

A. Reichold, *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*, Mentis, Paderborn 2004, s. 245.

Omawiana książka jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej przedłożonej przez A. Reichold na uniwersytecie w Kaiserslautern w roku 2002 i rozpoczyna się od cytatu z L. Wittgensteina, który w wolnym przekładzie można oddać w sposób następujący: „*Najważniejsze aspekty rzeczy są dla nas skryte w ich prostocie i codzienności*”. Na genialność i niezwykłość prostoty trzeba (!) zwrócić uwagę, gdyż ona nie rzuca się w oczy. Dostrzeżenie doskonałości prostoty wiąże się z przeżyciem: „aha”. Codziennność obcowania z czymś niezwykłym na każdym polu i w każdej dziedzinie zda się czynić wszystko, aby zatrzeć wrażenie niezwykłości przez włączenie do stanu czy wydarzenia oczywistego, zrozumiałego samo przez się. Tak ma się właśnie sprawa z naszym ciałem. Zapominamy o jego istnieniu tak długo, jak długo ono nie daje się nam we znaki. Nagle daje ono nam znać o swoim istnieniu, gdy nie jest do naszej dyspozycji, tak jak było do tej pory. Przeżywając jedność, tożsamość, z ciałem nie zwracaliśmy wcale uwagi na jego istnienie. W przypadku utraty władzy nad nim, przeżywanego zdystansowania względem ciała, stajemy przed faktem naszej cielesności. Naszym udziałem jest związek z czymś, co do nas przynależy, co o nas stanowi, ale czym ostatecznie nie jesteśmy. Nasze istnienie okazuje się istnieniem organicznym: życie człowieka rozwija się w fizyczno-cielesno-psychiczno-duchowej strukturze. Zależnie od przyjętej perspektywy w bycie człowieka można wyróżnić trzy lub cztery rzeczywistości: sferę materii (Materie, Körper, Körperlichkeit), „podniesioną” przez duszę do ciała (Leib, Leiblichkeit) sferę psychiki i sferę ducha.

Owa organiczna jedność i strukturalna złożoność bytu ludzkiego stanowiła i stanowi przedmiot namysłu człowieka; był i jest to namysł nad własnym istnieniem. Z jednej strony kładziono silny akcent na duchową stronę człowieka, gdyż to ona stanowi o człowieku. Z drugiej strony podkreślano substancjalną jedność materii z formą, czyli ciała z duszą człowieka. W duchu tej ostatniej teorii Boecjusz zdefiniował osobę jako: „*indywidualną substancję natury rozumnej*”.

Człowiek jest zatem rzeczywistością rozpiętą między materią i duchem, zatem monizm tak o charakterze materialistycznym, jak i duchowym nie odpowiada jego ontycznej strukturze. Ale jak racjonalnie „pogodzić” dwa elementy w organicznej jedności? Czy można wyjść poza dualistyczne rozwiązanie, które również nie odpowiada rzeczywistości?

Wyjaśnienie bytowego istnienia człowieka stało się największym intelektualnym wyzwaniem. Im głębiej człowiek siebie poznawał i poznaje, tym częściej staje przed jeszcze większymi problemami. Wydaje się, że „problemu człowieka” nie da się ostatecznie rozwiązać, można natomiast do rozwiązywania ciągle się zbliżać. Człowiek przynależy do obszaru tajemnicy, który można tylko rozjaśniać. Rozwiązać można problemy „z tego świata”: przyrodnicze problemy rozgrywają się na płaszczyźnie akcji i reakcji, można je nie tylko przewidzieć, lecz nawet

obliczyć. Wśród tego wszystkiego, co istnieje, osoby zajmują szczególne miejsce, one nie są – w dosłownym znaczeniu tego słowa – istotami z tego świata. W tym przyrodniczym świecie istnieją kamienie, rośliny, zwierzęta i ludzi, ale nie można spotkać osób. Spotkanie między osobami dokonuje się na poziomie motywacji, a nie poziomie związków przyczynowych. Na poziomie osobowym pojawia się wolność.

Różnica między światem przyrodniczym i osobowym ujawnia się w słownictwie: w świecie przyrodniczym mamy zawsze do czynienia z czymś, w świecie osób – z kimś. Osoba to nie to co po prostu jest. Osoba istnieje istnieniem ustanawiającym siebie w bycie, istnieniem – jak powiedział M. Heidegger – „*zatroskanym o siebie samego*”.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na dwóch myślicieli: Kartezjusza i Kanta, których analizy bytu ludzkiego weszły na trwałe do historii zamyślenia nad człowiekiem. „*Myślę, więc jestem*” – tym zdaniem Kartezjusz zainicjował filozofię nowożytną, w człowieku wyróżnił on: „*rzecz myślącą*” – ducha i „*rzecz rozciągłą*” – ciało. Kant natomiast pokazał, że istnienie osoby ludzkiej posiada taką godność, iż człowiek dla człowieka nie może nigdy być środkiem, lecz zawsze celem ludzkich działań. Pojęcie osoby stanowi fundament praw człowieka.

We współczesnej filozofii pojęcie osoby jest rozważane w kontekście praktycznym, np. etyki i teoretycznym, np. metafizyki, ontologii. Odpowiednio do tych kontekstów osoba jest odpowiedzialnie działającą istotą (akcentowany jest moment moralny), lub bytowością, do której odnoszą się fizyczne i duchowe określenia (podkreślony zostaje moment ontyczny).

Reichold stawia tezę, że w tematyzowaniu etycznym i metafizyczno-ontologicznym osoby pojawiają się – ze względu na jej cielesność – niewspółmierne określenia. Z tego wynika dla niej podwójne zadanie: 1) prześledzenie problematyki cielesności w obu nastawieniach oraz 2) podjęcie próby systematycznego zintegrowania wyników, co konkretnie sprowadza się do włączenia wyników cielesności z obszaru metafizycznego do etycznego pojęcia osoby. Te analizy mają wykazać (i wykazują), że w etyce pojawiają się ściśle związki między cielesnością i duchowością osoby. „*Prowadzonym tutaj badaniom przewodzi teza, że fizyczno-cielesna konstytucja osoby jest u podstaw tego, że pojęcie osoby znajduje w kontekście etyki w ogóle zastosowanie*” (s. 13). Osoba ludzka nie jest czystym duchem! Osoba ludzka, jako istota fizyczno-cielesno-duszno-duchowa, jest narażona na zranienie, jest „*byciem-ku-śmierci*”, pozostaje w związkach z innymi osobami i światem, dlatego ma swoje prawa i swoje obowiązki.

Życie osoby w międzyosobowym i przyrodniczym świecie wyznaczone jest czasem i przestrzenią. Nowożytność zadaje pytania człowiekowi, których inne epoki się nie ważyły się postawić, lub ich po prostu nie znały. Współczesny człowiek chce i musi wiedzieć: kim jest? Z kim ma do czynienia? Co mu wolno, a czego nie powinien czynić nigdy i pod żadnym pozorem ze względu właśnie na bycie osobą?! Często właśnie to, co do tej pory było czymś oczywistym, zostaje postawione pod znakiem zapytania, poddane dyskusji, potrzebuje w społeczeństwie racjonalnego uzasadnienia.

Zamyślenie nad statusem bytowym osoby ludzkiej ma nie tylko znaczenie teoretyczne, ono wiąże się z praktycznymi konsekwencjami. Widać to najlepiej na przykładzie dyskusji toczonych w bioetyce i etyce lekarskiej: pojęcie osoby stoi u podstaw rozstrzygnięć problemów zupełnie nowych dla ludzkości. Człowiek

może uczynić bardzo wiele, ale w imię człowieczeństwa nie powinien czynić wszystkiego.

Pojęcie osoby ludzkiej staje się podstawą rzeczowych rozstrzygnięć, ponieważ fizyczno-cieleśna struktura osoby kwalifikuje ją zarazem jako „przedmiot” i podmiot etyczny. Tylko cielesna osoba może stanąć wobec zagrożenia życia i potrzebować pomocy lekarskiej i tylko cielesna osoba może podjąć działania w tym świecie. Dlatego tak istotne są rozważania dotyczące cielesności w ontycznej konstytucji osoby.

Osoba ludzka nie tylko posiada ciało, ona jest również ciałem. Proces integrowania wyników dotyczących cielesności przeprowadza Reichold w czterech rozdziałach.

Rozdz. I: *Pojęcie osoby – wprowadzenie* (s. 19–72), zawiera systematyczne opisy zbliżające czytelnika do pojęcia osoby oraz wskazuje na funkcje pojęcia osoby w dziedzinie ontologii i etyki. W historyczno-filozoficznych rozważaniach Reichold wydobywa znaczenie materialności – fizyczności – cielesności przez analizy znaczenia maski w teatrze greckim: maska jest czymś materialnym, fizycznym, ona „ustanawia” grającego w roli, ona łączy grającego z widzami (słuchaczami). Ten moment materialności, fizyczności osoby zupełnie znika w opisach osoby w kontekście etyki nowożytnej. Należy zatem dobrze „wyciążyć” moment materialny (fizyczny) i racjonalny (duchowy) w osobie ludzkiej, „wydobyć” ich współistnienie. Szerzej i głębiej ukazane są stanowiska Locke’a i Kanta – w których osoba otrzymuje podstawowe znaczenie przez: odpowiedzialność, samoświadomość i wolność; jest ona podmiotem, któremu przysługują niezbywalne prawa.

Rozdz. II: *Etyczna dyskusja osoby w filozofii współczesnej* (s. 75-124), zajmuje się analizą etycznych koncepcji osoby w drugiej połowie XX wieku. Konkretnie przybliżone są teorie osoby: Ch. Taylora – osoby i etyka, D. Dennetta – normatywne pojęcie osoby, D. Parfita – identyczność i przeżycie, Ch. Korsgaard – osoby jako podmiot działania, R. Chisholma – przyczynowość aktorska i H. Frankfurtera – wolność woli i osoba oraz bioetyczne koncepcje osoby o charakterze naturalizującym wypracowane przez P. Singera i M. Tooleya. Etyczny charakter pojęcia osoby wyłania się – mimo odmiennych nastawień i podejść do pojęcia osoby – z pojęcia rozumności, samoświadomości i wolności. Fizyczne, cielesne określenia są praktycznie bez znaczenia dla uzasadnienia pojęcia osoby w koncepcjach o nastawieniu etycznym. Brak uwzględnienia fizyczności-cielesności w pojęciu osoby różni istotnie teorie etyczne od metafizyczno-ontologicznych, które kładą nacisk na cielesność oraz czasowo-przestrzenną lokalizację osoby.

Rozdz. III: *Ontologiczne dyskusje osoby w filozofii analitycznej* (s. 125-174) – Reichold wprowadza w tym rozdziale czytelnika w teorie osoby: G. Ryle’a – krytyka dualizmu substancji, P. Strawsona – osoba jako jedność ciała i duszy.

Ryle i Strawson interpretują pojęcie osoby od strony jej materialności, jako biegunowego przeciwieństwa względem kartezyjańskiego, czysto duchowego Ja. B. Williams i D. Wiggins – analizują materialne określenia osoby w krytyce Locke’a psychologicznego kryterium przypomnienia, obaj uważają je za kryteria identyczności osoby. Osoby można zidentyfikować właśnie ze względu na ich materialność, dzięki niej są one w stanie nawiązać kontakt z innymi osobami i należą do rzeczywistości świata przyrodniczego.

Rozdz. IV: *Antysolipsyzm i cielesność* (s. 175-226) – omawia elementy antysolipsyzmu i materialności jako czynniki konstytutywne dla etycznego pojęcia osoby. Czysto duchowe Ja stanowi świat sam w sobie i dla siebie, jest jedynie istniejącym światem, „monadą bez okien”. W takim świecie nie ma miejsca na etykę. Wyzwolenie się ze świata czystego ducha, ku czemu zmierzają teorie antysolipsystyczne, stwarza podstawę dla wszelkiej etyki, dla osobowego działania.

W antysolipsystycznej teorii wypracowanej przez Th. Nagela tematyzowana jest ludzka materialność w celu wypracowania etycznego pojęcia osoby. Do analiz włączone są myśli Ed. Husserla i E. Levinasa dotyczące powiązania materialności osoby z jej wolnością i osobowym czynem. Materialność daje osobie ludzkiej możliwość nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem (i Bogiem).

Opisy i analizy przeprowadzone przez Reichold pozwalają jej na gruntownie uzasadnione twierdzenie, że stojące niezależnie obok siebie określenia osoby ludzkiej – w prowadzonej współcześnie dyskusji etycznego i ontologicznego określenia pojęcia osoby – okazują się w kontekście cielesności (*Leiblichkeit*) konstytutywnie ze sobą powiązane. Przez podkreślenie zapoznanego momentu cielesności w teoriach o charakterze etycznym pojawia się fundamentalne uzasadnienie etycznego charakteru osoby, które jest *implicite* obecne we wszystkich normach etycznych: osoba ludzka, ze względu na swoją materialność, wydana jest na zranienie i śmierć. Jednoczesny namysł nad cielesnością (materialnością) i racjonalnością (duchowością) odsłania ontyczny status osoby ludzkiej jako przygodnej podmiotowości.

„*Najważniejsze aspekty rzeczy są dla nas skryte w ich prostocie i codzienności*” – można przyzwyczać się do życia, nie zwracać uwagi na spotkanie z drugim, obojętnie przechodzić wobec piękna tego świata. Tak, można się przyzwyczać, ale nie trzeba! Bo do pełni życia ludzkiego należy namysł nad własnym istnieniem, świadomie przeżywane spotkania z drugim, bo nikt nie żyje sam i dla siebie, oraz zadziwienie i podziw, że ten świat jest, a my w nim. Za budzenie ludzkiej wrażliwości na sprawy ludzkie należą się A. Reichold słowa uznania. Człowiek nigdy nie powinien stracić z oczu siebie, drugiego człowieka i świata, w którym żyje.

Jerzy MACHNACZ