

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Problem ciała i przyszłość ludzkości, czyli na co komu filozofia w XX wieku

Analiza i Egzystencja 15, 119-137

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY*

PROBLEM CIAŁA I PRZYSZŁOŚĆ LUDZKOŚCI, CZYLI NA CO KOMU DWUDZIESTOWIECZNA FILOZOFIA?

Słowa kluczowe: przyszłość filozofii, filozofia XX wieku, podmiot, ciało, Arendt, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty, samowiedza, introspekcja
Keywords: the future of philosophy, the philosophy of the twentieth century, a body, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty, self-knowledge, an introspection

Dziesięcioletni okres trwania nowego stulecia, oddalanie się od końca XX wieku, nastroja do refleksji na temat oddziaływania myśli współczesnej na kształt życia społeczeństw nowoczesnych. Nagli do postawienia pytania, ważnego z punktu widzenia filozofii: czy jej myśl odzwierciedla to, co jest rodzajem niejawnej samowiedzy ludzi, wiedzy objawiającej się w sposobie, w jaki żyją oni w zbiorowości? Czy filozoficzne prezentacje sposobu, w jaki rozumie się człowieka, wiążą się z kształtem, jaki przybiera „codzienna krzątania”, życie w swoim zbiorowym kształcie, jego priorytety, bóle i nadzieje?

* Katarzyna Gurczyńska-Sady – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Filozofii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autorka dwóch monografii: *Metafizyczne tezy* Traktatu logiczno-filozoficznego Ludwiga Wittgensteina (2000) oraz *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina* (2007). Zajmuje się historią filozofii współczesnej, filozofią podmiotowości i socjologią wiedzy. E-mail: katarzyna.sady@gmail.com.

Pytania te być może brzmią naiwnie. Oddziaływanie tego, co powstaje w zaciszu gabinetu filozofa na to, co dzieje się poza nim, wydaje się wręcz symbolicznie niewielkie. Mowa filozofa nie tylko dociera do niewielu, do niewielu jest też w ogóle kierowana. Nie zatem o słyszalność czy też posłuch filozofom będzie tu chodzić. Krótko mówiąc, chodzić będzie o samorozumienie człowieka wypracowane przez współczesną refleksję antropologiczną i jego życiowy kształt. W tym sensie pytanie: czy sposób, w jaki pojęto człowieka, miał związek z kształtem, jaki przybrało życie w nowoczesnych społeczeństwach europejskich, jest pytaniem o trafność filozoficznego wglądu. Spróbujemy zatem ustalić, czy mowa dwudziestowiecznych filozofów charakteryzowała się zdolnością przeniknięcia do tego, co powszechnie uchodzi uwadze ludzi na co dzień, a co zarazem stanowi o fundamencie ich egzystencji.

W pytaniach tych, rzecz jasna, tkwią założenia, które należy ujawnić. Zakłada się, iż filozofia, przynajmniej w pewnym swoim zakresie, jest rodzajem „detektora” rzeczywistości społecznej. Że prócz funkcji prognozy lub reformy jest też miernikiem lub lustrem zmian dokonujących się w ludzkim życiu, dzięki temu, że ich odkrywanie jest współczesne ich dokonywaniu się. Założenia te można wyrazić też bardziej ogólnie. Zakłada się mianowicie, że samorozumienie człowieka jest zmienne, że dokonuje się w czasie historycznym i przybiera kształt epok. Że myśliciel jest tym, który owe zmiany dostrzega i je nazywa, bo na poziomie refleksji masowej są niezauważalne. Autorka zdaje sobie sprawę z kontrowersyjności tych założeń i wynikającej z tego potrzeby ich uzasadnienia. Ramy tego artykułu są jednak ograniczone i wymuszają arbitralność decyzji, iż nie to będzie stanowiło jego tematu. Dlatego też przyjęcie owych założeń należy rozumieć jako akceptację teoretycznej propozycji, dzięki czemu możliwe stanie się postawienie wyżej sformułowanych pytań. Przystąpmy do próby odpowiedzi na nie.

Zagadnienie samorozumienia, jak wiadomo, obejmuje wiele kwestii: kwestię samodoświadczenia, znajomości innych, statusu nadawanego własnej jaźni, stosunku do duszy pojętej na sposób chrześcijański itd. Możliwy zbiór zagadnień jest bardzo szeroki i z konieczności trzeba go będzie zawęzić. A zatem problem, który należy do zagadnień samorozumienia, o który zapytamy, dotyczyć będzie cielesności człowieka. Pytać będziemy o stosunek człowieka do własnego ciała. Jaką przybrał postać w filozoficznej refleksji XX wieku? I w jaki sposób kształt życia w społeczeństwach

nowoczesnych odpowiada zmianie, jaka w pojmowaniu cielesności się pojawiła? Zaczniemy od filozofii.

1. Problematyka cielesności w filozofii współczesnej

Początek tego, co można nazwać rewolucyjną zmianą w pojmowaniu cielesności wieku XX sięga końca poprzedzającego go stulecia. Główne akordy tonu, który będzie słyszalny przez następny wiek, rozbrzmiały za sprawą pism Fryderyka Nietzschego, który określa człowieka jako istotę rządzoną popędami, jako pierwotne zwierzę, które nigdy swojej zwierzęcości wyrzec się nie zdołało¹. Od samych tych twierdzeń ważniejsze zdaje się to, w co są one wymierzone. Ostrze krytyki Nietzschego skierowane jest w tradycję chrześcijańską i jej sposób pojmowania człowieka jako ucieleśnionej duszy. Ciało, na jej gruncie, pojęto jako przygodne w stosunku do duszy, która – mimo całej swej niemal dosłownej nieuchwytności – wiązana była z tym, co w człowieku uznawano za ludzkie w sensie właściwym. Wspominany akord, rewolucyjna zmiana, do której dochodzi u zarania wieku XX, polega właśnie na odwróceniu hierarchii ważności „uczestnictwa” ciała i duszy w esencjalnym określeniu człowieka. Można rzec, iż człowiek za sprawą owej zmiany ulega ucieleśnieniu. W jednym z najważniejszych dzieł Nietzschego, w *Tako rzecze Zaratustra*, dusza zostaje określona jako „nazwanie czegoś w ciele”. O nim samym Nietzsche pisze jako o „wielkim rozumie”, o duszy zaś jako o „małym rozumie”, „zabawce ciała”. I to właśnie ów „wielki rozum czyni ja”. Mimo że dusza usiłuje ustanowić swoją hegemonię nad ciałem, tak czy inaczej zawsze „pozostanie na jego postronku”². Jej zwycięstwa są pozorne i nietrwałe.

Ciało do tej pory traktowane przez tradycję jako przygodne wobec duszy, staje się właściwym „imieniem” człowieka. Ta nobilitacja cielesności nie ma nic wspólnego z prostą pochwałą animalności. Od razu trzeba odrzucić nasuwające się twierdzenie, że Nietzsche nobilitując cielesność, pragnie przywrócić człowieka do stanu zwierzęcego, że odbiera mu

¹ Cf. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa: Nakładem Jakuba Mortkowicza 1913, s. 97.

² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa: PIW 1999, s. 40.

prawo do tego, co w nim pozabiologiczne. Rewolucyjność Nietzschego polega na zerwaniu z rozdziałem pomiędzy zwierzęcością i duchowością. Tradycja chrześcijańska, głosząc prymat duszy nad ciałem, wzmocniła tezę o rozdzielności tych sfery poprzez ustanowienie zależności pomiędzy moralnym rozwojem duszy a stopniem nasilenia represji wobec ciała. Pojawił się „przepis” w kształcie: im bardziej trzymać się będzie popędy w ryzach, tym bardziej skorzysta na tym dusza. Powodzenie walki z ciałem decydowało o rozkwicie ducha. Pęta nałożone na zmysły miały wieść człowieka ku swej pełni, którą pojmowano jako „dobroć samą”. Człowiek był po to, by stawał się dobry. W ten sposób pojęty został jako antonim zwierzęcości. Co proponuje Nietzsche w miejsce tego wszystkiego?

Zacznijmy od konstatacji, iż myśliciel ów jest zaliczany do grona filozofów kultury. Z tego względu człowiek ujęty jest jako istota mająca swoją długą historię, jako istota stojąca się. Początkowo jest zwierzęciem, później wraz ze zmianą warunków egzystowania – pojawieniem się społeczeństwa – człowiek-zwierzę poddany zostaje długotrwałemu procesowi „udomowiania”³. Proces ten polega na okiełznaniu naturalnych dla niego popędów. Mimo uspołeczniania człowieka skłonność do gwałtu, radość z napadania, rozkosz okrucieństwa co prawda nie mijają, ale stają się przedmiotem wstydu⁴. Wstydząc się tego, co w stanie naturalnym decydowało o przetrwaniu, człowiek pozbawia się sił witalnych. Coś jednak zyskuje. Dzięki „kastracji popędów”, jako członek grupy, zyskuje poczucie bezpieczeństwa i większe szanse na przeżycie. Wraz z nastaniem chrześcijaństwa proces „odbierania sobie przyrodzonych mocy” pogłębia się. Pod postacią pełnego obłudy ideału doskonalenia się ideologia chrześcijańska czyni z niego słabeusza, postać powolną klerowi. W taki sposób dusza, która „wyrosła” z ciała i próby okiełznania pierwotnej dzikości przez człowieka, staje się prawdziwie pasożytniczym wobec niego tworem. Skąd taka jej niska ocena?

Powszechnie znany jest pogląd Nietzschego, który źródło powstania i masowości religii chrześcijańskiej upatruje w fakcie, iż pewna grupa ludzi dostrzegła w powstałej ideologii szansę na realizację swoich żądz: władzy i pieniądza. Warstwa ta to oczywiście kler. Pobudki, którymi się kieruje, uznać można za niskie, ale metody, jakimi powyżej nakreślony cel osiąga, zaliczyć można do wyrafinowanych. Ludzkość, jak powiada myśliciel,

³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 92.

⁴ Tamże, s. 94.

najlepiej za nos wodzić moralnością. Dusza jako coś do pewnego czasu nieznacznego w ciele, w rękach kleru staje się isticie szatańskim narzędziem. Dzięki niej zniewala się człowieka, naciska się nań. Wyrafinowanie tego nacisku polega na tym, że naciskającym jest sam represjonowany. (Technikę tę Foucault przypisał nowoczesnej postaci władzy). Uspołeczniony człowiek kastrował swoje popędy, by móc żyć w grupie, chrześcijanin idzie o krok dalej, usiłuje stać się aniołem. Nad zwierzęcością już nie tylko stara się zapanować – chce ją z siebie całkiem wyrzucić. I cóż w tym złego? – zapytamy. A to mianowicie, że wysiłek ten, choć sprzyja chytrej polityce kleru, nie może zakończyć się powodzeniem. Nieefektywność tego wysiłku wywołuje potrzebę jego powtarzania, co zgodne jest z taktyką kleru, lecz dla samego człowieka niczym dobrym się nie kończy, jest wręcz szkodliwe. I tu wracamy do początku.

O człowieku zostało powiedziane, że jest istotą popędowną – instynkt stanowi naturalną odpowiedź na wymagania stawiane przez warunki, w jakich żyje⁵. A to znaczy, iż bez względu na to, jakie one będą, ten zareaguje instynktownie. Recz jasna reakcję taką może odpowiednio kształtować, przede wszystkim zaś wyhamowywać, nie można jej jednak zmienić co do istoty. Przykład? Nawet najbardziej cywilizowanej jednostce nieobce jest poczucie radości, gdy niepowodzenie spotyka jej wroga. W nawet najbardziej łagodnym członku wspólnoty kościelnej odezwie się chęć odwetu, gdy ktoś skrzywdzi jego dziecko itd., itp. Zwierzę, którym jest człowiek, mimo społecznej i religijnej kastracji własnych popędów, nigdy nie przestaje być sobą. Realizacja ideału człowieka pozbawionego instynktu zwierzęcego nie leży w zakresie jego możliwości. Nobilitując duszę, ludzkość zabrnęła w ślepią uliczkę. Usiłując zminimalizować ciało do postaci swego nośnika, osłabiła swe moce witalne, a ze względu na rozdzielność między tym, co zwierzęce i tym, co duchowe – również kulturotwórcze. Człowiek nie mogąc stać się dobrym, staje się dobrotliwym i jako istota ludzka słabym. Zapomnienie, marginalizacja, wreszcie gwałt uczyniony na ciele godzi w człowieka pojętego jako wola mocy. Troska Nietzschego o przyszłość ludzkości wyraża się w próbie odpowiedzi na pytanie: co uczynić, by taka istota nie zasiedliła Europy?

Kwestia zahamowania procesu „karlenia” człowieka jest zadaniem, jakie można stawić kulturze. Ta, która stworzyła świętoszka (człowieka

⁵ Tamże, s. 97.

usiłującego wygrać w walce z popędami)⁶, będzie musiała znaleźć nań antidotum, stworzyć warunki pojawienia się nadczłowieka. Co musi się zmienić? Można powiedzieć: nastrój, atmosfera wokół człowieka. Tylko tyle i aż tyle. Zmienić się musi myślenie o nim jako istocie duchowej korzystającej w niedoskonałym świecie ze zwierzęcego ciała. Jak zmianę tę wywołać? Jest to prawdziwe wyzwanie, bo chodzi teraz o to, by pomyśleć człowieka cielesnego, który mimo że „zawróci z drogi do anioła”, zwierzęciem się na powrót nie stanie. O tym, że pomyśleć tu cokolwiek jest trudno, świadczy koncepcja Freuda, który konflikt pomiędzy człowiekiem i jego popędową naturą a społeczeństwem uznaje za nieusuwalny. Zatrzymajmy się na tym przez chwilę.

O duszy jako wynalazku, czyli tym, co powstaje w człowieku, Zygmunta Freud pisze wkrótce po Nietzschem. I w jego ocenie rozwój duchowy dokonuje się kosztem ciała i jego popędów. Dusza, choć nie tym terminem się Freud posługuje, pojawia się jako skutek obrony człowieka przed wygięciem: niczym nieskrępowane popędy uniemożliwiłyby życie człowiekowi na ziemi, a przynajmniej nie mogłoby ono przybrać swego społecznego kształtu. Słynne superego, noszące wszelkie znamiona duszy ludzkiej, pojawia się ze względu na ochronę gatunkową, jaką człowiek sam dla siebie przedsięwziął. Kultura, będąca jego wytworem, powstaje ze względów biologicznych (!) – dla przetrwania człowieka. Napotykaemy zatem tę samą myśl, co u Nietzschego – to, co duchowe, ma swój genetyczny rodowód w tym, co animalne. Dalej też jest podobnie: proces tłumienia animalności nie może zakończyć się pełnym powodzeniem. Pojawienie się kultury zarówno w postaci wynalazku narzędzi, maszyn i urządzeń, jak i poezji, malarstwa, religii i filozofii, sublimuje zwierzęce popędy człowieka, nie może mu jednak przynieść pełnej satysfakcji (niwelacji napięcia rodzącego się w ego). Chrześcijańskie nakazy miłowania bliźniego, niepożądania cudzej żony, niecudzołożenia itd. sprzeciwiają się pierwotnej naturze ludzkiej po kres jego dni. To sprawia, że uczestnictwo w rzeczywistości społecznej niezmiennie nosi w sobie piętno patologii, rodzi konflikty nie do zażegnania.

Człowiek zatem jest u Freuda osobnikiem z gruntu antyspołecznym i wszelkie zmiany, jakie dokonały się lub dokonają w organizacji społecznej, nie mogą wpłynąć na zmianę jego postawy. Mimo upływu wieków pozostaje w konflikcie ze społeczeństwem. Należy jednak podkreślić, że Nietzsche

⁶ Tamże, s. 244.

swojego poglądu na ten temat nie formułuje tak jednoznacznie jak Freud. Uznając zwierzęcość za „nigdy nie porzucony stan człowieka” w określonym kształcie organizacji społecznej (a konkretnie w porządku moralnym, jaki panuje w danym społeczeństwie) dostrzega „szansę” dla niego. Napięcie istniejące na linii popęd–wspólnota niesprzyjające człowiekowi ten może wykorzystywać. Myśliciel wyznaje zasadę, że tam, gdzie rośnie opór, rośnie też moc człowieka. Wzrosnąć może zatem mimo niesprzyjających okoliczności, w jakich się znalazł. Dlatego też ciało, a raczej jego wymogi okazują się być zasadą możliwego wzrostu człowieka. Wniosek ten nagli do krótkiego podsumowania.

U progu XX wieku pojawiają się koncepcje, w których ciało przestaje pełnić rolę drugorzędną. Znika w postaci „pojazdu”, w którym duch ludzki odbywa swą podróż po przyrodniczym świecie. Popędy, czyli dawna przeszkoda na drodze doskonalenia się człowieka, okazują się źródłem tego, co jest w nim ludzkie. Warto podkreślić, że zmiana, do jakiej przez przewartościowanie kategorii filozoficznych dochodzi, dokonuje się w sferze moralnej i obyczajowej. Nie chodzi jednak o to, by człowiek, który dostrzegł i pogodził się z własną popędomą naturą, stał się na powrót zwierzęciem, które realizuje swoje cele w sposób nieskrępowany. Nie byłby wtedy człowiekiem. Zdaniem Nietzschego ten rodzi się wraz z uspołecznieniem, a zatem wtedy, kiedy nakłada na siebie i swoje nieskrępowanie hamulce. Podobnie jest u Freuda: gdyby nie poskromienie pierwotnych instynktów, gatunek ludzki nie mógłby trwać w swojej społecznej formie. Dlatego też postulat zejścia z „drogi do anioła” ma sens i zastosowanie wyłącznie w obrębie społeczeństwa. Można zatem powiedzieć, że diagnoza dokonana na gruncie filozoficznej refleksji u progu XX wieku brzmi, iż przed człowiekiem żyjącym we wspólnocie stoi niełatwe zadanie: zachować swą witalność bez popadania w izolację. Stopień trudności tego zadania odpowiada trudności pogodzenia ognia z wodą.

Co nowego i rewolucyjnego jest w tej myśli? Postawienie tezy o trudnej do osiągnięcia i zachowania harmonii między zwierzęcością człowieka a wymogami, jakie stawia przed nim społeczeństwo, wiedzie do spojrzenia na życie człowieka jako na postawione wobec pewnej alternatywy. Formułować ją jednak jeszcze za wcześnie. By to zrobić, wrócić trzeba do pytania przewodniego i zapytać, na tym etapie jeszcze prowizorycznie, jak się mają filozoficzne koncepcje do społecznej sytuacji, o której mówią?

Kwestia trafności obrazu życia społecznego w lustrze filozofii rodzi pytanie o sposób, w jaki porównanie takie miałyby się dokonać. Do czego filozoficzną koncepcję odnieść? Na co nałożyć, niczym przezroczystą folię, powstający w filozofii obraz? Nasuwa się jedna odpowiedź: za odniesienie służyć musi opis społeczeństwa w wieku XX, w którym kategoria cielesności stanowi matrycę powstającej charakterystyki. Sięgając do zasobów myśli społecznej XX wieku, na plan pierwszy wysuwa się koncepcja społeczeństwa stworzona przez Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej*.

2. Społeczeństwo współczesne według Hannah Arendt

Arendt, podobnie jak Nietzsche, uważa człowieka za istotę uwarunkowaną: egzystencja zostaje mu dana na pewnych warunkach i od tego, jak im sprosta, zależy jego życiowe powodzenie. Co ten robi, by je osiągnąć? Podejmuje się pracy, wytwarza i działa⁷. Pracuje, by przetrwać biologicznie, wytwarza, by przyroda, w której się znalazł, stała się jego domem, i wreszcie działa, by zmienić ustalony kształt wspólnotowego życia. Te trzy komponenty aktywności ludzkiej są stale obecne w życiu, za zmienne należy tylko uznać stosunki, jakie pomiędzy nimi zachodzą. I tak w czasach starożytnych („złotym” wieku ludzkości) praca była ściśle oddzielona od wytwarzania i działania. Sfera domowa, gdzie człowiek pracował, była odizolowana od sfery publicznej, gdzie wytwarzał i działał. Czynności podtrzymujące biologiczne trwanie człowieka nie były celem działań podejmowanych w sferze publicznej. Oznaczało to, że działanie na rzecz przedłużenia biologicznego trwania nie było objęte troską wspólnoty. Wręcz przeciwnie: troską człowieka w sferze publicznej była budowa świata ludzkiego, oddzielającego człowieka od jego przyrodniczych korzeni.

W czasach nowożytnych dochodzi do połączenia izolowanych dotąd sfer. Rodzi się społeczeństwo nowożytne, które powstaje wraz z zatarciem granicy między sferą domową a publiczną. Sfera zarządzania gospodarką wyłania się ze sfery domowej⁸. Tworzy się hybryda: cele pozostają domowe, zaś zasięg publiczny. W ten sposób powstaje nowe społeczeństwo, które-

⁷ Cf. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagocka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2000, s. 11–12.

⁸ Tamże, s. 44–46.

go cechą charakterystyczną jest to, iż stanowi ono publiczną organizację procesu życia. Co dzieje się z człowiekiem? Budowniczy świata ludzkiego przekształca się w tego, który pracuje na rzecz udoskonalenia warunków swego biologicznego trwania. I na tym właśnie, według Arendt, polega zło czasów współczesnych.

My, członkowie społeczeństwa współczesnego, jesteśmy spadkobiercami dokonanej intruzji sfery domowej (zwierzęcej) w sferę publiczną (ludzką). Czasy współczesne zostają określone jako tryumf ciała. Przyjrzyjmy się jego skutkom.

Arendt ubolewa nad tym, iż zmiana, jaka się dokonała, sprawiła, że został ustanowiony prymat biologicznego trwania nad sensem życia, którego wypracowania podjął się człowiek u zarania swych dziejów. Jeśli impulsem popychającym go do budowy swojego świata było oddzielenie się od przyrody, w której żył jako zwierzę, to wraz z uznaniem, iż dom ten służyć ma mu jako „życzliwa przyroda”, na powrót stał się zwierzęciem, tyle że żyjącym wygodnie i bezpiecznie⁹. W ten sposób to, co starożytność wypracowała jako czysto ludzkie, wraz z powstaniem społeczeństwa nowożytnego, a potem współczesnego, zostało zaprzepaszczone.

Warto jednak zaznaczyć, że Arendt jest myślicielką „mocno stąpającą po ziemi” i nie twierdzi, że istniał czas, kiedy człowiek wytwarzał dla celów innych niż użytkowe. Dawniej jednak powstawaniu rzeczy przyświecały ideały stałości i piękna. Człowiek użytkując rzeczy, chronił je, usiłował przedłużyć ich trwanie, otaczał troską. W momencie, kiedy wzięła w nim górę jego zwierzęca strona, rzeczy stały się produktami do konsumpcji¹⁰. Wytwory, które kiedyś służyły budowie względnie trwałego „domu wśród przyrody”, okazały się czymś, co człowiek produkuje, pochłania i wydala. W ten sposób w modelu społeczeństwa konsumpcyjnego, jakim jest społeczeństwo współczesne, odtworzony został biologiczny cykl przemiany materii. Proces wytwarzania zastąpiono pracą. Konsumowanie wytwarzanych rzeczy sprawia, że nie mogą one dłużej stanowić otoczenia człowieka. Skazujemy się na zastępowanie jednych rzeczy drugimi, dbając już tylko o to, by niczego nam nie zabrakło. Tryumfują ideały życia zwierzęcego: obfitość, sytość, bezpieczeństwo dostatku. Standardy piękna i użyteczności zostały zastąpione standardami funkcjonalności. W starożytności miarą

⁹ Tamże, s. 139.

¹⁰ Tamże, s. 169–174.

rzeczy był użytek, w czasach nowszych i najnowszych miarą rzeczy jest uzyskanie przyjemności lub redukcja bólu, jaki przy konsumowaniu się uzyskuje. A zatem człowiek, w którym górę wzięła jego strona animalna, nie pragnie tego, by świat był piękniejszy, ale by życie trwało długo i było łatwe¹¹. Czy tego chcieli dla człowieka Nietzsche i Freud?

Głoszona przez nich potrzeba przyznania człowiekowi „prawa” do tego, by był cielesny, „zrealizowana” w społeczeństwie może prowadzić do konsumpcyjnego stylu życia, który zostaje przez Arendt oceniony jako odczłowieczenie świata. A zatem mogłoby się wydawać, że to, czego chcieli Nietzsche i Freud dla człowieka, kończy się dla niego fiaskiem. Troska o ciało, przywrócenie cielesności realizowane jako dbałość o nie, prowadzi do tryumfu animalności i jest zarazem końcem człowieczeństwa.

Twierdzenie, że Nietzsche i Freud nie zdawali sobie sprawy z tego, co się stanie w momencie, gdy ich idee zostaną wprowadzone w czyn, będzie tak długo prawdziwe, jak długo nie przyjrzymy się pewnym teoretycznym konsekwencjom, które z ich koncepcji wynikają. Konsekwencje owe to, by tak rzec, echo ich poglądów pojawiające się w pracach filozoficznych myślicieli XX wieku. Zanim jednak do prezentacji tych poglądów przejdziemy, przyjrzyjmy się dokładniej temu, co będzie kontynuowane.

3. Nietzsche i recepcja desubstancjalizacji ciała przez Merleau-Ponty'ego i Sartre'a

Zarówno Nietzsche jak i Freud wskazują na „krzywdę”, jaką wyrządza sobie człowiek, kiedy usiłuje wyzuć się z tego, co stanowi jego istotę. Szczególnie mocno akcentuje to pierwszy z nich. Życie kosztem ciała prowadzi do rozcięczenia sił. Diagnoza taka w naturalny sposób dyktuje postulat nobilitacji ciała, postulat, którego realizacja, jak się rzekło, pociąga zmiany w obrębie moralności i obyczajowości człowieka. Ale nie wyłącznie. U Nietzschego pojawia się wątek, który pozwala nowatorstwo jego koncepcji cielesności dostrzec również na polu epistemologii. Prześledźmy go pokrótce, gdyż to właśnie on znajdzie swoją kontynuację w XX wieku.

Historia ludzkości, według autora *Z genealogii moralności*, rozpoczyna się wraz z uspołecznieniem człowieka. Tworzenie struktury społecznej,

¹¹ Tamże, s. 247.

jak zostało to już powiedziane, pociąga za sobą zmiany w samym człowieku. Jako efekt „wyhamowana” popędów powstają świadomość i moralność. Ostatnia z nich tworzy się w postaci regulatora życia wspólnotowego. Po co rodzi się w człowieku świadomość? Zdaniem Nietzschego pojawia się ona wraz z potrzebą porozumiewania się z innymi, powiadamiania ich o czymś. Razem z nią tworzy się rodzaj sieci łączącej ludzi w stadzie¹². Tym, co zaskakuje w opisie świadomości jest fakt, iż myśliciel jej rolę marginalizuje. W przeciwieństwie do filozofów takich jak Kartezjusz, pokazuje jej podrzędną rolę poznawczą. Poznanie rzeczywistości nie zaczyna się wraz z jej pojawieniem się, lecz jest od niej wcześniejsze. Dokonuje się, jak twierdzi Nietzsche, mocą samych popędów¹³. One umożliwiają kontakt człowieka z rzeczywistością i tej roli świadomość nigdy w pełni przejąć nie może.

Koncepcja ta powstaje w oparciu o proste założenie, iż człowiek jest istotą uwarunkowaną. Środowisko wzywa człowieka do określonych reakcji, a te, jak już wiadomo, mają charakter popędowy. Można zatem powiedzieć, że rzeczywistość wyłania się w postaci „zadania” dla naszego popędu. Świat, który znamy, to nie ten, który poznaje dusza. Świat, który znamy, jest tym, który zna zwierzę. I na takiej znajomości nadbudowuje się dopiero poznanie świadomościowe. A ze względu na to, że jego funkcja określona została jako komunikowanie się z innymi członkami grupy, nie przynależy egzystencji indywidualnej, lecz temu, co w człowieku stadne, gromadne. Nie może tym samym być poznaniem własnej, indywidualnej duszy.

Koncepcja poznania wskazująca na wtórność i marginalność świadomości w stosunku do popędów nie znajduje u Nietzschego szerokiego rozwinięcia. Mało dowiadujemy się o charakterze poznania świadomościowego, etapach, możliwościach jego rozwoju itd. Zostaje jednak zapoczątkowane ujęcie, w którym uznaje się poznawczy prymat cielesności nad duchowością. Nobilitując ciało ludzkie, Nietzsche nie tyle stawia je na równi z duszą, co wskazuje raczej, że duszę należy traktować jako coś na ciele narosłego, wywodzącego się z ciała. Nie tylko zatem w zakresie moralności, ale, by tak rzec, w pełnym zakresie głosi, iż popęd leży u źródła wszystkiego, co w człowieku ludzkie. Tam, gdzie świadomość miała do tej pory niepodważalne pierwszeństwo, a więc w sferze poznania, prym wiedzie ciało. U źródeł

¹² F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa: Nakładem Jakuba Mortkowicza 1910–1911, s. 308–309.

¹³ Tamże, s. 296.

wszystkiego, co w człowieku wyższe, leży to, co niższe. W *Z genealogii moralności* znaleźć możemy tego przykłady: potrzeba pewności (wiedzy pewnej) bierze się z popędu słabości, myślenie naukowe rodzi się z popędów gromadzenia i zaprzeczania¹⁴, poznanie z popędu zbieraczego¹⁵. Jednym zdaniem: u podstaw szeroko pojętej sfery psychicznej tkwi ciało ludzkie. Myśl ta, jak się rzekło, znalazła w XX wieku swoje pełne rozwinięcie we współczesnej myśli francuskiej.

Zarówno Jean Paul Sartre jak i Maurice Merleau-Ponty – bo o tych myślicielach jest tu mowa – w swoich rozważaniach dotyczących pola ludzkiej percepcji zrywają z ideą czystej świadomości świata. Uznają ją za chimery filozofów. Dowodzą, że tam, gdzie spodziewamy się czystego *ja* samotnego po swojej stronie relacji podmiotowo-przedmiotowej, obecne jest ciało. Że nie kategorie intelektu, lecz ono właśnie wpisuje się w percypowany przedmiot, decydując o treści (*sensie*) owej percepcji. By jednak w pełni czyniony tu krok docenić, cofnijmy się w głąb historii filozofii do ojca myśli francuskiej – Kartezjusza – i przypomnijmy sposób, w jaki pojmował on udział ciała w procesie poznania.

Ciało w koncepcji Kartezjusza pojawia się jako mniej ważny komponent psychofizycznego człowieka. Z jednej strony myśliciel przyznaje cielesność człowiekowi, z drugiej jednak twierdzi, że on sam jest czymś od niej różnym, niezależnym w swoim istnieniu¹⁶. Skąd taki pogląd? Jego źródłem jest dwutorowość rozważań filozofa, rozważań, które mają charakter metafizyczny i empiryczny. Tam, gdzie określa on *a priori* istotę człowieka, tam ciało okazuje się zbędne. Duch ze względu na rozległość tego, co Kartezjusz nazwie myśleniem, pokrywa się z wieloma aspektami ludzkiego życia i zwyczajnie się bez ciała obywa. W jego pojęciu mieści się to, z czym jako ludzie się identyfikujemy. Dlatego też bezcielesny człowiek może poznawać, chcieć, wyobrażać sobie, przypominać sobie. Ciału pozostaje funkcja sensoryczna – ciało czuje. Bywa, że jest w złej kondycji, że łaknie jedzenia, odczuwa ból. Nowożytny myśliciel przyznaje mu funkcje pocuciowe, choć jest to pocuciowość ślepa. Kiedy ciało, na

¹⁴ Tamże, s. 159.

¹⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa: Nakładem Jakuba Mortkowicza 1910–1911, s. 296.

¹⁶ R. Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków: Aureus 2002, s. 40–41.

przykład, odczuwa pragnienie – pojawia się uczucie suchości w gardle – to nie ono, ale dusza wie, że człowiek powinien się napić. Stosunek wiedzącej duszy i odczuwającego ciała przypomina stosunek rodzica do dziecka. Bezmyślność dziecka „rekompensowana” jest rozsądkiem rodziców. Analogia ta pokazuje, że dusza troszczy się o ciało, które jest „tkanką” odbierającą impulsy pochodzące ze świata zewnętrznego, bez wiedzy, co z nimi począć. Nie może dokonać ich interpretacji. Ciało w ten sposób określone zostaje jako złożony układ mechaniczno-cieplno-pneumatyczno-hydrauliczny, spełniający funkcje biologiczne. Nie posiada jednak funkcji poznawczych. W sensie metaforycznym jest ślepe i głuche, choć w niemetaforycznym ono właśnie posiada oczy i uszy. Poznawane, samo nie poznaje. Pogląd ten w wieku XX zostaje całkowicie odrzucony.

Zacznijmy od koncepcji Merleau-Ponty’ego zawartej w *Fenomenologii percepcji*. Myśliciel ów, podobnie jak Nietzsche, uważa, iż „czyste” poznanie świata – dokonywane na mocy samych aktów świadomościowych – jest fikcją. Świat musiałby być rodzajem spektaklu, do którego bylibyśmy odniesieni jako widzowie. Tymczasem nasz stosunek do świata ma postać zaangażowania, aktywnego w nim uczestnictwa¹⁷. Nasza obecność w świecie jest rodzajem żywej z nim komunikacji. Za jej narzędzie myśliciel uznawał ludzkie ciało. W jakim sensie i dlaczego?

Głównym zagadnieniem myśli Merleau-Ponty’ego jest klasyczny problem stosunku świadomości do bytu. Odrzuca on tradycyjne jego rozwiązania – zarówno idealizm jak i naiwny realizm – jako nieadekwatne dla opisu pierwotnego doświadczenia rzeczywistości. Charakteryzuje je jako doświadczenie przedjęzykowe i przedrefleksyjne, a zatem niereflektowane przez świadomość¹⁸. Podmiot takiego doświadczenia, nie będąc świadomością, musi być ciałem. Nie oznacza to jednak, i to warto podkreślić, że ciało zostaje tym samym uznane za pierwotne wobec świadomości narzędzie poznania. Chodzi tu raczej o to, że ciało uznaje się za zasadę uobecniania świata. Tak pojęte nie jest ono ani czysto fizyczne, ani czysto psychiczne. Świat dzięki ciału w ogóle się ukazuje i jest światem ludzkim. Tylko bowiem w to, co ma „swojski”, znajomy charakter możemy się angażować.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001, s. 22–27.

¹⁸ Tamże, s. 75–77.

Koncepcja cielesności prezentowana przez Merleau-Ponty'ego zwraca się zatem, w sposób zdecydowany, przeciwko kartezjanizmowi i jego propozycji rozumienia ciała jako aparatu sensorycznego, który bezwiednie rejestruje to, co „dochodzi” go ze świata zewnętrznego. Czy oznacza to jednak, że ciało zostaje uznane za urządzenie rejestrujące zdolne do refleksji?

Cała rzecz polega na właściwym „umiejęściowaniu” zmiany. Nie chodzi zatem o to, by ciało rozumieć jako coś więcej niż tylko urządzenie do rejestracji. Tym, co zostaje odrzucone, jest pojęcie ciała jako medium duszy. (Odrzuca je też Nietzsche). Nowa koncepcja nie nadbudowuje się na starej (uzupełniając ją w miejscu istotnego braku), lecz ją zastępuje. Substancjalne ciało z koncepcji Kartezjusza ulega desubstancjalizacji. To właśnie się dzieje, gdy odrzuci się idee ciała jako czującego mięsa. Jak to rozumieć?

Przypomnijmy, że kwestia cielesności w myśli Merleau-Ponty'ego zostaje postawiona ze względu na zadanie scharakteryzowania doświadczenia świata takiego, jaki pojawia się przed wszelką jego późniejszą tematyzacją. Pociąga to za sobą zmianę w sposobie zapytywania o ciało: w kontekście powyższego nie można pytać o nie jako o to, co człowiek ma, ale o to, czym jest w swojej funkcji „otwarcia” świata? Nie może być pojęte jako „coś”, lecz jako zasada. W tym tkwi właśnie jego niesubstancjalność. Niecielesność ciała zapewnia to, iż jest ono rozumiane jako przedosobowa forma związku człowieka ze światem. Ciało, podkreśla myśliciel, jest całe psychiczne¹⁹. Nie chodzi tu jednak o prostą wymianę kartezjańskich substancji. Jego psychiczność polega na tym, że jako takie organizuje nam „przestrzeń” w sposób, który zwykle przypisywaliśmy psychice. Ciało u Merleau-Ponty'ego odpowiada za tworzenie się sensu tego, z czym – jak powiedzielibyśmy w utartej przez tradycję mowie – czujące mięso się spotyka (co rejestruje), a czego sensu znać jeszcze nie może. Sens bowiem, i na tym polega oryginalność tej koncepcji, nie tworzy się w ruchu świadomości, ale w ruchu ciała.

Kinetyka ciała stanowi źródłowy sposób odniesienia do świata. Ruch ów jest tożsamy z poznaniem, wiedzą, konstytucją sensu. Można powiedzieć, że w wyciągniętej ręce, w chwytającym geście dłoni, jest tyle ruchu, ile poznania. Ciało zostaje nazwane prakto-gnozją: stanowi pierwotne „jak” naszego odniesienia do świata. Dlatego też myśliciel pisze, iż poruszać się oznacza, ni mniej ni więcej, jak zmierzać ku rzeczom²⁰. Ciało w owym ru-

¹⁹ Tamże, s. 88.

²⁰ Tamże, s. 150.

chu tworzy zmysłową przestrzeń dla bycia człowieka. Otwiera świat jako pole możliwych percepcji. Pochodną tak wyrażonego cielesnego perspektywizmu jest wzmiankowana wyżej desubstancjalizacja. Aby ją w pełni uchwycić, przyjrzyjmy się dokładniej koncepcji cielesnego perspektywizmu. Ze względu na to, że koncepcja ta znajduje się również u Sartre'a – i tam jest wyłożona jaśniej – zrekonstruuję ją na podstawie jego analiz.

Główna myśl, na której zasadza się ta koncepcja, wyraża się w stwierdzeniu, iż ciało jest czymś, co utrzymuje się w relacjach z całością, do której jest odniesione. Owa całość to świat: powietrze, którym oddycham, woda, którą piję, droga, po której kroczę itd.²¹ To, że świat jest mi dany, zawdzięczam swemu doń cielesnemu odniesieniu. Ciało stanowi swoiste centrum moich światowych odniesień. Dlatego też doświadczenie własnego ciała ma specyficzny charakter: doświadczam go jako będącego we wszystkim, wszędzie:

w fakcie, że mansarda na górze znajduje się powyżej okien szóstego piętra, lub też w tym, że auto, które przejeżdża, porusza się od prawej do lewej²².

Widać tu charakterystyczne odwrócenie porządku ukutego przez tradycyjną wykładnię: to nie ciało powiadamia mnie o rzeczach, ale dzięki rzeczom wiem, jakie jest moje ciało. Jakie jest dane poprzez rzeczy? Jest w nich rozproszone, współ-rozciągnięte ze światem. Stąd też Sartre może twierdzić, iż powiedzieć, że jest świat i mam ciało, znaczy jedno i to samo²³.

Kluczowa dla tych rozważań konstatacja wyraża się w tym, że cielesność, dana poprzez świat rzeczy wokół niego, sama znika. Stanowi ślepą plamkę w polu widzenia. Jest co prawda centrum wszelkich odniesień, samo jednak pozostaje nieuchwytnie. Ciało własne jest tym ponad co – w sensie metaforycznym i dosłownym – nieustannie kierujemy spojrzenie. Będąc dane poprzez pole, w którego centrum się „znajduje”, w polu tym jest pomijane: „jest *tym*, co *lekceważone*, co *przemilczane*”²⁴.

²¹ J.P. Sartre, *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz i in., Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2007, s. 434–435.

²² Tamże, s. 406.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 419.

Desubstancjalizacja ciała polega zatem na tym, że znika ono w postaci tego, co w człowieku można by – jako na nie samo – wskazać. Wydawałoby się, iż kłopoty ze „wskazaniem”, jakie spotkały jaźń, gdy zachwiała się wiara w prawomocność introspekcji jako drogi docierania do własnego *ja*, nie mogłyby spotkać ciała. Ono – jak się zdaje – nie może nie być w człowieku wskazywalne. Tymczasem zamiast wskazania mamy rekonstrukcję. Dlatego też można powiedzieć, że porzucenie nowożytnego obrazu człowieka w koncepcjach XX wieku radykalizuje się, jest zupełne. Nie tylko odrzuca się moralny i poznawczy prymat duszy nad ciałem, ale samo ciało traci swój poprzedni status. Zmiana polega na tym, że odmawiając mu roli *medium*, odmawia mu się *solidności*. Nie jest pośrednikiem w poznaniu: ono samo poznaje. Przejmuje funkcje świadomości i podobnie jak ona dawniej: pozostaje nieuchwytna.

Widać stąd, że zarówno dla Sartre’a jak i dla Merleau-Ponty’ego stanowi ono klucz otwierający pole percepcji. Koncepcja widzenia tego ostatniego zakłada bowiem sformułowany przez Sartre’a cielesny perspektywizm. Wkraczając w uniwersum bytów, faktycznie „widzimy” więcej niż to, co dane jest w oglądzie zmysłowym. Nasze widzenie przedmiotów zakłada to, czego aktualnie nie widzimy. Wielostronność przedmiotów bierze się stąd, że mogą je obejść dookoła. A to z kolei jest możliwe ze względu na to, że „mam” ciało. Powtarza się tu ta sama konstrukcja myślowa, którą przeanalizowaliśmy u Sartre’a: ciało pełni rolę osi, wokół której następuje „rozzrut” przedmiotów, które, by tak rzec, orientują się na nie. W tej „orientacji na” mieści się nowa figura poznania, stawiająca ciało w pozycji poznającego.

4. Na co komu ta filozofia?

Czas na konkluzje. Konsekwencją desubstancjalizacji ciała jest jego zniknięcie jako możliwego przedmiotu ludzkiej uwagi. Oczywiście owo „znikanie” dokonuje się przede wszystkim w wymiarze epistemologicznym: ciało desubstancjalizuje się, stając się – jak w metaforze Wittgensteina – niewidocznym okiem pola widzenia. Pamiętajmy jednak, że wątek desubstancjalizacji w myśli Sartre’a i Merleau-Ponty’ego daje się ująć jako radykalizacja koncepcji cielesności Nietzschego, która uderza w zastaną moralność i obyczajowość. Jak odczytać rezultat tego mariażu etyki z epistemologią?

Jeżeli ciało pojmie się jako centrum poznawczego odniesienia człowieka do rzeczywistości, ono samo jako nieuchwytnie „wskazuje” na świat „poza sobą” jako na jedyną rzeczywistość. Przełożenie moralne zawarte w tej figurze polega na tym, że jeżeli ów wskazany świat uzna się za jedyną rzeczywistość ludzką, to on właśnie stanie się jedynym przedmiotem naszej troski, która paradoksalnie jest formą troski o siebie, gdyż świat ten jest światem według mego ciała. Uwidacznia się tu pewne wartościowanie, które polega na tym, że świat zostaje uznany za jedyne „miejsce” godne troski, zaś objęcie troską ciała własnego zostaje scharakteryzowane jako to, co człowieka gubi. Myśl tę, ilustrowaną pracami Nietzschego, Merleau-Ponty’ego i Sartre’a, można niemal dosłownie odnaleźć w obrazie społeczeństwa nowoczesnego Arendt.

Przypomnijmy, że zdaniem tej myślicielki człowiek współczesny zaprojektował swoje życie jako dobrze zorganizowane życie zwierzęce. Narzędzia, które dawniej służyły wznoszeniu świata, stały się środkiem wspomagania procesu życiowego²⁵. W ten sposób troska o świat została poniekąd. Maszyny, które człowiek zbudował dla własnej wygody i w trosce o swe ciało, przestały służyć budowie świata, zaczęły go niszczyć, gdyż, jak pisze Arendt, same stały się światem. Człowiek współczesny, określony jako *animal laborans*, to mieszkaniec świata maszyn, a zatem człowiek bezdomny. Co jest tego konsekwencją?

Ludzie bez domu, jak obrazowo ujmuje to myślicielka, zostają „wrzuceni w głąb samych siebie”²⁶. Troszczą się już tylko o siebie i samych z sobą relację. Świat tym samym staje się dla nich miejscem beztroski. Przestaje być domem śmiertelnych, w konsekwencji czego popada w ruinę. Troska o ciało objawia się w procesie gromadzenia bogactw, a to okazuje się możliwe pod warunkiem, że świat zostaje złożony w ofierze²⁷. Człowiek, troszcząc się o ciało, pozbawia się domu, w którym mieszkał. Zostaje bezdomny.

Cofnijmy się kilka kroków wstecz i przypomnijmy, że tym, na co wskazywali Nietzsche i Freud u progu XX wieku, był fakt trudnej do zachowania harmonii między zwierzęcością człowieka a wymogami, jakie postawiło przed nimi życie wspólne. Powiedzieliśmy, że trudne życie istoty zarazem naturalnej, jak i uspołecznionej jest życiem wobec pewnej alternatywy. Nim

²⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 162.

²⁶ Tamże, s. 275.

²⁷ Tamże, s. 277.

ją ostatecznie sformułujemy, przypomnijmy, że w pismach Nietzschego istnieje wizja przyszłości, której ten się obawia. Pragnący dla nadchodzącej Europy przyjscia Nad-człowieka myśliciel obawia się, że zasiedli ją człowiek ostatni. Kim on jest?

Ostatni człowiek to, ni mniej ni więcej, tylko człowiek wygodnicki. W trosce o siebie unika wszelkiej cięższej pracy. To ktoś, kto życie chce brać lekko i dlatego też obca mu jest wartość trudu. Ktoś, kto ze względu na utrzymanie „lekkości” trwania woli nie mieć tzw. własnego zdania. Pragnie życia bez zakłóceń, jest więc ostrożny w kontaktach z innymi. Charakteryzuje go tolerancja, której źródłem nie są przemyślenia, lecz strach przed posiadaniem wrogów (co nie jest ani miłe, ani bezpieczne). Rezultatem egzystencji w tym kształcie jest rozmycie własnej osobowości, brak charakteru. Życie człowieka ostatniego polega na mitręzeniu sił, jest miałkie, nie ma w nim mocy. Istota taka ani nie potrafi pracować, ani cierpieć. Jest wynalazcą i użytkownikiem środków przeciwbólowych. Drży o siebie, swoje zdrowie – chce trwania²⁸.

Takiego człowieka bał się Nietzsche dla nadchodzącej Europy i kiedy czyta się książkę Arendt, to nie sposób nie odnaleźć go w jej opisie społeczeństwa nowoczesnego. Europa zasiedliła się człowiekiem ostatnim, *animal laborans* – który troszcząc się o własne trwanie, nie troszczy się o nic poza tym.

Można zatem powiedzieć, że po stronie filozofii dochodzi do krystalizacji pewnej alternatywy, wobec której stanęła, by tak rzec, empiryczna ludzkość. W miejsce starej: albo troska o ciało, albo troska o duszę, pojawia się nowa: albo troska o ciało, albo troska o świat. Alternatywa ta pojawiała się w formie wartościującej: albo człowiek dbając o swe trwanie, siebie zgubi, albo troszcząc się o świat, zatroszczy się o to, co w nim samym ludzkie.

Jak zatem odpowiedzieć na pytanie, czy filozoficzna refleksja oddała klimat stulecia, w którym się rozwijała? Wobec powyższego możliwa zdaje się następująca odpowiedź. Filozofia sformułowała alternatywę, przed którą stanął człowiek współczesny. Życie społeczne wydaje się spełnieniem jednego z jej członów. Pamiętajmy również, że filozofia nie tylko ową alternatywę sformułowała, ale również dokonała wartościowania jej członów: ostrzegła przed możliwym niebezpieczeństwem. Tyle że ludzkość wskazanych zagrożeń się nie przełęka. Odpowiadając zatem na pytanie, na

²⁸ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, dz. cyt., s. 17–18.

ile myśl filozoficzna koresponduje z kształtem społecznego życia, daje się sformułować wniosek, że pokazane zostały drogi, w postaci alternatywy, przed którymi współczesny człowiek stanął. Mimo wskazywanych zagrożeń przy wyborze złej, filozofia nie zdołała ludzkości ostrzec. To jednak dziwić nie może. Zaraz na początku tego eseju zaznaczyliśmy, iż takiej władzy ona nie ma. Filozofów ludzkość nie słucha, to raczej oni słuchają i, jak się zdaje, usłyszeli dobrze.

THE PROBLEM OF THE BODY AND THE FUTURE OF A MANKIND WHAT IS THE THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY FOR?

Summary

The ten-year duration of the new century, moving away from the end of the twentieth century, inspire to reflection on the impact of modern thought on the shape of the life of modern societies. It pressing for the question, important from the standpoint of philosophy, if the ordinary mind reflects the knowledge, manifested in the way that they live in the community? In short, the issue will be about human self-understanding as it is developed through anthropological reflection of contemporary life and its shape. In my essay I'm trying to show the consequences of the new approach of understanding of the concept of the body, which was developed in the twentieth century. This approach is reflected in the ethical kind of demands. For this purpose, I use both Nietzsche's, Merleau-Ponty's and Sartre's concept of bodiness and reflections on the future of humanity developed by Arendt. My conclusion is that the desubstantialisation of the body is associated with the ethical postulate of concern for the world.