Jarosław MERECKI SDS

FILOZOFICZNE ASPEKTY JANA PAWŁA II TEOLOGII CIAŁA*

Ciało – i w tym miejscu odkrywamy pierwszy wymiar ciała pojętego jako znak osoby – pozwala na bezpośredni kontakt z inną osobą, stanowi znak, którego z racji jego oczywistości i przezroczystości prawie nie dostrzegamy jako znaku, ponieważ w większości przypadków nasza uwaga nie zatrzymuje się wyłącznie na ciele drugiego, lecz spontanicznie kieruje się ku całej jego osobie. Ciało nie jawi się nam zatem jako jeden z przedmiotów istniejących w świecie.

Moją refleksję nad stworzoną przez Jana Pawła II teologią ciała chciałbym rozpocząć od dwóch cytatów. Pierwszy pochodzi z katechez środowych Papieża, drugi z książki Karola Wojtyły *Osoba i czyn*. Wszystko, co tutaj powiem, stanowi jedynie swego rodzaju komentarz do tych dwóch cytatów. Fakt, że jeden z nich został zaczerpnięty z dzieła teologicznego, a drugi z dzieła filozoficznego, podkreśla jedność filozoficzno-teologicznej refleksji naszego autora, dla którego doświadczenie człowieka w organiczny sposób prowadzi od filozofii do teologii. Pisze Jan Paweł II: „Ciało objawiające człowieka. W najzwięźlejszej tej formule jest już zawarte wszystko, co o strukturze ciała jako organizmie, o właściwej mu żywotności, o fizjologicznej specyfice płci powie kiedykolwiek ludzka wiedza”[2]. Dziesięć lat wcześniej filozof Karol Wojtyła napisał zaś: „Ciało ludzkie w swej widzialnej dynamice jest terenem, jest poniekąd nawet środkiem ekspresji osoby”[3].

Jeśli mówimy, że ciało wyraża osobę, to jednocześnie zakładamy, że między osobą – osobą ludzką, gdyż w świecie, w którym żyjemy, tylko ludzie jawią się nam jako osoby, natomiast takie osoby, jak Bóg czy aniołowie, są bytami czysto duchowymi – a jej ciałem istnieje relacja, która, jak jeszcze zobaczymy, jest relacją szczególnej bliskości, ale nie tożsamości. Możemy nawet powiedzieć, że to właśnie owa szczególna relacja do ciała sprawia, że pewnym bytom istniejącym w naszym świecie przypisujemy nazwę (a nie pojęcie) „osoby”. Aby bliżej scharakteryzować tę relację, posłużymy się metodą Karola Wojtyły z *Osoby*

---

* Referat wygłoszony 23 października 2008 roku podczas sesji „Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku!” zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL z okazji trzydziestolecia pontyfikatu Jana Pawła II.

[2] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 34.

[3] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 244n.

i czynu, to znaczy od opisu fenomenologicznego przejdziemy do interpretacji metafizycznej, dodając do niej kilka uwag, które przekraczają już próg teologii. Po omówieniu kontekstu historyczno-kulturowego, w jakim prowadzimy naszą refleksję nad doświadczeniem ciała, spróbuję opisać i zinterpretować to doświadczenie, korzystając z kategorii zaczerpniętych z filozoficznego i teologicznego namysłu Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Wyprzedzając wyniki przedstawionych tu analiz, możemy powiedzieć, że w zarysowanej przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II perspektywie ciało jawi się jako podwójny znak: znak osoby ludzkiej, sposób, w jaki osoba ludzka z całym jej uposażeniem – nie tylko cielesnym, ale i duchowym – dana jest w doświadczeniu, a jednocześnie jako znak obecności w świecie samego Stwórcy, którego osoba ludzka jest obrazem i podobieństwem. Spróbujemy zatem pokazać, że spotkanie z daną w ciele osobą ludzką jest spotkaniem z podwójną transcendencją: z transcendencją, którą jest sama osoba (w studium *Osoba: podmiot i wspólnota* Karol Wojtyła stwierdza, że „transcendencja jest [...] innym imieniem osoby"[4]), oraz z Transcendencją (pisaną dużą literą) obecną w tej transcendencji, jaką jest osoba ludzka. W swojej teologii ciała Jan Paweł II określa ciało jako sakrament osoby. W istocie, jeśli sakrament jest skutecznym znakiem obecności Boga w świecie, to możemy w perspektywie analiz Papieża powiedzieć, że ludzkie ciało jest jednym z pierwszych i najważniejszych wyrazów tej obecności, że jawi się nam jako swego rodzaju sakrament naturalny (czy prasakrament).

KONTEKST HISTORYCZNO-KULTUROWY

W refleksji filozoficznej i teologicznej dwudziestego wieku łatwo zauważymy żywe zainteresowanie cielesnym wymiarem istnienia osoby ludzkiej. Wydaje się, że możemy wskazać na dwa powody tego zainteresowania. Z jednej strony od pewnego czasu filozofowie próbowali przezwyciężyć swego rodzaju dualizm antropologiczny, który pojawił się u początków filozofii nowożytnej wraz z Kartezjańskim podziałem człowieka na dwie substancje, res cogitans i res extensa, między którymi nie ma żadnego podobieństwa, a więź między nimi pozostaje tajemnicza i w pewnym sensie sztuczna. Dopiero metoda fenomenologiczna pozwoliła na ukazanie czysto spekulatywnego charakteru tego rozdziału oraz na pokazanie, w jaki sposób człowiek przeżywa swoje ciało i wyraża w nim – i przez nie – swoje życie wewnętrzne. Spośród fenomenologów przypomnijmy tu choćby Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Michela Henry'ego. Spośród autorów, którzy rozwijali swoje koncepcje antropologiczne w nawiązaniu

[4] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 385.

do wyników współczesnej biologii, warto natomiast wspomnieć nazwiska Arnolda Gehlena i Helmuta Plessnera.

Z drugiej strony należy też pamiętać, że w teologii nie poświęcono zbyt wiele refleksji rzeczywistości ludzkiego ciała. (Można dodać, że samo wyrażenie „teologia ciała" było dość zaskakujące wówczas, gdy po raz pierwszy użył go Jan Paweł II.) Teologia katolicka nigdy wprawdzie nie uległa pokusie manicheizmu, a w teologii scholastycznej, inspirowanej filozoficzno-teologiczną wizją św. Tomasza, ciało uznawane było za istotną część compositum humanum (interpretowaną filozoficznie zgodnie z arystotelesowskim hylemorfizmem). Faktem jest jednak również to, że w filozofii scholastycznej refleksja nad cielesnością skoncentrowana była raczej na wymiarze metafizycznym (na relacji dusza–ciało), a teologia scholastyczna nie rozwinęła nawet osobnego traktatu poświęconego człowiekowi. Antropologiczna wrażliwość dwudziestego wieku skłoniła teologię – podobnie jak filozofię – do przyjęcia za punkt wyjścia doświadczenia człowieka i do nowego opracowania jej tematyki, chociaż trzeba też przyznać, że rezultaty tych prób nie zawsze były zadowalające. Nie można jednak zaprzeczyć, że powstały wówczas dzieła odsłaniające przed teologią nowe horyzonty, aż po osobny teologiczny traktat o człowieku[5].

Jak należy scharakteryzować – w odniesieniu do naszej tematyki – sytuację współczesną? Nawiązując do spostrzeżenia poczynionego swego czasu przez Roberta Spaemanna, chciałbym ją opisać jako swego rodzaju dialektykę spirytualizmu i materializmu. Z jednej strony człowiek pojmowany jest jako wolność, która może dysponować ludzkim ciałem. Ciało jest wedle tej wizji niejako pierwszym przedmiotem wolności, nie może natomiast być uznane za instancję „narzucającą" wolności sens, którą ta miałaby respektować. I tak na przykład zapisana w ciele przynależność płciowa nie powinna z góry determinować sposobu, w jaki człowiek przeżywa swoją seksualność (płeć nie jest tu zatem dana, lecz wybierana). Innym, jeszcze bardziej brzemiennym w konsekwencje przykładem, jest próba odróżnienia osobowego bycia człowieka od jego istnienia jako kontinuum cielesnego. Twierdzi się wówczas, że jednostka może biologicznie należeć do rodzaju ludzkiego, nie będąc jednak – jeszcze lub już – osobą ludzką. Zgodnie z takim rozróżnieniem osoby i człowieka postuluje się nawet zastąpienie wyrażenia „prawa człowieka" określeniem „prawa osoby". Do stwierdzenia istnienia osoby, wnoszącej roszczenie do należnego jej respektu, nie wystarczy bowiem stwierdzenie, iż mamy do czynienia z ożywionym ludzkim ciałem; osoba musi bowiem dysponować określonymi właściwościami (wymienia się tu samoświadomość, pamięć, zdolność do podejmowania decyzji czy do nawiązywania kontaktu z innymi osobami).

[5] Zob. A. Scola, G. Marengo, J. Prades, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.

BIBLIOTEKA UN. WARSZ. KUL

Owa forma spirytualizmu, która utożsamia człowieka-osobę z samoświadomym centrum wolności, zdolnym do decydowania o sensie, jaki zechce nadać własnemu ciału, znalazła też odbicie w teologii moralnej ostatnich dziesięcioleci. W dyskusji, która miała miejsce po publikacji encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, wielu autorów argumentowało, że zarówno Papież, jak i dotychczasowa (neoscholastyczna) teologia moralna, popełniają tak zwany błąd biologizmu, czyli utożsamiają naturalne prawidłowości biologiczne z prawami moralnymi (co byłoby jedną z odmian piętnowanego już przez Davida Hume'a błędu naturalistycznego). W koncepcjach tych autorów ludzkie ciało nie przemawia językiem, który mógłby być moralnie wiążący; jest raczej substratem, któremu wolność musi dopiero nadać prawdziwie ludzki sens[6].

Materializm natomiast okazuje się jedynie drugą stroną tego samego medalu. Dusza oderwana od ciała łatwo przemienia się w zjawę („Ghost in the Machine"[7] – jak to trafnie wyraził Gilbert Ryle). Nowożytna nauka – oraz zależna od niej mentalność, a także część współczesnej filozofii – nie toleruje zasad, które wykraczają poza zakres jej kompetencji. Nietrudno zauważyć, że wyjaśnienia różnych typowo ludzkich zjawisk (w tym także fenomenu miłości), z którymi spotykamy się w dziełach inspirowanych przez tego typu mentalność, stanowią jakąś formę redukcjonizmu. Ponieważ zaś biologia, a zwłaszcza genetyka, jest dzisiaj tą dziedziną nauki, która czyni najbardziej spektakularne postępy, wszystkie przejawy życia człowieka próbuje się wyjaśnić jako epifenomen tego, co biologiczne.

Na płaszczyźnie kulturowej takiemu redukcjonizmowi sprzyja postmodernizm, który walcząc z dawnymi postaciami dualizmu, prowadzi do utożsamienia tego, co ludzkie, z tym, co materialne. Sprzyja temu również rozpowszechnione na przykład w praktyce reklamy traktowanie ciała (zwłaszcza ciała kobiety) jako jednego z pożądanych przedmiotów – pokazywane w reklamach ciało ma wywołać pożądanie, które przenoszone jest na reklamowany przedmiot.

Dobrym przykładem wspomnianej wyżej dialektyki spirytualizmu i materializmu w mentalności współczesnej są dwie przeciwstawne próby uzasadnienia zachowań homoseksualnych. Z jednej strony twierdzi się, iż zachowania takie są uwarunkowane predyspozycjami zapisanymi już w strukturze genetycznej jednostki, z drugiej – wskazuje na wolność, której przysługuje prawo decydowania o tym, w jaki sposób jednostka będzie rozumiała i przeżywała swoją seksualność. Jedni uzależniają wszystko od materii, dla innych natomiast liczy się tylko wolność.

---

[6] Por. A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1990, s. 305-307.

[7] G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 48, 76, 114, 255.

Inną formą tego samego sporu jest dyskusja nad relacją natury do kultury w odniesieniu osoby ludzkiej. Jedni głoszą, że człowiek jest całkowicie zanurzony w kulturze, a to, co naturalne, nie ma dla niego żadnego bezpośredniego znaczenia. Natura staje się wówczas – jak twierdzi na przykład György Lukács – kategorią społeczną, tak że od naturalnych ludzkich potrzeb ważniejszy jest sposób, w jaki człowiek je interpretuje. Z drugiej zaś strony pojawiają się próby stworzenia – jak ją nazywa Stephen Hawking – „teorii zunifikowanej"[8], umożliwiającej opis każdej rzeczy we wszechświecie w kategoriach jednej teorii naukowej[9].

Sądzę, że drogę wyjścia z owego impasu w pojmowaniu ciała i jego roli w strukturze osoby ludzkiej możemy znaleźć jedynie poprzez refleksję, która wychodzi od doświadczenia ciała. Nie znaczy to oczywiście, że nie będziemy się już więcej spierać o jego interpretację – spór o ciało jest bowiem sporem o człowieka i zawsze będzie się toczył. Aby jednak w sporze tym postąpić choćby o krok naprzód, warto rozpocząć refleksję od tego, co Karol Wojtyła nazywa doświadczeniem źródłowym, doświadczeniem, które poprzedza wszelkie filozoficzne czy teologiczne interpretacje i jest instancją decydującą ostatecznie o ich prawomocności. Taką właśnie próbę podjął Jan Paweł II w swojej teologii ciała.

CIAŁO ZNAKIEM OSOBY

Na początku moich rozważań zacytowałem słowa Jana Pawła II, według którego ciało objawia osobę i jest środkiem wyrażania się osoby. Co oznaczają te stwierdzenia? Jaką treścią może je wypełnić filozof, który próbuje analizować doświadczenie za pomocą metody fenomenologicznej?

Zacznijmy od kilku najbardziej podstawowych intuicji, aby następnie przejść od fenomenologicznego opisu do próby jego metafizycznej, a następnie teologicznej interpretacji. Kiedy myślimy o jakiejś osobie czy też gdy ją sobie wyobrażamy, zewnętrzny obraz jej ciała jest tym, co spontanicznie jawi się przed oczyma naszej wyobraźni. Nie jesteśmy zainteresowani wewnętrzną strukturą ciała tej osoby, chociaż struktura ta jest bez wątpienia ważna dla nauki, a lekarz może stwierdzić tożsamość człowieka na podstawie cech, których zwykle nie dostrzegamy w naszym codziennym doświadczeniu. Już ta pierwsza intuicja wskazuje, że w naszym potocznym doświadczeniu nie utożsamiamy z duchem i nie postrzegamy jej jako ducha (czy jako duszy, a mówiąc

[8] Zob. S. W. H a w k i n g, *Krótka historia czasu od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

[9] Por. S. B e l a r d i n e l l i, *Persona, cultura e culture*, w: *„Persona" in sociologia*, red. L. Allodi, L. Gattamorta, Meltemi Editore, Roma 2008, s. 23.

ogólnie: jako bytu wyłącznie duchowego), lecz rozpoznajemy jej tożsamość na podstawie zewnętrznego obrazu jej ciała.

Tożsamość osoby i jej ciała znajduje potwierdzenie w jeszcze innym doświadczeniu. Kiedy ktoś dotyka jakiejś części mojego ciała, mogę powiedzieć: „Ktoś dotknął mojej ręki", ale równie dobrze to samo doświadczenie mogę wyrazić słowami: „Ktoś mnie dotknął". Świadectwo codziennego doświadczenia pokazuje, że przez dotknięcie ciała nie wchodzę wyłącznie w kontakt z pewną res extensa, z czymś; przeciwnie – wchodzę w bezpośredni kontakt z kimś, z osobą.

Powrócimy jeszcze do bogactwa treści zawartego w tym doświadczeniu. Na pierwszy rzut oka może się ono wydać dość banalne, ale w istocie zawarte jest już w nim to, co stanowi o istocie bycia osobą. Jeśli język potoczny pozwala na równoprawne użycie wrażeń: „ktoś dotyka mojej ręki" i „ktoś mnie dotyka", oznacza to, że naszą relację do ciała przeżywamy na dwa różne sposoby: posiadamy swoje ciało i jesteśmy swoim ciałem. W terminologii zaczerpniętej z *Osoby i czynu* Karola Wojtyły powiemy, że moje „ja" jest jednocześnie immanentne i transcendentne wobec mojego ciała. Ciało – i w tym miejscu odkrywamy pierwszy wymiar ciała pojętego jako znak osoby – pozwala na bezpośredni kontakt z inną osobą, stanowi znak, którego z racji jego oczywistości i przezroczystości prawie nie dostrzegamy jako znaku (jest on dla nas medium quo), ponieważ w większości przypadków nasza uwaga nie zatrzymuje się wyłącznie na ciele drugiego, lecz spontanicznie kieruje się ku całej jego osobie. Ciało nie jawi się nam zatem jako jeden z przedmiotów istniejących w świecie – Jan Paweł II zauważa, że w Księdze Rodzaju pierwszy człowiek, istniejąc jako ciało pośród ciał, odkrywa swoją samotność dlatego właśnie, iż swojego ciała doświadcza inaczej niż tego, co go otacza. Ciało, będąc wyrazem podmiotu, który przeżywa je od wewnątrz, samo nie jest przedmiotem, lecz posiada wymiar podmiotowy. Wypada zauważyć, że również ciało zwierzęcia nie jest wyłącznie czymś, co można by określić jako res – jak to czyniono w przyjętym w tradycji prawa rzymskiego podziale na personae i res; nawet jeśli w przypadku zwierzęcia nie mamy do czynienia z relacją posiadania w takim sensie, w jakim ja posiadam swoje ciało, to nie możemy jednak twierdzić, że jest to zwykła rzecz, której możemy dowolnie używać. Jak trafnie zauważa Spaemann, nie mamy przecież wątpliwości, że relacja jeźdźca do konia różni się od relacji kierowcy do samochodu[10].

Uczyńmy teraz następny krok w naszych analizach. Dane w doświadczeniu ludzkie ciało nie jest po prostu ożywionym organizmem. Pojęcie ciała obejmuje coś więcej niż tylko fakt, iż pewien organizm w sensie biologicznym jest organizmem żyjącym i jako taki może być przedmiotem nauki. Język niemiecki

[10] Zob. R. Spaemann, *Ochrona zwierząt i godność człowieka*, w: tenże, *Granice*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 526-538.

dostarcza przydatnego w naszym kontekście rozróżnienia między organizmem (Körper) a ciałem przeżywanym (Leib). Ludzkie ciało jest organizmem, którego ktoś doświadcza od wewnątrz. Zasada czyniąca z ożywionego organizmu ludzkie ciało – ciało, które ktoś przeżywa jako własne – nie należy ani do biologii, ani do żadnej innej dyscypliny naukowej i dlatego nasze rozumienie cielesności człowieka nie może ograniczać się do jej interpretacji naukowej, lecz musi odwołać się do filozofii, a dążąc do ostatecznego wyjaśnienia – jak to zobaczymy na zakończenie – przekracza nawet próg teologii.

Zarówno sposób postrzegania ciała drugiej osoby, jak i relacja do naszego własnego ciała jest potwierdzeniem tego, że ciało wyraża osobę, która przeżywa je jako ciało własne. Oczywiste jest, że nie wszystkie części ciała postrzeganego z zewnątrz mają takie samo znaczenie, innymi słowy: nie wszystkie pełnią w taki sam sposób funkcję reprezentowania osoby. Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*, a następnie Jan Paweł II w teologii ciała analizował ten fakt na podstawie fenomenu wstydu. Jeśli człowiek w sposób spontaniczny ukrywa swoje organy seksualne, nie czyni tak z pewnością dlatego, iż wstydzi się ich posiadania. Wstyd seksualny pełni funkcję ochronną wobec osoby, ponieważ osoba nie chce być widziana wyłącznie jako przedmiot pożądania, lecz pragnie być postrzegana i afirmowana jako podmiot. Już sam fakt, że człowiek w taki sposób doświadcza swego ciała świadczy o tym, że przeżywa je jako znak swego bycia osobą, jako zewnętrzny wyraz swojej podmiotowości. Nie wszystkie jednak części ciała wyrażają ją w taki sam sposób. Niektóre – przede wszystkim twarz i oczy – wyrażają ludzką podmiotowość bardziej bezpośrednio niż inne. Fakt, że człowiek spontanicznie ukrywa swoje organy seksualne oznacza, iż pragnie on, aby uwaga drugiej osoby skupiła się najpierw na tych częściach jego ciała, które bezpośrednio wyrażają jego transcendencję wobec świata przedmiotów. Na tym właśnie doświadczeniu opiera się na przykład niezwykle interesująca filozofia twarzy i spojrzenia rozwijana przez Emmanuela Lévinasa, który pokazywał, w jaki sposób twarz wyraża niepowtarzalność osoby ludzkiej i jak spotkanie z twarzą drugiego prowadzi do doświadczenia bezwarunkowego apelu etycznego, który z niej emanuje.

Możemy zatem powiedzieć, że ludzkie ciało od samego początku „mówi" językiem, który jest językiem osoby. Samo pojęcie języka ciała jest dziś dość szeroko dyskutowane; istnieje wiele prac na temat znaczeń, które wiążą się z określonymi gestami czy zachowaniami. Również Jan Paweł II wprowadził pojęcie mowy ciała do swoich katechez środowych; nie zatrzymał się jednak na poziomie funkcjonalnym czy jedynie fenomenalnym, lecz ukazał głębsze wymiary mowy ciała: ontologiczny i moralny. W tym miejscu możemy przedstawić jedynie kilka uwag na temat tego pojęcia. Wszyscy rozumiemy, jaki stan ludzkiego ducha wyrażają takie ludzkie zachowania i gesty, jak uśmiech, pocałunek czy pieszczota. Rozumiemy tę „mowę" nawet wówczas, gdy znajdujemy się w kraju, którego języka nie znamy. Wydaje się zatem, że przynajmniej pod-

stawy języka sztucznego, konwencjonalnego, takiego jak nasz język mówiony czy pisany (chociaż oczywiście mowa ciała również ma swój konwencjonalny wymiar), są wspólne wszystkim ludziom – czy też, jeśli chcemy posłużyć się szacownym terminem, są one wyrazem natury ludzkiej.

Korzystając z terminologii fenomenologicznej, możemy powiedzieć, że ludzkie gesty i zachowania niewerbalne mają swój „noemat" (właściwą sobie treść, komunikat), który wyrażają niezależnie od znaczenia przypisanego im przez sam podmiot – które może być zgodne lub niezgodne z ich znaczeniem naturalnym. Wszyscy znamy wyrażenie „pocałunek Judasza", które stało się metaforą gestu wewnętrznie fałszywego. Ów gest jest fałszywy dlatego, że istnieje jego znaczenie obiektywne, niezależne od intencji podmiotu (pocałunek wyraża życzliwość, przyjaźń, miłość), a w wypadku pocałunku Judasza wewnętrzna intencja autora gestu jest całkowicie odmienna od obiektywnego noematu pocałunku. Gest ten wyraża treść, której jego autor nie przeżywa, i dlatego właśnie wprowadza w błąd adresata gestu.

Przytoczmy tu jeszcze inny, tym razem pozytywny przykład. W katechezach środowych Jan Paweł II, mówiąc o obiektywnym znaczeniu ludzkiego ciała w kontekście ludzkiej miłości, nazywa to znaczenie oblubieńczym – ciało wyraża dar z siebie, który osoba składa drugiej osobie. W tej perspektywie również akt seksualny jest wyrazem daru z siebie, przez który dwie osoby konstytuują nową rzeczywistość nazywaną przez Jana Pawła II „komunią osób". Papież pisze: „W ten sposób odwieczna i za każdym razem nowa «mowa ciała» jest nie tylko «tworzywem», ale poniekąd samą konstytutywną treścią komunii osób. Osoby – mężczyzna i kobieta – stają się dla siebie wzajemnym darem. Stają się tym darem w swej męskości i kobiecości, odkrywając oblubieńcze znaczenie ciała i odnosząc wzajemnie je do siebie w sposób nieodwracalny: w wymiarze całego życia"[11].

Jeśli tak jest, to możemy powiedzieć, że ludzkie ciało jest swego rodzaju słowem, które wyraża właściwą sobie treść, właściwy sobie noemat: jest obiektywnym i postrzegalnym zmysłowo wyrazem tego, co ze swej natury jest podmiotowe, wyrazem ludzkiego „ja". Dlatego nasze działania, których adresatami są inne osoby ludzkie, nie mogą nie brać pod uwagę tego, co mówi ciało. Inaczej mówiąc, możemy oczywiście zignorować mowę ciała, ale wówczas oszukujemy drugą osobę lub też naruszamy jej godność w inny sposób. Jeśli – jak mówi norma personalistyczna – persona est affirmanda propter seipsam, osobie należy się afirmacja z racji jej wyjątkowej wartości, czyli jej osobowej godności, to wyrażająca się w ciele osoba nie może być afirmowana inaczej niż poprzez afirmację jej ciała i właściwej mu mowy. Aby przytoczyć tylko jeden przykład, nie można afirmować godności osoby, nie afirmując jej życia w ciele, ponieważ życie jest sposobem jej istnienia (vivere viventibus esse). Przykład

[11] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 317.

ten nie jest wcale wydumany czy abstrakcyjny, ponieważ ostatnio za pomocą argumentacji, w której oddziela się ludzką godność od ludzkiego życia, próbuje się usprawiedliwić zabijanie całej klasy ludzi (ludzi nienarodzonych). Relatywizacja życia człowieka jest jednak z konieczności relatywizacją samej ludzkiej osoby[12]. Sens typowych aktów, w których wyraża się afirmacja osoby, dany jest już w strukturze samego ciała: afirmacja biologicznego życia, nakarmienie głodnego, napojenie spragnionego oznaczają afirmację ludzkiej godności.

Dotąd skupiliśmy się na tej formie naszej relacji do ciała, którą wyrażamy słowami: „Jestem swoim ciałem", podkreślając immanencję osoby w jej ciele. Warto jednak dodać przynajmniej kilka uwag na temat drugiej formy naszej relacji do ciała, wyrażanej w stwierdzeniu: „Mam, posiadam, swoje ciało". Jeśli ciało osoby jest chore, to nie cierpi tylko ono, lecz cała osoba. Mogę jednak również zdystansować się wobec chorego organu mojego ciała, niejako wycofując z niego moją podmiotowość. Dlatego też amputacja chorej części ludzkiego ciała nie pomniejsza w żaden sposób ludzkiej podmiotowości i godności. Zdarza się też, że pewne bodźce, które pochodzą z mojego ciała, postrzegam jako sprzeczne z moimi osobowymi dążeniami. Nie zawsze to, czego „mi się chce" – nieprzypadkowo używamy tu formy nieosobowej – jest tym, czego naprawdę „chcę". Używając tego rodzaju terminologii, św. Paweł mówił o pragnieniach ciała, które nie zawsze są zgodne z pragnieniami ducha (por. Rz 8, 7-9). Wydaje się, że u podstaw Pawłowego rozróżnienia znajduje się doświadczenie tej formy relacji do naszego ciała, którą wyrażamy formułą: „posiadam swoje ciało" (chociaż z drugiej strony czujemy się odpowiedzialni również za te działania, które pochodzą od „człowieka cielesnego", co jeszcze raz potwierdza immanencję osoby w ciele). Co więcej, mogę sobie nawet wyobrazić swoje istnienie w innym ciele bez utraty osobowej tożsamości. Znamy słynne opowiadanie Franza Kafki zatytułowane *Przemiana*, którego bohater pewnego ranka budzi się jako wielki owad. „Co się ze mną stało?" – myśli Georg Samsa. Chociaż jego wygląd zewnętrzny, formy jego ciała, całkowicie się zmieniły, Georg Samsa nie utracił przez to swojej osobowej tożsamości. Przetworzonemu tu literacko odkryciu transcendencji osoby wobec jej ciała niektóre kultury nadają interpretację moralną i religijną, utrzymując, że – zależnie od moralnej jakości życia – ta sama osoba może się ponownie narodzić w innym ciele, również nieludzkim.

W tym miejscu możemy tylko zasygnalizować te intuicje. Wydaje się jednak, że ich obecność również w kulturach niechrześcijańskich świadczy o uniwersalności pojęcia osoby, które zostało stworzone w ramach kultury chrześcijańskiej i które jest teoretycznym wyrazem tego doświadczenia naszej relacji do ciała, o którym teraz mówimy. Pierwsi teologowie chrześcijańscy wypraco-

[12] Znakomitą analizę tego procesu przeprowadził Eduard Picker w pracy *Godność człowieka a życie ludzkie* (tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007).

wali nieznaną w świecie greckim teorię osoby po to, aby pojęciowo wyrazić dane Objawienia. Według tej teorii bycie osobą polega na posiadaniu odpowiedniej natury; dlatego naturę Bożą mogą posiadać jednocześnie trzy Osoby, a Chrystus, pozostając osobą Bożą, posiada zarazem dwie natury: Bożą i ludzką. To, co teologia opracowała, zaczynając niejako „od góry", to znaczy od danych pochodzących z Objawienia, filozofia, a zwłaszcza fenomenologia, może – przynajmniej w odniesieniu do osoby ludzkiej – pokazać, zaczynając „od dołu", czyli od bezpośredniego doświadczenia (fakt ten potwierdza na swój sposób stwierdzenie, które znajdujemy w Księdze Rodzaju, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże – por. 1, 26). Taką właśnie metodę zastosował Karol Wojtyła w studium *Osoba i czyn*, które nieprzypadkowo rozpoczyna się od rozdziału poświęconego doświadczeniu człowieka. Wojtyła nie tyle próbuje uzasadnić twierdzenie, że człowiek jest osobą, ile stara się pokazać, jak człowiek doświadcza siebie jako osoby. Fenomenologiczna analiza dokonana przez Wojtyłę prowadzi nas niejako na próg ontologii, ontologia natomiast uzyskuje wymiar fenomenologiczny, doświadczalny. Dobrą ilustracją metody Wojtyły jest właśnie jego analiza przedmiotu naszych rozważań: relacji osoby do jej ciała. Podczas gdy ontologiczna definicja osoby stwierdza, że istnienie osoby polega na posiadaniu natury[13], u Wojtyły definicja ta uzyskuje doświadczalne potwierdzenie w analizie struktur samoposiadania i samostanowienia. Posiadając samego siebie – czego doświadczam w przeżyciu: „mam swoje ciało" – człowiek przeżywa i realizuje siebie jako osobę. Rozróżnienie tych dwóch wymiarów analiz: ontologicznego i fenomenologicznego, jest niezwykle doniosłe i ma poważne konsekwencje praktyczne. Wpływowy nurt filozofii nowożytnej i współczesnej – od Johna Locke'a po Dereka Parfitta – znosi bowiem tę różnicę, utożsamiając osobę z jej przejawami w wymiarze doświadczalnym (zgodnie z założonym empirystycznym pojęciem doświadczenia). Płynie stąd wniosek, że człowiek, który aktualnie nie przeżywa relacji samoposiadania w stosunku do własnego ciała, nie jest jeszcze osobą lub już nią nie jest. Nie możemy tu podjąć dyskusji z tym dość rozpowszechnionym dzisiaj rozumieniem osoby. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na fakt, że wspomniany tu nurt filozofii w swoim rozumieniu osoby uprzywilejowuje doświadczenie samoposiadania, pozostawiając w cieniu drugą – również daną doświadczalnie – formę relacji osoby do ciała: tożsamość osoby i jej ciała. W tym kontekście filozofia Wojtyły jawi się jako bardziej realistyczna, ponieważ Wojtyła wie, że istnieją struktury bytu ludzkiego, które nie są bezpośrednio dane w świadomości (lub nie zawsze są bezpośrednio dane w świadomości). W cytacie, który przytoczyłem na początku, Wojtyła mówi o ciele jako o środku

[13] Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między „czymś" a „kimś"*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

wyrażania się osoby, podkreślając tym samym, że osoba jest zarazem immanentna i transcendentna wobec swego ciała.

Fenomenologiczny status ciała to zatem status znaku, zewnętrznego wyrazu ludzkiego „ja"; status metafizyczny ciała to status – jeśli tak można powiedzieć – egzystencjalnego substratu owego „ja": istnienie osoby ludzkiej polega na posiadaniu przez nią własnego ciała.

Na zakończenie tych rozważań chciałbym dodać jeszcze kilka uwag, które wkraczają już na teren teologii.

CIAŁO JAKO SAKRAMENT OSOBY

Metafizyczna analiza doświadczenia ludzkiego ciała prowadzi nas ku bytowi, który jest Absolutem istnienia. Jeśli człowiek istnieje realnie, ale istnieje w sposób przygodny – filozofia klasyczna nazywa ten stan rzeczy przygodnością bytu – to metafizyka wyjaśnia ów fakt przez wskazanie na Absolut, który zechciał podzielić się istnieniem z bytami stworzonymi. Warto przy tym zauważyć, że w teologii ciała Jana Pawła II pojęcie przygodności nabiera wymiaru doświadczalnego w pojęciach daru i obdarowania. Przygodność swojego istnienia człowiek może bowiem przeżyć jako dar Tego, który go do bycia powołał. Jan Paweł II pisze: „Dlatego stworzenie jako działanie Boże oznacza nie tylko powołanie do istnienia z nicości i ustanowienie bytu świata i człowieka w świecie, oznacza ono zarazem wedle opisu «berē'šît bārā» (Rdz 1) obdarowanie podstawowe i «radykalne», czyli wychodzące od nicości"[14]. W tej perspektywie także ciało, wraz z jego męskością i kobiecością, nabiera charakteru daru, osoba zaś odkrywa w sobie wezwanie do przyjęcia go i rozwijania zgodnie z owym pierwotnym projektem – wyrażonym w różnicy płci – wpisanym weń od samego początku przez Stwórcę. Nie możemy rozwijać tutaj tego tematu, ale wydaje mi się, iż właśnie owe dwie formy różnicy: różnica ontologiczna oraz różnica płci, stanowią niezbywalny element antropologii, którą znajdujemy w Księdze Wyjścia.

Księga Wyjścia – i tutaj przechodzimy już do wymiaru ściśle teologicznego – stwierdza, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Jeśli człowiek jest obrazem niewidzialnego Boga w widzialnym świecie, to ciało, które wyraża osobę, będące jej widzialnym znakiem, okazuje się znakiem znaku, obrazem obrazu[15]. W kontekście teologicznym nasuwa się tu skojarzenie z pojęciem sakramentu, który teologia definiuje właśnie jako widzialny znak

[14] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 46.

[15] Zob. T. Styczeń SDS, *Ciało jako znak obrazu Stwórcy*, w: *„Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do «początku»"*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 85-138.

rzeczywistości niewidzialnej. Na tę więź wskazuje zresztą sam Jan Paweł II, który w katechezach środowych pisze: „Sakrament, sakramentalność – w najogólniejszym tego słowa znaczeniu – spotyka się z ciałem i zakłada «teologię ciała». Sakrament bowiem, wedle powszechnie przyjętego znaczenia, jest «znakiem widzialnym». «Ciało» zaś oznacza to, co widzialne, oznacza «widzialność» świata i człowieka. W jakiś więc sposób – bodaj najogólniejszy – ciało wchodzi w definicję sakramentu, skoro jest on «znakiem widzialnym rzeczywistości niewidzialnej»: rzeczywistości duchowej, transcendentnej, Boskiej"[16].

W świetle tych uwag możemy nawet widzieć w ciele i cielesności swego rodzaju prasakrament, dotykalny znak obecności Boga w świecie. W istocie – w swojej refleksji nad sakramentalnymi podstawami egzystencji chrześcijańskiej Joseph Ratzinger mówi o sakramentach pierwotnych (niem. Ursakramente) czy też o sakramentach stworzenia (niem. Schöpfungssakramente), podkreślając, że „Sakrament w swojej formie historyczno-uniwersalnej jest przede wszystkim wyrazem doświadczenia, iż Bóg spotyka człowieka na sposób ludzki: w znakach ludzkiej wspólnoty i w przemianie tego, co jest czysto biologiczne, w coś ludzkiego, co z kolei w akcie religijnym ulega przemianie trzeciego rzędu, staje się gwarancją tego, co Boskie, w tym, co ludzkie"[17]. Ratzinger wskazuje na cztery momenty ludzkiego życia, w których owe pierwotne sakramenty są obecne w sposób szczególny: narodziny, śmierć, posiłek i akt seksualny. Nietrudno zauważyć, że wszystkie te momenty związane są z cielesnością, która w tej perspektywie jawi się jako swego rodzaju prasakrament. Z drugiej strony również właściwe rozumienie sakramentów pojętych w sensie ścisłym nie jest możliwe bez założenia, iż dokonuje się w nich przenikanie się tego, co materialne, i tego, co duchowe. Jeśli te dwa wymiary bytu ludzkiego zostaną oddzielone, jeśli przyjmiemy jakąś odmianę antropologicznego dualizmu, łatwo wówczas zgodzimy się z twierdzeniem Rudolfa Bultmanna, według którego ducha nie można karmić materialnie – co podważa same podstawy teologii sakramentalnej. Tylko wówczas, gdy duch wyraża się materialnie, gdy materialne ciało jest wyrazem duchowej osoby, możemy rzeczywiście spotkać Boga w materialnych znakach, pośród których pierwszym znakiem naturalnym jest samo ludzkie ciało.

„Gloria Dei vivens homo" – napisał św. Ireneusz z Lyonu. Człowiek, jak widzieliśmy, żyje, czyli istnieje, tylko wówczas, gdy istnieje w ciele. Dlatego afirmacja chwały Bożej w widzialnym świecie nie jest możliwa bez afirmacji człowieka w jego cielesności.

---

[16] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 267.

[17] J. Ratzinger, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, s. 20n. (tłum. fragm. – J. M.).