; W. Tyburski, *Elzenberg*, s. 30–52.

wał zdolność odpowiadania na ludzkie pragnienia, potrzeby i określał je jako wartościowe *dla kogoś* bądź *do czegoś*, co odpowiada przyjętemu w monografii rozumieniu wartości względnej. Czym innym jest dla niego natomiast wartość perfekcyjna, która generuje określoną powinność, jak również obowiązek urzeczywistnienia takiego stanu rzeczy. Jak twierdzi polski badacz:

Wartość sama w sobie nie jest ani cechą, którą przedmiot powinien posiadać, ani żadną cechą w ogóle. Jest ona faktem, że przedmiot jest taki, jaki powinien być; a biorąc sprawę najszerzej – jest zgodnością między stanem rzeczy istniejącym i stanem powinny<sup>461</sup>.

Biorąc pod uwagę tę charakterystykę, wartości względne prezentują się jako użyteczne, skutkujące pożytkiem, natomiast wartości bezwzględne jako nieredukowalne do relacji użytkowych. Zgodnie z sugestią Wiśniewskiego owej nieredukowalności do użytku nie należy rozumieć jako jej całkowitego wykluczenia. Realizacja wartości bezwzględnych może bowiem wiązać się z użyciem, ale nie może się do niego ograniczać. Analogicznie, jak w przypadku Kantowskiego imperatywu praktycznego, który głosi, by *człowieczeństwa tak w swojej osobie, jak też w osobie każdego innego używać zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka*<sup>462</sup>, również wartości bezwzględnej nie można uniezależnić od użyteczności.

Przywołany podział na wartości względne i bezwzględne koresponduje z innymi metodami klasyfikacji, jakkolwiek się z nimi w pełni nie pokrywa. Wskazuje chociażby na odmiennność wartości autotelicznych, czyli takich, które znajdują uzasadnienie same w sobie, są aksjologicznie samodzielne, od wartości instrumentalnych, które stanowią środek do realizacji celów odmiennych niż one same. Zdaniem Tatarkiewicza pierwszy rodzaj wartości dysponuje wartością własną, tak jak piękno czy zdrowie, natomiast drugi rodzaj to wartości pochodne, takie jak pieniądze, które *uzyskują swą wartość przez to, że są przyczynami, warunkami, zbiornikami czy symbolami rzeczy wartościowych*<sup>463</sup>. O ile wartości bezwzględne zazwyczaj są

<sup>461</sup> Cyt. za: B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 62.

<sup>462</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62.

<sup>463</sup> W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 68.

również autoteliczne, o tyle przyporządkowanie wartościom względnym rangi instrumentalności nie jest tak jednoznaczne. W tym miejscu warto powołać się na uwagi Elzenberga, który wartości autoteliczne określa mianem ostatecznych, natomiast dla wartości instrumentalnych, podobnie jak Tatarkiewicz, stosuje określenie pochodnych. W kwestii wartości względnych, czyli elzenbergowskich wartości utylitarnych, sytuacja przedstawia się następująco:

wartość utylitarną ostateczną ma to, co jest samo bezpośrednio, ze względu na siebie samo pożądane, potrzebne albo przyjemne – instrumentalną zaś to, bez czego nie może być tego, co jest wartościowe ostatecznie<sup>464</sup>.

Wśród wartości względnych można zatem wyróżnić zarówno te, które wyznaczają własny zakres celowości, jak i te, które są środkiem do realizacji innych celów.

Z kolei u Władysława Stróżewskiego występuje rozróżnienie wartości na: pełne, czyli takie, które realizują się w sposób całkowity i nie potrzebują do tego celu dodatkowych czynników, są to przede wszystkim klasyczne wartości, takie jak: dobro, prawda, piękno; oraz niepełne, czyli te, które odznaczają się niewystarczalnością i wymagają uzupełnienia innymi wartościami. I tak na przykład wolność jako wartość niepełna wymaga współobecności odpowiedzialności jako tej, która ją dopełni, roztropność zaś idzie w parze z hojnością<sup>465</sup>.

Prezentując sposoby typologizacji, warto powołać się na stanowisko Hanny Buczyńskiej-Garewicz, która wartości pierwszego rodzaju (autoteliczne, posiadające wartość własną, ostateczne) określa jako wartości samodzielne i definiuje jako *to, co wartościowe samo przez się, wyłącznie za względu na swą własną naturę, a więc w sposób niezależny od innych wartości*, a wartości drugiego rodzaju (instrumentalne, mające wartość pochodną), czyli wartości określane mianem konsekwentnych, opisuje jako *to,*

---

<sup>464</sup> H. Elzenberg, *Wartość ostateczna i wartość pochodna*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 21. Zob. także: H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] tegoż, *Wartość i człowiek, Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005, s. 26; W. Tyburski, *Elzenberg*, s. 39; J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 32.

<sup>465</sup> Zob. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 124–126.

*co w swej wartościowości jest wtórne, pochodne w stosunku do innych wartości, bez istnienia których samo też straciłoby charakter wartościowy*<sup>466</sup>.

Przywołując ten wątek, nie sposób nie wspomnieć o próbie przezwyciężenia dychotomicznego podziału wartości na samodzielne i konsekwentne, jaki zaproponował John Dewey. Według niego wyróżnienie wartości samodzielnej i konsekwentnej jest chybione, gdyż nie istnieje coś, co można by określić mianem bezwzględnie wartościowego. Dlatego filozof odrzuca to zróżnicowanie, a w zamian rozwija własną aksjologię, której centralną kategorię stanowi wartość instrumentalna. Jej ramy znaczeniowe określa relacja środek–cel. Na gruncie Deweyowskiego instrumentalizmu bycie wartościowym to tyle, co bycie narzędziem przydatnym do realizacji pewnego celu<sup>467</sup>. Zgodnie z tą definicją młotek będzie wartościowy wówczas, gdy ułatwi wbijanie gwoździ, ciało zaś zyska miano wartościowego wtedy, gdy będzie sprawnie funkcjonować bądź wyrażać tożsamość człowieka. Problematyczne jest jednak to, że amerykański filozof ograniczył wartościowość wyłącznie do funkcjonalności, a tym samym zredukował bogactwo świata wartości do jednej kategorii, do wartości instrumentalnej. Zdaniem Buczyńskiej-Garewicz Deweyowska teoria wartości posiada jeszcze kilka innych słabych punktów. Jednym z nich jest kategoria celu, bez którego wartość instrumentalna nie może zaistnieć. W opinii komentatorki zależność środka od celu wskazuje, że wartość instrumentalna jest wartością konsekwentną ze względu na cel, jaki spełnia, *cel stanowi uzasadnienie wartości instrumentalnej*<sup>468</sup>.

Warto przypomnieć więc, że wśród metod porządkowania aksjosphery wskazano niektóre formalne i merytoryczne kryteria klasyfikacji dzielące wartości ze względu na: ich wysokość; względność i bezwzględność; autoteliczność i instrumentalność; pełność i niepełność, jak również wyróżniono poszczególne grupy wartości, w tym wartości witalne, hedoniczne, użytkowe, poznawcze, estetyczne, moralne bądź religijne. Jak można zauważyć, przydatność tych podziałów dla określenia aksjologicznego statusu ciała jest niezwykle istotna, gdyż dzięki wymienionym kryteriom,

<sup>466</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość instrumentalna*, [w:] *Znak, znaczenie, wartość*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 203.

<sup>467</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>468</sup> Ibidem, s. 247–248.

będzie można ją doprecyzować. Pozostaje zastanowić się, czy wartość ciała, zgodnie z wykładnią zaproponowaną przez przywołanych aksjologów, należy potraktować jako względną, czy może bezwzględną, autoteliczną czy instrumentalną, pełną czy też niepełną. Zanim jednak zostanie nakreślony aksjologiczny obraz ciała, warto przyjrzeć się jeszcze sposobom hierarchizacji i systematyzacji świata wartości.

Wkraczając na pole hierarchizacji wartości, warto zaznaczyć, że taki sposób porządkowania aksjosfery ma zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Możliwość uszeregowania wartości oraz wskazania jakichkolwiek różnic między ich klasami kwestionuje stanowisko określane jako nominalizm aksjologiczny. Wprawdzie nominalizm nie przeczy istnieniu wartości, ale opowiada się przeciwko istnieniu różnic w ich wysokości. W refleksji aksjologicznej bardziej popularne są jednak stanowiska przeciwstawne, wszak wielu aksjologów dąży do wielopiętrowego uszeregowania aksjosfery. Ten krok metodologiczny uzasadnia Tatarkiewicz, pisząc, że:

hierarchiczne uporządkowanie jest istotną właściwością wszystkich wartości i nie może istnieć głębsze nieporozumienie, aniżeli twierdzenie, że istnieją wprawdzie wartości, lecz nie istnieje uporządkowanie wartości<sup>469</sup>.

Filozof nie zadowala się wyłącznie wyliczeniem wartości i ich pogrupowaniem, lecz dąży do ich porównania oraz uszeregowania według wspomnianej już reguły *a jest lepsze od b*. Dlatego w dalszej części monografii, idąc za spostrzeżeniem Tatarkiewicza, skierowano uwagę na historyczny kontekst porównywania wartości.

Retrospektywę historyczną zmierzającą do przedstawienia konkretnych rodzajów systematyzacji wartości rozpoczęto od przywołania antycznej myśli filozoficzno-etycznej, która jak żadna inna wypracowała bogactwo orientacji aksjologicznych ofiarujących człowiekowi liczne sposoby bycia oraz wzorce realizowania własnej istoty. Dla podjętych analiz szczególnie ważne jest to, że starożytni Grecy dostrzegali w sposobie korzystania z ciała problem moralny i nie przechodzili obojętnie wobec jego oceny, uznając je za mniej lub bardziej wartościowe, co znalazło już swoje

---

<sup>469</sup> W. Tatarkiewicz, *Von der Ordnung der Werte*, s. 4, cyt. za: R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 141. Zob. także: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 60–73.

odzwierciedlenie w pierwszej części monografii, przy okazji prezentacji refleksji o charakterze ontologiczno-aksjologicznym.

Już Sokrates dzielił dobra na te, które mają charakter naturalny i wiążą się ze sferą podstawowych ludzkich potrzeb, pragnień i interesów, a przeciwstawiał im dobra odniesione do sfery duchowej. Do dóbr pierwszego rodzaju można zaliczyć troskę o ciało, a dokładnie troskę o potrzeby cielesne, do drugiej kategorii należy zaś zakwalifikować troskę o duszę. Nietrudno dostrzec, że antyczny filozof, zgodnie z założeniami doktryny intelektualizmu etycznego, nawoływał przede wszystkim do dbałości o przymioty duchowe. W przypadku Sokratesa, jak i większości starożytnych myślicieli, trudno mówić o hierarchicznym uporządkowaniu dóbr. Należy raczej stwierdzić, że stosowany przez nich podział na dobra naturalne i duchowe, w sposób dosłowny, odzwierciedla przywołaną już wcześniej zasadę, głoszącą aksjologiczną wyższość ducha nad materią.

Bardziej zróżnicowany podział stosował Platon. Antyczny filozof wyróżniał dobra hedoniczne i utylitarne należące do porządku zmysłowego, jak również dobra moralne i intelektualne właściwe dla porządku rozumowego, jednak oprócz nich, a mówiąc ściślej ponad nimi, sytuował swoiste *summum bonum*, czyli wartość najwyższą, organizującą strukturę świata wartości. Na panteonie Platońskiej hierarchii dóbr znajduje się wartość absolutna wyrażona w postaci zjednoczonej idei Piękna, Dobra i Prawdy<sup>470</sup>. Z perspektywy dobra absolutnego, jakim jest owa trójca, pozostałe wartości niejako tracą swoją ważność i prezentują się jako mało znaczące. Warto zauważyć, że wymienione wartości Piękna, Dobra i Prawdy mają charakter idealny oraz abstrakcyjny, a zatem nie są osiągalne dla śmiertelników, przynajmniej dopóki ci posiadają zmysłową formę. Pomimo swej abstrakcyjności owe dobro najwyższe stanowi jednak wyznacznik ludzkiego działania, określa ostateczny cel ludzkich dążeń. Droga prowadząca do jego osiągnięcia jest dla człowieka drogą wyjścia z jaskini ludzkich potrzeb ku światu wiecznych idei, czyli drogą oswobodzenia duszy z ograniczających ją kajdan materialności<sup>471</sup>.

<sup>470</sup> Zob. J. Gajda-Krynicka, *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1993.

<sup>471</sup> Zob. Platon, *Fedon*, W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, 66B–67C.



Klasyyczna formuła Platońska głosząca, że *ciało jest więzieniem duszy* oraz przywołany podział dóbr kazałyby przypuszczać, iż ciało sytuuje się po stronie wartości najniższego rodzaju, a nawet, że jego wartość jest ujemna – jeżeli w ogóle można mówić o takich wartościach na gruncie filozofii Platońskiej. Twierdzenie, że Platon nie przywiązywał jakiegokolwiek wagi do ciała, byłoby jednak błędem. Antyczny filozof, pomimo niechęci względem tego, co materialne i zmysłowe, nie lekceważył tej sfery bytu. Co więcej, na podstawie lektury *Państwa* można przypuszczać, że według Platona nawet ciało ma swój znikomy udział w realizacji wartości wyższego rzędu. Formułując to stanowisko, odwołano się do antycznego ideału wychowawczego znanego pod nazwą *kalos kagathos*<sup>472</sup>. Warto przypomnieć, że idea kalokagatii miała na celu harmonijne ukształtowanie człowieka. Obejmowało ono wychowanie fizyczne, czyli gimnastykę oraz wychowanie muzyczne, mające na celu rozwój umysłowy, moralny i estetyczny. Niewątpliwie ciało w tym modelu odgrywało ważną rolę, wszak zgodnie z jego regułami piękno fizyczne miało iść w parze z pięknem charakteru, a praca nad ciałem miała stanowić jeden ze sposobów na osiągnięcie doskonałości estetycznej i etycznej. Nie można jednak zapomnieć, że formuła *kalos kagathos* sytuowała punkt ciężkości po stronie duchowej, a fizyczność traktowała jako środek służący do rozwoju przymiotów duszy. Harmonijne zestrojenie walorów intelektualnych i moralnych z estetycznymi oraz witalnymi nie oznaczało zatem równowagi między troską o ciało a troską o duszę. Potwierdzeniem tej opinii jest fragment z *Państwa*:

Drugim środkiem wychowawczym jest gimnastyka. Więc trzeba z jej pomocą też troskliwie kształcić ludzi od dziecięcych lat, przez całe życie. A to się jakoś tak ma. Bo mnie się nie zdaje, żeby, jeśli ktoś ma zdrowe ciało, u tego ono własną mocą wywoływało zdrowie duszy, tylko na odwrót: dusza dobra własną mocą czyni ciało najlepszym jak tylko można. Więc może o duszę naprzód dbajmy jak należy i potem jej zostawmy szczegóły troski o ciało<sup>473</sup>.

---

<sup>472</sup> Na temat znaczenia antycznej idei kalokagatii zob. także: J. Lipiec, *Filozofia olimpiizmu*, s. 104–105, 138–141; J. Lipiec, *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*, PWN, Warszawa–Kraków 1988, s. 7, 159–162.

<sup>473</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, s. 144.

Jak widać, również w Platońskim ideale kalokagatii odwzorowanie znalazło przekonanie o wyższości walorów duchowych nad walorami cielesnymi, a w dalszej kolejności ich obu nad dobrem najwyższym.

Zaproponowany przez Platona gradacyjny trójpodział świata wartości rozwinęło średniowiecze, umieszczając na szczycie hierarchii Boga, przechwyciło je również oświecenie. Zanim jednak ukazana zostanie recepcja platonizmu, najpierw będą przywołane inne teorie wartościujące, które ukształtowały się jeszcze w początkach starożytności.

Jeden z bardziej rozbudowanych projektów wartościujących zaproponował Arystoteles, który w myśl pragmatycznych założeń swojej filozofii wykazywał więcej zrozumienia dla spraw ciała i potrzeb zmysłowych. Studiując jego dzieła, a konkretnie trzy klasyczne traktaty poświęcone filozofii praktycznej – *Etykę nikomachejską*, *Etykę eudemejską* i *Etykę wielką* – można zauważyć, że rozumiał on dobro inaczej niż Platon. O ile dla Platona dobro miało wymiar idealny, o tyle dla Arystotelesa stanowiło możliwy do osiągnięcia realny cel ludzkich dążeń. Za dobro najwyższe Stagiryta uznawał eudajmonię, dość niedokładnie tłumaczoną jako szczęście, doskonałość<sup>474</sup>. Osiągnięcie eudajmonii było uwarunkowane prowadzeniem życia kontemplacyjnego, a więc czysto intelektualnego, jak również podparte działaniem praktycznym polegającym na wypracowaniu w sobie cnót, które charakteryzują człowieka moralnie wartościowego. Jak pokazuje Tatarkiewicz, Arystoteles-realista zdawał sobie sprawę, że:

życie kontemplacyjne jest eudajmonią tych istot, które nie spełniają innych funkcji poza myśleniem. Odpowiada najwyższej części natury ludzkiej, ale nie odpowiada całej naturze ludzkiej. Życie istoty, mającej cielesne popędy i cielesne potrzeby, nie może być czysto kontemplacyjne; musi być również praktyczne<sup>475</sup>.

Sprowadzając etykę i dobro z firmamentu Platońskich idei do świata ludzkich potrzeb, Stagiryta dokonał również podziału dóbr. Należy jednak zastrzec, że Arystoteles wyodrębnił kilka formalnych i merytorycznych strategii ich porządkowania. Przede wszystkim wyróżnił trzy rodzaje dóbr: zewnętrzne, cielesne i duchowe, spośród których najbardziej cenił ostatnie:

<sup>474</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki Arystotelesa*, [w:] tegoż, *Droga do filozofii*, s. 325–326.

<sup>475</sup> Ibidem, s. 327–328.

Spośród dóbr mianowicie jedne znajdują się w duszy, np. cnoty, inne w ciele, np. zdrowie, piękność, jeszcze inne są zewnętrzne: bogactwo, władza, zaszczyty albo inne tego rodzaju rzeczy. Spośród nich zaś dobra duchowe są najbardziej wartościowe<sup>476</sup>.

Wskazanemu porządkowi dóbr odpowiada kolejny podział, tym razem na dobra godne czci i pochwały, do których należy to, co duchowe, w tym cnoty szczegółowe, następnie dobra potencjalne, do których filozof zalicza władzę, siłę, bogactwo i urodę. Wreszcie jako ostatnie Arystoteles wymienienia wartości posiadające zdolność wytwarzania i zachowania dobra, w rodzaju ćwiczeń fizycznych, które mają służyć zdrowiu<sup>477</sup>.

Ostatnia z zastosowanych przez Stagirytę strategii podziału przypomina opisane wcześniej rozróżnienie na wartości, które stanowią cel działań i wartości, które służą jako środki do ich realizacji. Na kartach *Etyki nikomachejskiej* oraz *Etyce wielkiej* Stagiryta charakteryzuje ów podział w następujący sposób:

Mówi się o tym, co dobre w dwojakim znaczeniu, a mianowicie o tym, co dobre samo w sobie, bądź też jako o tym, co dobre ze względu na tamto dobro<sup>478</sup>.

[...] jedne dobra mają cel, inne celu nie mają, np. zdrowie jest celem, zaś rzeczy, które czyni się ze względu na zdrowie, nie są celami. I w rzeczach, które w ten sposób się przedstawiają, cel zawsze jest czymś lepszym, jak np. zdrowie jest lepsze, aniżeli środki do niego wiodące. I znów pośród samych celów zawsze lepszy jest cel ostateczny niż częściowy. Cel ostateczny to taki, po którego wypełnieniu niczego więcej już nie potrzebujemy, częściowy natomiast, kiedy osiągnięwszy go, jeszcze czegoś ponadto potrzebujemy, np. w przypadku samej sprawiedliwości wiele brakuje, natomiast w szczęściu niczego więcej nie potrzebujemy. A zatem to najlepsze dla nas dobro, którego szukamy, jest celem ostatecznym<sup>479</sup>.

W dalszej części przybliżono, o czym te rozróżnienia świadczą w kontekście aksjologicznego statusu ciała. Arystotelesowska klasyfikacja dóbr, każe sądzić, że dobra cielesne należą do dóbr niższego rzędu niż dobra

---

<sup>476</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, przeł. W. Wróblewski, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, WN PWN, Warszawa 1996, 1184b 1–1184a 5. Podobne intuicje znajdują się w *Etyce eudemejskiej* oraz w *Etyce nikomachejskiej*. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, 1095b 20–1095b 34; *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, [w:] tegoż: *Dzieła wszystkie*, t. 5, WN PWN, Warszawa 1996, 1218b 34;

<sup>477</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, 1183b 20–1184a 1.

<sup>478</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1096b 17–1096b 19.

<sup>479</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, 1184a 5–1184a 16.

duchowe. Nie oznacza to jednak, że Stagiryta uważa je za mało istotne i nie warte zabiegów. Arystoteles zdaje się twierdzić, że wyższe i trwalsze wartości duchowe, praktycznie rzecz ujmując, mogą ukonstytuować się jedynie na kanwie wartości zewnętrznych oraz cielesnych. W Arystotelesowskiej filozofii praktycznej można się dopatrzeć licznych przykładów świadczących o konieczności współwystępowania wartości niższego rzędu z wartościami, które plasują się wyżej w strukturze wartości. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles napisał:

Okazuje się jednak, że szczęście nie może obejść się bez dóbr zewnętrznych; wszak niemożliwą lub przynajmniej niełatwą jest rzeczą dokonywać czynów moralnie pięknych, będąc pozbawionym odpowiednich środków. Wiele bowiem rzeczy uskutecznia się dzięki przyjaciom, bogactwu czy wpływowi politycznym; brak natomiast pewnych dóbr, jak np. dobrego urodzenia, udanych dzieci lub urody, mąci szczęście. Bo przecież nie jest zupełnie szczęśliwy człowiek o bardzo szpetnej powierzchowności lub niskiego pochodzenia, ani samotny, ani bezdzietny<sup>480</sup>.

Filozof nie tylko nie neguje ważności przymiotów cielesnych, lecz także podkreśla ich doniosłą rolę jako środków niezbędnych do realizacji wartości duchowych. Trzeba jednak pamiętać, że dobra cielesne nie mogą stanowić jedyne i wystarczającego celu ludzkich dążeń, gdyż zgodnie z Arystotelesowskim projektem aksjonormatywnym pełnią one funkcję celów częściowych, nie zaś celów ostatecznych.

W kolejnych epokach jest widoczny płynny, niejako sinusoidalny nawrót, do Platońskiej bądź Arystotelesowskiej strategii porządkowania dóbr. Warto przypomnieć, że w średniowieczu oba nurty mieszały się ze sobą. Świat chrześcijański przechwycił neoplatoński punkt widzenia aksjofery, a dokładnie zapożyczył go od Aureliusza Augustyna, który dobra wieczne i duchowe lokował wyżej niż doczesne i cielesne<sup>481</sup>. Z kolei w duchu recepcji arystotelizmu zapoczątkowanej przez św. Tomasza z Akwinu wartości zaczęto hierarchizować, poczynając od użytkowych (*bonum utile*), przez hedoniczne (*bonum delectabile*), ku godziwym (*bonum*

<sup>480</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1099a 74–1099b 76.

<sup>481</sup> Jak twierdził św. Augustyn, to wartości zorientowane na wieczność wyznaczają cel ludzkich dążeń, natomiast wartości skierowane ku doczesności nie są godne zabiegów. Zob. Augustyn św., *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 73.

*honestum*), a na szczycie świata dóbr stawiano najwyższy cel, dobro absolutne – Boga<sup>482</sup>. Cechą charakterystyczną średniowiecza była jednak dualistyczna aksjologia i antropologia, w myśl której uznawano, że ciało oraz doczesność przepełnione są grzechem i złem. W perspektywie wieczności doczesność i cielesność tracą na wartości.

O ile w średniowieczu, głównie za sprawą recepcji idei platonizmu zawartych w poglądach Aureliusza Augustyna, do wartości i jakości ciała nie przywiązywano zbyt wielkiej wagi, o tyle w dobie renesansu na prowadzenie wysunęły się poglądy Stagiryty, a ciało ponownie wyszło z aksjologicznego cienia. Renesansowy humanizm z jednej strony był jeszcze uwikłany w średniowieczne problemy i poglądy, z drugiej zaś w centrum zainteresowań poznawczych stawał człowiek, traktując go również w wymiarze aksjologicznym, jako wartość *sui generis*. Aksjologia renesansowego humanizmu, wzorując się na myśli antycznej, w tym nawiązując do arystotelizmu, domagała się harmonii między wartościami ze sfery duchowej i materialnej (cielesnej). To w niej wysoko wartościowano wiedzę, mądrość, moralną wrażliwość i doskonałość, a także zdrowie, wygląd zewnętrzny, zasób sił fizycznych, sprawność ciała, głoszone także pochwałę przyjemności i potrzebę zadowolenia z życia. Renesans ustanowił również regułę autonomicznego i wolnego kształtowania przez człowieka samego siebie oraz możliwość konstytuowania swego człowieczeństwa na wyznaczonym przez siebie poziomie<sup>483</sup>. Szczęście stało się indywidualnym dziełem jednostki, dbającej o zarówno ciało, jak i duszę. Jak wskazuje Zdzisław Kalita, jedną z centralnych wartości renesansowego humanizmu była ludzka godność (*dignitas hominis*), na którą składała się również godność, jaką darzono ludzkie ciało. Wagę ciała podkreślał między innymi Giannozzo Manetti, który na wzór uczonych i genialnych konstruktorów, chociażby Leonarda da Vinci, zachwycił się walorami doskonałej budowy anatomicznej człowieka i dowodził piękna jego ciała<sup>484</sup>.

---

<sup>482</sup> Por. K. Wojtyła, *Wykłady Lubelskie, Człowiek i moralność III*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodzyński, A. Szostek, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986.

<sup>483</sup> Zob. Z. Kalita, *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1992, s. 180–183.

<sup>484</sup> Zob. G. Manetti, *De dignitate ac excellentia hominis*, s. 120–121, cyt. za: Z. Kalita, *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, s. 22–25.

Jednakże w stanowisku głoszonym przez Manettię, czy szerzej w renesansowym zainteresowaniu sprawami ducha i ciała, na próżno szukać równowagi. Hierarchia wartości preferowana w tej epoce wprawdzie doceniła ciało, widząc w nim najdoskonalszy twór natury, reprezentację zdrowia, młodości, zasobu sił, zdolności do pracy, pięknego wyglądu, dowcipu, łatwości wymowy, powagi oblicza, zręczności, pomimo wskazanych zalet, wciąż jednak postrzegano je jako mniej wartościowe niż przymioty duchowe. Z ostrożnością wypowiadał się na ten temat Giovanni Pico della Mirandola, który w dziele *De hominis dignitate* napisał:

Jeśli zobaczyłbyś jakiegoś człowieka, który dba tylko o żołądek i pełza po ziemi, ten korzeniem jest raczej przytwierdzonym do ziemi niż człowiekiem. A jeśli zobaczyłbyś, że ktoś, jakby przez Kalipso czarodziejskimi sztuczkami oślepiiony i fałszywą uludą omamiony, jest niewolnikiem zmysłów – zwierzę widzisz a nie człowieka. [...] Jeśli zaś widziałbyś, że ktoś zapominając o swym własnym ciele, jako czysty kontemplator, oddał się dociekaniom umysłu, ten ani ziemską, ani niebiańską nie jest istotą, ale zjawiskiem mającym w sobie coś boskiego, odzianym jedynie w ludzkie ciało. [...] Gardząc tym, co ziemskie i światowe dążymy do pozaświatowej siedziby najwspanialszej boskości<sup>485</sup>.

Jaka zatem systematyka wartości kryje się pod przywołanymi wcześniej uwagami? W opinii Kality w ówczesnej epoce dominowała, zaczerpnięta od Arystotelesa, tradycja wartościowania oparta na trzech rodzajach dóbr odnoszących się do: ciała, czynników zewnętrznych względem człowieka oraz duszy. Taką artykulację renesansowej aksjologii znaleźć można między innymi u Sebastiana Fabiana Klonowica, który najwyżej cenił dobra duchowe, a najniżej dobra zewnętrzne, prezentując tym samym dość umiarkowane podejście względem ciała<sup>486</sup>. Zgodnie zatem z antropocentrycznym założeniem przyświecającym renesansowi, które znalazło odwzorowanie w aksjologicznej refleksji tej epoki, zainteresowanie ciałem wzrosło w porównaniu ze średniowieczem, co nie jest równoznaczne z tym, że zaczęto je stawiać wyżej w hierarchii wartości. Nadal jego miejsce w porządku dóbr wyznaczało wspomniane już przekonanie, że *duch jest więcej wart niż materia*.

<sup>485</sup> G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, s. 140–141, cyt. za: Z. Kalita, *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, s. 31–32.

<sup>486</sup> Por. S. S. Acerni, *Victoria deorum*, s. 141, cyt. za: Z. Kalita, *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, s. 46.

Z kolei w dobie oświecenia czołowe miejsce zajmował aksjologiczny projekt Blaise Pascala. Zdaniem Tatarkiewicza to właśnie Pascal jako pierwszy zaproponował w pełni usystematyzowane, wielopiętrowe i stopniowalne uporządkowanie wartości<sup>487</sup>. Przytoczony fragment z *Mysli* potwierdza tę opinię:

Nieskończone oddalenie ciał od umysłów wyobraża nieskończenie bardziej nieskończone oddalenie umysłów od miłości, ta jest bowiem nadprzyrodzona<sup>488</sup>.

Dostarcza jednocześnie kilku ważnych informacji pozwalających uporządkować dobra w sposób hierarchiczny. Dowodzi, że Pascal wyróżnia trzy rodzaje dóbr, w kolejności od najniższego do najwyższego są to: dobra cielesne, dobra umysłowe (duchowe), dobra moralno-religijne (miłości). O tym, że dobra cielesne sytuują się na najniższym szczeblu hierarchii wartości decyduje zdaniem Pascala wrodzona nędza ciała, na którą składają się właściwości, takie jak: nietrwałość, czyli śmiertelność ciała, realne cierpienie odczuwane za jego sprawą, próżne przyjemności, będące jego udziałem oraz złudzenia i błędy, których jest prowodyrem<sup>489</sup>. Ponadto autor *Mysli* uzasadnia, jaki jest stosunek poszczególnych rodzajów wartości do siebie nawzajem. Jak wynika z cytowanego fragmentu, dobra wyższe dzieli od dóbr niższych nieprzekraczalna granica, a zatem nawet największa ilość dobra zmysłowego nie jest w stanie zrównoważyć bądź przeważać najmniejszej ilości dobra intelektualnego, a to nie jest w stanie przewyższyć dobra moralno-religijnego, czyli dobra miłości. Odwracając porządek wylodu, jak to czyni Tatarkiewicz, należy stwierdzić, że:

dobra porządku niższego mają wobec porządku wyższego wartość nieskończenie małą, a zatem mogą być traktowane jako nie mające żadnej wartości<sup>490</sup>.

Co więcej, biorąc pod uwagę to, iż dobra cielesne mogą odwracać uwagę człowieka od dóbr wyższego rzędu, zasadne będzie powiedzenie, że po-

---

<sup>487</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: studium z Pascala*, [w:] tegoż, *Droga do filozofii*, s. 339.

<sup>488</sup> B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997, frag. 829, s. 368.

<sup>489</sup> Ibidem, frag. 368, 698, 710, 720, odpowiednio s. 158, 318, 322, 324.

<sup>490</sup> W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: studium z Pascala*, s. 364–365.

siadają wartość ujemną<sup>491</sup>. Wartościujący projekt Pascala wyróżnia się tym, że w przeciwieństwie do poprzedzającej go aksjologicznej myśli renesansu nie odnosi porządku dóbr do życia doczesnego, lecz na wzór neoplatonicki i chrześcijański buduje porządek nadnaturalny, nienależący do świata człowieka, a wraz z nim przywraca pogardę dla ludzkiego ciała<sup>492</sup>. Ponadto wyróżnione zasady porządkowania dóbr potwierdzają, że u Pascala ma się do czynienia z nienaruszalną, niezależną od czynników empirycznych hierarchią wartości.

W historii myśli aksjologicznej nie brakuje kontynuatorów strategii Pascala, dążących do hierarchicznego zróżnicowania wartości. Tendencję do pozaempirycznego i stopniowalnego ujęcia wysokości wartości widać między innymi w poglądach Schelera. Przechodząc do analizy systematyzacji przedstawionej przez fenomenologa, warto przypomnieć i wyeksponować istotną różnicę metodologiczną między rozwijaną przez niego teorią wartości a próbami systematyzacji przedstawionymi wcześniej. O ile w czasach poprzedzających przełom wieku XIX i XX w punkcie wyjścia utożsamiano rzeczywistość bytu z rzeczywistością wartości, co polegało na tym, że gradacyjnej budowie świata bytu odpowiadały poszczególne piętra hierarchii wartości<sup>493</sup>, o tyle powstanie aksjologii jako odrębnej dziedziny filozofii wiązało się z przeciwstawieniem sfery wartości sferze faktów, czyli odwróceniem wartości od bytu<sup>494</sup>. Zmiana ta niewątpliwie rzutuje na sposób interpretacji hierarchicznego uporządkowania aksjosfery. Zakładając niewspółmierność struktury ontycznej świata realnego od struktury świata wartości, tym samym traktuje się je jako dwa autonomiczne porządki.

Scheler, podobnie jak Pascal, przyjął linearną hierarchię wartości, czyli taką, w której na danym poziomie znajduje się wyłącznie jeden rodzaj wartości. Jednakże w kwestii systematyzacji niemiecki fenomenolog nie tylko po-

<sup>491</sup> Ibidem, s. 365. Zob. B. Pascal, *Myśli*, frag. 509, s. 236.

<sup>492</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: studium z Pascala*, s. 343, 365.

<sup>493</sup> Na wskazaną zależność zwrócono uwagę przy okazji przybliżania perspektywy ontologiczno-aksjologicznej w drugim rozdziale prezentowanej monografii.

<sup>494</sup> Wielu autorów przyjmuje rozdzielanie wartości od bytu jako *conditio sine quo non* powstania aksjologii. Zob. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 3–8; A. Niemczuk, *Trudności aksjologii teoretycznej*, [w:] *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, świat*, red. H. Jakuszek, S. Jedynek, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 262; K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, s. 13.



wielił, lecz także twórczo rozwinął poglądy autora *Mysli*. Porządkując świat wartości, Scheler wprowadził pięć kryteriów pozwalających rozstrzygnąć o ich wyższości bądź niższości. Są to odpowiednio: kryterium trwałości, podzielności, fundamentalności, głębi zadowolenia i stopnia niezależności<sup>495</sup>. Na ich podstawie fenomenolog uszeregował wartości w sposób gradacyjny, poczynając od wartości hedonicznych oraz utylitarnych usytuowanych najniżej, poprzez wartości witalne, następnie niezależne od ciała wartości duchowe, takiej jak prawda, sprawiedliwość, piękno, na wartościach sakralnych kończąc<sup>496</sup>. Schelerowską hierarchię wartości można określić jako piramidalną, gdyż na jej szczycie plasują się wartości najwyższe, stanowiące cel ludzkich dążeń. Pod tym względem stanowisko niemieckiego fenomenologa nie różni się od przedstawionych wcześniej sposobów systematyzacji. Warto jednak zauważyć, że zaproponowany przez Schelera bogatszy katalog wartości pozwolił usytuować wartości skorelowane z ciałem w bardziej uprzywilejowanej pozycji. Związane z nim bezpośrednio własności witalne, dotyczące samopoczucia, sprawności czy zdrowia, sytuują się przed wartościami hedonicznymi i utylitarnymi. Zaproponowany przez niemieckiego fenomenologa sposób uszeregowania dóbr nie zmienia jednak tego, że wartością fundamentalną, zobowiązującą podmiot do działania, jest wartość najwyższa, absolutna, należąca do grupy wartości sakralnych. Przypisanie tej klasie wartości rangi aksjologicznego fundamentu, warunkującego realizację kolejnych pięter hierarchii, mianowicie: duchowych, witalnych bądź hedonicznych, ma istotne konsekwencje dla określenia wartości ciała. Zależność aksjologicznego statusu ciała od interpretacji kryterium fundamentalności najlepiej zobrazują poglądy przeciwstawne do opinii Schelera, a konkretnie stanowisko wypracowane przez innego teoretyka wartości Hartmanna.

Poszukiwanie aksjologicznego fundamentu doprowadziło Hartmanna, inaczej niż jego poprzednika, nie na szczyt lecz na najniższy szczebel hierarchii wartości. Hartmann, wychodząc od założeń przyjętych na gruncie swojej ontologii, w myśl których niższe warstwy bytowe (materia, życie) fundują warstwy wyższe (psychika, duch), stwierdził, że również w aksjos-

---

<sup>495</sup> Zob. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 88–89, cyt. za: K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, s. 22. Zob. także: Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaiia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 357.

<sup>496</sup> Zob. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, s. 22.

ferze wartości niższe fundują wartości wyższe. Zgodnie z wprowadzonym przez niego podziałem wartości moralne wspierają się na uprzedniej realizacji bardziej fundamentalnych wartości biologicznych, witalnych, same zaś warunkują realizację wartości estetycznych<sup>497</sup>. Przywołane prawo fundowania (*Gesetz des Fundierungsverhältnisses*) warstw wyższych w warstwach niższych odwraca Schelerowski punkt widzenia. O ile w mniemaniu Schelera wraz z wysokością wzrasta fundamentalność wartości, o tyle dla Hartmanna fundament to nic innego, jak baza fundująca realizację wartości wyższego rzędu. Zakwestionowanie i odrzucenie tezy głoszącej, że wartości niższe są ufundowane w wartościach wyższych rysuje zupełnie inny status ciała. Okazuje się bowiem, że dopiero realizacja wartości plasujących się na niższych szczeblach hierarchii warunkuje realizację wartości wyższych. W myśl założeń Hartmannowskiej aksjologii to wartości biologiczne, witalne są niezbędnym fundamentem aksjologicznym. W ten sposób wzrasta aksjologiczna ranga ciała. Jakkolwiek nie zmienia się jego miejsce w hierarchii, ani to, że wartości moralne i estetyczne są bardziej wartościowe, to nie sposób zaprzeczyć, że ma ono swój ważki udział w ich urzeczywistnianiu. Zgodnie ze stanowiskiem zaproponowanym przez Hartmanna wartości związane z ciałem stanowią fundament dla szczebli wyższych, a te nie istnieją bez jego wsparcia. Wartość ciała należałoby zatem mierzyć nie tyle jego wysokością, ile raczej jego siłą.

Na koniec przywołane zostanie jeszcze jedno istotne kryterium determinujące aksjologiczny status ciała, mianowicie odróżnienie wysokości wartości od ich mocy, wynikające zresztą z zaprezentowanych wcześniej poszukiwań wartości fundamentalnych. Wartościowość przedmiotu nie musi bowiem iść w parze z wysokością tejże wartości. Co więcej można powiedzieć, że wysokość i moc wartości to dwa odrębne, niezależne od siebie porządki rozważań oraz dwa poziomy uzasadniania. W historii myśli aksjologicznej można wyróżnić zarówno hierarchie wywodzące moc wartości z ich wysokości, jak i stanowiska im przeciwne. Pierwszy

<sup>497</sup> Zob. N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1422–1453; N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, przeł. L. Kołakowski, A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1997; N. Hartmann, *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategorialnej*, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994; Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaiia Hartmanna*, s. 36–48, 362–370; K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, s. 25–26.

rodzaj interpretacji jest zbliżony do, jak go określił Tatarkiewicz, *niearchimedesowego* sposobu szeregowania wartości<sup>498</sup>. Wyraża się on w przekonaniu, że pietra wartości wznoszą się coraz wyżej, a wartości wyższe są nieredukowalne do wartości niższych i nigdy nie tracą swojej pozycji, z kolei pozycja wartości wyznacza ich moc. Za przykład *niearchimedesowego* typu porządkowania wartości może posłużyć systematyzacja przeprowadzona między innymi przez Pascala bądź Schelera. Stanowisko drugiego typu zakłada, że większa liczba wartości niższego rzędu w pewnych okolicznościach może przeważać niewielką liczbę wartości z wyższych pozycji. Kwestionuje się natomiast uzależnienie mocy obowiązywania wartości od miejsca, jakie zajmują w szeregu dóbr. Zwolennikiem i inicjatorem takiego podejścia był Hartmann. To jemu zawdzięcza się rozpoczęcie dyskusji nad odróżnieniem wysokości wartości (*Werthöhe*) od ich mocy (*Wertstärke*). Sformułowane przez Hartmanna prawo mocy (*Gesetze der Wertstärke*) głosi, że moc wartości jest odwrotnie proporcjonalna do jej wysokości. Wraz z wysokością wartości słabnie nakaz jej realizacji i przeciwnie, im bardziej fundamentalna jest wartość i im niżej plasuje się w hierarchii, tym silniejszy jest nakaz jej realizacji<sup>499</sup>. Między mocą a wysokością zachodzi jeszcze taka zależność, że im wyższa wartość, tym większa zasługa ze sprostania jej wymogom, i odpowiednio, im niższa wartość, tym większa wina z jej pogwałcenia. Oba twierdzenia łatwo zrozumieć, odwołując się do potocznego doświadczenia. Napojenie spragnionego przechodnia nie jest czynem ocenianym wysoko, ale jego niespełnienie spotyka się z oburzeniem. Z kolei poświęcenie własnego życia w zamian za życie innego człowieka jest czynem heroicznym i wysoko ocenianym, dlatego też nie można bezwzględnie wymagać jego realizacji, a jego zaniechanie spotyka się z wyrozumiałością.

W dalszej części dokonano uspołnienia zasygnalizowanych wątków oraz naszkicowania miejsca, jakie zajmuje ciało w typologii i systematyce wartości. Biorąc pod uwagę formalne i merytoryczne sposoby klasyfikacji, można zauważyć, że najbliższej związana z ciałem jest klasa wartości

---

<sup>498</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: studium z Pascala*, s. 352–361; R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 139–140.

<sup>499</sup> Zob. N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, s. 1443; Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, s. 369–370.

witalnych, a zaraz po nich wartości hedonicznych. Z kolei analiza wybranych stanowisk aksjologicznych pozwoliła dostrzec, że najczęściej stosowaną typologizacją jest hierarchiczne uporządkowanie aksjosfery, oparte na porównywaniu wartości i ich uszeregowaniu według reguły niższości bądź wyższości. W myśl tej zasady dobra cielesne uważa się za mniej wartościowe niż dobra intelektualne, duchowe, moralne czy religijne.

Z punktu widzenia obranej tematyki badawczej najistotniejsze kryterium stanowi oddzielenie mocy obowiązywania wartości od jej wysokości, jak również rozróżnienie wysokości wartości od jej fundamentalności. Przyjęcie obu twierdzeń powoduje, że wartości niższego rzędu zyskują rangę podstawowych, a ich moc zobowiązuje człowieka do troszczenia się w pierwszej kolejności właśnie o nie. Nietrudno zauważyć, że wyróżnione kryteria stawiają problem wartościowości ciała w innym, inspirującym świetle. Usytuowanie wartości skorelowanych z ciałem niżej na skali dóbr nie pozbawia ich dodatniej wartościowości, nie wpływa na ich ważności i siłę oddziaływania. Co więcej, okazuje się, że wartości podstawowe, których nośnikiem jest ciało, stanowią niezbędny fundament warunkujący otwarcie się na dobra innego rodzaju. W taki sposób określa aksjologiczną rolę ciała między innymi François Chirpaz. W jednej ze swoich prac napisał:

Ciało jest czymś, na co człowiek natrafia na swojej drodze ku wartościom, które powinien wziąć na siebie i urzeczywistnić w swej egzystencji<sup>500</sup>.

Podobne intuicje znajdują się w analizach Józefa Tischnera, dla którego ciało, a dokładnie *Ja somatyczne*, stanowi pierwotny obszar aksjologiczny, na gruncie którego dochodzi nie tylko do ukonstytuowania oraz rozpoznania wartości tego, co *moje* i tego, co jest *mną*, lecz także do realizacji wartości przedmiotowych, a przede wszystkim do wyznaczenia zobowiązań aksjologicznych względem siebie oraz otoczenia<sup>501</sup>. Zdaniem Tisch-

<sup>500</sup> F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 7.

<sup>501</sup> Autor filozofii dramatu wielokrotnie podkreślał, że ciało ma naturę dialogiczną i gdyby nie ono, dialog z drugim człowiekiem, jak również relacja człowiek–wartość nie byłyby możliwe. Zob. J. A. Kłoczkowski, J. Tischner, *Wobec wartości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2001, s. 104; J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, „Znak” 1995, nr 483, s. 76–87; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 159–160, 163–165; J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja”*

nera ciało kieruje człowieka nie tylko ku innym ludziom, lecz także ku wartościom. Opinia ta jest zbieżna ze stanowiskiem Lipca, który nazywa człowieka bytem aksjotropicznym, nakierowanym na wartości<sup>502</sup>, z tą różnicą, że Tischner wysuwa na pierwszy plan ludzką cielesność, nie zaś człowieka w ogóle. O tym, że ciało jest uwikłane w kontekst aksjologiczny, świadczy fragment z pracy *Spór o istnienie człowieka*:

Cielesność jest już z góry ogarnięta horyzontem dobra i zła, prawdy i nieprawdy, piękna i nie-piękna. Ona jest w tym horyzoncie przedrozumiana znaczy podciągana do jego poziomu. Nie ma świadomości ciała bez współświadomości hierarchii znaczeń: cielesność, która od początku jawi się jako „bezforemny materiał”, jako „żywiol”, jest następnie przenikana i przesykana znaczeniami, które określając jej sens, określają również jej miejsce w porządku wartości. Cielesność – będąc bólem, przyjemnością, znużeniem, rzeźkością – jest zawsze czymś więcej niż tylko cielesnością<sup>503</sup>.

Wskazanie ciała jako ważnej aksjologicznie przestrzeni ludzkiego bytowania każe przypuszczać, że jest ono miejscem obecności wielu klas wartości. Oprócz wartości z niższych pięter hierarchii: witalnych czy hedonicznych, o jego wartościowości decyduje również to, że jako swoisty fundament bytowy i aksjologiczny daje ono możliwość realizacji innych grup wartości, między innymi estetycznych czy moralnych. I nie chodzi tu jedynie o fakt, że za pośrednictwem ciała dochodzi do ucieleśnienia wartości, takich jak piękno, wdzięk, zdrowie czy sprawność, czy też, że w ciało wpisane są zobowiązania moralne w rodzaju dbania o zdrowie, kondycję fizyczną bądź panowania nad popędami i cielesnymi potrzebami. Ciało, zakotwicząc człowieka bytowo w świecie, stanowi jednocześnie swoistą bramę do świata wartości, których jednostka może przy jego udziale doświadczać, przeżywać i urzeczywistniać.

Mimo wszystko na przestrzeni wieków humaniści byli dość ostrożni w uzasadnianiu, dlaczego ciało jest czymś wartościowym bądź dlaczego posiada wartość. Zazwyczaj ograniczano się do interpretowania wartości ciała w kontekście jego biologiczności, zwierzęcości, instynktowności i po-

---

jako całości cielesno-przestrzennej, „Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne”, red. K. Klusak, PTT, Kraków 1971, s. 36–42; P. Walczak, *Koncepcja Ja aksjologicznego w filozofii Józefa Tischnera*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 2, s. 259–268.

<sup>502</sup> Por. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 68–70.

<sup>503</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 72.

pędowości. Nie dziwi zatem, iż dobra cielesne sytuowano na najniższych szczeblach hierarchii wartości, jak również to, że stawiano je w opozycji do dóbr duchowych czy intelektualnych. Dla badaczy aksjologii wartość ciała jawi się jako wartość niepełna, wymagająca dopełnienia innymi treściami aksjologicznymi. Zdaniem Władysława Stróżewskiego, inicjatora rozróżnienia na wartości pełne i niepełne, wymóg dopełnienia nie jest bezzasadny. Jak uważa Stróżewski:

w celu zapobiegania zwyrodnieniu wartości niepełnych, które dopuszczają realizację wartości negatywnych, w praktyce należy dążyć do realizacji odpowiednich wartości wobec nich komplementarnych<sup>504</sup>.

Reguła ta w szczególności sposobem rzutuje na określenie wartości ciała. Doskonale uchwycił ten kazus Józef Tischner, pisząc o najbliższych ciału wartościach witalnych, że:

[...] są dla człowieka wartościami podstawowymi, stanowiącymi fundament aksjologiczny, ale jednocześnie są powołane do tego, by służyć wartościom wyższym. Jakież wyższe wartości muszą nadać im sens i ustalić rozsądne granice troski o nie<sup>505</sup>.

Uwagę tę można rozszerzyć na kategorię ludzkiego ciała. Idąc tym tropem warto doprecyzować, że w opinii aksjologów dobra cielesne wymagają opatrzenia klauzulą „przez wzgląd na”. Już w antycznym ideale kalokagatii aksjologiczny obraz ciała został dopełniony wartościami estetycznymi i moralnymi, które wyznaczały strategię troski o nie. Z kolei Arystyp z Cyreny waloryzował ciało przez wzgląd na przyjemności zmysłowe, natomiast w teologii *imago Dei* ciało wypełniają treści religijne, dające wyraz temu, że nie jest ono wartościowe samo w sobie, lecz jako obraz Boga. Jak widać, w zależności od kontekstu, w jakim pojawia się ciało, jego biologiczność uzupełniają wartości z wyższych szczebli hierarchii, mianowicie: wartości estetyczne, moralne, intelektualne bądź religijne. Owo uzupełnienie ma jednak charakter opozycyjny, a nie utożsamiający i w żaden sposób nie wpływa na podniesienie aksjologicznej rangi ciała.

---

<sup>504</sup> W. Stróżewski, *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna*, [w:] tegoż, *W kręgu wartości*, s. 125.

<sup>505</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. A. Kłoczowski, J. Tischner, *Wobec wartości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2001, s. 35.

Jego wartość nie wzrasta, a jedynie zostaje podporządkowana bądź skorygowana przez czynniki wyższe i bardziej wartościowe.

Warto w tym miejscu się zastanowić, czy opatrzenie ciała etykietą „przez wzgląd na”, a tym samym rozpoznanie dóbr cielesnych jako niepełnowartościowych, w znaczeniu nadanym temu określeniu przez Stróżewskiego, jest równoznaczne z uznaniem, że ciało nie posiada własnej, autonomicznej wartości. Inaczej mówiąc, czy ciało jedynie stowarzysza się z innymi wartościami, jest tylko środkiem do realizacji celów odmiennych niż ono samo, czy może stanowi również bezpośredni cel ludzkich działań. Przydatnym narzędziem w rozstrzygnięciu tego problemu jest przywołany już wcześniej podział wartości na autoteliczne i instrumentalne, jak również na względne i bezwzględne.

Opatrzenie wartościowości ciała klauzulą „przez wzgląd na” skłania do przypuszczenia, że w jego otoczeniu występuje bogaty katalog wartości instrumentalnych, świadczących o tym, że dobra cielesne mają służyć realizacji celów i zadań innych niż ono samo. Zgodnie z taką interpretacją, z jednej strony, dobra cielesne stanowią narzędzie kształtujące między innymi przestrzeń wartości estetycznych, czyli są waloryzowane przez wzgląd na piękno, bądź też leżą u podstaw wartości utylitarnych, pragmatycznych czy witalnych, zorientowanych na wygodę, sprawność bądź zdrowie, z drugiej strony zaś, ciało generuje i manifestuje działania skoncentrowane na nim samym, świadczące o jego autoteliczności. Traktowanie ciała jako celu podejmowanych wysiłków, takich jak pielęgnacja, aktywność fizyczna, zdrowie i sprawność, nie wyklucza, że jednocześnie stanowi ono środek do ich realizacji, dlatego nie jest łatwo znaleźć wyróżnik terminologiczny, przy użyciu którego można by określić tę przestrzeń aksjofery. Wydaje się, że najwłaściwszym posunięciem byłoby odwołanie się do biologicznej konstrukcji ciała, do jego żywotności, witalności. Potraktowanie autotelicznej wartości ciała jako odpowiednika przestrzeni wartości witalnych może jednak budzić wątpliwości. Warto pamiętać, że działania podejmowane przez wzgląd na ciało, a więc traktujące je jako cel sam w sobie, w pierwszej kolejności prowadzą do osiągnięcia stanu dobrego samopoczucia cielesnego, natomiast wartości witalne, takie jak: jakość życia, sprawność, zdrowie, pojawiają się niejako przy okazji, a zatem nie stanowią bezpośredniego celu ludzkiej aktywności. Z kolei obranie za cel wartości witalnych sprowadza ciało do roli służebnej. Nie zmienia to jednak faktu, iż przestrzeń wartości

witalnych najpełniej oddaje aksjologiczną specyfikę ciała i decyduje o tym, że człowiek jest skłonny uważać je za coś wartościowego.

Próby zakwalifikowania ciała do grona wartości autotelicznych bądź instrumentalnych nie ułatwia fakt, iż w wielu dziedzinach ludzkiej aktywności ogląd cielesności jako takiej niknie z pierwszego planu. W błąd może wprowadzić to, że w wielu przypadkach ciało jest traktowane jako środek do realizacji innych jakości, w tym wartości: estetycznych, moralnych, intelektualnych bądź religijnych, o czym była już mowa. Nie oznacza to jednak, że w ten sposób ciało traci swą aksjologiczną ważność. Przyjmując rozpoznane wcześniej założenie o fundamentalności i mocy obowiązywania wartości skorelowanych z ciałem, trzeba stwierdzić, że ciało oraz stowarzyszone z nim bezpośrednio grupy wartości (wartości witalne, wartości hedoniczne) stanowią niejako milczący horyzont ludzkich działań. Oczywiście takiej interpretacji, bądź co bądź, korzystnej dla aksjologicznego statusu ciała nie można traktować jako jedynej i słusznej, wszak retrospektywa historyczna pokazała, że z punktu widzenia teorii wartości ranga ciała nie przedstawia się tak jednoznacznie i klarownie. Dla większości aksjologów pewne jest jedynie to, że zgodnie z podziałem na wyższe i niższe składniki ludzkiej egzystencji oraz aktywności, ciało należy do dóbr drugiej kategorii. Dlatego, nie rozstrzygając kwestii, czy dobra cielesne należy zakwalifikować wyłącznie do grupy wartości instrumentalnych czy autotelicznych, porzeczono na konstatacji, że mogą one stanowić zarówno cel, jak i środek ludzkich działań.

Pozostaje jeszcze do rozważenia kwestia aksjologicznej względności bądź bezwzględności ciała. Trzeba więc odpowiedzieć na pytanie, czy wartości cielesne stanowią przestrzeń pozbawioną samodzielności aksjologicznej, czyli użytkową, czy raczej są nieredukowalne do użytku. Przytoczone tu rozpoznania skłaniają do konstatacji, że dobra cielesne, podobnie jak inne dobra doczesne, w przeważającej mierze skutkują przydatnością. Wszak wyrastają one z naturalnych potrzeb człowieka i stanowią podstawowe pole aksjologiczne, na którym rozwijają się inne wartości. Na gruncie aksjologii nie kwestionuje się zatem pożyteczności i użyteczności ciała. Trzeba się jednak zastanowić, czy używanie ciała przeczy jego bezwzględnej wartości, a tym samym warunkuje jego względność. Zgodnie z przyjętą w monografii definicją wartości bezwzględnej, jako tej, której nie można zredukować do użytku, a jednocześnie nie można jej w pełni uniezależnić



od kontekstu użytecznościowego, o wartości ciała należałoby mówić raczej w kategoriach analogicznych do wartości życia. Przywołanie wartości życia nie jest przypadkowe. Jak wcześniej zasugerowano, ciało jest w głównej mierze korelatem wartości witalnych i tak jak one funduje świat wartości bezwzględnych, zasadniczych i wyjściowych. Użyteczność ciała nie przeczy więc jego bezwzględnej wartości, co najwyżej ogranicza jakiegokolwiek użycie bądź zabezpiecza przed zredukowaniem go do użytku.

Przekonanie o bezwzględnej wartości ciała odpowiada założeniom filozofów takich jak Nicolai Hartmann, którzy w ludzkim ciele dostrzegli fundament ontyczny i aksjologiczny warunkujący istnienie oraz realizację wartości wyższych. Sformułowane przez Hartmanna aksjologiczne prawa fundowania i mocy w pewnym stopniu naruszają stabilność struktur hierarchicznych, gdyż to, co wyższe okazuje się zależne od tego, co niższe. Nie są jednak na tyle silne, by móc podważyć tradycyjną opinię, że dobra duchowe są bardziej wartościowe niż cielesne.

Z kolei Elzenberg status bezwzględności przyznawał jedynie wartościom perfekcyjnym, natomiast wartości użyteczne, witalne, czy szerzej wartości decydujące o tym, że ciało jest wartościowe, na mocy ich definicji pojmował jako względne. Zdaniem polskiego aksjologa wartości skorelowane z ciałem podpadają pod charakterystykę względnych wartości użytecznych. Dobra cielesne są bowiem wartościowe ze względu na ich związek z pożądaniem, potrzebą, przyjemnością bądź też przez wzgląd na zwiększenie i wzbogacenie istnienia<sup>506</sup>. Jak sądzi Elzenberg, tego rodzaju wartości, w przeciwieństwie do bezwzględnych wartości perfekcyjnych, nie są w stanie same z siebie uzasadnić żadnej powinności, ani wygenerować obowiązku jej realizacji<sup>507</sup>. Warto zauważyć jednak, że w ludzkie ciało wpisane są zobowiązania moralne, chociażby te dotyczące troski o zdrowie, kondycję fizyczną, czy też te mające na celu wyznaczenie rozsądnych granic okazywanego mu zainteresowania. Jednakże, zgodnie z interpretacją Elzenberga, każde z tych zobowiązań ma charakter funkcjonalny, a nie powinnościowy. Warto bowiem odnieść do ciała, stosowany przez aksjologa w stosunku do wartości perfekcyjnych, zwrot „taki, jaki powinien być” i zapytać, jakie powinno być ciało. Na podstawie analiz przeprowadzonych w pierwszej

<sup>506</sup> Zob. H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] tegoż, *Wartość i człowiek*, s. 15.

<sup>507</sup> Ibidem, s. 18; W. Tyburski, *Elzenberg*, s. 34–37.

i drugiej części monografii widać wyraźnie, że odpowiedź na to pytanie nie jest zadaniem łatwym, oczywistym ani trwałym, gdyż nieuchronnie jest uwikłana w zmienny kontekst historyczny, kulturowy, interpretacyjny. Zgodnie z Elzenbergowskim rozumieniem owa warunkowość, jak również nieoczywistość kłóć się z obiektywnością i bezwzględnością wartości perfekcyjnych. Można więc powiedzieć, że na gruncie Elzenbergowskiej aksjologii wypracowanie bezwzględnie wartościowego stanowiska względem ciała w ogóle nie jest możliwe.

Jak widać, również w kwestii względności bądź bezwzględności wartości ciała zdania aksjologów są podzielone i trudno w nich o *consensus*. W dalszej części, dzięki poczynionym rozpoznaniom oraz odwołaniu do wypracowanego wcześniej schematu „mam ciało – jestem ciałem”, naszkicowano spójny aksjologicznie obraz ciała.

### 5.3. Aksjologiczny status ciała

Rekonstruując i analizując myśl aksjologiczną, podejmującą namysł nad wartościowością ludzkiego ciała, wyrażoną *explicite* bądź *implicite*, w prezentowanej monografii dowiedziono, że ciało posiada wartość. Cóż to jednak oznacza? Czy ma ono wartość własną, autoteliczną, czy raczej pochodną i instrumentalną? Czy jest samodzielnym celem, czy jedynie środkiem, warunkiem lub symbolem dóbr godnych pożądania? Czy ma wartość bezwzględną, czy względną?

Można wyróżnić dwa podejścia w wartościowaniu ciała. Jedno słabsze, a drugie mocniejsze. Słabsza teza głosi, że ludzkie ciało ma wartość instrumentalną i tym samym względną, ponieważ jest zarówno środkiem, jak i szeroko rozumianym warunkiem osiągnięcia wartości z wyższych pięt hierarchii. W takim kontekście aplikacja ciała do sfery wartości nosi charakter instrumentalny, a ściślej rzecz biorąc funkcjonalny. Ciało nie jest tu celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem, poręcznym narzędziem prowadzący do odczuwania przyjemności, osiągnięcia efektywności czy doskonalenia moralnego. W ramach wskazanego poziomu wartościującego można wyróżnić dwa konteksty. Pierwszy wiąże ciało z tymi grupami wartości, które łączą się z nim w sposób bezpośredni. Do kanonicznego zestawu walorów przypisywanych ciału należą wartości witalne lub hedoniczne. Natomiast drugi kontekst rozszerza możliwość interpretacji aksjologicznego statusu

ciała na wartości nieodnoszące się doń w sposób bezpośredni, a zatem wartości estetyczne, moralne bądź religijne, takie jak piękno czy ludzka godność. Z tego względu, rozpatrując ciało chociażby w aspekcie moralnym, tak jak czynili to antyczni filozofowie, podkreślano jego związek z wymiarem sapiencjalnym (mądrościowym)<sup>508</sup>. Nie tak, jakby ono samo było rodzajem mądrości, ale tak, że samo nastawienie względem ciała powinno wraść w dbałość o siebie, polegającym na trwaniu w takim wyborze postaw i kształtowaniu cielesności według takich kryteriów, które można określić mianem mądrych, słusznych. Z kolei za względnością wartości ludzkiego ciała przemawia właśnie jego funkcjonalność oraz użyteczność. Nie da się zaprzeczyć, że użyteczność w pewnym stopniu wyznacza ramy aksjologicznego statusu ciała. W stosunku do dóbr cielesnych można bowiem zastosować przyjętą w prezentowanej monografii definicję względności w znaczeniu „dobry do czegoś” bądź „dobry dla kogoś”. Problematyczne pozostaje jednak to, czy tak rozumiana względność, a także przywołana wcześniej instrumentalność, wyczerpują sens wartości ciała. Rodzi się zatem wątpliwość, czy wartościowość ciała można zredukować do użyteczności, niesamodzielnosci aksjologicznej, do roli środka. Pozostaje ona bez odpowiedzi, jakkolwiek w dyskursie aksjologicznym dominuje właśnie ten typ określania wartości ciała.

Teza mocniejsza wspiera się na sformułowanym przez Hartmanna prawie fundowania oraz prawie mocy i przyznaje ciału zarówno statusu wartości instrumentalnej, jak i autotelicznej, natomiast w kwestii drugiego sposobu klasyfikacji opowiada się za bezwzględną wartością ciała. Autotelicznej, gdyż ciało, a precyzyjnie rzecz ujmując dobra cielesne, mogą stanowić bezpośredni cel ludzkich działań. Czy zatem, gdyby nie było innych grup wartości, ciało miałoby wartość samo w sobie, czy zyskuje ono swoją wartość tylko poprzez odwołanie do innych dóbr? Czy ciało samo w sobie nie zasługuje na uwagę i troskę? Poczynione w pierwszej części prezentowanej monografii rozpoznanie ontologiczno-aksjologiczne, wsparte na założeniu o zintegrowanej wizji człowieka, skłaniają do przyznania ciału rangi autoteliczności. Warto jednak zaznaczyć, że owa au-

---

<sup>508</sup> W omawianym kontekście mądrość należy rozumieć w duchu Sokratejskim jako *sofrosýne* – rozważa oraz w duchu platońsko-arystotelesowskim jako *frónesis* – zdolność do słusznej oceny, roztropność, rozsądek.

totaliczność niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwo. Dość łatwo można wypaczyć jej sens, tak jak to czyni kultura konsumpcyjna, a tym samym zinterpretować ją w sposób negatywny, jako instrumentalizację innych wartości, na przykład estetycznych, duchowych, moralnych. W myśl tej interpretacji wyższe wartości, na przykład duchowe czy moralne, podporządkowuje się ciału, twierdząc, że ustępują miejsca i służą realizacji niższych, witalnych bądź hedonicznych potrzeb. Trzeba doprecyzować zatem, że opowiadając się za autoteliczną wartością ciała, chciano wyeksponować pozytywny aspekt cielesnej samocelowości, co nie wyklucza jednak wiążących się z nią nadużyć. Z kolei za bezwzględny statusem ciała przemawia jego ontyczna i aksjologiczna fundamentalność oraz moc, które decydują o tym, że w wartościach niższego stopnia rozpoznane zostaje podstawowe pole aksjologiczne warunkujące realizację wartości wyższych. Skoro wartości witalne, których nośnikiem jest ciało, współtworzą tę przestrzeń, to również i ono samo zyskuje rangę przedmiotu bezwzględnie wartościowego, czyli nieredukowanego do użytku.

Wskazane tropy pokazują, że w przypadku ciała nie istnieje jedno obiektywne kryterium umożliwiające pomyślne rozstrzygnięcie sporu o jego aksjologiczny status oraz o jego miejsce w hierarchii wartości. Dlatego, poszukując uzasadnienia dla jego aksjologicznej bezwzględności, zmieniono punkt widzenia i odwołano się do schematu „mam ciało – jestem ciałem”. Kluczowe do ustalenia wartości ciała jest bowiem przeniesienie na grunt aksjologiczny tezy, że człowiek nie tyle ma ciało, ile jest ciałem. Przy tak określonym stosunku między podmiotem a ciałem, zmianie muszą ulec również kryteria jego wartościowania.

W zrozumieniu pokazanej zależności pomocne będzie odwołanie się do Kantowskiego imperatywu, głoszącego, że:

Człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobanie, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się do niego samego jak też do innych istot rozumnych<sup>509</sup>.

Jak słusznie zauważa Wiśniewski, z treści przywołanego imperatywu nie wynika, by Kant postulował wypreparowanie z relacji międzyludz-

<sup>509</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 45.

kich wątku instrumentalnego<sup>510</sup>. Jego zdaniem niemiecki filozof stwierdza jedynie, że obok wspomnianego wątku powinna zarazem występować relacja teleologiczna. Tym samym Wiśniewski skłania się ku tezie, że autor *Uzasadnienia metafizyki moralności* postuluje, by relacje międzyludzkie opatrzyć normą bezwzględności, czyli nieredukowalności do użytku<sup>511</sup>.

Przeniesienie przywołanej interpretacji Kantowskiego imperatywu w obszar analiz nad aksjologicznym statusem ciała, wraz z przyjęciem założenia o jego tożsamości z podmiotem, zmienia punkt ciężkości analiz. Z refleksji nad wartościowością ciała można płynnie przejść w obszar analiz nad aksjologicznym statusem człowieka. Patrząc z tej perspektywy, skoro ciało jawi się jako integralny element „ja”, jeśli jest fundamentalnym składnikiem podmiotowości i odgrywa decydującą rolę w budowaniu poczucia tożsamości, to również jego status aksjologiczny jest analogiczny do tego, jaki przypisano człowiekowi. W myśl tej interpretacji instrumentalizacja ciała jest równoznaczna z instrumentalizacją istoty ludzkiej, akantowska norma bezwzględności ma swoje przełożenie na ciało.

Jak pokazano w poprzednich rozdziałach, w stosunku do ciała nie udaje się w pełni uniknąć kontekstu instrumentalnego. Nawet opowiedzenie się po stronie psychofizycznej jedności nie unieważnia zasadności „posiadania ciała”. Ciało ludzkie jest niejako wstawione pomiędzy tym, co jest *mną*, a tym, co jest *moje*, dlatego aby zapobiec wypaczeniu tej relacji, należy wyznaczyć stosowne granice jego używania. Przyznanie ciału wartości bezwzględnej wspiera się na zakazie redukcji ciała do użytku. Poszanowanie dla ciała, które pobrzmiwa w tym zakazie, ma na względzie ochronę ludzkiej godności, integralności i zmierza do zachowania spójnej wizji człowieka. Innymi słowy, uznanie ciała za wartościowe w sposób bezwzględny postuluje ograniczenie jego użycia, przez wzgląd na ochronę człowieka przed reifikacją.

Ten sposób uzasadnienia bezwzględnej wartościowości ciała dość łatwo poddać krytyce. Wyraża się ona między innymi w rozpoznaniu, że ciało opatrzone zakazem redukcji do użytku nie tyle przez wzgląd na nie samo, ile przez wzgląd na człowieka rozumianego jako psychofizyczna jedność oraz ze względu na wartości wyższego rzędu, chociażby ludzką

---

<sup>510</sup> Zob. R. Wiśniewski, *W stronę pojęcia wartości absolutnej*, s. 175.

<sup>511</sup> Ibidem.

godność. Wartość ciała dopełniana jest zatem treściami aksjologicznymi z wyższych szczebli hierarchii, a to oznacza, że wartości wyższego rzędu współdecydują o bezwzględnym wymiarze wartości ciała, czyniąc je tym samym aksjologicznie niesamodzielnym. Ten sposób argumentacji ponownie przywołuje podział na niższe, fundamentalne, aczkolwiek mniej wartościowe dobra cielesne i wyższe, bardziej wartościowe dobra duchowe. Aksjologiczny status ciała jest zatem niezmiennie uwikłany w dychotomiczny podział. W tej klasycznej opozycji nie ma się jednak do czynienia z harmonijnym współlistnieniem wyróżnionych elementów, lecz z hierarchicznym, aksjologicznym i logicznym podporządkowaniem dóbr zajmujących niższe szczeble w hierarchii wartości dobrom sytuującym się ponad nimi. Z kolei utrzymanie na gruncie aksjologii klasycznej dychotomii ciała i duszy zachowuje w mocy wszystkie związane z nią dylematy i ograniczenia, w tym problem oceny ciała.

Warto w tym miejscu zasygnalizować, że na gruncie teorii wartości problematyczność owego sporu przybiera nieco inną formę niż problem jego wartościowania rozpoznany na gruncie filozofii ciała. O ile w przypadku dokonanych w pierwszej części rozpoznań o charakterze fenomenologiczno-egzystencjalnym i ontologiczno-aksjologicznym klucz do zrozumienia problemu z wartością ciała stanowi strategia bycia pomiędzy, rozumiana jako nieuniknione oscylowanie między egzystencjalnym a instrumentalnym stosunkiem do ciała bez uprzywilejowania lub zanegowania, którekolwiek z nich (owego pomiędzy, które wyraża się najpełniej w sformułowaniu „jestem ciałem, które posiadam”), o tyle zaaplikowanie schematu „mam ciało – jestem ciałem” na grunt teorii i systematyzacji wartości obnaża konieczność uwikłania w odmienną strategię w rodzaju albo–albo. Poruszano się tutaj raczej po obrzeżach oceny ciała, krążono na granicy dwóch skrajnych rozwiązań, z których wybierając jedno, tym samym unieważniano to, które znajduje się na przeciwległym biegunie. Można bowiem ciało dowartościować albo deprecjonować, nadać mu status wartości bezwzględnej albo względnej, autotelicznej albo instrumentalnej, samodzielnej albo konsekwentnej, ale nie obu jednocześnie. W języku aksjologii tytułowe „pomiędzy” nie zadowala się już niejednoznacznością, nie rozpląta się w wielości równorzędnych narracji, lecz dąży do konkretyzacji, do wyznaczenia granic, w ramach których wartościuje się i pozycjonuje ludzkie ciało.

## ROZDZIAŁ 6

# Pomiędzy absolutyzacją a reifikacją – krytyczna analiza ponowoczesnego etosu ciała

W ostatnim rozdziale powrócono do postawionej w tytule kwestii wartościowania ciała, wzbogacając ją o kolejne wnioski. Wypracowane wcześniej kryteria aksjologiczne skonfrontowano z kulturową praktyką wartościowania. W świetle krytycznej analizy etosu ciała nie da się odzielić porządku wartości faktycznie uznawanych i dominujących w kulturze od wartości postulowanych. Ich porównania dokonano, wspierając się na opinii Józefa Lipca, który aksjologii, a dokładniej systematyce wartości, nadaje aspiracje praktyczne<sup>512</sup>. Na tym etapie rozważań chciało zaproponować, wolne od pułapek aksjologicznej fascynacji ciałem, zrównoważone i zharmonizowane względem innych wartości, podejście do ciała. Drogą ustaleń aksjologicznych starano się rozstrzygnąć tytułowy problem oraz uzasadnić, czy i dlaczego współczesna ocena ciała jest lub wydaje się pozbawiona jednoznacznych rozstrzygnięć.

Do krytycznej analizy ponowoczesnego etosu ciała wykorzystano autorskie narzędzia systematyzujące wartość ciała. Zanim rozwinięte zostaną zasygnalizowane wątki, w celu uniknięcia pomyłek i niedopowiedzeń, najpierw będą omówione powiązania między wartością, wartościowaniem a oceną. Następnie wyjaśnione będzie, czy konfrontacja aksjologii z etosem jest możliwa i jakie szanse bądź ograniczenia są z nią związane. Dzięki temu możliwe będzie przejście do głównego wątku, czyli do krytycznej analizy problemu wartościowania ciała w kulturze współczesnej.

---

<sup>512</sup> Zob. J. Lipiec, *Ontologiczne dylematy hierarchizacji wartości*, [w:] *Wartość bycia*. Władysławowi Stróżewskiemu w darze, s. 92–93.

## 6.1. Pomędzy wartością, sądem wartościującym a oceną

Problem zależności wartości od wartościowania najłatwiej zrozumieć, wpisując go w układ epistemologicznej relacji podmiot–przedmiot. Warto wówczas zauważyć, że o ile wartość leży po stronie przedmiotowej, o tyle wartościowanie jest aktem podmiotu, który zajmuje wobec drugiego członu relacji określone stanowisko, czyli ustosunkowuje się wobec niego przychylnie bądź nieprzychylnie, pozytywnie bądź negatywnie, a próbując bądź dezaprobuując. Odwołując się do wspomnianej relacji nie chciano przesądzać, gdzie i jakie istnieją wartości: w przedmiocie, podmiocie, w stosunku między nimi czy poza nimi, chciano jedynie ukazać, że aktów wartościowania dokonuje podmiot<sup>513</sup>.

Istotną kwestię stanowi również analiza wypowiedzi wartościujących. W teorii wartości wyróżnia się sądy o wartościach, mające charakter zdań opisowych, sądy wartościujące, mówiące, że coś jest wartością oraz sądy oceniające, stwierdzające, iż coś jest wartościowe<sup>514</sup>. Granice znaczeniowe tych wypowiedzi są dość płynne, co sprzyja niekonsekwencji w ich stosowaniu. Już na przykładzie sądów pierwszego rodzaju, czyli wypowiedzi o wartości, widać, że ich treść nie przesądza jeszcze, czy ma się na myśli wartości faktycznie uznawane w danej kulturze, czy może wartości idealne rozpoznawane przez umysły bądź sumienia szczególnie do tego predestynowane. Wszystko zależy zatem od tego, jak rozumiane są wartości: jako coś powszechnie cenionego, pożądanego czy raczej jako coś cennego, godnego pożądania.

Problem relacji wartościowania do wartości dość radykalnie zinterpretował Znanięcki, który wartości ujmował jako korelaty ocen. W artykule *Elementy rzeczywistości praktycznej* napisał:

---

<sup>513</sup> „Wartości powstają i istnieją wtedy, kiedy istnieje świat człowieka. Istnienie ludzkich podmiotów decyduje o tym, że wszystkie przedmioty mogą podlegać lub podlegają faktycznie ocenom wartościującym. Byt człowieka w rzeczywistości przedmiotowej oznacza w tym aspekcie określenie wielkości obszaru wartościordnego i wartościowości jako takiej”. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, s. 13.

<sup>514</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, PWN, Warszawa 1970, s. 277; W. Stróżewski, *Wartościowanie a ocena*, „Znak” 1965, nr 130.



Wartością jest dla filozofii to, co bywa oceniane dodatnio lub ujemnie, względem czego podmiot zajmuje stanowisko, przyjmuje lub odrzuca itp. Mniejsza zaś o to, czy jest to podmiot tworzący wartości absolutne, zajmujący zawsze to samo stanowisko, czy też podmiot tworzący wartości względne, zmieniający swe stanowiska<sup>515</sup>.

Zgodnie z interpretacją zaproponowaną przez Znanieckiego wartość jest traktowana jako wytwór aktu wartościowania, ocenianie zaś odbierane jako zabieg konstytuujący wartości. Oznacza to, że samo wartościowanie stanowi ostateczne kryterium decydujące o słuszności sformułowanej oceny. Wyartykułowany przez niego mechanizm, utożsamiający wartość z pozytywną oceną, nie jest jedynym sposobem rozumienia ich wzajemnych powiązań.

Zwolennikiem odmiennej interpretacji stosunku wartości do wartościowania był Scheler, który zdecydowanie rozgraniczył oba porządki. Jak twierdzi Hanna Buczyńska-Garewicz, kluczową tezę Schelerowskiej aksjologii stanowi odrzucenie przekonania, że wartość jest wytworem sądu wartościującego<sup>516</sup>. Scheler skłaniał się raczej ku stanowisku głoszącemu, że relacja między sądem wartościującym a wartością ma konsekwencje epistemologiczne. Twierdził, że w aktach preferencji można poznać wartości. Zastrzegał jednak, że nie istnieją między nimi zależność ontologiczna. W opinii niemieckiego filozofa sąd wartościujący nie jest przyczyną istnienia wartości, co więcej jest wobec niego wtórny, odtwórczy i receptywny.

Problemem interpretacji wypowiedzi wartościujących zajmowali się między innymi Elzenberg i Tatarkiewicz. Pierwszy stawiał wyraźną linię demarkacyjną między sądem wartościującym a sądem oceniającym<sup>517</sup>. Drugi proponował odróżnić sądy wartościujące od sądów o faktach, przy

---

<sup>515</sup> Zob. F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1987, s. 83; R. Wiśniewski, *Tworzenie i poznawanie wartości. Uwagi o dynamice systemów wartości w nawiązaniu do filozofii wartości Floriana Znanieckiego*, [w:] *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Wydawnictwo UJ, s. 209–226.

<sup>516</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Scheler a filozofia wartości*, [w:] M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 15.

<sup>517</sup> Zob. H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, [w:] tegoż, *Wartość i człowiek*, s. 53–65; L. Hostyński, *Układacze tablic wartości*, 103–119; W. Tyburski, *Elzenberg*, s. 79–85.

czym, jak to dalej ukazano, wyróżnione przez Tatarkiewicza wypowiedzi dotyczące faktów są znaczeniowo pokrewne Elzenbergowskim sądom oceniającym<sup>518</sup>.

Zaproponowane przez Tatarkiewicza rozróżnienie na sądy wartościujące i sądy o faktach przedstawia się następująco:

Sądy: „Mam to za wartościowe” lub „Ktoś ma to za wartościowe”, a nawet: „Wszyscy mają to a to za wartościowe” – nie są sądami wartościującymi, lecz sądami stwierdzającymi fakty, mianowicie, że ten czy ów ma to czy tamto za wartościowe. Sądy te nie tylko nie są z wartościującymi identyczne, ale sądy wartościujące z nich nie wynikają<sup>519</sup>.

Zdaniem Elzenberga między sądem wartościującym a oceniającym zachodzi taka różnica, że pierwszy, z racji nadania wartości, która jest aktem twórczym, należy do sfery poznania i działania, drugi zaś stanowi przykład orzekania o wartościowości i polega jedynie na wtórnym formułowaniu ocen. Filozof pisał na ten temat:

W terminologii starannej wypadałoby przez „wartościowanie” rozumieć orzekanie, że ta a ta cecha nadaje wartość przedmiotom, które ją posiadają: „ocenie” zaś byłoby orzekaniem, że ten a ten przedmiot jest wartościowy<sup>520</sup>.

Hostyński zauważa, że zgodnie z wykładnią zaproponowaną przez Elzenberga wartościowanie jest zadaniem aksjologa, natomiast ocenianie stanowi domenę krytyków bądź laików<sup>521</sup>. Tym samym wydawanie sądów wartościujący staje się umiejętnością, którą dysponuje jedynie garstka ekspertów zajmujących się teorią wartości, w przeciwieństwie do sądów oceniających, które mają charakter powszechny. Wprawdzie oceniać może każdy, ale doświadczenie pokazuje, że wydając ocenę, laicy zazwyczaj odwołują się do czyichś opinii, szukając w nich wsparcia i uzasadnienia dla swoich przekonań wartościujących. A zatem ocenianie to nie samodzielny akt wartościowania, lecz odwołanie się do pewnego utrwalonego i powielanego sądu wartościującego. W ramach przywołanej interpretacji rodzi

<sup>518</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, [w:] tegoż, *Parerga*, s. 66.

<sup>519</sup> W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 65–66.

<sup>520</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, s. 55–56.

<sup>521</sup> Zob. L. Hostyński, *Układaczk tablic wartości*, s. 114.

się pytanie: z czyją opinią liczą się i kogo traktują jako autorytet w dziedzinie sądów wartościujących współcześni uczestnicy kultury?

Wracając do głównego wątku rozważań, warto podkreślić, że przywołane rozróżnienie wypowiedzi wartościujących utrzymuje w mocy dość istotny dla aksjologii podział na sferę faktów i wartości, czyli na to, jak jest i jak być powinno. O ile w obszarze praktyki wartościowania zasadne będzie mówienie o sądach oceniających, o tyle w obrębie aksjologii stosowniej mówić o sądach wartościujących. Kluczową kwestią jest pytanie o ich wzajemne odniesienie. Czy sądy wartościujące są autonomiczne względem sądów oceniających oraz praktyki społecznej, i odwrotnie, czy praktyka społeczna pozostaje nieczuła na uwagi teoretyków wartości?

Sformułowanie tak daleko idących wniosków nie było celem, do którego dążyli Elzenberg i Tatarkiewicz. Podkreślanego przez nich rozróżnienia na sądy wartościujące i sądy oceniające (sądy o faktach) nie należy bowiem odczytywać jako silnej opozycji teorii wartości i praktyki wartościowania. Polscy badacze byli dalecy od twierdzenia, że pozostają one względem siebie zupełnie autonomiczne, wszak taka opinia stawiałaby pod znakiem zapytania zasadność uprawiania aksjologii. Zasygnalizowane przez nich uwagi należy raczej rozumieć jako wyraz ostrożności będącej wynikiem świadomości omylności ludzkich aktów oceniających.

Hartmann ową błędność zrzuca na karb ograniczonej świadomości aksjologicznej (*Enge des Wertbewußtsein*) oraz przesuwającego się horyzontu aksjologicznego (*Wanderung des Wertblickes*), które skazują człowieka na niepełną percepcję aksjosfery, a tym samym na zmienność ocen<sup>522</sup>. Niemiecki aksjolog wspomina również o ślepotie na wartości (*Wertblindheit*), czyniącej człowieka zupełnie niewrażliwym na kwestie aksjologiczne. Natomiast Scheler zwraca uwagę, że często człowiek ulega złudzeniom aksjologicznym i błędnie interpretuje sens wartości<sup>523</sup>. Kategoria złudzenia aksjologicznego, czyli iluzji, co do wartości stanowi istotny elementem

---

<sup>522</sup> Zob. N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1422–1453; Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, s. 430–438; K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, s. 26.

<sup>523</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, s. 86.

jego filozofii wartości. Mówiąc najogólniej, polega ona na tym, że w praktyce człowiek jest skłonny uznać za wartość coś, co nią nie jest, bądź też nie dostrzega pewnych wartości lub po prostu niewłaściwie odczytuje ich hierarchiczne uporządkowanie<sup>524</sup>.

Poczynione do tej pory uwagi ukazały dwojaki stosunek wartościowania do wartości i odwrotnie. Wartości można ujmować jako korelaty ocen, tak jak to miało miejsce w przypadku filozofii wartości Znanięckiego, bądź też jako dwa odrębne porządki, jak u Schelera. Pierwsze z nich są wypowiedziami formułowanymi w ramach teorii wartości, natomiast drugie są charakterystyczne dla praktyki wartościowania.

Rozważmy, jak miałyby się owe rozpoznania do sądów w rodzaju: *współczesna kultura gloryfikuje ciało* bądź *we współczesnej kulturze ciało traktuje się jako niezwykle wartościowe*. Osoby, które podobnie jak Znanięcki traktują praktykę społeczną jako obszar wydawania ocen, przyjęłyby te opinie jako sąd wartościujący. Z kolei zgodnie z sugestią Tatarkiewicza, z aksjologicznego punktu widzenia, zdania wskazujące na wysoką waloryzację ciała w kulturze współczesnej, czy szerzej sądy w rodzaju: *współcześnie ciało uznaje się za wartościowe*, nie są sądami wartościującymi, lecz sądami stwierdzającymi fakty. Elzenberg określiłby je mianem sądów oceniających, natomiast Scheler potraktowałby jako wypowiedź świadczącą o poziomie współczesnej świadomości aksjologicznej. Zgodnie z ich opinią przywołane zdania należałoby odczytać raczej jako diagnozę stanu kultury współczesnej, a nie sąd wartościujący. Nie zmienia to jednak faktu, że wokół tego typu diagnoz nadbudowuje się cała sfera praktyki społecznej, a wraz z nią określone przekonania normatywne, czyli etos. Z kolei praktyka wartościowania bywa niewspółmierna względem ładu aksjonormatywnego ustalonego przez myśl aksjologiczną. Dlatego główne pytanie, na które starano się odpowiedzieć w tym rozdziale, dotyczy wpływu bądź też funkcji, jaką pełni aksjologiczny status ciała względem praktyki jego wartościowania. Jednakże, przed skonfrontowaniem ze sobą obu stanowisk, sprawdzono, czy nie ma ku temu metodologicznych przeciwwskazań.

---

<sup>524</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Scheler a filozofia wartości*, [w:] M. Scheler, *Resentiment a moralność*, s. 14.

## 6.2. *Pomiędzy teorią a praktyką wartościowania*

Jak już zasygnalizowano, próba przełożenia rozstrzygnięć osiągniętych na polu filozofii wartości na praktykę wartościowania nie jest łatwym zabiegiem formalnym. Konfrontacja aksjologii z etosem jest bowiem próbą porównania dwóch odmiennych porządków, mianowicie: naukowego (filozoficznego) z potocznym, abstrakcyjnego z praktycznym, normatywnego z opisowym<sup>525</sup>. Ich wzajemne relacje doskonale oddaje opisany przez Floriana Znanieckiego stosunek etyki do moralności. Filozof charakteryzuje go w następujący sposób:

Życie tworzy moralne systemy; przychodzi etyka, nie mogąc zaś na raz przyjętych podstawach odtworzyć tych systemów, wytwarza sobie system nowy i żąda, aby się życie do niego dostosowało. Nauka, która czeka, aż rzeczywistość w swym rozwoju uczyni jej twierdzenia prawdziwymi<sup>526</sup>.

W przybliżonym przypadku praktyka wartościowania, czyli etos, ma się do aksjologii tak, jak moralność do etyki, a zatem tak, jak ogół dominujących społecznie reguł, zasad i wartości do ich naukowego usystematyzowania. Czy próbując zestawić aksjologię z etosem, człowiek nie podejmuje się zatem zadania niemożliwego do wykonania? Czy język współczesnej kultury, której cechą charakterystyczną jest pluralizm i ambiwalencja, da się przełożyć na dążącą do jasności i jednoznaczności logikę teorii wartości? Aby móc rozwiązać bądź potwierdzić wyartykułowane wątpliwości, najpierw należy sprawdzić, jakie szanse lub ograniczenia wiążą się z przybliżonym celem badawczym.

W literaturze przedmiotu pojawiają się zarówno argumenty za, jak i przeciw porównaniu teorii wartości z praktyką wartościowania. Z jednej strony nie brakuje stanowisk opowiadających się za koniecznością konfrontacji porządku normatywnego z opisowym, z drugiej zaś słychać głosy negujące zasadność istnienia aż dwóch płaszczyzn wartościowania. Wyrazicielem pierwszej opinii był między innymi Scheler, natomiast dru-

---

<sup>525</sup> Zob. M. Gołaszewska, *Potoczny wymiar wartości*, [w:] *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Harcerska Oficyna Wydawnicza, Kraków 1992, s. 15–26.

<sup>526</sup> F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN Warszawa 1987, s. 83.

gie stanowisko znalazło uzasadnienie w refleksji humanistów należących do nurtu filozofii pragmatycznej.

U podstaw Schelerowskiego przekonania o zasadności uprawiania refleksji wartościującej na dwóch poziomach leży przyjęta przez niego rozbieżność sądów wartościujących z samymi wartościami, a precyzyjnie rzecz ujmując z uporządkowanym, obiektywnym i niezmiennym światem wartości. Rozróżnienie to skłoniło filozofa do konstatacji, że hierarchicznego uporządkowania aksjofery nie można budować na podstawie zmiennego, uwarunkowanego historycznie stanu ludzkiej świadomości aksjologicznej, który znajduje odzworowanie w etosie. I odwrotnie, relatywnego, co do miejsca i czasu systemu aksjonormatywnego, jakim jest etos, nie należy traktować jako kalki świata wartości, a jedynie jako jego zniekształcone odzwierciedlenie<sup>527</sup>. Skoro świat wartości istnieje autonomicznie, praktyka wartościowania zaś stanowi zaledwie jego niedoskonałą i wypaczoną formę, to uzasadnionym krokiem wydaje się krytyka etosu, przeprowadzona z wykorzystaniem filozofii i wartości. Jak przyznaje Buczyńska-Garewicz, aksjologiczna koncepcja Schelera daje asumpt do tego, by jej teoretyczne podstawy wykorzystać do oceny istniejącego stanu świadomości wartościującej<sup>528</sup>. Tym samym jednym z istotnych celów filozofii wartości staje się krytyczna analiza etosu, zmierzająca do określenia stopnia jego poznawczej poprawności bądź omyłności.

Oprócz stanowisk zbieżnych z opinią Schelera w tradycji badań aksjologicznych pojawiły się nurty kwestionujące zasadność uprawianego w ten sposób namysłu wartościującego. Chodzi tu między innymi o pragmatyzm, w ramach którego ukształtowało się przekonanie, że należy odrzucić odróżnienie tego, jak jest od tego, jak być powinno. Oddzielenie sfery wartości od faktów, stanowiące fundament Schelerowskiej filozofii wartości, w nurcie pragmatycznym uznano za zabieg niewłaściwy i niepotrzebny<sup>529</sup>. Zdaniem pragmatystów, w tym Johna Deweya, sfera faktów nie jest neutralna aksjologicznie, nie istnieją bowiem ani wyizolowane fakty empiryczne ani abstrakcyjne wartości, a jedynie fakty-wartości<sup>530</sup>.

<sup>527</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, s. 85.

<sup>528</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>529</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, s. 6–17.

<sup>530</sup> Ibidem, s. 8.

Z kolei przewyciężenie podziału na fakty oraz wartości pozwoliło odrzucić dychotomię opisu i oceny, a tym samym utrwaliło wśród pragmatystów przekonanie o współmierności relacji poznawczej z aktami wartościowania. Zgodnie z tą zasadą każda wypowiedź o faktach, każda forma wiedzy empirycznej stanowi przykład sądów wartościujących<sup>531</sup>. Przy takiej argumentacji odwołania do tradycyjnie rozumianej aksjologii nie wydają się konieczne, gdyż ograniczają się właściwie do badania stanu faktycznego, czyli do analizy praktyki wartościowania.

Zbieżne, jakkolwiek nieidentyczne wnioski można wysunąć z rozważań Znanieckiego. Również dla niego właściwym obszarem uprawiania refleksji wartościującej jest rzeczywistość praktyczna, do której zalicza motyw, cele i środki ludzkich działań<sup>532</sup>. Warto zaznaczyć, że w przeciwieństwie do pragmatystów, Znaniecki opowiadał się za możliwością usystematyzowania potocznych doświadczeń wartościujących. Istotne jest to, że polski badacz unikał systemów dedukcyjno-aksjomatycznych, opartych na sztucznych generalizacjach. Za ich kluczową wadę uważał brak przekładalności na ludzkie doświadczenie. Dlatego sam optował za systemami wywodzącymi się z empirii, czyli za porządkiem indukcyjno-empirycznym<sup>533</sup>. Przekonanie, że wartości i norm nie można analizować w izolacji wobec praktyki społecznej, doprowadziły go do konkluzji, iż *każdy system jest ważny o tyle tylko, o ile istnieje*<sup>534</sup>, a zatem to praktyczny odźwięk stanowi jego uprawomocnienie, nie odwrotnie.

Pod adresem aksjologii często jest wysuwany, w tym również przez Znanieckiego, zarzut generalizacji i zbyt daleko idących uogólnień. Warto jednak pamiętać, że jakkolwiek sztywne ramy systematyki wartości opierają się na jej niezmiennym, hierarchicznym uporządkowaniu, to ak-

---

<sup>531</sup> Ibidem, s. 274.

<sup>532</sup> „Musimy przypuścić, że bezpośrednia rzeczywistość jest nieograniczoną różnorodnością oddzielnych konkretnych wartości, że tylko wartości są nam bezpośrednio dane i nic więcej”. Zob. F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Kraków 1910, s. 114; F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, s. 82–83.

<sup>533</sup> F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, s. 84–85. Podział na systemy indukcyjno-empiryczne i dedukcyjno-aksjomatyczne został przywołany za Tadeuszem Czeżowskim. Por. T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, s. 235–239.

<sup>534</sup> F. Znaniecki, *Zadania syntezy filozoficznej*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 46.

sjolodzy mają świadomość, że taki model uprawiania filozofii wartości jest autonomiczny względem praktyki wartościowania. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Tatarkiewicz, który napisał:

Rozbieżność i zmienność ocen i sądów wartościujących jest niewątpliwym faktem. Nie tylko różne czasy, różne środowiska, różne jednostki rozmaicie oceniają wartości, ale nawet robi to ten sam człowiek przy różnych okazjach<sup>535</sup>.

Analogicznie Scheler, schodząc na poziom praktyki społecznej, dostrzegł, że w etos wpisana jest pewna historyczna dynamika, i to nie tylko ta wynikająca ze zmienności epok, lecz przede wszystkim ta związana z historycznością konkretnego podmiotu. Interesujące wątki dotyczące zmienności sądów wartościujących odnoszących się do sposobów wartościującego spojrzenia na człowieka wydobył z poglądów niemieckiego fenomenologa jeden z komentatorów jego twórczości – Jaromir Brejda. W nawiązaniu do Schelerowskiej aksjologii podjął on próbę określenia zależności sądu wartościującego od przyjęcia określonej postawy aksjologicznej. Brejda odczytuje Schelera w następujący sposób:

To, co wyłoni się naszemu doświadczeniu, będzie uwrażliwione na powaby zmysłowe lub brzydotę ludzkiego ciała, a może na możliwość użytecznego wykorzystania tegoż człowieka do pracy. Użyteczność jest bowiem według Maxa Schelera odmianą wartości hedonistycznej, zwiększającej naszą przyjemność życia. Zapewne ten sam człowiek z perspektywy człowieka ukształtowanego przez wartości witalne jawiłby się doświadczeniu w kategoriach tężyzny fizycznej lub jej braku, byłby człowiekiem postrzeganym jako przejaw zdrowia lub choroby. Ten sam zaś numerycznie człowiek z perspektywy wartości duchowych, na przykład piękna, postrzegany byłby w kategoriach estetycznych, podkreślających piękno jego ciała i ducha<sup>536</sup>.

Analogiczne rozpoznania czyni Scheler w refleksji poświęconej kolejnym etapom ludzkiego życia. Jego zdaniem proces starzenia pociąga za sobą zmianę orientacji aksjologicznej. Wraz z wiekiem następuje przesunięcie akcentu z wartości witalnych, charakterystycznych dla etapu młodości, na wartości duchowe, przynależne procesowi starzenia<sup>537</sup>. Brejda

<sup>535</sup> W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 65.

<sup>536</sup> J. Brejda, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007, s. 32.

<sup>537</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 269–270.



upatruje w owym zwrocie odejścia od cielesności, czyli braku zainteresowania wrażeniami cielesnymi, a tym samym wartościami witalnymi i hedonistycznymi<sup>538</sup>. Wbrew intuicjom Brejdaka, należałoby jednak stwierdzić, że wraz z upływem lat ciało nadal jest wartościowe, jakkolwiek staje się nośnikiem innych wartości.

Do analogicznych wniosków doszedł Józef Tischner. Filozof, podobnie jak Scheler, sprobował kontekst wartościowania ciała, uzależniając jego ocenę od wieku człowieka. Stosownie do upływu czasu, każdemu z etapów życia przyporządkował określone wartości. Zgodnie z tym, dzieciństwu przypisał wartość wynikającą ze spontaniczności ciała, dojrzewaniu nadał wymiar odpowiedzialności, osiągnięcie dojrzałości utożsamiał zaś z autentycznością. Nie skupiając się na szczegółowej analizie jego refleksji, warto zauważyć, że zarówno Tischner, jak i Scheler zgadzają się z tym, iż nasza świadomość aksjologiczna i praktyka wartościowania, w przeciwieństwie do systematyki wartości, nie są komponentami stałymi, co uwidacznia się między innymi w kontekście sposobów oceniania ciała.

Dyskusja nad próbą porównania systematyzacji wartości z praktyką wartościowania ujawnia kolejne niejednoznaczności. Jedną z nich jest dylemat dotyczący tego, czy można wartościować etos, uznać go za lepszy bądź gorszy. Inaczej mówiąc, czy istnieją przesłanki do tego, by hierarchizować coś, co już uznano za swego rodzaju opis wartościujący, wszak etos stanowi odzwierciedlenie systemu reguł, norm, zasad i hierarchii wartości dominujących w konkretnej grupie społecznej, epoce lub kulturze. Ku pozytywnej odpowiedzi na zadane pytanie skłaniał się Scheler. Zainicjowany przez niego projekt refleksji aksjologicznej zmierzającej do krytycznej analizy etosu stanowi przykład wartościowania praktyki społecznej. Z kolei niektórzy teoretycy, między innymi Znaniński i Andrzej Tarczyński, twierdzą, że etos jest neutralny aksjologicznie, dlatego nie powinien podlegać wartościowaniu typu: lepszy–gorszy<sup>539</sup>. Jak podkreślają, porównywanie etosów między sobą bądź ich ocena z punktu widzenia teoretycznych rozstrzygnięć filozofii wartości niesie ze sobą ryzyko absolutyzacji, a to uważają za błąd. U Znanińskiego można przeczytać:

---

<sup>538</sup> Zob. J. Brejdak, *Odcienie obecności*, s. 112–117.

<sup>539</sup> F. Znaniński, *Socjologia wychowania*, s. 46; A. Tarczyński, *Ethos*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1994, s. 45–46.

Idea moralności niezależnej od warunków historyczno-społecznych, jednakowej zawsze i wszędzie, jest teoretycznie błędna, gdyż nie odpowiada ani psychologicznym, ani socjologicznym faktom, w praktyce zaś stanowi nie dające się urzeczywistnić marzenie. Sami moralisci i filozofowie byli i są zależni od ocen obyczajowych, przeważających w ich epoce i środowisku społecznym<sup>540</sup>.

W przywołanym fragmencie Znaniecki zwraca uwagę, że moralność, etos czy szerzej praktyka wartościowania nie są konstruktem stabilnym i niezmiennym. Ową empiryczno-historyczną dynamikę etosu należy uwzględnić, budując systemy o aspiracjach uniwersalnych. Podejmując próbę krytycznej analizy aktualnego etosu, trzeba wiedzieć, że na dynamiczną strukturę, jaką jest etos, próbuje się nanieść nieco skostniałe formy systematyzacji wartości, wypracowane jeszcze na początku XX wieku.

Jak pokazano w poprzednim rozdziale, świat wartości rozpatrywany w systematycznym uporządkowaniu przedstawia się raczej jako układ niezmienny. Z kolei etosy, czyli konkretne egzemplifikacje odzwierciedlające strukturę wartości dominującą w masowej świadomości, są elastyczne i z powodzeniem adaptują się do zmiennych warunków społecznych oraz kulturowych. Zmienności etosów zazwyczaj towarzyszy zmiana orientacji aksjologicznych, co sprawia, że do głosu dochodzą różne rodzaje wartości, najczęściej podstawowe: użytecznościowe (etos nowoczesnego kapitalizmu) bądź hedonistyczno-estetyczne (etos ponowoczesnej estetyzacji). Przyglądając się tym etosom z punktu widzenia systematyki wartości, można powiedzieć, że ma się w nich do czynienia z przeinterpretowaniem i wypaczeniem hierarchii wartości. Zwracali na to uwagę między innymi Scheler i Hartmann. Najważniejszy wniosek płynący z rozważań fenomenologów wartości jest taki, że zacieśnianie się horyzontu aksjologicznego prowadzi do niespójności logicznej potocznych wartościowań. Owa niespójność nie jest jednak czymś oczywistym dla praktyki społecznej i tutaj są widoczne szanse na zastosowanie metodologii nauki o wartościach.

Warto zauważyć, że wskazane wcześniej wątpliwości nie kwestionują zasadności namysłu aksjologicznego, a dotyczą jedynie jego konfrontacji z praktyką społeczną, i na tym polu ujawniają metodologiczne oraz formalne ograniczenia dziedziny badawczej, jaką jest filozofia wartości. Pró-

---

<sup>540</sup> F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, s. 46.

bując zastosować wyniki badań systematyzujących wartości do praktyki, warto mieć świadomość ich niewystarczalności, a przede wszystkim trzeba pamiętać, że aksjologia zmierza do opisanie rzeczywistości społeczno-kulturowej takiej, jaką być powinna i nie zadowala się zastanym w niej porządkiem, czy raczej chaosem wartości. Od aksjologii należy oczekiwać, że będzie się starała ochronić człowieka przed byciem takim, jakim usiłuje go wymodelować niespójny aksjologicznie świat, natomiast od ponowoczesnego etosu, iż wskaże człowiekowi, jakie są ludzkie preferencje i oczekiwania.

Jak widać, próba odniesienia namysłu aksjologicznego do praktyki wartościowania napotyka wiele trudności. Jedną z nich jest niespójność metodologiczna wynikająca z tego, że filozofia wartości oraz etos to dwa odmienne porządki wartościowania: normatywny i opisowy, ogólny i szczegółowy. Aksjologia, o czym wcześniej wspomniano, ma się do etosu tak, jak sfera powinności do sfery faktów. Wymienione trudności nie przesądzają jednak o tym, że aby porzucić zamysł ich wzajemnego odniesienia, teoria wartości może wspierać się w swych badaniach na praktyce, a nawet powinna mieć aspiracje praktyczne. Etos czy też dominująca w danym czasie i miejscu praktyka wartościowania stanowi przedmiot refleksji wartościującej, a precyzyjnie rzecz ujmując, staje się przedmiotem badań aksjologii. W dalszej części monografii będzie opisana właśnie ta relacja.

Zestawiając teorię wartości z aktualnym etosem, a dokładnie z praktyką wartościowania ciała w kulturze współczesnej, spróbowano odsłonić jego strukturę i konstytuujące go elementy. Zgodnie z tropem podjętym przez Schelera, aksjologiczny status ciała potraktowano jako narzędzie do krytycznej analizy ponowoczesnego etosu ciała. Warto dodać, że aksjologia będzie rozumiana jako refleksja krytyczna, która nie ma na celu napiętnowania praktyki wartościowania, lecz namysł nad jej fundamentami, celami oraz pozytywnymi i ubocznymi skutkami, jakie ze sobą niesie. Dopiero krytyczne spojrzenie na praktykę wartościowania może przynieść odpowiedź na pytanie o poprawne wartościowanie ciała.

### **6.3. Krytyczne spojrzenie na ponowoczesny etos ciała**

Z aksjologicznego punktu widzenia funkcjonujący etos nie stanowi ostatecznej racji dla ludzkich wyborów i o niczym jeszcze nie przesądza, choć błędem byłoby go ignorować. Dlatego aksjologia, rozumiana

w nawiązaniu do Znanieckiego, jako krytyczna i twórcza analiza rzeczywistego etosu<sup>541</sup>, nie może przejść obojętnie wobec praktyki wartościowania ciała. W prowadzonych w jej ramach badaniach powinno się uwzględnić strukturę ponowoczesnego etosu ciała, będącego wynikiem obecnych w kulturze współczesnej tendencji absolutyzujących ciało. Strukturę tę obrazują następujące zjawiska:

- (a) etos ten przyznaje prymat wartościom, takim jak: przyjemność, atrakcyjność, sprawność, autentyczność;
- (b) towarzyszy mu orientacja aksjologiczna, którą należy określić mianem hedonistyczno-estetycznej bądź hedonistyczno-konsumpcyjnej;
- (c) generuje on obowiązek troski o ciało, przy czym troska ta koncentruje się przede wszystkim na dbaniu o jego atrybuty zewnętrzne i stanowi przykład pozornego dowartościowania ciała;
- (d) działanie podporządkowuje takim kryteriom, jak: użyteczność, skuteczność, efektywność;
- (e) taki stan rzeczy niesie ze sobą ryzyko instrumentalizacji ciała.

Natomiast aksjologiczny status ciała w syntetycznym uproszczeniu prezentuje się tak:

- (a) dla aksjologii ciało jest tym, co posiada wartość i co zapośrednicza nas w świecie wartości;
- (b) ciało stanowi ontyczny fundament umożliwiający realizację wartości wyższych;
- (c) wartość ciała jest niepełna – wprawdzie na poziomie witalnym bądź hedonicznym ciało jest wartościowe samo w sobie, ale jego aksjologiczny obraz przede wszystkim dopełniają wartości z wyższych pięt hierarchii;
- (d) ciało ma wartość bezwzględną, co oznacza, że nie wynika ona z jego cech użytkowych, a co za tym idzie, nie powinno się go sprowadzać do układu wartości użytkowych;
- (e) norma stojąca na straży wartości ciała głosi zakaz jego reifikacji.

---

<sup>541</sup> F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1912, z. 2, s. 84–85; R. Wiśniewski, *Tworzenie i poznawanie wartości*, s. 219.

Już pobieżne porównanie obu porządków pozwala zauważyć istniejące między nimi rozbieżności. Namysł aksjologiczny będzie służył temu, by je zdemaskować i wyeliminować determinujące współczesną praktykę wartościowania ciała logiczne niespójności. Na tropieniu pojęciowych i logicznych niespójności rzecz się jednak nie kończy. Refleksja aksjologiczna stara się ukierunkować oceny, biorąc pod uwagę szerszy horyzont przedmiotu analiz. Oznacza to, że ocenie nie podlega jedynie ciało, ale człowiek jako zharmonizowana zintegrowana psychofizyczna jedność. Nie bez znaczenia są tu wreszcie intuicje wartościujące ludzi o znaczącym doświadczeniu czy skumulowane doświadczenia wartościujące pokoleń. Warto pamiętać, że na to doświadczenie historyczno-dziejowe składają się także utrwalane przez kolejne epoki błędy w wartościowaniu ciała.

Podjmując krytykę ponowoczesnego etosu ciała przy użyciu instrumentarium aksjologicznego, nie chodzi o to, by popaść w skrajność i w przeciwieństwie do kultury współczesnej apoteozującej ciało, opowiedzieć się za jego dezaprobatą. Można zgodzić się co do tego, że skoro ciało jest wartościowe bezwzględnie, to nastawienie człowieka względem niego nie powinno być negatywne. Nie ma powodów, aby piętnować troskę o ciało, radość z jego zdrowia, sprawności, piękna czy delikatności. Aksjologia wprawdzie dąży do wykazania niewystarczalności troski o ciało, tym bardziej nie pochwała tego, by ograniczała się ona do hedonizmu konsumpcyjnego bądź estetyzującej dbałości o powierzchnię, ale jednocześnie ma świadomość, że nikogo nie można zmusić, by troszczył się o coś więcej niż o ciało. Zadaniem aksjologii jest zatem uwrażliwienie człowieka na to, że ów zawężony horyzont aksjologiczny może stać się przyczyną złych nawyków i działań uprzedmiotawiających ciało. Z kolei, podążając drogą ustaleń aksjologicznych, nie zamierzano również zboczyć na przeciwny tor i w nawiązaniu do tendencji wiodących prym w praktyce społecznej absolutyzować ciało, uznając tym samym cielesność i jej potrzeby za jedyne źródło wartości czy przedmiot uwielbienia.

W celu przeanalizowania tytułowego problemu z wartościowaniem ciała oraz podjęcia próby wskazania kryterium uzasadniającego jego poprawne wartościowanie odwołano się do aksjologii, nie zaś do etosu. Zasadność zastosowanej metody potwierdza fakt, że w samym łonie kultury ponowoczesnej pojawia się krytyka praktyki wartościowania ciała świadcząca o tym, iż jej uczestnicy nie zadowolają się tym,

jak jest i chcą wiedzieć, jak być powinno. Dodatkowych argumentów dostarcza również niekonsekwencja zawarta w sądach wartościujących dotyczących ciała. Warto wspomnieć, za Baumanem czy Baudrillardem, że ponowoczesny etos ciała jest wewnętrznie sprzeczny<sup>542</sup>. Oscyluje on między kultem ciała a jego reifikacją i często wiąże się z niezdolnością do rozpoznawania wartości, jak również z brakiem umiejętności właściwego wartościowania<sup>543</sup>. Między innymi z tych powodów próżno szukać w jądrze ponowoczesnego etosu ciała racji decydujących o właściwym stosunku wobec cielesności.

Za wzór krytycznej analizy aktualnej praktyki wartościowania ciała posłuży krytyka etosu nowożytnego industrializmu przeprowadzona przez Schelera. Jak zostanie to ukazane, do krytyki ponowoczesnego etosu ciała stosuje się wiele zarzutów sformułowanych przez niemieckiego fenomenologa. Opisano te z nich, które zachowały swą aktualność do dzisiaj.

Pierwszą ważną kwestią jest odwrócenie hierarchii dóbr wywołane przesunięciem pewnych grup wartości. O ile Scheler wspomina o przedkładaniu dóbr materialnych i wartości użytecznościowych ponad wartości witalne, o tyle w przypadku ponowoczesnego etosu ciała należałoby mówić konkretnie o prymacie wartości hedonicznych nad wartościami witalnymi. Jakkolwiek wartości uznane za wiodące w poszczególnych etosach są nieco odmienne, to ich krytyka opiera się na analogicznych przesłankach. W porządku logicznym wartości z pierwszego szeregu prezentują się jako pochodne względem wartości witalnych. By móc odczuwać przyjemność, najpierw trzeba żyć. Podstawowa niespójność potocznych sądów wartościujących wynika zatem z błędnego podporządkowania wartości wyższych, w tym przypadku witalnych, wartościom niższym, hedonicznym. Przytoczony fragment z Schelera potwierdza ten kontekst:

Można czuć przyjemność, jeśli ma się strukturę nie jakiegoś ducha w ogóle, lecz tylko naturę ducha, którego czynność przejawia się w jakiegokolwiek określonej formie i organizacji życia, reprezentującej z kolei w swej całości określoną wartość witalną. [...] O ile doskonale daje się pomyśleć istnienie wartości witalnych bez

<sup>542</sup> Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 101; J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, s. 169.

<sup>543</sup> Zob. M. Gołębiowska, *Odnowienie estetyki?*, „Diametros. Internetowy Serwis Filozoficzny”, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl>.

przyjemności, nie zachodzi przeciwny wypadek. Ale sama wartość rzeczy przyjemnych i nieprzyjemnych zależy od tego, czy nadają się one zarazem do zwiększania wartości witalnych, czy nie. Przyjemność, która nie sprzyja zarazem życiu, jest więc zła jako negatywna wartość witalna. [...] Wartość przyjemności zależy od wartości witalnej<sup>544</sup>.

Pierwszym zarzutem pod adresem ponowoczesnego etosu ciała jest więc nieuprawnione przyznanie prymatu w życiu praktycznym wartościom hedonicznym. Praktyka społeczna potwierdza, że człowiek chętnie folguje przyjemnościom, nie bacząc przy tym na własne zdrowie i stan własnego ciała, a znacznie rzadziej ogranicza swoje zachcianki, mając na względzie wartości witalne. Za Andrzejem Pawłuckim taką postawę wartościowania ciała można określić mianem *gloryfikacji ciała bez uzasadnienia takiej postawy wyższą racją życia*<sup>545</sup>. Według wspomnianego autora dominująca w kulturze współczesnej absolutyzacja ciała sprowadza się do tego, że człowiek skupia się jedynie na możliwościach swojego ciała, pomijając jego funkcje życiowe, co z kolei nazywa *humanizmem absurdu*<sup>546</sup>.

Nie można zapomnieć, że rysem charakterystycznym kultury współczesnej jest specyficznie rozumiana przyjemność. Odwołując się do Bauman, można powiedzieć, że aktualnie nie chodzi już wyłącznie o podążanie za przyjemnymi doznaniem, lecz przede wszystkim o sztukę wyszkolenia ciała w absorpcji nowych doznań, przeżyć i przyjemności<sup>547</sup>. W związku z tym postulowana przez aktualny etos absolutyzacja ciała ma na celu zwiększenie jego efektywności, co z kolei skutkuje tym, że wartości przyjemnościowe zostają podporządkowane wartościom użytecznościowym. Na ponowoczesnym etosie ciała ciąży zatem, wyartykułowana przez Schelera w stosunku do etosu industrializmu, instrumentalność. Trudno nie dostrzec, że aktualny etos ciała pod tym względem stanowi kontynuację, a nawet rozwinięcie tendencji dominujących od nowożytności. Wszak również i w nim obserwuje się podporządkowanie funkcji życiowych oraz dóbr cielesnych kryteriom, takim jak wspomniana już funk-

---

<sup>544</sup> M. Scheler, *Resentyment a moralność*, s. 183–184.

<sup>545</sup> A. Pawłucki, *Pedagogika wartości ciała*, AWF, Gdańsk 1996, s. 75.

<sup>546</sup> Zob. A. Pawłucki, *Osoba w pedagogice ciała*, Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego, Gdańsk–Olsztyn 2007, s. 44–45, 115–122.

<sup>547</sup> Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 90–91.

jonalność i skuteczność<sup>548</sup>. Różnica między nimi jest taka, że współcześnie ów proces wydaje się bardziej zakamuflowany, a tym samym trudniejszy do zdiagnozowania. Funkcję kamuflażu spełnia wszechobecne, pobudzane i wspomagane przez przekazy medialne zainteresowanie ciałem, pod osłoną którego czai się ryzyko instrumentalizacji, a nawet reifikacji ciała. Działanie tego mechanizmu rozważono, odwołując się do przykładu fizycznych praktyk cielesnych. Zdaniem Schelera o ile w dobie nowoczesności

wszelkim ćwiczeniom ciała i sił przyznaje się wartość tylko jako „wytchnieniu” po pracy lub nabieraniu sił do nowej pożytecznej pracy – a nie po prostu jako grze sił życiowych, która sama przez się ma wartości<sup>549</sup>,

o tyle w ponowoczesności ćwiczenie ciała wprawdzie należałoby uznać za wartościowe samo w sobie, ale niejednokrotnie i ono zachodzi w oderwaniu od priorytetu funkcji życiowych. Jak już zostało pokazane, współczesny etos owszem kultuwyje troskę o ciało, ale podyktowaną uczynieniem z niego sprawnego narzędzia konsumpcji lub konkurencji, rozumianej zarówno jako rywalizacja sportowa, jak i rywalizacja w wymiarze estetycznym, zorientowana na powierzchowną atrakcyjność, wywołanie zachwyty i wzbudzenie zainteresowania innych ludzi. Jak uważa Scheler, to przewartościowanie stosunku funkcji do celu, skutkuje tym, że ciało postrzega się jako wyobcowany, zewnętrzny wobec człowieka organizm bądź narząd, który nie jest wartościowy sam w sobie, lecz ze względu na funkcje, jakie spełnia, a precyzyjnie rzecz ujmując przez wzgląd na jakość, czy też użyteczność tych funkcji<sup>550</sup>. Właśnie to odwrócenie stosunku funkcji do celu jest kolejnym błędem współczesnej praktyki wartościowania ciała. Zarzut ten jest o tyle istotny, że może prowadzić do reifikacji ciała, wobec którego aksjologia nie może przejść obojętnie.

Krytyczny namysł aksjologiczny kwestionuje pod kilkoma względami zasadność wyrażonych w ponowoczesnym etosie ciała preferencji wartościujących. Do tej pory wyróżniono dwa podstawowe zarzuty: błędną interpretację porządku wartości funkcjonującą w praktyce społecznej, a dokładnie nieuzasadnioną dominację wartości hedonicznych, jak rów-

<sup>548</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, s. 199.

<sup>549</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>550</sup> Ibidem, s. 198, 207–214.



niez wynaturzenie aksjologicznego statusu ciała podyktowane podporządkowaniem funkcji życiowych kryteriom skuteczności i efektywności, inaczej mówiąc instrumentalizację ciała. Wskazane błędy potwierdzają wyartykułowaną na wstępie opinię, że ponowoczesny etos ciała nie może stanowić uzasadnienia dla właściwej praktyki wartościowania ciała. Dlatego teraz głównym tematem analiz uczyniono ustalenia aksjologiczne przybliżające do podania racji właściwego wartościowania ciała, natomiast ponowoczesny etos ciała potraktowano jako egzemplifikację, niektórych jego tez. W dalszej części zaprezentowano konstruktywną krytykę etosu.

Punkt wyjścia aksjologicznej krytyki etosu stanowi rozpoznanie, że aksjologia nie może zignorować i przejść obojętnie wobec ontologicznego statusu ciała, w szczególności wobec jego funkcji biologicznych i życiowych. Już w poprzednim rozdziale zasugerowano, że fundująca moc wartości witalnych, rozumiana jako niezbędna podstawa do wszelkich działań i realizacji rozmaitych innych wartości, w znacznej mierze decyduje o jego wartościowości. Stąd też sprzeciw aksjologów wobec podporządkowywania wartości witalnych wartościom hedonicznym czy użytkowym. Nie można jednak przejść obojętnie wobec utrwalonego w myśli aksjologicznej podziału dóbr na wyższe i niższe. Na tym przykładzie widać, że z aksjologicznego punktu widzenia utrzymana zostaje klasyczna dychotomia ciała i duszy, odzwierciedlona w podziale na dobra cielesne i duchowe. Broniąc zasadności namysłu aksjologicznego, skłonić by się można w stronę interpretacji głoszącej, że aksjologowie utrzymują ten podział, mając na uwadze troskę o przymioty inne niż cielesne. O ile dowartościowują ludzkie ciało jako niezbędny fundament bytowy, a bywa, że i aksjologiczny, o tyle przestrzegają przed nadmierną koncentracją uwagi na sprawach ciała, gdyż taka postawa również wiąże się z wypaczeniem hierarchii wartości i grozi podporządkowaniem wartości wyższych: moralnych, estetycznych, duchowych, plasującym się niżej wartościom witalnym. Dlatego wartościowanie ciała obwarowują dodatkowym wymogiem decydującym o tym, że ciało jest wartościowe „przez wzgląd na”: człowieka, jego zdrowie, sprawność, życie, szczęście czy dobro.

Warto też zwrócić uwagę na ważną rolę ciała w kształtowaniu tożsamości osobowej człowieka oraz w budowaniu jego poczucia indywidualności. Pod tym względem aksjologia i ponowoczesny etos ciała są ze sobą zgodne i rozpatrują ciało jako konstytutywny element człowieka.

To bowiem ponowoczesny etos ciała utrwała i potwierdza tezę, że współcześnie ciało jest podstawowym, a często i jedynym miernikiem stałości oraz ciągłości poczucia własnej tożsamości. Przy czym, o ile praktyka wartościowania mówi wprost, że ciało odgrywa ważną rolę w budowaniu tożsamości, o tyle aksjologia wyraża to samo, odwołując się do udziału wartości wyższych, dóbr duchowych. Jej intencje doskonale zilustruje zaczerpnięta od Ludwiga Wittgensteina formuła: *najlepszym obrazem duszy ludzkiej jest ciało ludzkie*<sup>551</sup>. Zgodnie z jej wymową aksjologowie podtrzymują upowszechnioną przez praktykę społeczną tezę, głosząc, że ciało ma wartość obrazowania wnętrza, biografii i tożsamości człowieka.

Skoro określono już warunki, jakie winny być spełnione, by móc dokonać właściwej oceny ciała, warto sprawdzić, jaką postawę wobec ciała powinno się przyjąć.

Już na początku drogi trzeba przyznać, że nawet na podstawie ustaleń aksjologicznych, wskazanie jednoznacznie właściwej postawy wartościującej ciało nie jest zadaniem łatwym, o ile w ogóle wykonalnym. Wprawdzie aksjologia wskazuje pewne tropy, którymi powinno się podążać, ale podobnie jak filozofia ciała i perspektywa kulturowa, nie jest w stanie sformułować jasnego kryterium decydującego o poprawnej postawie wobec ciała. Jednakże to dzięki ustaleniom aksjologicznym wiadomo, jakich błędów powinno się unikać, a są to błędy absolutyzacji ciała, deprecjacji ciała oraz instrumentalizacji ciała.

Dla aksjologii, podobnie jak dla innych dyscyplin badawczych, szczególnie problematyczna jest kwestia instrumentalizacji ciała. Już w poprzednim rozdziale, poruszając się w obszarze bezwzględnej wartości ciała, ukazano, że kontekst pragmatyczny niezmiennie towarzyszy wszelkiej refleksji poświęconej ciału, również tej wartościującej. W myśl interpretacji Kantowskiego imperatywu praktycznego należy stwierdzić, że problem wartościowania ciała w sposób niezmienny i konieczny uwikłany jest zarówno w kontekst użytkowy, plasujący się po stronie „posiadania

---

<sup>551</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, WN PWN, Warszawa 2000, s. 250. Tę myśl potwierdza tradycja personalistyczna, pisząc o ciele osoby. Aforyzm Wittgensteina został użyty jedynie jako ilustracja odpowiadająca analizowanemu tematowi. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 94; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 123–125.

ciała”, jak również kontekst egzystencjalny wyrażony w formie Marcelowskiego *bycia ciałem*. Nietrudno zauważyć, że to uznanie i wyartykułowanie zwrotu *jestem ciałem* sprowadzało zagadnienie wartościowania ciała w płaszczyźnie aksjologicznej. Okazało się bowiem, że wszystko, co dotyczy człowieka, dotyczy w mniejszym bądź w większym stopniu również jego ciała, i odwrotnie stosunek człowieka wobec ciała staje się egzemplifikacją stosunku do samego siebie.

W tej sytuacji zasadne będzie zrezygnowanie z próby rozstrzygnięcia tytułowego problemu i ograniczenie się do charakterystyki samego dylematu. Przyjęcie takiej perspektywy wiąże się z tym, że nie będzie już mowy o sposobach rozwikłania problemu z oceną ciała, lecz zostaną ukazane pola jego instrumentalizacji. Pytanie o kryterium uzasadniające właściwe wartościowanie ciała pozostaje zatem otwarte.

Zanim owe kryterium zostanie doprecyzowane, najpierw będzie przybliżona metafora płynącego okrętu, który kołysząc się na morzu, przechyla się raz w jedną raz w drugą stronę. Oczywiście jest, że dopóki jest na wodzie, nie zatrzyma się tego ruchu. Ważne jest zatem, by mimo tych odchyień, mieć na oku kurs okrętu jako całości. Podobne zadanie postawiono w tej monografii przed aksjologią. Przy interpretacji tej metafory należałoby powiedzieć, że człowiek w stosunku do swego ciała niezmienne oscyluje między porządkiem bycia a posiadania, ale dla aksjologii nie jest ważny sam ten ruch. Prawdą jest bowiem, że jest on nieodzownie wpisany w ludzką egzystencję, co doskonale wydobyła posthusserlowska filozofia ciała. Dla aksjologa istotne jest to, by określić właściwą granicę odchylenia w prawą bądź w lewą stronę, tak, aby okręt nie wywrócił się, bądź nie podryfował w nieznanym kierunku. Inaczej mówiąc, zadaniem aksjologii jest znalezienie stosownej miary w wartościowaniu ciała.

Jak zostało ustalone w toku badań, klucz do zrozumienia współczesnego problemu z wartościowaniem ciała tkwi w jego uwikłaniu w schemat „mam–jestem”, z przechyleniem szali na stronę użyteczności, co pod pozorem kultu ciała z powodzeniem czyni kultura konsumpcyjna. Już w poprzednich częściach monografii wyeksponowano dwa znaczenia instrumentalizacji: pozytywne, rozumiane jako podtrzymywanie niezbędnych funkcji życiowych i działań, oraz negatywne, prowadzące do uprzedmiotowienia ciała, a tym samym uprzedmiotowienia człowieka. W obliczu przywołanego dylematu wydaje się, że głównym zadaniem ak-

sjologii jest nie tyle rozwiązanie problemu z wartościowaniem ciała, ile sformułowanie normy stojącej na straży jego wartości, a konkretnie wskazanie nieprzekraczalnej granicy jego użytkowości. Taką normę stanowi wielokrotnie przywoływany zakaz redukcji ciała do użytku, czyli zakaz jego reifikacji. Wspomniana norma ma na względzie ochronę ludzkiej integralności i zmierza do zachowania spójnej wizji człowieka. Znajduje ona potwierdzenie między innymi w stosownych legitymizacjach prawnych sankcjonujących poszanowanie nietykalności cielesnej<sup>552</sup> czy w artykułach zakazujących komercjalizacji ludzkiego ciała<sup>553</sup>. Ich wykładnia wiąże się ściśle z ochroną wartości, jaką jest godność istoty ludzkiej i jej prymatu względem interesu publicznego.

Kończąc te rozważania, zostaną wyartykułowane w syntetycznej formie wnioski kluczowe dla całości badań przybliżonych w prezentowanej monografii. Po pierwsze, stosując instrumentarium aksjologiczne, ustalono, że podstawową przyczyną problemu z wartościowaniem ciała jest niekonkluzywność i niespójność potocznych sądów wartościujących. Po drugie, ustalenia aksjologiczne potwierdziły uwikłanie ciała w schemat „mam–jestem”, przy czym na gruncie teorii wartości problem ten przybrał postać uznania bezwzględnej wartości ciała, czyli takiej, którą można używać, ale nie można zredukować do użytku, gdyż jej wartościowość wykracza poza kontekst pragmatyczny. Po trzecie, wysnuto wniosek, że jednoznaczne rozstrzygnięcie problemu wartościowania ciała w kulturze współczesnej nie jest możliwe również na drodze ustaleń aksjologicznych. Jakkolwiek aksjologia, jako krytyka praktyki wartościowania ciała, odgrywa nieocenioną rolę w porządkowaniu ludzkich sądów oceniających. Wreszcie, mając na uwadze wcześniejsze wnioski, za wynik rozważań przybliżonych w tej części publikacji, należy uznać wskazanie i uzasadnienie drogą ustaleń aksjologicznych kryterium korygującego ocenę ciała, wyrażonego w formie zakazu jego reifikacji.

<sup>552</sup> *Kodeks karny. Część szczegółowa*, red. B. Bogdan, Z. Ćwiąkaliski, M. Dąbrowa-Kardas, P. Kardas, J. Majewski, J. Raglewski, M. Rodzynkiewicz, M. Szewczyk, W. Wróbel, A. Zoll, Wolters Kluwer, Warszawa 2012.

<sup>553</sup> Por. *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny. Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie* z dnia 4 kwietnia 1997 roku; L. Bosek, *Problem komercjalizacji ciała ludzkiego w świetle Konwencji o Biomedycynie*, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl>.

## Podsumowanie

W trzeciej części dokonano wstępnego rozpoznania przestrzeni problemowej aksjologii ciała. Podjęto próbę określenia wartościowości ciała, wskazania formalnych i merytorycznych kryteriów umożliwiających systematyzację przysługujących mu własności, by ostatecznie skonfrontować wypracowany w toku analiz aksjologiczny status ciała z ponowoczesną praktyką jego wartościowania.

Dotychczasowe rozstrzygnięcia można sprowadzić do kilku konkluzji. Pierwsza z nich dotyczy próby systematyzacji wartości, mającej na celu uporządkowanie, a tym samym ułatwienie orientacji w aksjosferze poprzez wskazanie, które z wartości są godne pożądania, czyli godne wyboru. Drogą analiz aksjologicznych ustalono, że ciało jest wartościowe. Nie bez znaczenia dla określenia rangi jego wartościowości pozostaje fakt, iż większości stanowisk aksjologicznych hołduje zasadzie, że *dusza jest bardziej wartościowa niż ciało*. Zastosowane w przywołanym zwrocie kryterium „wyższości–niższości” uplasowało ciało oraz grupę skorelowanych z nim własności witalnych i hedonicznych na najniższych szczeblach hierarchii. W toku analiz udowodniono, że wspomniana reguła nie determinuje aksjologicznej ważności ciała. Rekonstruując poglądy wybranych filozofów wartości, pokazano, że o wartościowości ciała decyduje przede wszystkim jego moc fundująca. Zgodnie z treścią prawa fundowania sformułowanego przez Hartmanna ciało zyskało status ontycznego i aksjologicznego fundamentu umożliwiającego realizację wartości wyższych. Z kolei odwołanie do schematu „mam ciało – jestem ciałem” oraz stosowna interpretacja Kantowskiego imperatywu praktycznego dowiodły, że ciało jest wartościowe bezwzględnie, co oznacza, że jego wartość nie wynika z użytkowości i nie może się do niej ograniczać.

Kolejna konkluzja dotyczy wątków podjętych w ostatnim rozdziale monografii i wiąże się z próbą porównania praktyki wartościowa-

nia ciała z namysłem aksjologicznym, czyli tego, jak jest, z tym, jak być powinno. Skonfrontowanie obu poziomów refleksji wartościującej ujawniło istotne rozbieżności, jakie między nimi występują. Dążąca do spójności i koherentności krytyczna analiza aksjologiczna obnażyła logiczne sprzeczności ponowoczesnego etosu ciała, między innymi błędy wynikające z niewłaściwej interpretacji porządku wartości lub z odwrócenia stosunku środków do celu.

Główne pytanie, na które poszukiwano odpowiedź, brzmiało: czy stosując się do filozofii wartości, można uniknąć chwiejności wartościowania ciała i również w tę sferę wprowadzić, tak charakterystyczną dla aksjologii jasność, klarowność i jednoznaczność? Odpowiadając na wspomnianą kwestię, trzeba przyznać, że aksjologia, porządkując świat wartości i sądów wartościujących, daje stosowne wskazówki dotyczące tego, na podstawie jakich kryteriów należy uzasadniać wybór określonej postawy wartościującej. Jednakże nie można powiedzieć, by tym samym rozwiązała tytułowy dylemat wartościowania ciała. Aksjologia, podobnie jak filozofia ciała czy praktyka wartościowania, również okazała się narzędziem niewystarczającym do rozstrzygnięcia kwestii stosunku człowieka do ciała w płaszczyźnie oceniającej. Nie można jednak zbagatelizować faktu, że jako jedyna z analizowanych dyscyplin uporządkowała potoczne sądy wartościujące i pozwoliła wznieść się ponad chaotyczność i ambiwalencję oglądu kulturowego. Namysł aksjologiczny wprawdzie nie ma mocy rozstrzygającej, ale za to spełnia istotną funkcję naprowadzającą i korygującą. Wszak to on przybliżył człowieka do kryterium uzasadniającego właściwe wartościowanie ciała, jakim jest z jednej strony zakaz jego reifikacji, z drugiej zaś zakaz jego absolutyzacji. Wskazane reguły, stojące na straży wartości ciała, warto potraktować jako cenne wskazówki korygujące wymiar praktycznym, jak również ugruntowujące i wspierające wyłaniający się w oglądzie społeczno-kulturowym obiecujący nurt normalizujący ciało.



## Zakończenie

*Na granicy między ciałem a resztą świata strach zмага się o lepsze z radosnym oczekiwaniem. [...] Nic dziwnego, że na tej granicy zawsze niespokojnie. Harówce ani zwiadowczym harcom nie wolno na chwilę ustać. Biada szukającym tu wytchnienia.*

*Zygmunt Bauman, Między ciałem a resztą świata*

Przywołana wypowiedź Baumana nakazuje otoczyć ciało baczną uwagą. Jednocześnie czołowy diagnosta ponowoczesności zaznacza, że mimo licznych wysiłków i starań, człowiek nie jest w stanie osiągnąć w tej materii zadowalających wyników. Sugeruje, że w sprawach dotyczących ciała człowiek jest niejako skazany na niepowodzenie, miotając się pomiędzy narzuceniem ciała rygorów ascetycznej harówki a odrzuceniem zahamowań i oddaniem się hedonistycznym harcom. Bauman jest jednak daleki od twierdzenia, że z tego powodu powinno się zaniechać wszelkich prób poszukiwania właściwej miary dla ciała oraz podejmowania wysiłku pracy nad sobą. Filozof zwraca jedynie uwagę, że nastawienie względem ciała nie jest sprawą prostą i jednoznaczną. W stosunek człowieka do niego wpisane są jego zdaniem sprzeczności znajdujące odwzorowanie, z jednej strony w odchyleniu szali na stronę nadmiaru troski o ciało, a z drugiej strony w darzeniu go niedostateczną uwagą. Szczególnie w kulturze współczesnej, skoncentrowanej i pochłoniętej sprawami ciała, istnieje ryzyko jego nieuzasadnionej absolutyzacji lub równie niedorzecznej instrumentalizacji.

Diagnozę wyartykułowaną przez Baumana potwierdziła przeprowadzona na kartach tej monografii filozoficzna, kulturowa i aksjologiczna analiza kategorii ludzkiego ciała. Centralnym zagadnieniem, organizującym porządek prowadzonych rozważań, było pytanie o problem wartościowania ciała w kulturze współczesnej, a dokładnie o to, czy taki dylemat istnieje, jakie są jego przyczyny oraz czy można go rozwiązać. Poczynione rozpoznania



skłaniają do tego, by za wynik zaprezentowanych rozważań uznać nie tyle rozwiązanie tytułowego problemu, gdyż tego nie osiągnięto, ile jego wyjaśnienie, nakreślenie jego struktury, wskazanie historycznego podłoża, jak również zdefiniowanie i uzasadnienie kierunku wartościowań poprawnie ujmujących status ciała oraz stosunek człowieka względem niego.

Najważniejszą kwestią okazało się precyzyjne rozpoznanie płaszczyzny, na której dochodzi do rozchwiania oceny i relacji między człowiekiem a jego ciałem oraz znalezienie odpowiadającego mu klucza interpretacyjnego. O ile, w myśl motta autorstwa Baumana, granice interpretacyjne problemu wartościowania ciała wyznacza opozycja harce–harówka, o tyle w przedstawionej rozprawie problem oceny ciała został zamknięty w ramach zapożyczonego od Marcela schematu „mam ciało – jestem ciałem”.

W porządku uzasadniania wykazano, że istnieje wiele przykładów potwierdzających ambiwalentny status ciała w kulturze współczesnej. Humanisci, których poglądy przywołano w monografii, oprócz wskazanej już relacji bycia do posiadania, zwrócili również uwagę na aporie wynikające z jego podmiotowego i przedmiotowego ujęcia, subiektywnego odczucia własnej cielesności i obiektywnego doświadczania cudzego ciała, czy zmysłowego i intelektualnego poznania tego fenomenu. Natomiast zaprezentowane w drugiej części publikacji rozważania z obszaru filozofii kultury potwierdziły, że ów dwuznaczny sposób doświadczania, bycia i poznania ciała przekłada się także na praktykę społeczną, w której funkcjonują dwa wzory postępowania: kult ciała, generujący obowiązek troski o nie i instrumentalizacja, wraz z towarzyszącym jej przeświadczeniem o konieczności efektywnego zarządzania ciałem. Analogiczną dwuaspektowość udało się również zaobserwować na poziomie wartościowania, gdzie wyraża się ona w postaci uznania bezwzględnej wartości ciała, czyli takiej, która nie wynika z jego cech użytkowych, a jednocześnie ich nie wyklucza. Trzeba jednak zaznaczyć, że rozpoznana na wielu płaszczyznach refleksja, będąca wyrazem swoistego zawieszenia „pomiędzy”, niekonkluzywność i niejednoznaczność sądów dotyczących ciała stanowią odwzorowanie niestabilności wpisanej w projekt ponowoczesności. Tym samym aporetyczny i ambiwalentny wymiar fenomenu cielesności należy uznać za zjawisko symptomatyczne dla kultury współczesnej.

Chociaż kultura ponowoczesna nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o sposób wartościowania ciała, nie oznacza to, że wszelkie

próby bardziej zrównoważonego podejścia do cielesności są skazane na niepowodzenie. W aksjologicznej części tej monografii dowiedziono, że konstatacja o nierozstrzygniętym statusie aksjologicznym ciała, wykazana na podstawie badania z zakresu filozofii ciała oraz analizy praktyk społeczno-kulturowych, musi ulec przeformułowaniu. Drogą ustaleń aksjologicznych wzniesiono się ponad chaotyczność i ambiwalentność praktyki kulturowej. Filozofia wartości, nie przesądzając w sposób jednoznaczny o wyborze postawy wobec ciała, wskazała ścieżki poprawnego ujęcia cielesności i skorygowała błędy zakorzenione w praktyce wartościowania. Instrumentarium aksjologiczne obnażyło obecne w ponowoczesnym etosie ciała logiczne sprzeczności dotyczące sposobu uzasadniania i realizacji wartości, w tym błędy wynikające z niewłaściwej interpretacji porządku wartości, by na tej podstawie wyznaczyć normatywne granice poprawnej oceny ciała. Z jednej strony jest to zakaz redukcji ciała do użytku, czyli norma chroniąca przed jego reifikacją i komercjalizacją, wyznaczająca etyczne granice ingerencji w ludzkie ciało, z drugiej reguła zakazująca absolutyzacji ciała, chroniąca przed jego nieuzasadnioną deifikacją. Wskazane normy stojące na straży wartości ciała, wprawdzie nie rozwiązują w sposób klarowny tytułowego problemu z jego wartościowaniem, ale spełniają funkcję korygującą, piętnując postawy zniekształcające stosunek do ludzkiej cielesności.

Wspólny mianownik integrujący wielość zakreślonych w monografii perspektyw stanowi rozpoznanie, że problem relacji między człowiekiem a jego ciałem wciąż pozostaje aktualny i otwarty. Owego braku domknięcia i jednoznacznego rozwiązania nie należy poczytywać za błąd bądź słabość rozumowania. Droga prowadząca do tej konkluzji ujawniła bowiem kilka ważkich kwestii dotyczących statusu ciała w kulturze współczesnej, a co ważniejsze, umożliwiła zbliżenie się do rozpoznania istoty problemu jego wartościowania, będącego następstwem uwikłania ciała w wielość kontekstów, interpretacji, dyskursów, doświadczeń, ocen. Ciała wplątane pomiędzy: doznawanie a działanie, teorię a praktykę, bycie a posiadanie, moje a mną. Ciała na granicy pomiędzy podmiotowością a światem zewnętrznym, wartością instrumentalną a absolutną. Ciała zawieszzonego „pomiędzy”.

## SUMMARY

# In-between. The problem of valuing the body in contemporary culture

The book's protagonist is the human body. The body which for a long time was the background against which proper attributes of human existence, such as soul, mind and consciousness, were depicted. The body depreciated, associated with matter and sensual experience, reduced to biological and instinctive functions, as well as needs, desires and passions. The body which only in the 20<sup>th</sup> century, thanks to phenomenology, came out of the shadow and took the central place in the description of a human being. The body which consumer culture has turned into the primary lure. The body which, as the book tries to prove, is still difficult for us to fully integrate with, and whose evaluation is still ambiguous.

The structural axis of the book is determined by two issues contained in the title, namely the question of valuing the body, analyzed within the framework of contemporary Western culture, called postmodernist or consumer culture. The work tries to answer several questions: Is there a problem of valuing the body in contemporary culture and why? What is the root of the problem? What form does the problem take? Can it be unequivocally solved? The theoretical and critical analysis of the body valuing problem has been reconstructed based on studies in the fields of philosophy of body, philosophy and sociology of culture as well as philosophy of values. Each of them is discussed in the following parts of the work.

In the first part, presenting ontological-epistemological as well as ontological-axiological assumptions underlying the attitude towards the body, the dualistic tendency separating the body from the soul, which has been a leading trend in the philosophical discourse for years, comes to the fore. Its intellectual origins derive from the views of Descartes, who perpetuated defining the body in categories of a tensile substance detached from

subjectivity and of an organism. This kind of reductionist approach to the body has been so firmly established in Western culture that its echoes can still be found in contemporary cultural practices. On the other hand, a symptomatic feature in the development of contemporary philosophy of man is the trend initiated by Edmund Husserl and continued by French phenomenologists, which focuses on body sensations and sensuality. Researchers representing the philosophy of body current focus primarily on the experience of corporeality, stressing place of the body in the world and highlighting its motor and expressive functions.

The analyses carried out in the first part of the book bring to the fore a conclusion that a certain hiatus, ambivalence, or even ambiguity, are inscribed in the human corporeality. They are the central problem of the philosophy of body, that is the problem of an explicit classification of the experience of corporeality. The contemporary philosophy of body, renouncing the soul-body dualism, has moved previous oppositions into the very category of corporeality. Various philosophers in unison entangle themselves in aporias related to the phenomenon of corporeality. In their reflections they oscillate between the subjective and objective perception of the body (E. Husserl), between the objective experience of someone else's body and the subjective feeling of one's own corporeality (Maine de Biran, J.-P. Sartre), between rational cognition separating the soul from the body, and direct sensual experiencing which confirms the ontic unity of man and human body (M. Merleau-Ponty), or between the order of having the body and being the body (G. Marcel).

The ontological-epistemological assumptions that underlie the philosophy of the body and define what the body is, what the body is like and how we learn it, are the starting point for its evaluation. They form the basis on which inconclusiveness, contained also in the valuing aspect, is recognized. The source of this dilemma, in the form characteristic of contemporary culture, should be sought in Gabriel Marcel's scheme *I have a body – I am a body*. The seemingly clear and plain distinction between being and having is not so obvious when we try to draw a line of demarcation in relation to our own bodies. Even assuming that the human being is the body, we have to agree that it is impossible to avoid instrumental actions in relation to it. In other words, the verbs *to be* and *to have*, when relating to the human corporeality, do not match the either-or pattern,

but are located somewhere in between, which results in the inability to define permanent axiological parameters of this relation.

How does the philosophy of culture cope with this dilemma? Answer to this question is the task of the second part of the work. In the cultural context, formation of today's understanding of the body is the result of complex processes which socialize, rationalize, individualize and de-humanize the body. The above processes underlie the practice of its valuing. Culture, which is a system of values realized and preferred in a given place and time, builds a valuing project defined in this work as a postmodernist ethos of the body. This postmodernist ethos of the body is part of a broader trend of aestheticizing everyday life. It propagates a specific catalog of values, such as: pleasure, attractiveness, efficiency, and at the same time brings about the obligation to take care of the body and the requirement to work, first of all, on its appearance. It displays a trait of axiological orientation that we could describe as hedonistic-aesthetic or hedonistic-consumerist. Despite the increased interest in the body, contemporary culture involves the risk of instrumentalization, subordinating actions to criteria such as: usefulness, effectiveness, efficiency. Thus, in the valuing aspect the postmodernist ethos of the body oscillates around two extreme attitudes: the cult and reification of the body, leaving a wide margin of understatement and an irresistible impression of axiological chaos. Axiology, understood as a discipline which aims to analyze, organize and describe cultural reality using the language of values, comes to help.

The third part, dedicated to the axiology of the body, confronts two orders: normative (determined by the axiological status of the body) and descriptive (the postmodernist ethos of the body) ones. First, in the area of what is commonly valued things that are valuable were established and an attempt was made to determine what value the body has and to justify why it is valuable. Most axiologists place the body and the group of vital and hedonic values correlated with it on the lowest levels of hierarchy. This "inferiority", however, does not determine the axiological validity of the body, that is its relative or absolute, instrumental or autotelic, complete or incomplete value. Opinions differ on this point. Some argue that the body has an instrumental and thus relative value, while others give it the status of an autotelic and absolute value. Regardless of the differences,

axiologists agree that it is not an absolute value which consumer culture tends towards.

Axiological instrumentation has exposed logical contradictions present in the postmodernist ethos of the body regarding the way in which values are justified and realized, including errors resulting from a misinterpretation of the order of values, thus setting limits to the correct evaluation of the body on this basis. On the one hand, it is prohibition of reducing the body to simple usage, i.e. the norm protecting against its reification and commercialization, while on the other hand there is the rule prohibiting absolutization of the body, protecting against its unjustified deification. The above rules, while guarding the value of the body, do not solve the problem with its valuation in a clear and transparent way. Instead, they serve a corrective function, showing attitudes which unequivocally distort the stance toward the body. However, this doesn't change the fact that in the light of the book's reflections, all ambivalences, ambiguities, tensions and fuzzinesses revealed at the level of experience, description, cognition, evaluation and attitude toward the body remain in force. The "drama of corporeality" takes place in the "in-between" referred to in the title of the book, in the space between "being the body" and "having the body" which evades unequivocal classification and gives rise to constant tensions.

# Bibliografia

- Abriszewski K., Recenzja: Ulrich Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 1, s. 127–132.
- Adamiak M., *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Adorno T., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Amsterdamski S., *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, WN PWN, Warszawa 1992.
- Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów. Wiedza o kulturze*, cz. 4, red. M. Szpakowska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008.
- Antropologia filozoficzna. Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004.
- Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów. Wiedza o kulturze*, opr. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, P. Rodak, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, przeł. W. Wróblewski, WN PWN, Warszawa 1994.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, WN PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, WN PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, przeł. W. Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, WN PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, WN PWN, Warszawa 1999.
- Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne. O porządku*, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953.
- Augustyn św., *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Augustyn św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Bachtin M., *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1975.
- Baldwin E., *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2007.
- Banaszak G., Kmita J., *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

- Barbaras R., *Życie i intencjonalność*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 438–460.
- Bataille G., *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999.
- Baudelaire Ch., *Paryski splin*, przeł. R. Engelking, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Baudrillard J., *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Między ciałem a resztą świata*, „Dziennik” z dnia 8 maja 2006 roku, s. 34.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Razem osobno*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Bednarczyk A., *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1986, s. XIX.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, WN PWN, Warszawa 1994.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopoiuk, PWN, Warszawa 1966.
- Benjamin W., *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Błajet P., *Ciało jako kategoria pedagogiczna. W poszukiwaniu integralnego modelu edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2006.
- Błajet P., *Ciało w kulturze współczesnej. Watki socjopedagogiczne*, WSiE TWP, Olsztyn 2005.
- Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Bosek L., *Problem komercjalizacji ciała ludzkiego w świetle Konwencji o Biomedycynie*, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl>.
- Brandt R., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, WN PWN, Warszawa 1994.
- Brejdak J., *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007.
- Brown N. O., *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University Press, Middletown 1985.
- Buczkowski A., *Spółeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Universitas, Kraków 2005.
- Buczyńska-Garewicz H., *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, PWN, Warszawa 1970.
- Buczyńska-Garewicz H., *Znak, znaczenie, wartość*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.
- Buschert W., Kujundzic N., *Instruments and the Body: Sartre and Merleau-Ponty*, “The Review of Metaphysics”, czerwiec 2001, t. 59, nr 4, s. 223–255.



- Butler J., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York–London 1993.
- Butler J., *Uwikłani w pleć*, przeł. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Byers S., *Life as "Self-Motion": Descartes and the Aristotelians on the Soul as the Life of the Body*, "The Review of Metaphysics", czerwiec 2006, t. 59, nr 4, s. 723–755.
- Cackowski Z., *Człowiek i świat człowieka. Warstwy „ludzkiego ciała”*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Chirpaz F., *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Ciało i zdrowie w społeczeństwie konsumpcji*, red. Z. Melosik, Edytor, Toruń–Poznań 1999.
- Cielątkowska Z. M., *O cielesności percepcji – „La structure du comportement” Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 393–425.
- Clark A., *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford–New York 2003.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 4, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991.
- Corporeal Inscriptions: Representations of the Body in Cultural and Literary Texts and Practices*, red. E. Lorek-Jezińska, K. Więckowska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005.
- Cusumano D. L., Thompson J. K., *Body Image and Body Shape Ideals in Magazines: Exposure, Awareness, and Internalization*, "Sex Roles: A Journal of Research", listopad 1997, s. 701–722.
- Cyceron, *Księgi akademickie*, przeł. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1976.
- Czarnecka A., *Uwolnić ciało*, „Charaktery” 2020, nr 8, <https://charaktery.eu/arttykul/uwolnic-cialo>.
- Czerniak S., *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2002.
- Czerniak S., Michalski R., *Cielesność, kompensacja, mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Czeżowski T., *Dwojake normy*, [w:] tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 235–239.
- Czeżowski T., *O naukach humanistycznych*, [w:] tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 30–39.
- Daele W. v. d., *Moralizacja natury ludzkiej i odniesienia do natury w instytucjach społecznych*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *Antropologia filozoficzna. Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Warszawa 1993.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

- Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, WN PWN, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, WN PWN, Warszawa 1996.
- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak. W. Olszewski, WN PWN, Warszawa 2006.
- Dobrowolski J., *Jeana-Luca Nancy'ego filozofia ciała*, „Etyka” 2004, nr 37, s. 279–283.
- Dombrowski M., *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.
- Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.
- Dziamski S., *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997.
- Dziemidok B., *Deestetyzacja sztuki i estetyzacja życia codziennego*, [w:] tegoż, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, WN PWN, Warszawa 2002.
- Dziuban A., *Socjologia i problem cielesnej kondycji człowieka*, [w:] *Ucieleśnienia, Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*, red. A. Wieczorkiewicz, J. Bator, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, 45–69.
- Eco U., *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, PIW, Warszawa 1994.
- Eco U., *The City of Robots*, [w:] *Postmodernizm. A Reader*, red. T. Docherty, New York 1993, s. 200–205.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Elzenberg H., *Wartość i powinność*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, WN PWN, Warszawa 1994, s. 202–231.
- Elzenberg H., *Wartość ostateczna i wartość pochodna*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 19–21.
- Elzenberg H., *Z historii filozofii*, opr. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Encyklopedia katolicka*, red. F. Gruglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, TN KUL, Lublin 1995.
- Etcofe N., *Przetrwają najpiękniejsi*, przeł. D. Cieśla, Wydawnictwo Cis, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2006.
- Featherstone M., *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów. Wiedza o kulturze*, cz. 4, red. M. Szpakowska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008, s. 109–117.

- Featherstone M., *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 299–233.
- Ferry L., *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, przeł. A. Miś, H. Miś, WN PWN, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Frank A., *Bringing Bodies Back in: A Decade Rewie*, "Theory, Culture and Society" 1990, 7(1), s. 131–162.
- Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, WN PWN, Warszawa 1997.
- Freud Z., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, [w:] tegoż, *Życie seksualne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27–129.
- Gadamer H. G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000.
- Gajda-Krynicka J., *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1993.
- Gajda-Krynicka J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1991.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, WN PWN, Warszawa 2006.
- Giddens A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, WN PWN, Warszawa 2006.
- Gilson E., *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.
- Gołaszewska M., *Estetyka współczesności*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2001.
- Gołaszewska M., *Potoczny wymiar wartości*, [w:] *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Harcerska Oficyna Wydawnicza, Kraków 1992, s. 15–26.
- Gołębiewska M., *Demontaż atrakcji. O estetyce audiowizualności*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Gołębiewska M., *Odnowienie estetyki?*, „Diametros. Internetowy Serwis Filozoficzny”, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl>.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 25–46.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Habermas T., *Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen*, „Acta Paedo-Psychiatrica” 1998, nr 51, s. 147–155.
- Haraway D., *Manifest Cyborga*, przeł. E. Franus, „Magazyn Sztuki” 1998, nr 17.
- Hartmann N., *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1422–1453.
- Hartmann N., *Nowe drogi ontologii*, przeł. L. Kołakowski, A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1997.

- Hartmann N., *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategorialnej*, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994.
- Hassan I., *Toward a Concept of Postmodernism*, [w:] *Postmodernizm. A Reader*, red. T. Docherty, Columbia University Press, New York 1993, s. 146–156.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, WN PWN, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, WN PWN, Warszawa 1998.
- Henry M., *O fenomenologii*, przeł. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1976.
- Historia ciała*, t. 1–3, red. G. Vigarello, A. Corbin, J.-J. Courtine, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011–2015.
- Historia życia prywatnego*, t. 1–5, red. P. Ariés, G. Duby, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999–2000.
- Horkheimer M., *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] tegoż, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987.
- Hostyński L., *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*, WN PWN, Warszawa 2015.
- Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Hostyński L., *Wartości w świecie konsumpcji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.
- Husserl E., *Idee czystszej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Giernalczyk, PWN, Warszawa 1974.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 3, PWN, Warszawa 1966.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.
- Jakubowska H., *Socjologia ciała*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009.
- Janowska K., *Ciałe ciało. Rozmowa z Zygmuntem Baumanem o naszej fizyczności, urodzie, modzie i przemijaniu*, „Polityka” 2001, nr 50(2328), s. 47–49.
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzyprzedmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.
- Jones H. S., Liddell H. G., Scott R., *A Greek – English Lexicon with a Supplement*, Clarendon Press, Oxford 1940.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, TN KUL, Lublin 1990.
- Kalita Z., *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1992.
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001.
- Kierkegaard S., *Albo–albo*, t. 2, przeł. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.

- Kloska G., *Wartości jako własności przedmiotów*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, WN PWN, Warszawa 1994, s. 245–259.
- Kłoczowski, J. A., Tischner, J., *Wobec wartości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2001.
- Kmieciowski W., *Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia*, „Filozofia Chrześcijańska. Osoba i Ciało” 2008, t. 5, s. 109–125.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.
- Kodeks Cywilny*, Wydawnictwo C. H. Beck, Warszawa 2007.
- Kodeks Karny. Część szczegółowa*, red. B. Bogdan, Z. Ćwiakalski, M. Dąbrowa-Kardas, P. Kardas, J. Majewski, J. Raglewski, M. Rodzynkiewicz, M. Szewczyk, W. Wróbel, A. Zoll, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012.
- Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny. Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie z dnia 4 kwietnia 1997 roku*.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Karków 2002.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy*, Spacja, Warszawa 1997.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasa z Akwinu oraz filozofii tomistycznej*, Navo, Warszawa 2004.
- Krapiec M. A., *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, [w:] tegoż, *Dzieła IX. Ja-człowiek*, RW KUL, Lublin 1991, s. 139–158.
- Krokiewicz A., *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960.
- Kultura masowa*, red. C. Miłosz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Kupczak J., *Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne*, „Filozofia Chrześcijańska. Osoba i Ciało” 2008, t. 5, s. 55–64.
- La Mettrie J. O., *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.
- Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997.
- Le Goff J., Truong N., *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 2006.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
- Lipiec J., *Filozofia olimpiizmu*, Polskie Wydawnictwo Sportowe Sprint, Warszawa 1999.
- Lipiec J., *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*, PWN, Warszawa–Kraków 1988.
- Lipiec J., *Ontologiczne dylematy hierarchizacji wartości*, [w:] *Wartość bycia. W darze Władysławowi Stróżewskiemu*, red. D. Karłowicz, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków–Warszawa 1993, s. 92–110.
- Lipiec J., *Wokół istoty wartości*, [w:] *Istnienie i poznanie wartości*, red. J. Lipiec, Wydawnictwo Eureka, Kraków 1991, s. 7–25.

- Lipiec J., *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Harcerska Oficyna Wydawnicza, Kraków 1992.
- Lorenc I., *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 30–66.
- Lowen A., *Głos ciała. Rola ciała w psychoterapii*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2021.
- Łotman J., *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach” w mechanizmach kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, oprac. E. Janus, M. R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1997, s. 171–174.
- Maciejczak M., *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Maffesoli M., *Au creux des apparences. Pour une éthique de l’esthétique*, Plon, Paris 1990.
- Mały słownik terminów etycznych*, red. S. Jedynak, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1999.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny (1913–1914, 1915–1923)*, przeł. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa 1973.
- McLuhan M., *Wybór tekstów*, przeł. E. Różalska, JM. Stokłosa, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- McNair B., *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, przeł. E. Klekot, MUZA SA, Warszawa 2004.
- Melosik Z., *Tożsamość, ciało i władza: teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*, Edytor, Toruń–Poznań, 1996.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1960.
- Merleau-Ponty M., *Oko i umysł*, przeł. S. Cichowicz, A. Kolasiński, „Twórczość” 1965, nr 7, s. 21–34.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Merleau-Ponty M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952–1960*, Editions Gallimard, Paris 1968.
- Merleau-Ponty M., *Signes*, Gallimard, Paris 1960.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996.
- Migasiński J., *Cogito i nieskończoność. Lévinas – Kartezjusz*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Wydawnictwo Wydziału FiS UW, Warszawa 2002, s. 13–23.

- Migasiński J., *Fenomen ciała w filozofii Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Emmanuel Lévinas: filozofia/teologia/polityka. Materiały konferencyjne*, konferencja zorganizowana przez Instytut Adama Mickiewicza w Warszawie w dniach 23–25 października 2006 roku.
- Migasiński J., *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 7–29.
- Migasiński J., *Inna podmiotowość. Lévinas – Husserl*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Wydawnictwo Wydziału FiS UW, Warszawa 2002.
- Migasiński J., *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Migasiński J., *Problematyka ciała w najważniejszych pismach Lévinasa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2008, nr 1, s. 305–315.
- Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997.
- Migasiński J., *Źródła i charakter współczesnej filozofii francuskiej*, „Olimpiada Filozoficzna” 2007, nr 34, s. 7–13.
- Mitterer J., *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Mitterer J., *Ucieczka od dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, J. Gilewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Mizielińska J., *Dekonstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2004.
- Morawski S., *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999.
- Morawski S., *O swoistym procesie estetyzacji kultury współczesnej*, [w:] *Estetyczne przestrzenie współczesności*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Inter Grap, Warszawa 1996.
- Morawski S., *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*, [w:] *Czy kryzys wartości?*, red. J. Mizińska, T. Szkotuł, PTF, Lublin 1992, s. 49–58.
- Moryń M., *Wyczulenie i subiektywność. subiektywność nowej fenomenologii H. Schmitza*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004.
- Multimedialny słownik wyrazów obcych i trudnych*, red. A. Markowski, R. Pawelec, Wydawnictwo Langenscheidt Polska 2007.
- Murawska M., *Granice fenomenologii*, „Etyka” 2004, nr 37, s. 271–278.
- Nancy J.-L., *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Nehamas A., *Richard Shusterman on Pleasure and Aesthetic Experience*, “Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1998, t. 56, s. 49–51.
- Niemczuk A., *Trudności aksjologii teoretycznej*, [w:] *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, świat: prace oferowane Profesorowi Dżyzisławowi Jerzemu Czarneckiemu*, red. H. Jakuszeko, S. Jedynek, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 261–274.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo „Inter Esse”, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Zys i S-ka, Poznań 1995.
- Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. S. Blackburn, przeł. J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

- Onfray M., *La sculpture de soi. La morale esthétique*, Edité par B. Grasset, Paris 1993.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006.
- Ossowska M., *Aksjologia ogólna*, [w:] tejże, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957, s. 342–344.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986.
- Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
- Ossowska M., *Podstawy nauk o moralności*, red. P. J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994.
- Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- Parfit D., *Tożsamość nie jest ważna*, [w:] *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutkowski, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1998, s. 437–465.
- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997.
- Pawłucki A., *Osoba w pedagogice ciała. Prawo pokoju olimpijskiego*, Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego, Gdańsk–Olsztyn 2007.
- Pawłucki A., *Pedagogika wartości ciała*, AWF, Gdańsk 1996.
- Pawłucki A., *Wychowanie jako kulturowa rzeczywistość. Na przykładzie wychowania do wartości ciała*, AWF, Gdańsk 1997.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993.
- Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993.
- Platon, *Państwo, Księga III*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, red. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1988.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959.
- Podstawowe zagadnienia chirurgii plastycznej*, red. M. Krauss, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego, Warszawa 1991.
- Pollak M., *Courses in Body Culture*, “The New York Times” z dnia 17 lutego 1999 roku.
- Priest S., *Merleau-Ponty’s concept of the body-subject*, “Nursing Philosophy” 2000, nr 1, s. 1–2.
- Prokopiuk J., *Labirynty herezji*, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 2002.
- Przełęcki M., *Racjonalność w dziedzinie wartościowań*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, WN PWN, Warszawa 1994, s. 274–281.
- Przełęcki M., *Sens a wartość*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4(185), s. 73–76.
- Pseudo-Platon, *Alkibiades i inne dialogi oraz definicje*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1973.
- Puszko H., *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1993.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1999.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1996.



- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.
- Reich W., *Funkcja orgazmu*, przeł. N. Szamańska, Jacek Santorski & Co Wydawnictwo, Warszawa 1996.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001.
- Reuniting Philosophy and Body*, "The Philadelphia Inquire" z dnia 15 lutego 1999 roku.
- Rochlitz R., *Esthétiques Hédonistes*, „Critique” 1992, t. 540.
- Rogers M. F., *Barbie jako ikona kultury*, przeł. E. Klekot, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2003.
- Rolewski J., *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999.
- Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Rozdroża wartości: prace z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Wydawnictwo UJ, Kraków 1992.
- Sartre J.-P., *Being and Nothingness*, przeł. H. E. Barnes, Routledge Classics, New York–London 2003.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *L'etre et le Neant*, Gallimard, Paris 1976.
- Sartre J.-P., *Problem bytu i nicości*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Altaya, Warszawa 2001.
- Sartre J.-P., *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Scheler M., *O wstydzie i poczuciu wstydu*, [w:] *Wstyd i nagość*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2003, s. 19–142.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Schmitz H., *System der Philodophie*, t. II/1, Bouvier Verlag, Bonn 1965.
- Schwartz B., *Paradoks wyboru. Dlaczego więcej oznacza mniej*, przeł. M. Walczyński, WN PWN, Warszawa 2013.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998.
- Sennett R., *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przeł. M. Konikowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996.
- Shapin S., *Rewolucja naukowa*, przeł. S. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Shilling Ch., *The Body and The Social Theory*, Sage Publication, London 1993.
- Shusterman R., *A Pragmatist Aesthetics of Richard Shusterman: A Conversation. Interviewed by Günter Leypoldt*, „Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik: A Quarterly of Language, Literature, and Culture” 2000, nr 48, s. 57–71.

- Shusterman R., *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1998.
- Shusterman R., *Mind-Body Problem*, "The Chronicle Review" 2005, t. 52, nr 5, <https://www.fau.edu/artsandletters/humanitieschair/print-the-chronicle-9-23-2005-mind-body-problems.pdf>.
- Shusterman R., *Myslenia ciała. Eseje z zakresu soma estetyki*, przeł. P. Poniatowska, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2016.
- Shusterman R., *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, przeł. W. Małecki, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007.
- Shusterman R., *Provokation und Erinnerung: Zu Freude, Sinn und Wert in ästhetischer Erfahrung*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1999, t. 47.
- Shusterman R., *Somaesthetics and the Revival of Aesthetics*, „Filozofski Vestnik” 2007, t. 28, nr 2.
- Shusterman R., *Somaesthetics: A Disciplinary Proposla*, "Journal od Aesthetics and Art Criticism" 1999, t. 57, s. 299–313.
- Shusterman R., *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997.
- Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993.
- Stachewicz K., *Osoba i ciało – wprowadzenie*, „Filozofia Chrześcijańska. Osoba i Ciało” 2008, t. 5, s. 7–12.
- Straus E., *Vom Sinn der Sinne*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg, 1956.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1982.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003.
- Stróżewski W., *O urzeczywistnianiu wartości*, [w:] tegoż, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 57–75.
- Stróżewski W., *Ponad kulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna*, [w:] tegoż, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 108–132.
- Stróżewski W., *Wartościowanie a ocena*, „Znak” 1965, nr 130, s. 460–465.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, WN PWN, Warszawa 2003.
- Szacki J., *Znaniecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.
- Szahaj A., *Bać się postmodernizmu?*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Szahaj A., *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 2001.
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurdzkiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004.

- Szewczyk K., *Bioetyka kulturowa jako rozległa doktryna moralna*, [w:] *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, red. K. Szewczyk, M. Gałuszko, WN PWN, Warszawa 2002, s. 16–59.
- Szewczyk K., *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, WN PWN, Warszawa 2001.
- Ślęczka K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1999.
- Święcicka K., *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005.
- Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, WN PWN, Warszawa 2005.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1–3, PWN, Warszawa 1958.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, WN PWN, Warszawa 2004.
- Tatarkiewicz W., *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, [w:] tegoż, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Porządek dóbr: studium z Pascala*, „Przegląd Filozoficzny” 1920, nr 23.
- Tatarkiewicz W., *Problemy aksjologii*, „Ruch Filozoficzny” 2010, 67, z. 4, s. 810–812.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, WN PWN, Warszawa 2001.
- Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Wydawnictwo Studio 29 Michał Motłoch, Katowice 2010.
- Thomas L. V., *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.
- Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, „Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne”, red. K. Kłusak, PTT, Kraków 1971, s. 36–42.
- Tischner J., *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, „Znak” 1995, nr 483, s. 76–87.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- Tiutiunik A., *Ciało w średniowiecznym karnawale*, [w:] *Do Bachtina i dalej*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, „Aporie”, Koło Naukowe Kulturoznawców Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 31–36.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956.
- Turner B. S., *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*, Routledge, London–New York 1994.
- Tyburski W., *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2008.
- Ucieleśnienia*, red. A. Wieczorkiewicz, J. Bator, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Vattimo G., *Matière et Philosophie*, Centre Georges Pampidou, Paris 1989.
- Vigarello G., *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1998.
- Walczak P., *Koncepcja Ja aksjologicznego w filozofii Józefa Tischnera*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 2, s. 259–268.
- Waldenfels B., *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Warchala M., *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków 2006.

- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin, 1994.
- Welsch W., *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 520–545.
- Welsch W., *Rettung durch Halbierung? Zu Richard Shusterman Rehabilitierung ästhetischer Erfahrung*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1999, t. 47.
- Wieczorkiewicz A., *Muzeum ludzkich ciał*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Wierzbicki A. M., *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Wilber K., *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Wilk E., *Presja widzialności. Rekonesans*, [w:] *Przemoc ikoniczna czy nowa widzialność?*, red. E. Wilk, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2001, s. 48–57.
- Wimmer R. D., Dominik J. R., *Mass media. Metody badań*, przeł. T. Karłowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Wiśniewski R., *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 1(37), s. 43–53.
- Wiśniewski R., *Dobro: moralność, szczęście, piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.
- Wiśniewski R., *Podstawy teorii wartości estetycznych W. Tatarkiewicza*, „Studia Estetyczne” 1979, t. 16, s. 151–171.
- Wiśniewski R., *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” 1978, nr 16, s. 131–146.
- Wiśniewski R., *Teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, red. J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 260–287.
- Wiśniewski R., *Tworzenie i poznawanie wartości. Uwagi o dynamice systemów wartości w nawiązaniu do filozofii wartości Floriana Znanieckiego*, [w:] *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Harcerska Oficyna Wydawnicza, Kraków 1997, s. 209–226.
- Wiśniewski R., *W stronę pojęcia wartości absolutnej*, [w:] *Rozpraw filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*, red. W. Tyburski, E. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005, s. 169–178.
- Witkiewicz S. I., *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, PIW, Warszawa 2002.
- Witkiewicz S. I., *Zagadnienie psychofizyczne*, PIW, Warszawa 2004.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, WN PWN, Warszawa 2000.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, TN KUL, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Wykłady Lubelskie, Człowiek i moralność III*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, TN KUL, Lublin 1986.

## Bibliografia

- Zaborowski R., *Logos we fragmentach presokratyków*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 4, s. 673–690.
- Zdrenka M. T., *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2003.
- Zielinski A., *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas. Le corps, le monde, l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.
- Znaniński F., *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1987.
- Znaniński F., *Socjologia wychowania*, t. 1, *Wychowujące społeczeństwo*, WN PWN, Warszawa 2001.
- Znaniński F., *Wzorce i normy*, [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005, s. 85–96.
- Znaniński F., *Zagadnienie wartości w filozofii*, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Kraków 1910.
- Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2001.