

W nieprzychylnym ciele

*Nic się nie zmieniło.
Ciało jest bolesne,
jeść musi i oddychać powietrzem i spać,
ma cienką skórę, a tuż pod nią krew,
ma spory zasób zębów i paznokci,
kości jego łamliwe, stawy rozciągliwe.
W torturach jest to wszystko brane pod uwagę.*

*Nic się nie zmieniło.
Ciało drży, jak drżało
przed założeniem Rzymu i po założeniu.
W dwudziestym wieku przed i po Chrystusie,
tortury są, jak były, zmaląła tylko ziemia
i cokolwiek się dzieje, to tak jak za ścianą.*

Wisława Szymborska, *Tortury*

I

Nie jesteśmy niczym więcej niż trawiącymi, wydalającymi, rozkładającymi się ciałami, których żywotność zależy od przepływających tysiącami organicznych kanałów strumieni krwi i limfy – takie stwierdzenie wydawało się dawnym filozofom niedorzeczne. Sokrates, Platon, Plotyn i święty Augustyn przekonywali, że ciało jest tylko powłoką, narzędziem lub więzieniem duszy, natomiast Arystoteles zwracał uwagę na jego charakterystyczną bierność – to duch jest przyczyną ruchu, a tym samym prawdziwym źródłem życia¹.

Pomimo wielu głosów sprzeciwu niepokojąca sugestia, od której wyszedłem, staje się w dzisiejszych czasach coraz trudniejsza do podważenia. Jak zwraca uwagę Thomas Nagel: „Mamy dowody, że koniecznym warunkiem jakiegokolwiek zdarzenia w psychice czy świadomości jest pewne inne zdarzenie w mózgu [...] W pewnych przypadkach wiemy, jak mózg wpływa na umysł i jak umysł wpływa na mózg. Wiemy na przykład, że pobudzenie pewnych komórek mózgu w okolicach tyłu głowy powoduje przeżycia wzrokowe”².

Zarówno badania naukowe, jak i nasze codzienne doświadczenia pokazują, że ciało jest czymś znacznie więcej niż swobodnie wykorzystywanym przez nas instrumentem, materialnym nakryciem ducha. Coraz wyraźniej widzimy, że zjawiska uznawane do tej pory za czysto duchowe ściśle zależą od naszej kondycji cielesnej; nawet najbardziej indywidualne składniki naszych osobowości wiążą się ze stanem naszego układu nerwowego i działaniem neuroprzekaźników. W pewnym sensie nie zachowujemy w stosunku do własnego organizmu najmniejszego dystansu, żadnym sposobem nie możemy się od niego uwolnić – w wielu sytuacjach wydaje się, że stanowimy z nim jedność. Jak gorzko charakteryzuje przekonania jednego z bohaterów powieści Philipa Rotha jej narrator:

Mamy tylko ciało, które rodzi się i umiera na wzór innych ciał, które żyły i poumieraly przed nami. Jeśli w ogóle można go umiejscowić w jakiejś filozoficznej niszy, to właśnie w tej – odkrył ją wcześniej i intuicyjnie; cóż że płytka – taka była, innej nie miał. Gdyby kiedykolwiek postanowił napisać autobiografię, nadałby jej tytuł *Życie i śmierć pewnego męskiego ciała*³.

¹ Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kraków 2007, XXXIII e; Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988, B1, 412-a.

² T. Nagel, *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1998, s. 31-32.

³ P. Roth, *Everyman*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2016, s. 53.

Czy wiara w istnienie duszy to zatem jedynie mrzonka? Czy poglądy Platona, Arystotelesa i wielu innych dawnych myślicieli nie mają już w dzisiejszych czasach – naznaczonych tak mocnym znamieniem redukcjonistycznej, empirycznej nauki – żadnego znaczenia? W niniejszym artykule zamierzam udowodnić, że mimo wszystko nie: kwestia relacji pomiędzy duszą i ciałem z filozoficznego punktu widzenia rodzi znacznie więcej problemów, niż wydaje się bohaterowi *Everymana*. Aby to zrobić, odwołam się przede wszystkim do tematu ludzkiego ucieleśnienia oraz problemu fizycznego cierpienia.

II

Jaka jest metafizyczna natura rzeczywistości? Kartezjusz zwrócił uwagę, że kiedy zanurzamy się we własnym wnętrzu, odnajdujemy tam jedyną w swoim rodzaju świadomość wraz ze stanowiącym jej treść myśleniem. Istotą materialnego środowiska, w którym funkcjonujemy jako ciała pomiędzy innymi ciałami, jest tymczasem rozciągłość, podzielność oraz uchwytność fizyczna. Francuski uczyony doszedł na tej podstawie do wniosku, że istnieją dwie niewspółmierne substancje, ontologiczne filary rzeczywistości: *res cogitans* („rzecz myśląca”) i *res extensa* („rzecz rozciągła”)⁴. Jakkolwiek Kartezjański dualizm rodzi poważne problemy teoretyczne (związane głównie z niejasną naturą związku psychofizycznego)⁵, trudno zaprzeczyć, że pomiędzy doświadczeniem pierwszo- a trzecioosobowym jest ogromna różnica. Jeżeli wystrzegamy się dogmatycznych uprzedzeń, to trudno nam zaprzeczyć, że subiektywne doznanie własnej podmiotowości opiera się wszelkim próbom ontologicznej redukcji. W rezultacie możemy odrzucić dualizm metafizyczny, ale nie fenomenologiczny; nasze doświadczenie rzeczywistości jest naznaczone wyraźnym pęknięciem – pod tym względem ustalenia Kartezjusza wydają się słuszne. Jak zwraca uwagę Hans-Georg Gadamer: „Dusza jest obciążona dziwnym dystansem do ciała, stwarzanym przez specyficzną intymność naszego wewnętrznego życia [...]. Możemy zobaczyć, że grecka wiara w duszę nie jest bardzo odległa od [codziennego – J.W.] doświadczenia współczesnego mężczyzny czy współczesnej kobiety [...]”⁶.

Wspomniałem wcześniej, że w pewnym sensie nie zachowujemy w stosunku do własnego ciała żadnego dystansu. Przy bardziej wnikliwej ocenie widzimy jednak, że jest to uproszczenie, że w wielu przypadkach wcale tak nie jest. Często mówimy o trzymaniu na wodzy swoich popędów. Wielu filozofów przekonywało, że moralność wiąże się z opanowaniem własnych namiętności i poszerzaniem swojej wewnętrznej autonomii⁷. Jak pisze Platon: „Czy nie widzimy teraz, że ona [dusza – J.W.] [...] włada tamtym wszystkim, z czego, twierdzi ktoś, ma się sama składać, i przeciwi się tym rzeczom bez mała na każdym kroku i przez całe życie, i opanowuje je na wszelkie sposoby [...]; jednym grozi, inne hańbi, i do żądz, gniewów i obaw mówi tak jak obca do czegoś, co jest od niej różne”⁸.

Z jakiego powodu nie pozostajemy z własnymi instynktami cielesnymi w pełnej zgodzie? Dlaczego bezwzględnie się im nie poddajemy? A co najważniejsze: kto za taki opór odpowiada? Czy gdyby człowiek nie był istotą duchową, byłoby to w ogóle możliwe?

Helmuth Plessner doszedł do wniosku, że stosunek człowieka do własnego ciała jest z istoty dwuznaczny. Jesteśmy ciałami, lecz zarazem je posiadamy i się nimi posługujemy. Z jednej strony nasze ucieleśnienie nie jest niczym przygodnym: w wielu przypadkach doświadczamy pełnej jedności ze swoim ciałem, bez trudu się z nim identyfikujemy. Z drugiej – często traktujemy je jako pewnego rodzaju narzędzie, praktyczny instrument wykorzystywany do poruszania się i działania w świecie zewnętrznym⁹. Jak pisze niemiecki uczyony: „Jako istoty z natury sztuczne, żyjemy tylko o tyle, o ile prowadzimy jakieś życie, sami

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewiczowa, Kraków 1948, s. 17, 22-25.

⁵ D. C. Dennett, *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, Kraków 2016, s. 50-53.

⁶ H. -G. Gadamer, *The Enigma of Health*, przeł. J. Gaiger, N. Walker, Cambridge 2004, s. 151.

⁷ Seneka, *O gniewie*, [w:] Seneka, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Warszawa 2017, s. 47.

⁸ Platon, dz. cyt., XLIII c-d.

⁹ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, [w:] H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 80-81.

z siebie robimy to, czym jesteśmy, i jako tacy staramy się nad sobą panować – »posiadać się«¹⁰. Filozof zwrócił uwagę, że jedynie człowiek jest w stanie zajmować w stosunku do własnego organizmu pozycję ekscentryczną, to znaczy postrzegać go niejako z zewnątrz, obiektywizować i uznawać za składową środowiska¹¹. Już tych kilka uwag sugeruje, że nasz stosunek do własnego ciała jest nieoczywisty, pod wieloma względami stwarzający problemy. Jeżeli jesteśmy tylko ciałami, to mamy z nimi skomplikowaną, zmienną relację.

Nawet jeżeli nie wierzymy w istnienie duszy, nie możemy zaprzeczyć, że mówienie o zamieszkiwaniu osoby we własnym ciele jest w znacznej mierze uzasadnione. Jak sugeruje Plessner, nie doświadczamy swojego ciała wyłącznie jako organicznej części naszego „ja” – jest to również środowisko, w którym się znajdujemy¹². Jak pisze niemiecki uczyony: „[...] Jestem, ale nie panuję nad sobą – tak można scharakteryzować sytuację człowieka w jego cielesnej egzystencji”¹³. Wieczny konflikt między ciałem a duszą jasno oddają słowa Milana Kundery:

Kiedyś dawno człowiek nadśluchiwał zdziwiony, jak w jego piersiach rozlegają się miarowe uderzenia, i nie miał pojęcia, co to jest. Nie mógł utożsamiać się z czymś tak dziwnym i nieznanym jak swoje ciało. Ciało było klatką, wewnątrz której żyło coś, co patrzyło, słuchało, bało się, myślało i dziwiło: to coś, ta reszta, która zostawała po oddzieleniu ciała, to była dusza.

Ale dziś ciało nie jest czymś nieznanym: wiemy, że to, co wali w piersiach, to serce, że nos jest zakończeniem szlauchu, który wystaje z ciała, by wprowadzać tlen do płuc. Głowa to rodzaj tablicy rozdzielczej, do której podłączono wszystkie mechanizmy ciała: trawienie, widzenie, słyszenie, oddychanie, myślenie.

Od czasu kiedy umiemy wszystko w nim nazwać, ciało mniej nas niepokoi. Wiemy również, że dusza nie jest niczym innym jak działalnością szarych komórek mózgu. Dwoistość duszy i ciała zastąpiły terminy naukowe i możemy się z niej śmiać jak ze staromodnego przesądu.

Ale wystarczy, że człowiek zakocha się jak wariat, a jednocześnie musi słuchać burczenia swych kiszek, by jedność ciała i duszy, ta liryczna iluzja wieku nauki, rozplynęła się natychmiast¹⁴.

Z tego punktu widzenia własne ciało jest czymś, w czym uczestniczymy, co nas obejmuje i przerasta. Sprawujemy nad nim co najwyżej częściową kontrolę, mamy o nim wybiórczą, niepewną wiedzę. Przykład choroby wyraźnie pokazuje, że zakres władzy, którą posiadamy nad własnym organizmem, jest ograniczony i zmienny. Możliwość utraty sprawności fizycznej dowodzi, że jesteśmy w stanie doświadczać swojego ciała jako balastu, czegoś obcego. Ciało jest „najwygodniejsze”, najbardziej funkcjonalne, gdy po prostu go nie dostrzegamy, gdy jest przed nami ukryte. Właśnie wtedy jesteśmy w stanie swobodnie się nim posługiwać, nie musząc zmagać się z uciążliwym oporem materii. Niesprawne, cierpiące ciało wydaje nam się tymczasem czymś obcym; nie jesteśmy w stanie w pełni się z nim utożsamiać.

Starzejąc się, bezpośrednio śledzimy postępujący rozkład naszego organizmu. Czy jego dezintegracja jest jednak dezintegracją nas samych? Czy wraz z nim zanika również nasze subiektywne doświadczenie samych siebie? Takie doświadczenia sprawiają, że zyskujemy do swojego ciała coraz większy dystans, inaczej na nie reagujemy. Jak pisze Roth: „Ciekawe [w schyłku życia – J.W.] jest [...] to, że po raz pierwszy człowiek staje na zewnątrz swojego życia, choć nadal w nim tkwi. Obserwując ustawicznie własny rozkład [...], nabiera się, dzięki trwającej wszak żywotności, swoistego dystansu do owego rozkładu – a nawet chojrackiego poczucia niezależności od niego”¹⁵.

Czy ta niezależność, o której wspomina amerykański pisarz, jest związana wyłącznie z postępującym uprzedmiotowieniem ludzkiego ciała, które wraz z upływem lat staje się w coraz większej mierze uciążliwym ciężarem, materią kształtowaną w trakcie zabiegów medycznych?

¹⁰ Tamże, s. 82.

¹¹ Tamże, s. 66.

¹² Tamże, s. 86.

¹³ Tamże, s. 79-80.

¹⁴ M. Kundera, *Niezdolność lekkość bytu*, przeł. A. Holland, Warszawa 2014, s. 50.

¹⁵ P. Roth, *Konające zwierzę*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2016, s. 44.

Jeżeli własne ciało jest narzędziem lub środowiskiem, kim w takim razie jest sam człowiek, kto jest zdolny do przyjmowania wspomnianego dystansu? W najbardziej źródłowym, wolnym od dopowiedzeń sensie jest to po prostu nieokreślony punkt świadomości; nie Kartezjańska *res cogitans*, lecz skrywający się na dnie umysłu świadek przepływających wrażeń, myśli i uczuć. Najbardziej wiarygodne określenie istoty subiektywnego bytu pochodzi moim zdaniem od Martina Heideggera, według którego człowiek – a raczej jego tajemnicze „ja” – jest po prostu przytomnością (*Dasein*) lub troską¹⁶. Ja jestem troską, troszczę się o różne sprawy, a przede wszystkim o samego siebie – i w ścisłym sensie nic więcej nie mogę o sobie powiedzieć.

To krótkie omówienie charakteru naszej podmiotowości jest niezbędne do zrozumienia prawdziwego dramatu ludzkiej cielesności. Polega on na umiejscowieniu wspomnianego ogniska świadomości w narażonym na niezliczone zagrożenia, wrażliwym organizmie biologicznym¹⁷. Wiąże się zatem z tym, że pomiędzy naszym źródłowym doświadczeniem samych siebie, naszym duchowym pragnieniem spokoju i bezpieczeństwa a materialnością naszego organizmu jest ogromny, niemożliwy do zaakceptowania rozdźwięk.

„Dusza filozofa najwięcej gardzi ciałem i ucieka od niego; chce być sama z sobą” – wskazuje Platon¹⁸. Nie ulega wątpliwości, że ta deprecjacja ciała, którą przejęło po Platonie chrześcijaństwo, nie jest irracjonalna, lecz wynika z elementarnych ludzkich doświadczeń. Grecki myśliciel słusznie zwraca uwagę, że z perspektywy umysłu, którym jesteśmy, ciało wydaje się złem; degraduje nas i ogranicza. Organizm biologiczny, w którym żyjemy, przywiązuje nas do ziemi, narażając na rozmaite niebezpieczeństwa i zmuszając do niekończącego się zaspokajania jego najniższych, zmysłowych potrzeb. Tę ciemną stronę ucieleśnienia dobrze ukazuje scena z *Nieźnośnej lekkości bytu*, w której bohaterka korzysta ze starej, obskurnej toalety. Wyeksponowany stosunek kobiety do własnej cielesności – będącej w tej sytuacji dosadnym wyrazem jej samotności, zagubienia i fizycznej degradacji – jest dla Kundery sposobem na dojmujące ukazanie tragizmu ludzkiej egzystencji:

Siedziała na muszli; nagła potrzeba opróżnienia wnętrzości była pragnieniem, by dojść do ostatecznej granicy ponizenia, być w jak największym stopniu, być w pełni ciałem, tym ciałem, o którym matka mówiła, że służy do trawienia i wydalania. Teresa wypróżnia swe wnętrzości i czuje się w tym momencie nieskończenie smutna i samotna. Nic nie jest nędzniejsze od jej nagiego ciała siedzącego na tym rozszerzonym zakończeniu rury kanalizacyjnej¹⁹.

Jeżeli rozpatrujemy je z tej perspektywy, własne ciało w ogóle nie odpowiada naszym naturalnym, duchowym pragnieniom. Największą tragedią naszego ucieleśnienia, prawdziwym egzystencjalnym skandalem, jest jednak jego materialna kruchość. Scena nasłuchiwania uderzeń bijącego serca ukochanej osoby wywołuje w nas zazwyczaj pozytywne skojarzenia. Warto jednak zwrócić uwagę, że w pewnym sensie jest to nieprzyjemne, przerażające przeżycie. Jeżeli wyobrazimy sobie, że życie ukochanych osób zależy od działania tłoczącego krew organu, którego pracy nie kontrolujemy, która może w każdej chwili ustać, trudno będzie nam nie poczuć w sobie wzbierającej fali buntu. To samo bicie serca warunkuje zresztą i nasze istnienie. Z perspektywy samoświadomości, którą jesteśmy, wydaje się to nie do pomyślenia.

Zazwyczaj jesteśmy w stanie skutecznie unikać zagrożeń ze strony świata; w najgorszym przypadku możemy zamknąć się w domu, zachowując stałą ostrożność i wystrzegając się wszelkiego ryzyka. Nawet dom, który jest dla nas synonimem bezpieczeństwa i spokoju, nie ochroni nas jednak przed odmawiającym posłuszeństwa organizmem. Kiedy Kanji Watanabe – bohater filmu *Piętno śmierci* Akiry Kurosawy – nagle dowiaduje się, że ma raka płuc i pozostało mu kilka miesięcy życia, zamyka się w swoim pokoju, chowa się

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 315. Por.: „Ja filozoficzne” u Ludwiga Wittgensteina (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 66).

¹⁷ H. Plessner, dz. cyt., s. 101.

¹⁸ Platon, dz. cyt., s. 131.

¹⁹ M. Kundera, dz. cyt., s. 188-189.

pod kołdrą i zrozpaczony szloch. Jego zachowanie wybrzmiewa tak mocno, ponieważ rzeczywistość choroby sprawia, że chociaż usilnie tego pragniemy, nie mamy dokąd się wycofać, nie jesteśmy w stanie nigdzie się schronić. To, że własne ciało może zwrócić się przeciwko nam, stając się naszym największym wrogiem, wydaje się niepojęte – jest to jednak w pewnym sensie istota fizycznego schorzenia.

IV

Utrwalone w naszej kulturze obrazy piekieł sugerują, że długotrwałe cierpienie może być dla człowieka znacznie gorsze niż śmierć. Istnieje wiele rodzajów fizycznego bólu. Niektóre z nich, chociaż silne, pozostają skoncentrowane w pewnych częściach naszego organizmu; dzięki temu ogromnym wysiłkiem woli jesteśmy w stanie tymczasowo je znosić. Inne mają jednak charakter obezwładniający, absolutny; w ich przypadku wszelkie środki wyrazu błędą, próby opisanego stanu stają się bezsensowne. Jest to cierpienie, które wypełnia sobą wszystko; w jego obliczu pragniemy wyłącznie natychmiastowej ulgi, nie licząc się z niczym innym. Jak charakteryzuje je jedna z bohaterek *Everymana*:

Już nie mogę znieść tego bólu. Przesłania mi cały świat. Chwilami zdaje mi się, że nie wytrzymam już nawet godziny. Próbuje ignorować ból. Powtarzam sobie, że to nic takiego. »Nie przejmuj się – mówię sobie. – To tylko widmo. Drobną uciążliwość, nic więcej. Nie przypisuj mu władzy. Nie współdziałaj z nim. Nie łap przynęty. Nie reaguj. Wytrzymaj. Zaciśnij zęby. Masz do wyboru: albo ty, albo on«. Powtarzam sobie ten tekst milion razy dziennie, jakby to mówił do mnie Gerald [zmarły mąż – J.W.], ale ni stąd, ni zowąd potrafi mnie złapać tak, że muszę się położyć na posadzce w supermarkecie – i wszystkie mądre słowa tracą sens²⁰.

Jeżeli ból jest silny, to musi być krótki; jeżeli jest długi, to nie może być bardzo silny i jesteśmy w stanie go wytrzymać; jeżeli jednak jest jednocześnie długi i intensywny, prędzej czy później ustanie, ponieważ uwolni nas od niego śmierć – przekonywał Epikur²¹. Uwagi greckiego filozofa w nikłym stopniu przystają jednak do naszych doświadczeń. Ból fizyczny często ma w sobie coś z opisanej w wierszu Szymborskiej tortury – chociaż bywa bardzo intensywny, przeciąga się zarazem w nieskończoność, a my nie jesteśmy w stanie od niego uciec, ponieważ nie możemy uciec od swojego ciała. Jak zwraca uwagę Arne Johan Vetlesen w pracy poświęconej filozofii bólu: „Ból może [...] trzymać mnie w stalowym uścisku, który nigdy się nie poluźnia, a nawet [...] stale się zacieśnia”²². W wielu przypadkach cierpienie fizyczne długo nie słabnie, doprowadzając nas na skraj wytrzymałości. Norweski myśliciel dodaje: „Mój fizyczny ból nie może być ode mnie oddalony; ponieważ jest umiejscowiony w ciele, nie mogę od niego uciec, nawet jeżeli dobrze wiadomo – nie tylko z reprezentacji literackich – że ludzie odczuwający ból ekstremalny próbują uciec ze swych własnych organizmów, wydostać się z nich, oddalając się od bólu”²³. To pokazuje, na czym tak naprawdę polega różnica pomiędzy środowiskiem naszego ciała a środowiskiem zewnętrznym: w przypadku tego drugiego praktycznie zawsze zachowujemy możliwość ucieczki, uniknięcia zagrażających nam rzeczy oraz zahamowania bolesnego rozwoju wydarzeń.

Jak zwróciłem uwagę wcześniej, zasady moralne w znacznej mierze kształtowały się w opozycji do cielesności, uchodząc przede wszystkim za umiejętność przeciwstawiania się zmysłowym popędom. Przykład fizycznego cierpienia pokazuje, że cnoty moralnie nie muszą wiązać się wyłącznie z naszym stosunkiem do innych ludzi. W wielu sytuacjach mogą dotyczyć również ludzkiej relacji z własnym organizmem. Radzenie sobie z bólem zmusza nas do wykształcenia w sobie pewnego rodzaju dzielności, wypracowania podstawowej odporności na schorzenia własnego ciała. Gdy jesteśmy narażeni na długotrwałe cierpienie fizyczne, musimy wykazywać się ogromną siłą woli, odwagą i determinacją. Możliwość bycia dzielnym w odniesieniu do własnego organizmu, zajmowania w stosunku do niego postawy

²⁰ P. Roth, *Everyman*, s. 86.

²¹ Epikur, *Główne myśli*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1968, s. 652.

²² A. J. Vetlesen, *A philosophy of Pain*, przeł. J. Irons, Londyn 2009, s. 54.

²³ Tamże, s. 16.

czujnej, antagonistycznej i defensywnej, wydaje się czymś niepojętym, co po raz kolejny wskazuje na tajemniczy wyłom w ludzkiej naturze.

V

Warto zwrócić uwagę, że pomimo swojego cielesnego rodowodu cierpienie fizyczne ma w pewnym sensie charakter duchowy – doświadczamy go wszakże z perspektywy pierwszoosobowej, jest ono oślepiającą treścią naszej świadomości. Z tej perspektywy nie zachowujemy w stosunku do niego żadnego dystansu. Jak wyjaśnia Vetlesen:

Skutkiem zadawania bólu jest to, że cały stworzony [przez naszą świadomość i sensotwórczą aktywność – J.W.] świat wraz z całą swoją psychologiczną i mentalną zawartością, wszystko co język normalnie obiektywizuje, komunikuje i podtrzymuje, cały ten stworzony świat na zewnątrz ciała przestaje wydawać się realnym i ważnym. [...] Jedynym, co jest realne, jest ciało. Ciało składa się z bólu, ciało jest bólem i ból jest ciałem. Nic innego nie istnieje, nic innego się nie liczy [...] ²⁴

Można powiedzieć, że ból fizyczny uciska w pewnym sensie naszą jaźń, wlewając się bezpośrednio do wnętrza naszego umysłu. W ten sposób cierpienie zagraża samemu naszemu jestestwu, prowadząc do jedynych w swoim rodzaju problemów z autoidentyfikacją. Kiedy jesteśmy na nie narażeni, zagrożona jest nie tylko nasza integralność cielesna, lecz również duchowa. Gdzie w cierpiącym, po brzegi wypełnionym bólem organizmie ma się podzielić nasze „ja”? Nie ma tam dla niego miejsca; jest ono w pewnym sensie wypychane na zewnątrz – w sferę niematerialną. Jak dodaje Vetlesen:

[...] Chociaż ból jest bez wątpienia mój, niczyj inny, to zmusza mnie do porzucenia samego siebie, pozbawia mnie zdolności stanowienia o tym, co zrobię i co ma dla mnie sens. Doświadczam go jako czegoś obcego i głęboko wrogiego, co się we mnie zagnieździło. Jestem trawiony od środka; zewnętrzne granice oddzielające moje ciało od świata nie pomagają mi już w unikaniu tego, co niebezpieczne i nieprzyjemne ²⁵.

Wiele wskazuje na to, że to doświadczenie jest jedną z głównych inspiracji religijnej antropologii; to wspomniane problemy z autoidentyfikacją, wywołane przez cierpienie fizyczne, skłaniają nas do wiary w duszę jako autonomiczną, supranaturalną substancję. Czy gdyby człowiek zawsze czuł się dobrze we własnym organizmie, a poczucie nieznośnego bólu nie wywierało na niego tak ogromnej presji, to cała dialektyka duszy i ciała miałyby dla nas tak żywotne znaczenie?

Problem fizycznego cierpienia fascynował wielu filozofów, którzy starali się wymyślić skuteczne sposoby na znoszenie jego dotkliwej siły. Warto wszakże zwrócić uwagę, że praktycznie wszystkie sformułowane przez nich zalecenia opierają się na przekonaniu o istnieniu duszy. Stoicy sugerowali, że pogrążona w bólu osoba powinna w miarę możliwości wycofywać się w głąb samej siebie, zanurzając się pod powierzchnię przepętnioną cierpieniem świadomości cielesnej. Jak pisał Marek Aureliusz:

Ustroni sobie szukają na wsi, nad morzem lub w górach. I ty zazwyczaj bardzo za tym tęsknisz. Wszystko to jest jednak bardzo niemądre, bo przecież można usunąć się, kiedykolwiek zechcesz, w głąb siebie. Nigdzie bowiem nie schroni się człowiek spokojniej i łatwiej jak do duszy własnej; zwłaszcza ten, kto ma taką ustronń wewnętrzną, że się natychmiast zupełnie znajdzie spokój, jeżeli się w nią wpatrzy ²⁶.

Jeżeli jednak jesteśmy tylko ciałami, a dusza nie istnieje, to dokąd mielibyśmy się wycofać? Jak mielibyśmy zdystansować się do swojego cierpienia, jeżeli stanowimy z nim jedność? Jak mamy radzić sobie z niewypowiedzianym bólem, jeżeli nie wierzymy w duszę?

²⁴ Tamże, s. 20.

²⁵ Tamże, s. 56.

²⁶ M. Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Kęty 2015, s. 31.

Wydaje się, że instynktowne przekonanie o istnieniu duszy reguluje również nasz stosunek do innych. Wbrew temu, co sugerowali niektórzy uczeni, nie postrzegamy otaczających nas ludzi jako niedostępnych organizmów biologicznych, którym przypisujemy życie psychiczne na zasadzie wtórnej analogii do własnego doświadczenia wewnętrznego²⁷. Jak zwracają uwagę Martin Buber, Emmanuel Levinas i Józef Tischner, ujmujemy dusze innych w pewnej mierze naocznie – odmalowują się one na ich twarzach, wyraźnie przebłykują przez ich spojrzenia²⁸. Jak pisze autor *Ja i Ty*:

Gdy staję naprzeciw człowieka jako mojego Ty, gdy mówię do niego podstawowe słowo Ja – Ty, nie jest ono rzeczą pośród rzeczy i nie składa się z rzeczy. Nie jest Nim lub Nią, oddzielonym od innego On lub Ona, punktem naniesionym na sieć świata utkaną z przestrzeni i czasu; nie jest też ukształtowaniem, podpadającym pod doświadczenie i dającym się opisać, luźną wiązką określonych właściwości. Bez sąsiadów i bez spojeń jest ono Ty i wypełnia horyzont²⁹.

Można powiedzieć, że to raczej dostrzeżenie surowej cielesności drugiego człowieka wymaga od nas wymuszonej koncentracji, chwilowego przewyciężenia naszych naturalnych intuicji.

Dramat przyglądania się cierpieniu drugiego człowieka polega przede wszystkim na tym, że nie znamy tego człowieka jako samego organizmu biologicznego, którego dysfunkcyjność byłaby uzasadniona i zrozumiała. Drugi człowiek jest dla nas istotą duchową, jedynym w swoim rodzaju indywiduum, które posiada wyjątkową osobowość, ma swoje zainteresowania, obawy i pragnienia, a przede wszystkim martwi się o swój los. Kiedy nasłuchujemy bijącego serca bliskiej osoby, zdajemy sobie sprawę z kruchości jej organizmu, który jest narażony na liczne niebezpieczeństwa oraz kryje w sobie załączki nieuchronnego samozniszczenia, czujemy druzgocącą bezradność, paraliżujący strach i gwałtowny sprzeciw. Nasza reakcja wynika w znacznej mierze ze świadomości, że w tym niedoskonałym, nieprzychylnym ciele uwięziona jest zdezorientowana, pragnąca bezpieczeństwa istota duchowa, Heideggerowska troska, której żadnym sposobem nie pomożemy.

Jeżeli jesteśmy tylko ciałami, to śmierć oznacza ostateczne unicestwienie naszej podmiotowości, jest końcem wszechrzeczy, którego – jak niejednokrotnie zwracano już uwagę – nie jesteśmy sobie w stanie nawet wyobrazić³⁰. Dramatyzm takiej perspektywy ustępuje wyłącznie dramatyzmowi perspektywy śmierci naszych najbliższych. Jeżeli przyjmujemy, że człowiek jest jedynie ciałem, to śmierć jest równoznaczna z rozkładem jego biologicznego organizmu – umierający człowiek znika wraz ze swoim ciałem na wieczność, pogrążając się w mrokach niebytu. „A teraz miejsce, które wypełniały ich ciała, pozostało puste. Ich substancjalność, która mu towarzyszyła przez całe życie, zniknęła bez śladu” – rozmyśla o śmierci rodziców jeden z bohaterów powieści Rotha³¹. To, że nasze ciała się zużywają, ulegając stopniowej degeneracji, wydaje się zrozumiałe. Co dzieje się jednak z niepowtarzalnymi osobami, które nie wydają nam się przecież materialne, z którymi łączy nas intymna, duchowa więź? Czy jesteśmy w stanie zaakceptować myśl, że znikają one na zawsze, a po ich niepowtarzalnych osobowościach, doświadczeniach i wzruszeniach niebawem nie pozostanie nawet najmniejszy ślad? Czy taka idea mieści się w granicach ludzkiej wrażliwości?

Kiedy ojciec bohatera filmu *Która tam jest godzina?* (w reżyserii Ming-liang Tsai) umiera, jego matka cierpliwie czeka na powrót męża, zastanawia się, w jakie stworzenie mógł zostać wcielony, co powinna zrobić, aby jak najszybciej wrócił do domu. Przygotowuje dla niego posiłki, gasi wszystkie światła, obawiając się, że mogą mu przeszkadzać. Takie zachowania, z pozoru szalone, z perspektywy naszego subiektywnego doświadczenia, duchowych sposobów obcowania z bliskimi nam ludźmi, wydają się zrozumiałe, wyraźnie

²⁷ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 193, 196.

²⁸ H. Plessner, dz. cyt., s. 70.

²⁹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 42.

³⁰ L. Wittgenstein, dz. cyt., s. 81.

³¹ P. Roth, *Everyman*, s. 56.

ukazując cały surrealizm śmierci.

VII

Chociaż stosunek człowieka do własnego ciała niewolny jest od licznych problemów, należy odnotować, że wiara w istnienie duszy rodzi nie mniej poważnych filozoficznych trudności. Jak wskazuje Bertrand Russell, omawiając poglądy Kartezjusza na dwoistość naszego doświadczenia, zwrócenie uwagi na osobliwości perspektywy pierwszoosobowej w żadnym razie nie dowodzi istnienia duszy jako autonomicznej, metafizycznej substancji. Taki wniosek opiera się na nieprawomocnym dedukcyjnym przeskoku. Jak wyjaśnia brytyjski filozof:

»Myślę, więc jestem« mówi nieco więcej niż to, co jest ściśle pewne. [...] Gdy patrzę na swój stół i widzę brązowy kolor, to tym, co jest z miejsca pewne, nie jest »ja widzę brązowy kolor«, ale raczej »brązowy kolor jest widziany«. [...] Samo przez się nie wymaga [to – J.W.] tej mniej czy bardziej trwałej osoby, którą określamy mianem »ja«. Jest możliwe [...] że owo coś widzącego brązowy kolor jest czymś zupełnie chwilowym i bynajmniej nie tym samym, co to coś, co ma jakieś inne doznanie w chwili następnej³².

Większość współczesnych filozofów umysłu uwzględnia specyfikę samoświadomości oraz jakościowy charakter odczuć pierwszoosobowych, jednak nie skłania ich to do porzucenia stanowiska materialistycznego. Świadomość nie jest według nich substancją odrębną od materii, lecz opierającym się na neurobiologicznej podstawie epifenomenem³³.

Jak zasadnie przekonują tacy myśliciele, jak Paul Churchland i Daniel Dennett, nasze subiektywne doświadczenie samych siebie może być złudne³⁴. Nagel przekonuje: „Mimo że odkrycie, iż doznanie smaku czekolady nie może być niczym innym jak skomplikowanym zdarzeniem fizycznym w mózgu, wydawać by się mogło zaskakujące, nie byłoby bardziej osobliwe niż cała masa odkryć, jakich dokonaliśmy co do prawdziwej natury rozmaitych znanych z powszedniego doświadczenia rzeczy i procesów”³⁵. To oznacza, że pomimo naszego intuicyjnego sprzeciwu perspektywa pełnej redukcji stanów mentalnych do stanów fizycznych nie jest z naukowego punktu widzenia wewnątrznie sprzeczna.

Inną interesującą kwestią jest to, czy nasze subiektywne doznanie własnej podmiotowości – które skłania nas do wniosku, że jesteśmy czymś więcej niż jedynie ciałami – jest zakorzenione w naszych autentycznych intuicjach, czy warunkuje je przede wszystkim odziedziczona religijno-filozoficzna tradycja. Jak sugeruje Dennett, druga ze wspomnianych możliwości nie jest wykluczona: „W spojrzeniu na świadomość [...] okaże się, że jest ona [...] zjawiskiem, które w ogromnym stopniu zależy od związanych z nią pojęć. Chociaż świadomość, tak jak miłość, ma skomplikowane podłoże biologiczne, to [...] niektóre z jej najbardziej znaczących cech są związane z kulturą – nie są po prostu wrodzone w fizyczną strukturę jej przejawów”³⁶.

Czy wydaje nam się, że jesteśmy bytami duchowymi, ponieważ podświadomie to czujemy, czy po prostu interpretujemy swoje mgliste odczucia w specyficznych, sprzyjających takim wnioskom kategoriach? Czy gdybyśmy nigdy nie słyszeli o idei duszy, bylibyśmy przekonani, że ją mamy? Czy samo doświadczenie cierpienia, nie podbudowane odpowiednią antropologiczną teorią, doprowadziłoby nas do odkrycia sfery niematerialnej? Czy gdyby nasze intelektualne wychowanie było od początku fizykalno-materialistyczne, a my opisywalibyśmy swoje stany mentalne za pomocą ścisłego, technicznego języka neurofizjologii (jak wyobraża sobie to Churchland), traktowalibyśmy rozważane w niniejszym artykule problemy poważnie?

³² B. Russell, *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa 2012, s. 24.

³³ Ch. B. Martin, J. Heil, *Zwrot ontologiczny*, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008, s. 266-267, 270-271.

³⁴ P. Churchland, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, „The Journal of Philosophy” 1981 nr 2, s. 67. D. C. Dennett, dz. cyt., s. 36, 138-140.

³⁵ T. Nagel, dz. cyt., s. 36.

³⁶ D. C. Dennett, dz. cyt., s. 38.

Wspomniałem wcześniej, że zdaniem Arystotelesa to duch – jako *spiritus movens* – ożywia ciało. Potocznie określamy umieranie mianem „wyzionięcia ducha”, a organizm zmarłego sprawia na nas wrażenie obcej, porzuconej maszyny. Warto jednak zwrócić uwagę, że dusza chorującego, cierpiącego i starzejącego się człowieka w pewnym sensie nie opuszcza jego ciała w gwałtownym, pojedynczym akcie. Dezintegracji organizmu biologicznego już wcześniej towarzyszy zanik właściwości czysto duchowych: osłabienie sprawności umysłu, a nawet utrata charakterystycznych cech i zdolności. W powieści Rotha znajduje się przejmująca scena, ukazująca wizytę głównego bohatera w domu umierającego po wylewie przyjaciela:

Lewa strona ciała sparaliżowana. Struny głosowe sparaliżowane. Spora część mózgu obumarła. [...] Odłączyli mu kroplówkę, zdjęli cewnik, nie podawali żadnych środków. Gdy tylko otwierał oczy, podpierali go na poduszkach, poili odrobiną wody i wkładali do ust kawałeczek lodu, żeby possał. Poza tym dbali tylko, żeby było mu w miarę wygodnie, gdy w morderczo powolnym tempie osuwał się w śmierć. [...] Usta miał wykrzywione w bok i półotwarte, bezwolne usta umierającego, ale oczy patrzyły trzeźwo i było w nich nawet coś z dawnego George'a – George'a, który się jeszcze nie poddał. Jak wyszczerbiona, chwiejna ściana po bombardowaniu³⁷.

Takie przykłady sugerują, że jeżeli to dusza ożywia ciało, to w wielu przypadkach wycieka ona z niego na długo przed śmiercią.

Nie ulega wątpliwości, że wiara w istnienie duszy nosi wyraźne piętno ludzkiej wyobraźni i myślenia życzeniowego. Wierzymy w duszę przede wszystkim dlatego, że pragniemy w nią wierzyć; bez tej dodającej nam otuchy wiary po prostu trudno byłoby nam żyć. Jest to widoczne szczególnie w kontekście rozpatrywanych wcześniej tematów niesprzyjającego ciała, cierpienia fizycznego, a także wynikających z nich trudności z ucieczką od samego siebie i problemów z samoidentyfikacją. Jako istoty duchowe byłibyśmy złączeni z własnymi ciałami tylko przygodnie, zawsze moglibyśmy zachowywać upragnioną autonomię – taka wizja jest nie tylko niezwykle atrakcyjna, ale w wielu przypadkach nawet niezbędna do radzenia sobie z tragizmem egzystencji.

Tego rodzaju motywacja wiary w istnienie duszy nie musi rzecz jasna odbierać jej wszelkiej wiarygodności. Jak dowodzą przedstawiciele tradycji pragmatycznej, praktyczna potrzeba przyjmowania pewnych poglądów może być uzasadniona³⁸. Nie należy jednak zapominać, że widoczne na nich ślady myślenia życzeniowego muszą być dla filozofa znakiem ostrzegawczym. Jak zwraca uwagę Nietzsche: „Zdanie przyjemne uważa się za prawdziwe: to jest dowód za pomocą przyjemności (lub, jak mówi kościół, za pomocą siły), z którego wszystkie religie są tak dumne, kiedy raczej wstydzić go się powinny”³⁹.

Trudno zaprzeczyć, że im bardziej pewne przekonania są nam potrzebne, im ściślej łączą się z charakterystycznymi ludzkimi wyobrażeniami, tym większa szansa na to, że są fałszywe. Z drugiej strony – jak często zwracają uwagę ateści – istnienie pewnych głębokich pragnień, które odkrywamy w samych sobie, oczywiście nie musi oznaczać, że są one racjonalne i mogą zostać zaspokojone.

Blizsze przyjrzenie się zdroworozsądkowej wizji duszy łatwo pozwala również dostrzec jej wewnętrzne niespójności. Wyobrażamy ją sobie jako duchową, a więc w pełni niematerialną esencję człowieka. Czy jednak na pewno? Czy rzeczywiście potrafimy przedstawić sobie czystego ducha? Czy wyobrażając sobie duszę bliskiego człowieka jesteśmy w stanie nie przypisywać jej jego znajomej, materialnej twarzy? Czy umiemy abstrahować od jego biologicznie uwarunkowanej płci? Te pytania sugerują, że wizja duszy nie została nam objawiona, lecz wywodzi się z naszych niejasnych pragnień, a także z charakterystycznych ludzkich doświadczeń.

VIII

Czy możemy zatem z pełnym przekonaniem powiedzieć, że człowiek jest wyłącznie ciałem i wraz z nim ulega pełnemu rozkładowi? Wydaje się, że nie. Chociaż zależność człowieka od własnego ciała jest uderzająca,

³⁷ P. Roth, *Konające zwierzę*, s. 129-132.

³⁸ W. James, *Wola wiary*, [w:] W. James, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996, s. 37, 44, 53, 55-56.

³⁹ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 2010, s. 137.

jego stosunek do swojego organizmu okazuje się skomplikowany i pod wieloma względami niezrozumiały. Kruchość ciała, jego skłonność do chorowania i wrażliwość na ból pokazują, że własny organizm jest w stanie być dla nas czymś dziwnym i obcym – może być niesprzyjającym środowiskiem, z którego czujemy się wyobcowani. Co jednak tak naprawdę z tego wynika? Czy człowiek jest istotą duchową uwięzioną w ciele, czy raczej – jak sądził Fryderyk Nietzsche – „chorym zwierzęciem”, biologicznym stworzeniem chorym na samoświadomość?⁴⁰ Czy odpowiedź na tak postawione pytanie może zostać udzielona na neutralnym gruncie, czy nie wymaga ona zgody na określone światopoglądowe założenia, które nie tylko są ze sobą niewspółmierne, ale nawet nie mogą zostać ocenione z czysto racjonalnego punktu widzenia? Wiele wskazuje na to, że zagadka ludzkiej tożsamości – związana z trudnym stosunkiem człowieka do własnego ciała – łączy się w pewnym miejscu z tajemnicą samego istnienia, niepostrzeżenie gubiąc się w jej rwących strumieniach.

⁴⁰ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. Bogdan Baran, Kraków 2004, s. 160.

Streszczenie/Summary

W swojej pracy zastanawiam się nad właściwościami szczególnej relacji, która łączy człowieka z jego ciałem, skupiając się szczególnie na kwestii fizycznego cierpienia. Rozważając wspomniany problem, sugeruję, że dialektyka ciała i ducha jest ściśle związana z naszymi osobliwymi doświadczeniami cielesnymi, których rezultatem są przede wszystkim pewnego rodzaju problemy z samoidentyfikacją. Jednocześnie argumentuję, że chociaż człowiek jest bez wątpienia stworzeniem cielesnym, jego właściwości wydają się wykraczać poza świat fizyczny.

Słowa kluczowe: ciało, cielesność, ból, cierpienie, dusza, duchowość, umysł, świadomość, ludzka natura

In a hostile body

In the paper, I investigate the peculiar relationship that connects man with his body, concentrating especially on the issue of physical suffering. Considering the above-mentioned problem, I suggest that the body-soul dialectics is closely related to our singular bodily experiences, resulting especially in certain self-identification difficulties. At the same time, I argue that although it is impossible to deny that man is a corporeal being, his qualities seem to transcend the physical sphere.

Keywords: body, carnality, pain, suffering, soul, spirituality, mind, consciousness, human nature