

## SOMAESTETYKA A ETYKA CIAŁA: DWA SPOSOBY PODEJŚCIA DO CIELESNOŚCI<sup>1</sup>

### Uwagi wprowadzające

W filozoficznym dyskursie dotyczącym różnych aspektów współczesnej kultury masowej dużo miejsca poświęca się zagadnieniu cielesności; dotyczy to m.in. takich zagadnień jak: kult ciała, modyfikacje, komercjalizacja, instrumentalizacja, komodyfikacja ciała, jak również strategie dyscyplinowania ciała, a także wpływ obrazu ciała na samoocenę i kształtowanie tożsamości osobowej. Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest pokazanie – na konkretnym przykładzie somaestetyki i etyki ciała – dwu paradygmatów somatycznych. Chodzi tu przede wszystkim o oszacowanie, jak dalece są one w stanie przyczynić się do wzbogacenia filozoficznej refleksji związanej ze sferą somatyczną, jak również o porównanie ze sobą podstawowych założeń i pierwotnych intuicji o charakterze antropologicznym i aksjologicznym, na których się one opierają.

Pojęcie somaestetyki zostało wprowadzone, zdefiniowane i rozpropagowane przez Richarda Shustermana. Głównym punktem odniesienia w tym artykule jest jego najnowsza książka zatytułowana „Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki”<sup>2</sup>. Praca ta ma znaczenie szczególne; sam Shusterman bowiem wyraźnie stwierdza, iż to stanowi ona najpełniejszy opis badań, jakie podjął na polu pragmatyzmu, estetyki idei filozofii jako sposobu życia<sup>3</sup>. Poruszył on w niej wiele doniosłych kwestii, wzbogacając refleksję filozoficzną o liczne oryginalne ujęcia i wskazując na negatywne skutki braku cielesnej samoświadomości dla filozofii, kultury, polityki i codziennej prak-

---

1 Pracę wykonano w ramach badań własnych, finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Grant. No. AWF – Ds. (B.W.) – 1.50).

2 Oryginalne wydanie tej pracy ukazało się w roku 2008 (R. Shusterman [2008] *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, New York, Cambridge University Press).

3 R. Shusterman (2010) *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki i S. Stankiewicz, Kraków, Universitas, s. 8.

tyki<sup>4</sup>. Według niego somaestetyka ma stanowić pozytywną kontrpropozycję wobec dominujących w tradycji filozoficznej Zachodu teorii, które deprecjonują znaczenie cielesnej samoświadomości oraz kultury somatycznej. Obejmuje ona ogólną refleksję nad ciałem, jego strukturą, funkcjonowaniem, procesem postrzegania zmysłowego, jak również rolę, jaką odgrywają one w ludzkim życiu. Niezależnie jednak od aspektu *stricte* teoretycznego, somaestetyka winna być postrzegana przede wszystkim w perspektywie swoich potencjalnych praktycznych zastosowań. Najważniejszym postulatem somaestetycznym jest swoiste przeprogramowanie niektórych spośród naszych wrodzonych i nabytych reakcji, prowadzące do ich gruntownej „reformy” Zdaniami Shustermana należy wyróżnić trzy główne obszary refleksji somaestetycznej: somaestetykę analityczną (teoretyczno-opisową), somaestetykę pragmatyczną (normatywną, wskazującą na konkretne metody somatycznej kultury wraz z ich krytyczną analizą) oraz somaestetykę praktyczną (zastosowanie konkretnych technik somatycznych)<sup>5</sup>.

W przeciwieństwie do terminu „somaestetyka”, pojęcie etyki ciała nie zostało do tej pory jasno i wyraźnie zdefiniowane. Jest ono stosowane w mocno intuicyjny sposób w różnych kontekstach i znaczeniach przez myślicieli o rozmaitej proveniencji. W obliczu tej nieokreśloności, jednym z celów tego artykułu jest zarysowanie pewnego, autorskiego projektu etyki ciała, dla której punktem wyjścia są trzy typy odniesień moralnych: relacja do własnego ciała, relacja do ciała innego człowieka oraz relacja do ciała innej istoty żywej<sup>6</sup>. Istotnym wymiarem somatyczności jest bowiem to, iż otwiera nas ona na obecność innych. Przykładami tego są kategorie: między-cielesności (*intercorporeality*)<sup>7</sup> oraz współ-fizyczności (*sympphysis*)<sup>8</sup>, które pojawiają się w obszarze filozoficznego namysłu nad ciałem. Należy zauważyć, że ożywio-

---

4 Ibidem, s. 45-54. Pewnym problemem w interpretacji tekstu Shustermana jest fakt, iż przedstawia on własne poglądy na kanwie analizy poglądów omawianych przez siebie myślicieli (Michela Foucaulta, Simone de Beauvoir, Ludwiga Wittgensteina, Williama Jamesa oraz Johna Dewey’a). Wspomniana okoliczność sprawia, iż czytając rzeczzone dzieło trzeba starać się ostrożnie oddzielać to, co stanowi opinię samego autora, od tego, co stanowi omówienie poglądów innych myślicieli, których nie musi on bynajmniej dzielić. Dodać należy, iż w bardzo wielu punktach Shusterman wyraźnie dystansuje się od prezentowanych przez siebie teorii i ujęć lub wprost z nimi polemizuje.

5 Ibidem, s. 19-20. Należy zauważyć, że amerykański filozof z pełnym rozmysłem nawiązuje do dwojakiego rozumienia estetyki zdomowionego w myśli filozoficznej, mianowicie jako teorii postrzegania zmysłowego (gr. *aisthesis*), a także jako teorii wartości estetycznych.

6 P. Bany (2010) *Etyka ciała i jej wkład do filozoficznych rozważań o sporcie*. W: J. Kosiewicz, P. Bany, M. Piątkowska, J. Żyśko [red.] *Nauki społeczne wobec sportu współczesnego*, Warszawa, AWF Warszawa, s. 105-111.

7 G. Weiss (1999) *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, London & New York, Routledge.

8 R. Acampora (2006) *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

ne i czujące ciało może być traktowane jako wspólny grunt dla istot ludzkich i zwierząt, służąc tym samym jako podstawa do budowania opartej na cielesnym współodczuwaniu etyki międzygatunkowej. Gail Weiss zwraca uwagę na to, że „opisywać ucieleśnienie jako między-cielesność to tyle co podkreślać, że doświadczenie bycia ucieleśnionym nigdy nie jest sprawą prywatną, lecz zawsze jest już zapośredniczone przez nasze ustawiczne wzajemne oddziaływania z innymi ciałami, zarówno ludzkimi, jak i nie-ludzkimi”<sup>9</sup>

Powodem, dla którego potrzebne jest wyodrębnienie takiej subdyscypliny jak etyka ciała, jest istnienie dużej ilości zagadnień, których nie da się z odpowiednią dozą precyzji przedstawić w ramach uprawianych dotąd dyscyplin etycznych. Można tutaj wskazać na cały szereg dylematów moralnych związanych z daleko idącą – a niejednokrotnie nieodwracalną – modyfikacją zarówno wyglądu, jak i sposobu funkcjonowania własnego ciała. Dotyczy to nie tylko chirurgii plastycznej, transseksualizmu, aktów samookaleczenia, apotemnofilii, która przejawia się jako irracjonalna chęć amputacji własnych kończyn u osób cierpiących na zaburzenia związane z obrazem własnego ciała (BIID, *Body Integrity Identity Disorder*), lecz również tak – z pozoru – niewinnych praktyk jak *piercing* czy tatuowanie ciała. Ważną sferę zainteresowań etyki ciała stanowią zagadnienia etyki seksualnej (moralna ocena czystości i celibatu, prostytutce, masturbacji i konkretnych perwersji seksualnych). Osobnym zagadnieniem jest refleksja moralna dotycząca pewnych aspektów nagości oraz tych praktyk ascetycznych, które są związane z umartwianiem ciała. Co więcej, ciało ludzkie może być rozpatrywane także w kategoriach daru z samego siebie (krwiodawstwo, oddawanie własnych organów, tkanek i części ciała). Wreszcie, należałoby wspomnieć o właściwej moralnie postawie wobec zwłok ludzkich (ocena i interpretacja rozmaitych rytów pogrzebowych, kultu relikwii, autopsji, nekrofilii, bezczeszczenia ciał zabitych wrogów i zbrodniarzy, kanibalizmu, a także plastynacji, czyli wykorzystywania martwego ciała jako tworzywa w sztuce). Oczywiście, zaprezentowane powyżej wyliczenie problemów nie rości sobie żadnej pretensji do kompletności; chodzi tu jedynie o zasygnalizowanie jak szeroki zasięg mogą mieć rozważania z tej dziedziny.

Wspólnym punktem wyjścia zarówno dla etyki ciała, jak i dla somaestetyki jest ciało żyjące i czujące (gr. *soma*). Shusterman pisze: „Najczęściej wolę raczej używać terminu *soma* niż ciało, chcąc zaznaczyć, że moje zainteresowania dotyczą, żyjącego, czującego, wrażliwego i działającego celowo ciała, a nie zwykłego fizycznego zestawu żywej tkanki i kości”<sup>10</sup> Pierwsza podstawowa różnica natomiast, jaka zachodzi między somaestetyką a etyką ciała, wiąże się z miejscem, jakie obie dziedziny zajmują

<sup>9</sup> G. Weiss, *Body Images...*, op.cit., s. 5

<sup>10</sup> R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 15.

w klasyfikacji nauk i typów poznania. Somaestetyka ma charakter interdyscyplinarny (z silnie zarysowaną dominantą filozoficzną), podczas gdy etyka ciała mieści się w granicach etyki, będąc jedną z wielu subdyscyplin etycznych<sup>11</sup>. Druga różnica polega na tym, że w ramach somaestetyki głównym celem, jaki sobie stawiamy poznając nasze ciało, jest poddanie go racjonalnej kontroli i dokonanie korekty sposobu jego działania. Ciało jawi się w tej perspektywie przede wszystkim jako obiekt krytycznej analizy, a następnie jako pole możliwych modyfikacji. W wypadku etyki ciała natomiast tym, co powinno zostać poddane ewentualnej reformie i korekcie, nie jest samo ciało, lecz nasz niewłaściwy stosunek do niego. Trzecią istotną różnicą między etyką ciała a somaestetyką jest ich relacja do tego, co można by określić mianem porządku natury. Wyrażenie to wskazuje na pierwotną, poprzedzającą wszelkie możliwe ingerencje dokonane przez człowieka, określoną w sobie strukturę ciała, jak również jego dającą się odczytać immanentną teleologię<sup>12</sup>. W odróżnieniu od zaprezentowanego powyżej rozumienia etyki ciała, Shusterman zdaje się z rozmysłem abstrahować od rozumienia ciała jako czegoś danego i naturalnego, zalecając traktowanie go bardziej jako swoistego tworzywa, podatnego na „melioratywną kultywację” (*meliorative cultivation*)<sup>13</sup>. Jego zdaniem bowiem większość procesów zachodzących w naszym ciele oraz naszych reakcji somatycznych stanowi rezultat historycznych interakcji społecznych. Pisze on: „Doznania somatyczne mogą być przekształcane poprzez trening. Normalne odczucia oraz gusta są w większości raczej wynikiem procesu uczenia niż wrodzonymi instynktami. Jako nawyki wywodzą się bowiem z naszego doświadczenia i społeczno-kulturowej formacji, dzięki czemu są plastyczne i otwarte na próby ich reformy”<sup>14</sup>. Co więcej, Shusterman kładzie mocny nacisk na ukazanie instrumentalnego wymiaru ciała, określając je jako „najpierwotniejsze spośród wszystkich naszych narzędzi” (*our primordial tool of tools*),

---

11 Ibidem, s. 7.

12 Wiele racji przemawia za tym, że etyka ciała winna być rozpatrywana w szerszym kontekście klasycznej teorii prawa naturalnego, stanowiąc jedną z jego możliwych aplikacji (por. M.A. Krąpiec (2010) *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin, KUL, s. 198-207). Warto w tym miejscu wprowadzić istotne zastrzeżenie: prawo naturalne zawsze pozostaje w pewnym stopniu niedookreślone. Jego normy są odczytywane w intuicyjny sposób przez ludzi różnych epok i kultur. Nie da się go do końca przekształcić w systematyczną doktrynę ani w precyzyjnie skodyfikowany zbiór zasad postępowania. Istnieją co prawda pewne, bardzo ogólne postulaty etyczne, które można z niego wyprowadzić, lecz nie powinno się dążyć do określania ich w sposób nadmiernie szczegółowy, ponieważ stanowiłoby to rodzaj nadużycia intelektualnego. Dlatego do ewentualnych norm formułowanych w ramach etyki ciała w pełni stosują się słowa, które Edmund Burke odniósł do praw człowieka, mówiąc iż leżą one „gdzieś p o ś r o d k u ; nie sposób ich zdefiniować, choć można je wyróżnić” E. Burke (2008) *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, s. 137).

13 R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 19.

14 Ibidem, s. 175-176.

a także jako „pierwotny instrument lub pra-medium” (*primordial instrument or ur-medium*). Zwraca on przy tym uwagę na wspólny etymologiczny rdzeń słów „organizm” i „organ”, jakim jest grecki termin *organon* oznaczający „narzędzie”. Nie waha się on nawet przed przyrównaniem rozwiniętej wiedzy somatycznej do wiedzy, jaką wykwalifikowani robotnicy posiadają na temat własnych narzędzi<sup>15</sup>. Shusterman zarzuca Platonowi i kontynuatorom jego myśli, że ich idealistyczne nastawienie doprowadziło do swoistego potępienia ciała, uniemożliwiając w ten sposób docenienie doniosłej roli, jaką odgrywa ono w naszym życiu stanowiąc niezbędny środek do osiągnięcia istotnych dóbr. To poniżenie i uczucie alienacji w stosunku do własnego ciała jako instrumentu opiera się na odróżnieniu narzędzia od użytkownika, będącego właściwym czynnikiem sprawczym. Shusterman uważa jednak, iż potraktowanie ciała jako narzędzia wcale nie musi mieć charakteru degradującego. To raczej pewien od dawna zakorzeniony przesąd sprawia, że zakładamy, iż w każdym wypadku narzędzie w hierarchii wartości sytuuje się poniżej użytkownika. W tym kontekście Shusterman wprowadza mocno problematyczną kategorię „samoużytkowania” (*self-use*). W polskim tłumaczeniu jego tekstu termin *self-use* został oddany jako „autopraktyka” bądź „wykorzystanie własnego ja”<sup>16</sup>.

Somaestetyka ma przede wszystkim charakter praktyczny. Nie chodzi tu jedynie o praktykę rozumianą w wymiarze indywidualnym, lecz również o dokonanie pewnych realnych i trwałych przemian w skali społecznej. Shusterman zauważa, że „dyscypliny somaestetycznej świadomości nie są zwykle nakierowane na poznawanie naszej cielesnej kondycji i nawyków, lecz na ich zmienianie”<sup>17</sup>. Pisząc o somaestetyce pragmatycznej, Shusterman przedstawia bowiem projekt szeroko zakrojonej ingerencji w tkankę społeczną. Chodzi mu mianowicie o „reformatorskie wysiłki, by zmienić dany stan rzeczy na drodze przekształcania (*remaking*) ciała i społeczeństwa”<sup>18</sup>. W innym miejscu, poddając interpretacji i ocenie poglądy Simone de Beauvoir, Shusterman pisze, że: „[...] indywidualne wysiłki na rzecz umocnienia własnej pozycji oraz osiągnięcia większej wrażliwości społecznej poprzez somaestetykę [...] mogą wносить owocny wkład w doniosłe walki polityczne, w które zaangażowane są kobiety i których rezultaty ukształtują somaestetyczne doświadczenie kobiet w przyszłości. W rzeczy samej, skoro tylko docenimy niezastąpioną użyteczność ciała we wszystkich naszych działaniach oraz niezastąpioną rolę jednostki w szerszych domenach społecznej *praxis*, powinniśmy dostrzec kluczowe znaczenie ulepszonej so-

---

15 Ibidem, s. 22-23.

16 Ibidem, s. 24.

17 Ibidem, s. 97.

18 Ibidem, s. 46.

matycznej kultury dla tych bojów”<sup>19</sup>. Stwierdzenia zacytowane powyżej wyraźnie sugerują, iż somaestetyka może być rozpatrywana w kategoriach dość wyraźnie zarysowanego stanowiska ideologicznego oraz określonej misji społecznej.

Całkowicie odmiennym sposobem podejścia do ciała ludzkiego byłoby zwrócenie uwagi na to, iż to, iż jego istotna treść, nie może być zredukowana jedyne do wymiaru czysto pragmatycznego. Wbrew temu, co mogłaby sugerować potoczna wizja ciała, nie jest ono czymś doskonale przejrzystym poznawczo ani danym w całej pełni. W odniesieniu do ciała mamy do czynienia z zasadniczym paradoksem: mimo swojej pozornej oczywistości, bliskości i dotykanej materialności ciało jest czymś, co wymyka się refleksji filozoficznej<sup>20</sup>. Etyka ciała jest ufundowana na przekonaniu, iż cielesność – w nie mniejszej mierze niż rozumność – współokreśla i ustanawia tożsamość osoby ludzkiej. Z uznania tego faktu wynika postawa spontanicznego szacunku wobec ciała, które jawi się jako podmiot specyficznych wartości oraz powinności moralnych. Ten wymiar somatyczności jednak nie dla wszystkich jest oczywisty; owa niezdolność dostrzeżenia faktu, iż cielesność wykracza poza ściśle rozumianą fizyczność, ukrywa przed nami całe potencjalne bogactwo związane z aksjologicznym wymiarem wspomnianej sfery bytu. Traktując ciało w taki sposób, w jaki czyni to Shusterman, nie jesteśmy gotowi stworzyć się na swoistą „mądrość ciała”, o której pisał Fryderyk Nietzsche<sup>21</sup>. W tym miejscu warto odwołać się do obrazowego sformułowania Alastaira Campbella, który stwierdził, że ciało to „nasz zaniedbywany i często wzgardzony partner”<sup>22</sup>. Określenie to wskazuje na pewien moralny dług, jaki mamy wobec naszego ciała. Co więcej, sugeruje ono istnienie podmiotowo-dialogicznego wymiaru ciała. Z drugiej strony powyższe określenie jest wysoce niedoskonałe, ponieważ zakłada, iż istnieje realna różnica między nami a naszym ciałem. W ten sposób nadal znajdujemy się w zamkniętym kręgu somatycznej autoalienacji. O wiele lepszą intuicją w tej sprawie wydaje się odznaczać Martin Heidegger, który zwraca uwagę na to, że „Ciało »mamy« nie w taki sposób, w jaki nosimy nóż w teczce; ciało nie jest również korpusem (*Körper*), który nam tylko towarzyszy i który przy tym

---

19 Ibidem, s. 138.

20 Warto w tym miejscu przytoczyć znamiennej opinii Judith Butler, która pisząc o problematyce ciała, wyznała, że mimo tego, że starała się zdyscyplinować samą siebie, aby konsekwentnie trzymać się tematu, odkryła, iż nie jest w stanie utrzymać ciała jako przedmiotu myśli i w nieuchronny sposób zaczęła dochodzić do wniosku, że być może ten swoisty opór tworzywa jest czymś istotnym dla samej materii, którą ma poddać rozpatrzeniu, J. Butler (1990) *Gender Trouble*, New York, s. IX.

21 H. Benisz (1997) O „rozumności” ciała. Polemika Fryderyka Nietzschego z filozoficzną koncepcją teoretycznego poznania, pomijającą cielesność człowieka, *Roczniki Naukowe AWF w Warszawie*, 36, Warszawa, s. 15-32.

22A. V. Campbell (2009) *The Body in Bioethics*, London & New York, s. 120.

rozpoznajemy zarazem, wyraźnie lub nie, jako obecny. Ciała nie »mamy«, tylko »jesteśmy« cielesni(e). Do istoty tego bycia przynależy uczucie jako samopoczucie<sup>23</sup>.

Generalnie, można wyodrębnić dwie alternatywne postawy, jakie ktoś może przyjąć wobec własnego ciała. Pierwsza z nich polega na traktowaniu go z uprzywilejowanej pozycji wyłącznego posiadacza lub pełnoprawnego użytkownika. Mamy wówczas do czynienia ze swoistym „somatycznym wyobcowaniem”, które wiąże się z zachowywaniem nieprzekraczalnego egzystencjalnego dystansu wobec własnego ciała. Przeciwna postawa natomiast opiera się na przekonaniu, że ciało stanowi integralną i niezbędną część naszej ludzkiej natury – tzn. nie jest ono czymś tylko przypadłościowym w stosunku do osoby; nie sposób abstrahować od ciała, ponieważ bez niego nie byłoby człowieka jako takiego. Każdy z nas jest w swym najgłębszym jestestwie bytem cielesnym. Oznacza to, że odniesienie do ciała nie powinno być przedstawiane w kategoriach wertykalnej relacji sługi do swego pana lub narzędzia do jego użytkownika. Wydaje się raczej, że bardziej odpowiedni w tym kontekście jest nietzscheański postulat, głoszący, iż człowiek powinien pokornie i z pełną uwagą wsłuchiwać się w głos swego ciała<sup>24</sup>. Rzeczywisty i pełny stosunek człowieka do własnego ciała ma jednocześnie wymiar podmiotowo-przedmiotowy<sup>25</sup>. Ta ambiwalencja wyraża się w tym, że z jednej strony traktujemy je jako integralny składnik naszej istoty, utożsamiając je niejako ze sobą, z drugiej strony zaś ciało jawi się nam jako coś, co do nas należy – stanowiąc najbardziej pierwotną formę relacji posiadania. Fundamentem i punktem wyjścia etyki ciała jest określona intuicja aksjologiczna, którą można wyrazić w następującej formule: „Moje ciało nie jest jednym pośród wielu materialnych przedmiotów; jest ono czymś więcej niż »żywy mechanizm«, nie jest rzeczą” Parafrazując słowa zawarte w kantowskiej formule imperatywu kategorycznego, można powiedzieć, że ludzkie ciało nie powinno nigdy być traktowane jedynie jako środek, lecz zawsze również jako cel sam w sobie. Ciało ludzkie w pełnoprawny sposób ma udział w godności osoby i jako takie zasługuje na należyłą troskę, ochronę i szacunek. Warto w tym miejscu powtórnie odnieść się do poglądów Campbella, który zwraca uwagę na to, że gdy mówimy o godności ludzkiego ciała, chcemy w ten sposób uznać wyjątkowe miejsce, jakie zajmuje ono pośród innych bytów materialnych. Postuluje on jednocześnie, aby zamiast o godności ciała, mówić raczej o szacunku do ciała, ponieważ to ostatnie pojęcie ma charakter bardziej elastyczny<sup>26</sup>.

23 M. Heidegger (1998) *Nietzsche, t. I*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk et al., Warszawa, s. 111.

24 F. Nietzsche (1999) *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa, s. 39.

25 R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 7.

26 A. Campbell, 2009, *The Body...*, op. cit., s. 26.

Podsumowując, pytanie o zakres powinności człowieka wobec własnego ciała ma sens tylko o tyle, o ile istotna treść mojego ciała nie sprowadza się wyłącznie do bycia przedmiotem własności lub ożywionym instrumentem. Nawiasem mówiąc, to podejście przypominałoby stosunek Arystotelesa do niewolników, których określał mianem „żywych narzędzi”<sup>27</sup> Troska o własne ciało pozbawiona byłaby wówczas jakichkolwiek konotacji moralnych, sprowadzając się do sekwencji prozaicznych zabiegów, przypominających sposób, w jaki zabezpieczamy odpowiednio stan naszego majątku i narzędzi (ze względu na to, że mają nam one nadal wydajnie służyć w przyszłości i tak długo, jak to tylko możliwe).

### Somaestetyczna indoktrynacja?

Najlepszą egzemplifikacją fundamentalnej różnicy, jaka zachodzi między etyką ciała a somaestetyką, jest czwarta część książki Shustermana, w której ustosunkowuje się on do poglądów Ludwiga Wittgensteina. Zwraca on uwagę, iż istotą kwestią analizowaną w tym rozdziale „jest problem etnicznej i rasowej nietolerancji wyrażony w terminach ich głębokiego organicznego (*visceral*) ugruntowania oraz potrzeby zastosowania somaestetycznego remedium”<sup>28</sup>. Shusterman kwestionuje stanowisko swoistego „cielesnego puryzmu”, którego ostatecznym źródłem jest (*aesthetic feeling for one's body*) „estetyczny sposób odczuwania własnego ciała” opisany przez Wittgensteina<sup>29</sup>. Chodzi tu o przyjęcie w punkcie wyjścia idealnego, normatywnego obrazu ciała i konsekwentne ocenianie z tej perspektywy wszystkiego, co się z nim wiąże. Kluczowe znaczenie ma tutaj fragment z notatek Wittgensteina, dotyczący domniemanych korzeni europejskiego antysemityzmu, w których odwołuje się on do drastycznej cielesnej analogii (*visceral model*), uznając, iż Żydzi byli przez wielu postrzegani jako swoisty guz na ciele Starego Kontynentu. Negatywność guza można rozpatrywać w dwu płaszczyznach: z jednej strony wskazuje on na zagrożenie dla zdrowia, z drugiej strony możemy na niego spojrzeć z punktu widzenia estetycznego, jako przykład cielesnego zeszpecenia. Wittgenstein zwraca uwagę na to, iż nie da się traktować czegoś, co postrzegamy jako guz, tak jak traktujemy inne, normalne części naszego ciała. Wszelka próba zmiany naszego stosunku do rzeczonoego guza na pozytywny musi zakończyć się niepowodzeniem, ponieważ ustalenie ideału naszego ciała nie jest czymś dowolnym: nie leży ono w naszej woli. Mówiąc ściślej, próba ta jest skazana na niepowodzenie dopóki, dopóty radykalnie nie zmienimy naszego dotychczasowego sposobu estetycznego odczuwania wła-

27 Arystoteles (2004) *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa, PWN, s. 29.

28 R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 31.

29 Ibidem, s. 153.



snego ciała<sup>30</sup>. Zdaniem Shustermana polityczna wrogość i nienawiść wobec innych może wynikać z utajonej troski o integralność, zdrowie i czystość naszego „dobrze znanego ciała” (*the familiar body*). Ten poprzedzający wszelką refleksję schemat postrzegania zjawisk i ich wartościowania stosuje się nie tylko do antysemityzmu, lecz także do rasizmu w ogóle, do ksenofobii, nienawiści wobec przedstawicieli innych klas społecznych oraz do homofobii. Amerykański myśliciel sugeruje, że rozmaite przejawy nienawiści na tle rasowym i etnicznym w sporej części nie są wytworem racjonalnego myślenia, świadcząc o istnieniu głębokich uprzedzeń, których somatycznym przejawem i ucieleśnieniem są niejasne, nieprzyjemne odczucia sytuujące się zazwyczaj gdzieś w podświadomości. Podkreśla on, iż uprzedzeń i odczuć tego rodzaju nie da się skorygować wyłącznie na drodze racjonalnych uzasadnień zmierzających do wykazania zasadności idei tolerancji. Nawet wówczas bowiem, gdy ktoś uzna pozytywną wartość tej idei na poziomie czysto rozumowym, nie przestanie wywierać swojego negatywnego wpływu somatyczne uprzedzenie, co do którego często nie zdajemy sobie sprawy, że je w ogóle odczuwamy. Dlatego, aby naprawdę kontrolować nasze uprzedzenia i wymazać (*expunge*) je ze świadomości, należy przede wszystkim rozwinąć somatyczną samoświadomość, która umożliwi nam dostrzeżenie ich obecności w nas samych<sup>31</sup>.

Shusterman poddaje „korekcie” zasygnalizowane powyżej poglądy Wittgensteina, nadając im – wedle swego mniemania – „bogatszą oraz bardziej politycznie zaawansowaną [dosł. „bardziej postępową politycznie”] (*more politically progressive*) interpretację”<sup>32</sup>. Poważne wątpliwości musi budzić fakt, że sam autor angażuje się bezpośrednio w spór ideologiczny, opowiadając się bardzo wyraźnie i jednoznacznie po jednej ze stron. Jeszcze bardziej może dziwić to, że nie podaje on żadnych argumentów, dlaczego wybrał tę właśnie a nie inną opcję. W tym sensie trudno byłoby mu odeprzeć zarzut, iż bardziej przemawia tutaj zaangażowany politycznie intelektualista niż zdystansowany wobec bieżących wydarzeń i polemik myśliciel. Zdaje się on w ten sposób zapominać, iż istnieje nieprzekraczalna, jakościowa różnica między sferą filozofii a domeną ideologii. Należy bowiem zauważyć, że frazeologia, którą posługuje się Shusterman, zdradza jego jednoznacznie lewicowe sympatie polityczne<sup>33</sup>.

30 Ibidem, s. 173.

31 Ibidem, s. 48.

32 Ibidem, s. 174.

33 O tym, że nasze pojmowanie cielesności ma mieć określone konsekwencje polityczne, Shusterman wspomina zresztą w swojej książce niejednokrotnie (ibidem, s. 138, 153-157, 171-178). Przykładem tego są m. in. takie określenia, którymi posługuje się Shusterman, jak: „seksista”, „seksistowski” (s. 226, 186), „rasistowski” (s. 48, 172), „represyjny rasizm” (s. 276), „antysemityzm” (s. 153, 173-175), „nietolerancja” (s. 171-177), „homofobiczne uprzedzenia” (s. 177), sztywno zarysowana opozycja „postępowy” – „konserwatywny” (s. 174), gdzie słowa te potraktowane zostały jako przymiotniki o charakterze jednoznacznie wartościującym.

W szczególnie sposób Shusterman koncentruje się na analizie zjawiska tzw. homofobii, zwracając uwagę na to, iż uprzedzenia tego typu posługują się dokładnie tą samą pierwotną, organiczną logiką co rasizm lub ksenofobia. Również i w typ wypadku niechęć oraz brak tolerancji wspierają uciążliwe, lecz często nierozpoznane organiczne reakcje oraz odczucie, że homoseksualne akty oraz żądze są obce, stanowiąc zagrożenie dla znanych i ugruntowanych form cielesnego pożądania i zachowania. Shusterman stwierdza, iż „Wielu ludzi, którzy zasadniczo mogliby przyznać, że uprawnieni do tego dorośli nie powinni być ograniczani w swoich prywatnych poszukiwaniach alternatywnych źródeł seksualnego doznania, nie są tak naprawdę zdolni do tolerowania homoseksualizmu z powodu somatycznych reakcji skrępowania (*discomfort*) i obrzydzenia (*dis gust*; wliczając w to odrazę [*revulsion*] związaną z poczuciem winy z powodu stłumionych żądz), które są odpowiedzią na homoseksualizm, nawet ten wyobrażony”<sup>34</sup>. Shusterman jest przekonany, że w ramach somaestetyki można zaproponować cały arsenał skutecznych środków, dzięki którym można owe pierwotne, organiczne reakcje rozpoznawać i kontrolować, zapewniając im możliwość przekształcenia w mniej negatywne wobec homoseksualizmu odczucia. Konkretnie techniki somaestetyczne mogą być pomocne w skutecznym osłabianiu negatywnych uczuć oraz społecznej stygmatyzacji, jakie są z nim związane. Somaestetyczna refleksja może pomóc tym homoseksualistom, którymi targają niepokoje i konflikty z tego powodu, że przejawiają zarówno erotyczne żądze, jak i wchodzą w bliskie intymne kontakty, które odbiegają od uznanych powszechnie heteroseksualnych norm. Nadając odczuciom takich osób większą klarowność, uważna świadomość ciała może umożliwić każdemu, którego pragnienia odbiegają od tego, co uchodzi za normalne, zauważenie (*acknowledge*), przyzwyczajenie się (*inhabit*) oraz kierowanie tymi odczuciami lepiej (nie musi oznaczać to stłumienia takich doznań)<sup>35</sup>. Zacytowane powyżej słowa Shustermana dotyczące swoistego „oswojenia” i przyzwyczajania się do pragnień odbiegających od normy (*deviant desires*) mogą budzić poważne wątpliwości natury moralnej. Co więcej, uważa on, że nie należy stawiać oporu tym pragnieniom, jeśli się je w sobie odkryje. Trudno zrozumieć, co dokładnie ma na myśli Shusterman pisząc, iż można kierować (*manage*) tymi odczuciami w lepszy sposób. Angielski czasownik „acknowledge”, którym się posługuje, oznacza pozytywne odniesienie do czegoś, a nawet akt akcep-

---

Wymienione wyżej pojęcia funkcjonują we współczesnym języku bardziej jako emotywny epitet niż terminy posiadające określoną treść opisową. Stąd też ktoś, kto chciałby w odpowiedzialny sposób je stosować, powinien najpierw dokładnie określić, co przez nie rozumie. Podsumowując, sugerując często innym myślicielom opieranie się na nieracjonalnych przesądach, sam Shusterman nie jest bynajmniej wolny od tego zarzutu.

34 Ibidem, s. 177.

35 Ibidem, s. 177.

tacji. Czy chodzi o to, aby człowiek zaakceptował w sobie to, co wiąże się z innością?

Warto odnotować, że temu swoistemu uniewrażliwieniu powinien zdaniem Shusterman towarzyszyć proces dokładnie odwrotny, mianowicie otwierając się na trudną do zaakceptowania inność, winniśmy wzbudzić w samych sobie swoiste obrzydzenie do własnego ciała. W opinii amerykańskiego pragmatysty idea czystości i przekonanie o indywidualnej odrębności nie powinny mieć w ogóle zastosowania do ciała ludzkiego. Ważne jest natomiast uświadomienie sobie heterogenicznej natury wszystkich ciał, łącznie z naszym własnym ciałem, które stanowi „nieczystą mieszaninę cielesną” (*impure bodily mixture*), a nawet „niechlujny i brudny zbiornik” (*messy container*). Mamy tu do czynienia z postawą wyraźnej pogardy wobec ciała. Ukazując ciało jako zbiornik niejednorodnych i przemieszanych substancji, Shusterman pisze, że „[...] cielesne granice naszego ciała nigdy nie są absolutne, a raczej dość nieuszczelne (*porous*). Ciało jest zabałaganionym miejscem, które zawiera wszelkie rodzaje substancji stałych, płynnych i gazowych; zawsze przeniknięte jest przez rzeczy przychodzące z zewnątrz – w powietrzu, którym oddychamy, oraz w pokarmie, który spożywamy – a także samo nieustannie pozbywa się różnych materiałów ze swego środka”<sup>36</sup>.

Przyznając, iż niektóre z naszych postaw są trudne do wykorzenia, ponieważ nie opierają się chłodnej analizie intelektualnej, lecz są ufundowane w instynktownych odruchach niechęci i wstrętu ujawniających się na poziomie somatycznym, Shusterman postuluje, iż należy po prostu przeprogramować te reakcje. Jego zdaniem: „alternatywą byłoby zmodyfikowanie uczucia estetycznego tej osoby do ciała i do społeczeństwa” Polegałoby ono na „przekształceniu niechcianych (*undesirable*), „nietolerancyjnych” (*intolerant*) cielesnych odczuć”<sup>37</sup> Shusterman proponuje więc dokonanie swoistej „resocjalizacji ciała”; postulat ten można streścić w formule: „kontrolować, neutralizować lub przewyciężyć”<sup>38</sup>. Rodzi się tutaj jednak pytanie, czy naturalny, poprzedzający wszelką refleksję, odruch fizjologicznej awersji czy obrzydzenia wobec pewnych zjawisk i postaw jest rzeczywiście czymś, co powinniśmy starać się w sobie przewyciężać. Przecież reakcja własnego ciała stanowi zawsze bardzo ważny sygnał zwrotny – jest apelem, którego nie powinniśmy ignorować. Warto zaakcentowania jest to, iż wspomniany głos ciała da o sobie znać w sposób niezależny od wyznawanego przez nas światopoglądu czy ideologii. Co więcej, w niektórych sytuacjach właśnie ten „somatyczny protest” może być impulsem do dokonania pogłębionej refleksji moralnej i ewentualnego opamiętania.

---

36Ibidem, s.177-178.

37Ibidem, s. 175.

38Ibidem, s. 175.

W związku z zaprezentowanymi powyżej propozycjami twórcy somaestetyki pojawia się wiele zastrzeżeń; mogą one bowiem stanowić nie tylko usprawiedliwienie, lecz wręcz zachętę do ewentualnej „somatycznej indoktrynacji”. Czy wówczas, gdy reakcje mojego ciała nie do końca przebiegają wedle wzorca oczekiwania politycznej poprawności, naprawdę powinienem narzucić mu, co i jak ma czuć? Jeśli nawet byłoby to zadanie wykonalne, czy sytuacja ta nie przypomina próby wytresowania i poskromienia ciała postrzeganego jako z gruntu „nieinteligentne”, niesubordynowane i krnąbrne?

## Uwagi końcowe

Zasadniczym celem niniejszego artykułu było ukazanie pewnej przestrzeni problemowej, w której może się dokonywać refleksja etyczna na temat ludzkiego ciała. Przedmiot analizy stanowiły dwie stosunkowo nowe dziedziny badań: etyka ciała i somaestetyka. Jeśli chodzi o wzajemne podobieństwa, należy stwierdzić, iż zarówno w somaestetyce, jak i etyce ciała kładzie się duży nacisk na fundamentalną rolę ciała ludzkiego w refleksji filozoficznej. Drugim elementem, który je ze sobą łączy, jest przyjęcie za punkt wyjścia ciała ożywionego i czującego, a nie ciała rozumianego na sposób czysto fizyczny.

Mimo wzajemnych podobieństw somaestetyki i etyki ciała, zarysowują się również wyraźne istotne różnice zachodzące między nimi. Somaestetyka ma charakter interdyscyplinarny (z silnie zarysowaną dominantą filozoficzną), podczas gdy etyka ciała mieści się całkowicie w granicach etyki. Druga różnica polega na tym, że główny zrąb problematyki somaestetycznej został już stosunkowo dobrze określony i opracowany, podczas gdy etyka ciała – subdyscyplina tak potrzebna – wciąż oczekuje na pojawienie się „swego Shustermana”. Trzecią istotną różnicą jest fakt, iż w somaestetyce główny akcent pada na sferę praktyczną („przeprogramowywanie” reakcji somatycznych i ewentualną reformę społeczeństwa dokonaną zgodnie z postulatami radykalnego progresizmu), podczas gdy etyka ciała ufundowana jest w porządku kontemplacji oraz intuicji intelektualnej (odczytywanie immanentnej teleologii ciała pozbawione aspektu ideologicznego). Czwarta różnica polega na odmiennym podejściu do wartości samego ciała. Niezależnie od swego krytycznego stosunku do teorii filozoficznych deprecjonujących ciało ludzkie, Shusterman ostatecznie wpisuje się w tradycję instrumentalnego traktowania ciała. Moje ciało w tej perspektywie jest postrzegane bardziej jako coś, co posiadam i czego używam, a nie jako integralna część mnie samego. W somaestetyce ciało traktowane jest w sposób przedmiotowy (jako narzędzie lub plastyczne tworzywo), natomiast w etyce ciała mamy do czynienia z podmiotowym stosunkiem do ciała (ciało jako partner, rzeczywistość nasycona własnym sensem, źródło inspiracji moralnej).

Podsumowując, w pewnym sensie somaestetyka i etyka ciała mogą być traktowane jako komplementarne wobec siebie dziedziny badań. Z drugiej strony jednak każda z nich reprezentuje z gruntu odmienną postawę wobec godności ciała ludzkiego oraz jego autotelicznej wartości. Etyka ciała ma charakter dyscypliny normatywnej i jako taka nie podlega instrumentalizacji. Ta część somaestetyki natomiast, która stanowi pewien zbiór technik modyfikacji nawyków cielesnych, może być wykorzystywana w bardzo różnych celach przez ludzi przyjmujących za podstawę działania zupełnie przeciwstawne wobec siebie systemy wartości.