

Ciało człowieka i jego znaczenie w filozofii racjowitalizmu

Pytanie o cielesny wymiar ludzkiej egzystencji jest wpisane w każdą filozoficzną refleksję nad człowiekiem, który w tym świecie jawi się zawsze jako żywe ciało. Dzięki „fenomenowi” cielesności odkrywamy siebie, ale także innych ludzi, różnych od nas samych. To dzięki ludzkiemu ciału możemy orzekać o kimś, że znajduje się w takim czy innym miejscu, że jest stary czy młody, że pochodzi z takiej czy innej części świata, że ma jakąś historię. Stąd fakt powstawania i rozwoju ludzkiego ciała jest elementem nierozzerwalnie złączonym z ludzkim życiem. Nie można życia konkretnego człowieka poddać refleksji, nie uwzględniając jego wymiaru fizycznego. Dlatego też pytanie o cielesność, jako element współkonstituujący człowieka, stanowi istotny składnik każdej wiedzy o człowieku, tym bardziej w refleksji filozoficznej.

Na przestrzeni wieków historia myśli filozoficznej dostarczyła bardzo różnych sposobów rozumienia ludzkiej cielesności. Od skrajnie materialistycznych czy spirytualistycznych ujęć monistycznych po różne teorie dualistyczne czy też teorie identyczności lub neutralizmu. Jedne fenomen ludzkiego ciała deprecjonowały, inne absolutyzowały. Jedne skupiały się na pozytywnych funkcjach ludzkiej cielesności, inne akcentowały negatywne jej ograniczenia, które – jak cierpienie, choroba czy śmierć – stawiały trudne pytania o sens ludzkiej egzystencji. Inne wreszcie starały się znaleźć złoty środek; odcinając się od deformujących ujęć ludzkiej cielesności, wskazywały na cielesność jako integralny i istotny czynnik jedności psychofizycznej człowieka.

Pytanie jest ciągle otwarte. Ujęcia współczesnej filozofii starają się uchwycić nie tylko różnorodne funkcje cielesności, ale także określić jej status ontologiczny. Analizy rodzące się z doświadczenia ludzkiego ciała, także naszego własnego, a wyrażone Marcelowskimi kategoriami posiadania i bycia, pokazują to specyficzne napięcie pomiędzy „mam ciało” a „jestem ciałem”. Człowiek nie jest „tylko”

ciałem, a jednocześnie jego „posiadanie ciała” jest zupełnie odmienne od posiadania jakiegokolwiek innej rzeczy. Wystarczy otworzyć słownik filozoficzny, by dostrzec wielość prób nie tyle rozstrzygnięcia, co opisanie tak postawionego problemu. Pytanie o ciało, o relacje ciało-dusza, ciało-duch, ciało-psychika, ciało-umysł, to ciągle to samo pytanie, pytanie o człowieka i jego życie w konkretnych warunkowaniach, wśród których „bycie wcielonym” nie jest bynajmniej akcydentalne.

Specyficzne ujęcie problemu ludzkiego ciała odnajdujemy w racjonalizmie, kierunku, który jest owocem dojrzałej już myśli filozoficznej J. Ortegi y Gassetta, a rozwiniętym i kontynuowanym przez jego ucznia i przyjaciela J. Mariása. Pojęcie racjonalizmu, choć rzadko używane przez samego Ortegę y Gassetta, charakteryzuje myślenie oparte na idei rozumu witalnego (*razón vital*). Jest to próba uchwycenia rzeczywistości lokująca się pomiędzy racjonalizmem a witalizmem. Ortega nie akceptował w pełni ani racjonalizmu, ani witalizmu wtedy, gdy każdy z nich zmierzał do niwelowania drugiego. Rozum, tak jak go ujmują oświeceniowy racjonalizm, jest nieadekwatny do uchwycenia realnego życia¹. Wyjściem jest twórcze połączenie obu stanowisk przy uznaniu, że rzeczywistością najbardziej radykalną (*realidad radical*) jest indywidualne życie człowieka, które jest w swej istocie wiedzą o tym, czego się trzymać, na czym się oprzeć (*saber a que atenerse*). Samo życie więc, uznane przez Ortegę za fundamentalną zasadę jego filozofii, niesie z sobą rozumność. Nie jest to jednak rozum teoretyczny, ograniczający życie i narzucający mu różne niezmiennie zasady i prawa, którym życie winno się podporządkować, ale jest to rozum witalny, który ma swoją historię².

Wydaje się, że analiza kategorii ludzkiego życia, tak bardzo wyakcentowanej w ujęciu racjonalistycznym, powinna rzucić jakieś nowe światło także na problem cielesności człowieka. Żyć, w wymiarze doczesnym, oznacza bowiem dla człowieka mieć ciało, być żyjącym ciałem. Nie jest nam dane, póki co, inne życie, które nie byłoby cielesne. Wyakcentowanie samego życia uwidacznia się już w jednej z pierwszych tez filozoficznych Ortegi y Gassetta, sformułowanej w 1914 r. w *Meditaciones del Quijote*, a wyrażonej w słynnej formule: *Ja jestem mną i moimi okolicznościami i jeśli nie uda mi się*

¹ Szerzej na ten temat por. Ortega y Gasset, *Ni vitalismo ni racionalismo*, w: *Obras completas*, t. III, Madrid 2005, s. 715–724.

² Por. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t. IV, Barcelona 2004, s. 2986.

ich ocalić, to nie ocalę i siebie³. Zawiera ona w zasadzie istotę myśli antropologicznej hiszpańskiego filozofa i wskazuje na relacyjny i złożony charakter osoby ludzkiej. „Ja”, które stanowi „radikalną rzeczywistość” ludzkiego życia, składa się z „ja” rozumianego jako indywidualny podmiot i centrum ludzkich działań odnoszonych zawsze do indywidualnego życia (*mi vida*) oraz z okoliczności (*circunstancias*). Człowiek bowiem nie istnieje poza okolicznościami, jego życie zawsze jest okolicznościowe i to właśnie one, mając zawsze charakter osobisty, współkształtują jego jaźń. Dlatego ocalenie okoliczności, czyli nadanie im „sensu”, jest dla Ortegi warunkiem ocalenia samego siebie.

Doświadczenie wewnętrznej cielesności

W *Medytacjach o „Don Kichocie”* Ortega stwierdza, że człowiek wykorzystuje do maksimum swoje możliwości, kiedy nabywa pełnej świadomości okoliczności, w których żyje. To poprzez nie porozumiewa się z *universum*⁴. Taką istotną okolicznością dla racjowitalistycznej wizji Ortegi y Gassetta jest także ludzkie ciało. Poznanie cielesności, zaakceptowanie jej i liczenie się z nią jest jednym z elementów otwarcia się na bogactwo możliwości, jakie niesie ludzkie życie. Korporalizm ludzkiej egzystencji jest okolicznością, z którą człowiek musi się liczyć, gdyż jest czymś realnym, czego nie może zanegować.

Ciało człowieka, jako okoliczność życia, jest jedyną „rzeczą” we wszechświecie dostępną nam w dwojaki sposób i przez to poznawaną i komunikowaną odmiennie. Każdy z nas doświadcza ludzkiego ciała od zewnątrz, tak jak poznaje wszystkie inne rzeczy; ale także posiadamy o nim wiedzę od wewnątrz, wiedzę intymną. Jak zauważa Ortega w eseju *Żywotność, dusza, duch*, słowa, którymi wyrażamy cielesne działania człowieka, zawsze mają podwójne znaczenie, w zależności od tego, czy dotyczą innego człowieka, czy też mnie osobiście. *Słowo „iść” użyte w formie „ja idę” oznacza coś zupełnie innego niż w formie „on idzie”. [...] Trudno sobie wyobrazić większą różnicę. Można powiedzieć, że „ja idę” odnosi się do chodzenia widzianego*

³ J. Ortega y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2008, s. 22.

⁴ J. Ortega y Gasset, *Medytacje...*, s. 17.

od środka, a „on idzie” do chodzenia widzianego z zewnątrz, do jego postaci zewnętrznej⁵.

J. Ortega y Gasset jest przekonany, że należy uznać za błędne wszelkie próby podziału osoby ludzkiej na ciało i duszę⁶. Skrajny dualizm nowożytnych koncepcji człowieka to, jego zdaniem, tragiczny błąd wynikający stąd, że o żywym ciele (*el cuerpo*) mówiono jak o jakiejś „nieżywej” rzeczy, jakimś przedmiocie. Ignorowano w ten sposób to, co możemy nieustannie obserwować, że żywe ciało (*el cuerpo vivo*) nie jest jakimś minerałem, materią, ale pełnym sił witalnych, „żywym ciałem” (*la carne*), miejscem, które zamieszkuje dusza⁷. Ciało jest zawsze rodzajem kapsuły, która zamyka w sobie życie. To konkretne życie, mające wymiar materialny i pozostające wewnętrzną tajemnicą, które od środka wpływa na ciało, modelując je i próbując wyjść z ukrycia i przełamać milczenie⁸. Dlatego dla Ortegi *ciało jest zawsze gestem, zawsze zawiera w sobie sens, oznacza jakiś sekret. Ciało jest zagadką*⁹.

Znaczeniowa i symboliczna sfera ludzkiego ciała z całą intensywnością ukazuje nam całą strukturę ludzkiego wnętrza i uzmysławia nam, że człowiek jest magiczną jednością duszy i ciała. Jest to jedność tego rodzaju, że nikt nie może autorytatywnie orzec, gdzie kończy się dusza, a zaczyna ciało. Jedność człowieka w jego dwoistości sprawia, że jest on jak planeta o dwóch biegunach. Skupiając się na wymiarze cielesnym lub duchowym człowieka, czyli na jednym lub drugim biegunie owej planety, zawsze mamy do czynienia z całością, nie da się oddzielić jednego bieguna od drugiego¹⁰.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Żywność, dusza, duch*, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1996, s. 110.

⁶ Dla jasności wyводу należy tutaj podkreślić to, że w myśli J. Ortegi y Gasset, choć bardzo antropologicznej, nie odnajdujemy wyraźnej koncepcji osoby. Jak słusznie zauważa R. Gaj: *Brak u Ortegi y Gasset spójnej koncepcji osoby jest zgodny z logiką rozwoju jego myśli, zdążającej do nieokreślonego rezultatu ruchem spiralnym. Jednostka ludzka jawi się jako rzeczywistość drugorzędna wobec rzeczywistości jej życia*. Tenże, *Ortega y Gasset*, Warszawa 2007, s. 71.

⁷ Por. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones de nuestro tiempo. Introducción al presente*, w: *Obras completas*, t. VII, Madrid 2008, s. 66–67. Ortega posługuje się tutaj dwoma pojęciami: *el cuerpo* i *la carne*. Oba w tym kontekście tłumaczymy na język polski jako *ciało*. Używając w tym miejscu terminu *la carne*, Ortega wyraźnie chce podkreślić charakter witalny ludzkiego ciała, i jego wymiar biologiczny. Spotykając drugiego człowieka, mamy zawsze do czynienia z kimś „z krwi i kości” (*de carne y hueso*), a nie jakimś ciałem-przedmiotem, którego główną cechą jest rozciągłość.

⁸ Por. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones de nuestro tiempo...*, s. 66–67.

⁹ Tamże, s. 67.

¹⁰ Por. tamże.

Ortegę bardzo interesuje przede wszystkim wewnętrzny wymiar przeżywania ludzkiej cielesności. Ciało widziane od środka dostarcza nam szeregu informacji, które są poza naszym zasięgiem, gdy ograniczymy się tylko do oglądu zewnętrznego. Wrażenia ruchowe, skurcze i rozkurcze mięśni czy wnętrzości, niejasne odczucie krążenia krwi w żyłach i tętnicach, towarzyszące temu doznania, odczuwanie bólu i rozkoszy oraz cały szereg wewnętrznych przeżyć towarzyszących ludzkiemu ciału sprawia, że – zdaniem Ortegi – możemy mówić o czymś w rodzaju *wewnętrznej cielesności* (*intracuerpo*). Jest ona swego rodzaju ramą, w której przejawia się zarówno życie psychiczne, jak i zewnętrzna powłoka cielesna¹¹.

Przeżywanie przez podmiot *wewnętrznej cielesności* jest nieustanne, do tego stopnia, że z czasem człowiek przestaje zdawać sobie z tego sprawę, przestaje zauważać realną obecność tej okoliczności, innymi słowy – przyzwyczajają się. Pozwala to bardziej skupić się na impulsach, jakie docierają do człowieka ze świata zewnętrznego. U zdrowego człowieka uwaga jest skierowana ku temu, co jest na zewnątrz, ku rzeczywistości otaczającej organizm. Wystarczy jednak, by w naszym wnętrzu zaczęły pojawiać się jakieś niespodziewane i niecodzienne odczucia, natychmiast następuje inwersja uwagi z tego, co zewnętrzne, na to, co wewnętrzne. Ciało przypomina nam o sobie w szczególny sposób w czasie choroby. Ciekawa w tym kontekście jest uwaga Ortegi, że owa inwersja przynosząca skupienie się na samym sobie, choć będąc zjawiskiem raczej anormalnym, wskazującym na stan chorobowy, może mieć i ma swoje pozytywne znaczenie, może bowiem prowadzić do odkrywania swojego wnętrza i związanych z nim wartości. Taka konwersja, zapoczątkowana przeżyciami somatycznymi, poprzez doskonalenie może prowadzić do zgłębiania tego, co psychiczne i duchowe w człowieku. Zdaniem Ortegi y Gasset, nie jest sprawą przypadku, że wielu wybitnych mistyków, poetów czy filozofów o nieprzeciętnie bogatym życiu duchowym cierpiało na pewne, choćby niewielkie, dolegliwości wewnętrzniecielesne. W ten sposób coś, co z biologicznego punktu widzenia jest anomalią czy patologią, czyli wartością negatywną, przeżywane przez człowieka może przyczyniać się do rozwoju kultury¹².

Obserwacja *wewnętrznej cielesności* jest dla Ortegi początkiem w drodze do odkrycia struktury ludzkiego wnętrza, do opracowania

¹¹ Por. J. Ortega y Gasset, *Żywotność...*, s. 110–111.

¹² Por. tamże, s. 111–114.

*topografii wielkich stref i regionów ludzkiej osobowości*¹³. Hiszpański filozof wskazuje na trzy części ludzkiej psychiki, są nimi żywotność (*vitalidad*), dusza (*alma*) i duch (*espíritu*). Mówiąc o częściach, Ortega nie głosi hipotez ani nie dokonuje żadnych rozstrzygnięć metafizycznych na temat człowieka, lecz jedynie próbuje nazwać trzy poziomy zjawisk zachodzących w naszym wnętrzu. Jest tak również wtedy, gdy mówi o trzech różnych „ja”, które składają się na naszą osobowość: o „ja” sfery psychocieleśnej, o „ja” duszy oraz o „ja” ducha czy umysłu¹⁴.

Całe życie psychiczne człowieka jest więc bardzo mocno naznaczone tą okolicznością, którą stanowi cielesny wymiar ludzkiej egzystencji. Związek ten jest najbardziej widoczny w ludzkiej witalności, żywotności (*vitalidad*). Jak bowiem stwierdza Ortega, istnieje *część naszej osoby tak wrośnięta i głęboko zakorzeniona w ciele, że staje się czymś w rodzaju duszy*¹⁵. Ta żywotność, będąc czymś w rodzaju *cielesnej duszy*, stanowi korzeń ludzkiej osobowości. To stąd wyrasta i czerpie siłę cała sfera somatyczna i psychiczna człowieka, to, co cielesne, i to, co duchowe, cała nasza działalność zarówno intelektualna, jak i fizyczna. *Każdy z nas jest przede wszystkim siłą żywotną: mniej lub większą, mniej lub bardziej prężną, zdrową lub chorą. Pozostałe cechy osobowości zależne są od naszej żywotności*¹⁶.

Dusza cielesna jest, według Ortegi, glebą żywiącą całą resztę naszej osobowości, jest bazą i korzeniem, z której wyrasta duch, czyli to, co najbardziej osobiste i indywidualne. Duchem (*espíritu*) Ortega nazywa całość intymnych działań człowieka, których czuje się on prawdziwym podmiotem. W sposób szczególnie uwidacznia się to poprzez wolę i myślenie. Wewnętrzna decyzja wyrażona słowami „ja chcę” jest zdolna przeciwstawić się tkwiącym w człowieku tendencjom czy skłonnościom, pomimo tego, że „ja” odczuwa owe skłonności czy chęci jako „swoje”. Można powiedzieć, że w konkretnych decyzjach woli moje „ja” występuje przeciw „moim” chęciom, co pozwala dostrzec, że mamy tu do czynienia z odmiennymi sferami, jakby „ja” psychofizyczne konfrontowało się z „ja” duchowym. W przypadku myślenia również jest czytelne, że nie jest ono wyłącznie dziełem ciała czy duszy, ale przede wszystkim dziełem ducha. Zarówno decyzje woli, jak

¹³ Tamże, s. 109.

¹⁴ Por. tamże, s. 122–123.

¹⁵ Tamże, s. 106.

¹⁶ Tamże, s. 109.

i procesy rozumowania, jako przyporządkowane sferze ducha, charakteryzują się „punktowością”; decyzja, choć rozważana czasami długo, podejmowana jest błyskawicznie, podobnie jest z myślą¹⁷.

Choć *duch* wydaje się sferą najbardziej osobistą, to – jak zauważa Ortega – *soków żywotnych nie czerpie sam z siebie, czerpie je z prawdy, z normy, ze świata obiektywnego, w którym znajduje oparcie, z którego bierze się jego szczególna treść i struktura. Mówiąc innymi słowami: duch nie ogranicza się do siebie samego, korzenie jego tkwią w świecie powszechnym i transsubiektywnym*¹⁸.

W topografii ludzkiego wnętrza widzianego przez pryzmat wewnętrznej cielesności Ortega umieszcza także duszę (*alma*), która jest domeną wrażeń, uczuć, wyobraźni, impulsów i chęci. „Znajduje się” ona pomiędzy tajemniczą, utajoną i w pewnym sensie podświadomą żywotnością a duchem¹⁹ i w odróżnieniu od nich żyje *sama z siebie i na własny rachunek*. Jest to widoczne, gdy zestawia się ze sobą myślenie i kochanie. Myślenie, domena ducha, oznacza dla Ortegę wyjście na zewnątrz siebie samego i włączenie się powszechnego ducha obiektywnego. Dla odmiany kochanie, domena duszy, *znaczy odgrodzić się od wszystkiego, co nie jest mną, doświadczając owego szczególnego uczucia z własnej potrzeby i na własne ryzyko*²⁰. Oznacza to, że dusza cieszy się swego rodzaju „prywatnością”, podczas gdy duch jest skazany na „publiczność”. Również żywotność, najmocniej „osadzona” w ludzkim ciele, doświadcza skończoności i doskonałości na mocy dziedziczenia cech gatunkowych, a więc ponadindywidualnych.

Refleksja Ortegańska na temat cielesności wpisuje się mocno w całą jego koncepcję życia jako „przebywania w okolicznościach”. Ta konieczność ciągłego konfrontowania się z okolicznościami sprawia, że człowiek, aby istnieć, nie może być bierny i spokojny. Jest zmuszany niejako do urzeczywistniania swojej wolności, jest na rozdrożu i w każdym momencie musi wybierać. Dzięki temu życie jest zawsze rzeczywistością widzianą z perspektywy własnego wnętrza, a zatem jest zawsze *moje*, czyli osobowe. Ja muszę nadać sens wszystkiemu, co czynię, także wszystkim okolicznościom, a więc także mojej cielesności. Nadając temu *sens*, i to *właściwy sens*, mogę ocalić siebie²¹.

¹⁷ Por. tamże, s.116–118.

¹⁸ Tamże, s. 125.

¹⁹ Por. tamże, s. 118.

²⁰ Tamże, s. 126.

²¹ Por. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum.

Zainstalowanie w ciele

Myśl Ortegi y Gasseta z powodzeniem i twórczo rozwijał w duchu racjowitalizmu jego uczeń J. Marías. W początkowym okresie swej twórczości, odwołując się do Ortegańskiej tezy: *Ja jestem mną i moimi okolicznościami*, odkrywa Marías analityczną strukturę ludzkiego życia, która opisuje konieczne uwarunkowania ludzkiej egzystencji, takie jak zmienność, dynamizm czy jej twórczy wymiar²². Towarzyszy mu jednak od samego początku przekonanie, że rzeczywistość ludzkiego życia jakoś wymyka się Ortegańskiej analizie²³, stąd uznaje ją za pewną strukturę konieczną, a przez to uniwersalną, ale jednak niewystarczającą²⁴.

Nowy poziom rozważań filozoficznych nad ludzkim życiem osiąga Marías w swoim dziele *Antropología metafísica*, gdzie ukazuje empiryczną strukturę ludzkiej egzystencji. Rozwija tam rodzaj całkowitej filozofii życia fizycznego, takiego życia, jakiego *de facto* doświadczamy, będąc obdarzeni ciałem, jako mężczyźni czy kobiety²⁵.

Mamy więc w racjowitalistycznej filozofii Maríasa do czynienia z dwiema teoriami ludzkiego życia: analityczną i empiryczną. Każda z nich opisuje dwie odmienne płaszczyzny. Jak zauważa M. Jagłowski, kryterium, które – według Maríasa – odróżnia strukturę empiryczną od analitycznej, jest doświadczenie. Dostępność pewnych wymiarów ludzkiej egzystencji w poznaniu zmysłowym decyduje o zaliczeniu ich do struktur empirycznych²⁶.

Podkreślając, że cielesność jest okolicznością życia człowieka, że ludzkie ciało stanowi „część” fizycznego świata, w którym człowiek się znajduje, w *Introducción a la Filosofía* – a więc jeszcze przed opisaniem empirycznej struktury ludzkiej egzystencji – Marías zwraca uwagę na trzy fundamentalne właściwości tej sytuacji. Po pierwsze, o ile całe fizyczne otoczenie człowieka jest w pewnym sensie wymienne i nigdy nie jest ciągle obecne, choć jakieś zawsze jest, to ciało człowieka jest obecne nieustannie, człowiek jest do niego przypisany na

P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 386–387.

²² Dokładną prezentację analitycznej struktury życia odnajdujemy w *Introducción a la Filosofía*, szczególnie w rozdz. IV. Por. tenże, *Introducción a la Filosofía*, Madrid 1995, s. 177–200.

²³ Por. H. Raley, *A Watch over Mortality: The Philosophical Story of Julián Marías*, New York 1997, s. 88.

²⁴ J. Marías, *Antropología metafísica*, Madrid 2000, s. 71.

²⁵ Por. H. Raley, dz. cyt., s. 89.

²⁶ Por. M. Jagłowski, *Życie i rozum. Filozofia racjowitalizmu Juliána Maríasa*, Olsztyn 1998, s. 112–113.

stałe. Po drugie, wszystkie zmiany zachodzące w ciele wpływają na człowieka. Po trzecie, z perspektywy człowieka jego ciało ma miejsce uprzywilejowane, gdyż dzięki niemu i poprzez nie może wchodzić w relacje z otaczającą go rzeczywistością. Te trzy właściwości decydują o tym, że człowiek może mówić o swoim ciele „moje”, co więcej, w pewnym sensie może mówiąc także, że „jest ciałem”²⁷.

Z czasem J. Marías zaczyna posługiwać się także kategorią „zainstalowania” (*instalación*), która jest, według niego, nieodzowna w teorii człowieka jako struktury empirycznej i odznacza się względną stabilnością²⁸. Według tego hiszpańskiego filozofa, w życiu człowieka mamy do czynienia z dwiema formami radykalnego zainstalowania. Jedna to światowość (*mundanidad*), a druga to interesująca nas cielesność (*corporeidad*). O ile pierwsza odgrywa ważniejszą rolę w analitycznej strukturze życia ludzkiego, o tyle cielesność jest fundamentalna dla struktury empirycznej.

Pomiędzy zainstalowaniem w świecie a zainstalowaniem w ciele zachodzi ścisła korelacja. Wymiar fizyczny ludzkiej egzystencji implikuje wyjście poza swoje ciało i wejście w relację ze światem. Oznacza to, że człowiek potrzebuje świata, który go otacza (*mundo en torno / Umwelt*). Jako *byt wcielony* (*ser encarnado*), człowiek nie może być od świata odcięty, odizolowany, zależy od niego biologicznie. Astronauci lądujący na Księżycu, aby żyć, mają ze sobą „część” tego świata w postaci atmosfery, ciśnienia czy pożywienia. Z drugiej strony, to dzięki ciału człowiek może być w świecie. *Cieleśnie jestem zainstalowany w świecie, którego właściwości odpowiadają mojej cielesności. Ale przede wszystkim jestem zainstalowany w swoim ciele*²⁹. Antropologicznie pierwszeństwo przysługuje cielesności, to dzięki niej człowiek jest w świecie i jest w nim cieleśnie³⁰.

Jak zauważa J. Marías, takie ujęcie sprawy może być pomocne w rozstrzygnięciu aporii G. Marcela pomiędzy „mam ciało” a „jestem ciałem”. Koncepcja „bycia zainstalowanym”, „wcielonym” jest w oczywisty sposób czymś innym niż czyste „posiadanie” ciała czy „bycie” ciałem. Człowiek „znajduje się” w swoim ciele, którego nie

²⁷ Por. J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, s. 188.

²⁸ Por. J. Marías, *Antropología...*, s. 112–119. Jak zauważa M. Jagłowski, zainstalowanie jest faktycznością podmiotu, ma charakter wielokierunkowy i artykułuje się na różnych poziomach – m.in. przestrzennym, fizycznym, biologicznym, psychologicznym, społecznym, historycznym, lingwistycznym. Różne poziomy zainstalowania tworzą koherentną strukturę. Tenże, *Życie i rozum...*, s. 114.

²⁹ J. Marías, *Antropología...*, s. 113.

³⁰ Por. J. Marías, *Persona*, Madrid 1997, s. 15.

wybierał, które mu się podoba lub nie, i które wreszcie stwarza takie czy inne problemy³¹. Odniesienie się do fundamentalnej tezy Ortegi: *Ja jestem mną i moimi okolicznościami* pozwala dostrzec, że dwukrotnie pojawiające się „ja” jest, z jednej strony, cielesne i światowe, co stanowi istotną okoliczność życia, a z drugiej – jawi się jako całkowicie odmienne, ani nie cielesne, ani nie światowe, gdyż nie jest żadną „rzeczą” materialną.

Zastosowanie pojęcia „zainstalowania” w ujęciu ludzkiej egzystencji pokazuje pewne cechy wspólne między światem a ciałem. Jednym z przykładów, który przytacza Marías, jest np. wygoda lub niewygoda, którą odczuwa człowiek. Złe warunki atmosferyczne, takie jak nadmierny upał, przenikliwy mróz, nieodpowiednia wilgotność powietrza, skoki ciśnienia czy też jakieś trudne warunki pieszej wędrówki, sprawiają, że człowiek doświadcza niewygody. Dla odmiany, gdy warunki, w jakich przebywa człowiek, odpowiadają jego fizycznym uwarunkowaniom, wtedy czuje się wygodnie. Podobnie jest z ciałem. Czujemy się wygodnie w ciele młodym, zdrowym, wysportowanym, czystym, a doświadczamy swoistej niewygody w ciele starym, schorowanym, sparaliżowanym, poranionym czy brudnym. Co więcej, człowiek o ciele zdrowym i wysportowanym może z powodzeniem radzić sobie z trudnymi warunkami zewnętrznymi, dla odmiany dolegliwości fizyczne znoszą jakąkolwiek możliwość doświadczenia wygody, nawet przy bardzo sprzyjających warunkach zewnętrznych³².

Do ciekawych wniosków dochodzi Marías, analizując zjawisko ludzkiego snu. Ta prozaiczna i codzienna „czynność”, nad którą pochylają się specjaliści od fizjologii czy psychologii, ma także swoje znaczenie w *biograficznym* życiu człowieka. Ponieważ dla człowieka żyć oznacza, jak mawiał Ortega y Gasset, wchodzić w relacje z rzeczami, a poprzez nie ze światem, to bierny odpoczynek jawi się jako sposób „ograniczenia” naszego zainstalowania w świecie, który wydaje się kurczyć do granic naszego ciała. W przypadku snu mamy do czynienia z czymś głębszym, mianowicie z odłączaniem (*desconexión / Ausschaltung*) zainstalowania, nie tylko w świecie, ale także w jakimś sensie w ciele. Człowiek, który śpi, nie jest „w” żadnym miejscu. Ta „deinstalacja” jest szczególnie widoczna w głębokim śnie, po przebudzeniu z którego człowiek musi podjąć wysiłek

³¹ Por. J. Marías, *Antropología...*, s. 113.

³² Por. tamże, s. 114

„reinstalacji”. Często pierwsza myśl po przebudzeniu, to myśl w formie pytania, gdzie jestem, gdzie się znajduję. Jest to doświadczenie bliskie szczególnie tym, którzy często podróżując, przebywając czasami codziennie w innym mieście, budzą się w różnych miejscach i muszą podjąć wysiłek „reinstalacji”. Sen jest więc zawieszeniem za instalowania człowieka, zawieszeniem jego życia biograficznego³³.

Mężczyzna i kobieta wobec swego ciała

Mówiąc o znaczeniu ludzkiego ciała, szczególnie z perspektywy racjowitalistów, nie sposób nie dotknąć problemu ludzkiej płciowości. Życie człowieka nigdy nie jest czymś anonimowym, zawsze jest konkretne, zawsze jest to życie mężczyzny lub kobiety, również ciało jest ciałem zdefiniowanym, męskim lub żeńskim. Właśnie na płaszczyźnie różnicy płci daje się zauważyć szczególnie wyraźnie, jak znaczącą okolicznością ludzkiej egzystencji jest jej wymiar somatyczny.

J. Ortega y Gasset, który, jak widzieliśmy wcześniej, w swoich rozważaniach nad ciałem ludzkim skupił się na jego wewnętrznym oglądzie, podobnie podchodzi do kwestii zróżnicowania płciowego. Przede wszystkim zwraca uwagę, że przeżywanie wewnętrznej cielesności jest różne u mężczyzny i u kobiety. Większa wrażliwość w tej materii jest u kobiet, których ciało przez żywotność procesów wewnątrzcielesnych częściej o sobie przypomina i bardziej się odciska, co sprawia, że kobieta czuje swoje ciało cały czas jako umieszczone między światem a swoim „ja”. Dla odmiany mężczyzna, zdaniem Ortegi, poza sytuacjami skrajnego bólu czy przyjemności, nie jest skupiony na swojej wewnętrznej cielesności, jakby nie myśląc o tym, że ma ciało. Taka sytuacja sprawia, że życie psychiczne kobiety jest bardziej zakorzenione w ciele niż życie mężczyzny. Używając słów Ortegi, można powiedzieć, że *dusza kobiety jest bardziej cielesna*³⁴, co w konsekwencji oznacza także działanie w drugim kierunku – ciało kobiety jest bardziej przeniknięte duszą. Takiego ścisłego przenikania duszy i ciała brakuje mężczyźnie, u którego życie psychiczne i fizyczne zdają się być mniej skorelowane.

³³ Por. J. Marías, *Antropología...*, s. 114–116.

³⁴ J. Ortega y Gasset, *La percepción del prójimo*, w: *Obras completas*, t. VI, Madrid 2006, s. 220.

Sposób odczuwania i przeżywania ciała wpływa na funkcjonowanie obu płci. To sprawia, że w normalnym życiu kobieta bardziej odczuwa zależność od swego ciała i wpływ swojej kondycji somatycznej niż mężczyzna, co w efekcie prowadzi do większej znajomości ciała i jego dominacji. Ta „zażyłość” z ciałem, panowanie nad nim, jest jakimś wyjaśnieniem, zdaniem Ortegi, niezwykłej i tajemniczej odporności kobiety na ból i cierpienie, ale także jej umiarkowania w poszukiwaniu nadmiernych przyjemności. Z drugiej jednak strony – to ściślejsza relacja psychosomatyczna kobiety sprawia, że w przypadku doświadczania jakiegoś zachwiania równowagi nerwowej jest ona dużo bardziej ofiarą własnego ciała niż mężczyzna³⁵.

Charakteryzujące kobietę ściślejsze odczuwanie wewnętrznej cielesności jest, według Ortegi, jakimś częściowym wyjaśnieniem fenomenu ozdabiania własnego ciała, szczególnie poprzez biżuterię czy malowanie. To właśnie odczuwanie ciała jako czegoś bliskiego oraz konieczność skupienia się na nim w kontekście uwarunkowań fizjologicznych w naturalny sposób prowadzi kobietę do większej troski o własne ciało. W tym kontekście należy uznać, że to właśnie kobieta jest twórcą niezwykłej kultury ciała, której rozwój obserwujemy na przestrzeni dziejów; poczynając od ozdabiania ciała, dbania o jego czystość, aż po kurtuazję na płaszczyźnie gestów. W podobny sposób należałoby spojrzeć na erotyczną stronę miłości i różnic w jej przeżywaniu między kobietą a mężczyzną. Ortega y Gasset wiele tych uwarunkowań, które dzisiaj są przedmiotem badań z dziedziny psychologii czy fizjologii, wyjaśnia relacją między duszą a ciałem w życiu kobiety³⁶.

Z kolei, w myśli J. Mariása uwarunkowanie płciowe (*la condición sexualada*) jest radykalną formą wyrażającą zainstalowanie człowieka w ciele. Człowiek abstrakcyjny, w ogólności, nie istnieje, jego życie w sferze somatycznej czy psychosomatycznej zawsze jest konkretne, jest kobietą albo mężczyzną. Nie chodzi tutaj jednak tylko o czynnik indywidualizujący ludzkie życie, ale o to, że człowiek jest zainstalowany w ciele dysjunktywnie: albo jako kobieta, albo jako mężczyzna. Jak zauważa Mariás, *dysjunkcja ani nie dzieli, ani nie separuje, lecz przeciwnie: łączy*³⁷. Ustanawia pomiędzy mężczyzną i kobietą

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże, s. 221. Problemowi miłości i jej cielesnych uwarunkowań w życiu człowieka Ortega poświęcił wiele miejsca, przy różnych okazjach. Por. szczególnie: J. Ortega y Gasset, *Szkice o miłości*, Warszawa 1989.

³⁷ J. Mariás, *Antropología...*, s. 123.

relacje wzajemności, w których widać, że każda płeć implikuje płeć przeciwną, co jest nie tylko faktem biologicznym, ale przede wszystkim biograficznym. Nie jest więc możliwe zrozumienie kobiecości bez uwzględnienia rzeczywistości męskiej i odwrotnie³⁸.

Dysjunktywne zainstalowanie w ciele i wypływająca stąd relacja wzajemności między mężczyzną a kobietą objawiają obustronną zależność. Mężczyzna czuje się niepełny bez kobiety i odwrotnie, dlatego każdy projektuje swoje życie ku osobie odmiennej płci. To właśnie poczucie niewystarczalności rodzi potrzebę heteroseksualną (potrzebę relacji z osobą odmiennej płci), która ma bezwzględne pierwszeństwo pośród wielu innych potrzeb związanych z uwarunkowaniem płciowym. Odpowiedzią na tę fundamentalną potrzebę jest *zainstalowanie miłosne* (*la condición amorosa*), które – jak każde zainstalowanie – wpływa radykalnie na życie osobowe, na *biografię*³⁹. Odwołując się do biblijnego nakazu wyjętego z Księgi Rodzaju: *Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem* (Rdz 2, 24), Mariás zwraca uwagę, że wyraża on i potwierdza tę fundamentalną prawdę, iż każda relacja miłości między mężczyzną i kobietą jest zakorzeniona w uwarunkowanej płciowo cielesności⁴⁰.

J. Mariás podkreśla także, że płciowość człowieka jest sferą o wiele głębszą niż jego zdolność do aktywności seksualnej, która, choć bardzo ważna, ma jednak swoje ramy czasowe i ograniczenia w życiu człowieka. Płciowość przeciwnie, jest czynnikiem determinującym życie człowieka w każdym czasie i wpływającym na wszystkie jego wymiary. Oznacza to, że zainstalowanie człowieka w świecie czy też w ciele jest zawsze przeżywane z pozycji uwarunkowania płciowego, co więcej, wszystkie czynności, choćby te najprostsze czy na pozór niemające nic wspólnego z płciowym wymiarem człowieka, są integralnie naznaczone płciowością. W *Antropología metafísica* Mariás stwierdza: *Cała rzeczywistość, nawet ta najbardziej oddalona od płciowości – jedzenie, rozumienie teorematu matematycznego, kontemplacja pejzażu, akt religijny, przeżycie zagrożenia – jest przeżywana z zainstalowania w płci, a więc w kontekście i perspektywie, której nie można sprowadzić do innej*⁴¹.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 158.

⁴⁰ Por. tamże, s. 162–163.

⁴¹ J. Mariás, *Antropología...*, s. 124.

Wnioski z takiego ujęcia ludzkiej cielesności są dla Maríasa oczywiste. Jeśli życie człowieka dzieje się w dwóch formach, które są nieredukowalne, nieoddzielne, biegunowo przeciwstawne, definiowane przez dysjunkcję płciową, czyli dzieje się jako życie mężczyzny i życie kobiety, to również rozum witalny, który jest samym życiem, musi mieć odmienne formy. Trzeba więc mówić, że rozum witalny, czyli rozum w jego prekognitywnej postaci, jest rozumem męskim albo kobiecym (*razón vital masculina y femenina*)⁴².

Jak widać, rozważania J. Ortegi y Gassetta oraz J. Maríasa na temat cielesnego wymiaru ludzkiej egzystencji nie zmierzają do definitywnych rozstrzygnięć metafizycznych. Są jedynie próbą fenomenologicznego opisu, nieuprzedniego i bezzałożeniowego, który ma pomóc zrozumieć, jakie znaczenie w życiu człowieka ma jego ciało. Zarówno analizę wewnętrzną cielesności dokonaną przez Ortegę, jak i spojrzenie na ciało z perspektywy empirycznej struktury ludzkiego życia, którego dokonuje Marías, trzeba uznać za cenny wkład w ciągle trwające we współczesnej myśli antropologicznej poszukiwania.

Summary

The following article presents the issue of the human body in the ratiovitalist concept initiated by José Ortega y Gasset, later on continued and developed by Julián Marías. Both acknowledge the corporeal dimension of human existence as a circumstance of human life. Through his analysis of the person's internal corporeality, Ortega y Gasset attempts to describe the topography of human personality. The Spanish philosopher distinguishes three elements of the human psyche: vitality (*vitalidad*), soul (*alma*) and spirit (*espíritu*). However, with reference to those, Ortega does not formulate any hypothesis or definite metaphysical statement on the human being. What he tries to achieve is to name the three levels of phenomena in the human interior.

In his attempt to describe human corporeality, Julián Marías uses the category of installation (*instalación*), which he claims is indispensable in the approach to the human being as an empirical structure

⁴² Jak słusznie zauważa M. Jagłowski, ta teza Maríasa została potwierdzona w pracy A. Moira i D. Jessela, *Płec mózgu*, Warszawa 1993. Autorzy wykazują tam różnice pomiędzy umysłowością męską i kobiecą wynikające z czynników biologicznych, a wzmoconych w życiu osobowym przez czynniki społeczne. Por. tenże, *Życie i rozum...*, s.118.

and is characterized by relative stability. According to the Spanish philosopher, there are two forms of radical installation in human life: one is worldhood (*mundanidad*) and the other is corporeality (*corporeidad*) itself. While the former plays a more important role in the analytical structure of human life, the latter is of vital significance in the empirical structure.