

MARIA NOWACKA  
(Białystok)

## FENOMENOLOGICZNY KONTEKST MEDYCZNEGO WYKORZYSTYWANIA ZWŁOK LUDZKICH

0. Rozwój chirurgii transplantacyjnej sprawił, że dokonano się swoiste uprzedmiotowienie ludzkich zwłok, czyli ciała pozostałego po śmierci człowieka. Z czysto medycznego punktu widzenia zwłoki stały się cennym rezerwuarem «części zamiennych». Takie traktowanie zwłok zderza się jednak z tradycją religijną, a także filozoficzną, nakazującą szczególne ich traktowanie. W innym miejscu podjęliśmy rozważania, czym są zwłoki ludzkie z metafizycznego punktu widzenia – czy podejście metafizyczne pozostaje neutralne wobec praktyk transplantacyjnych<sup>1</sup>. Teraz spojrzymy na to zagadnienie z fenomenologicznego punktu widzenia.

Celem fenomenologów jest uchwycenie istot rzeczy i związków między nimi – chodzi o takie pokierowanie naszym poznaniem, abyśmy mogli niejako ujrzyć istotę bezpośrednio i w sposób całościowy. Metodą umożliwiającą ujmowanie istot przedmiotów miała być tzw. redukcja eidetyczna, pozwalająca skupić się nie na danym jednostkowym przypadku jakiejś własności, lecz na abstrakcyjnej postaci tej własności, czyli na jej istocie. Takie nakierowanie umysłu pozwalać ma na ujęcie istoty przedmiotu poznania niezależnie od tego, czy w ogóle istnieje on w rzeczywistości. Husserl, twórca fenomenologii, uważał, że postępowanie takie jest możliwe dzięki temu, że wyróżnikiem naszej świadomości jest intencjonalność, czyli nakierowanie na przedmiot; sądził też, że tym samym jest możliwe przezwycięzenie dualizmu umysłu i ciała. W takim kontekście Husserl stawiał również kwestię, jaka jest istota ludzkiej cielesności.

---

<sup>1</sup> Zob. M. Nowacka, *Metafizyczny i teologiczny kontekst medycznego wykorzystywania zwłok ludzkich*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XIII, 2001.

1. Fenomen doświadczania własnej cielesności analizowany był głównie na gruncie fenomenologii, co jest zrozumiałe, jeśli zważymy, iż właśnie ten nurt myślenia filozoficznego stawiał sobie zadanie ustalenia, co w świadomości ludzkiej dane jest bezpośrednio, co zaś jest konstrukcją umysłu. W niniejszych rozważaniach nie ma możliwości, ale też i nie ma potrzeby, śledzenia fenomenologicznych analiz tego zagadnienia<sup>2</sup>. Należy jedynie podkreślić, że niejako z natury rzeczy analizy fenomenologiczne dotyczą nie tyle ciała jako elementu czy składnika bytu-człowieka, lecz raczej cielesności jako istotowego aspektu ludzkiej bytowości. Fenomenologowie chcą uniknąć w swych analizach uprzedmiotowienia ciała, a takie niebezpieczeństwo pojawia się, gdy rozpatrujemy ciało jako element przeciwstawny duszy. Już wtedy, gdy mówimy o własnym ciele, gdy używamy zwrotów typu „moje ciało”, mamy skłonność widzieć „natychmiast to ciało w opozycji do jego tradycyjnego korelatu – duszy. A tego właśnie trzeba uniknąć. Dwadzieścia cztery stulecia platoizmu wykształciły w nas takie odruchy, spróbujmy jednak uwolnić się od nich. Ciało dające się oddzielić, czy po prostu różne od Ja i tego, co nazwano duszą, nie jest już ciałem, jest trupem”<sup>3</sup>.

W przeprowadzanych przez Edmunda Husserla analizach platońskie przeciwstawienie dusza – ciało, które jest także charakterystyczne dla kartezjanizmu, zostaje przesłonięte innym przeciwstawieniem, mianowicie wyróżnieniem w człowieku ciała żywego (*Leib*) i ciała fizycznego, materialnej bryły (*Körper*). Ciało materialne, a więc przestrzenne i czasowe, podległe zależnościom przyczynowo-skutkowym, należy do sfery przyrodniczej, do sfery natury. Jednak człowiek doświadcza swego ciała nie jako rozciągłej bryły, lecz jako ciała żywego, jako żywego organizmu. Jest tak dlatego, iż człowiek może dzięki swej woli wprawiać je w ruch i jest tego świadomy. Dusza, czyli psychiczne Ja, ożywia ciało, czyni z niego cielesność.

„Między materialnymi ciałami tej *przyrody*, ciałami ujętymi jako to, co moje własne, odnajduję potem moje własne ciało, które jako jedyne wyróżnia się tym, że nie jest samą tylko cielesną bryłą, lecz właśnie ciałem żywym, jedynym obiektem (...), któremu opierając się na doświadczeniu przypisuję posiadanie pól wraźniowych, pól przynależących do niego, choć, na różne sposoby (pole wrażeń dotykowych, pole wrażeń ciepła i zimna itd.). Moje ciało jest jedynym obiektem, w którym bezpośrednio i *wedle własnego uznania władam*, rządząc w szczególności każdym z jego *narządów* – [właśnie] na drodze kinestetycznych ru-

<sup>2</sup> Analizy doświadczania własnego ciała przeprowadzali najwybitniejsi fenomenologowie, w szczególności Edmund Husserl (1859–1938), Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), Roman Ingarden (1893–1970). Obszerną i wnikliwą analizę problematyki cielesności w filozofii Husserla przeprowadza M. Drwięga, *Husserl o cielesności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 29, 3, 2001.

<sup>3</sup> L. Robberechts, *Za Husserlem: moje ciało*, „Teksty” 2(32), 1977, s. 187.

chów dotykania [moimi] rękami, patrzenia [moimi] oczami, realizuję i mogę zawsze na nowo podejmować akty spostrzegania (...). Uruchamiając te kinestezy, jestem następnie w stanie popychać coś, przesuwać itd. I dzięki temu, bezpośrednio, jak również pośrednio, przy pomocy mego ciała *działać*. Spełniając akty czynnego spostrzegania doświadczam (lub mogę doświadczać) całej przyrody, a w niej sfery własnego żywego ciała, które w spostrzeganiu tym odnajduję więc jako do siebie samego odniesione”<sup>4</sup>.

Tak więc człowiek właśnie przy pomocy swojego ciała – żywego ciała – może bezpośrednio i pośrednio działać w świecie i być zarazem obiektem oddziaływań ze strony świata. Przedmiotem analiz Husserla jest więc ciało podmiotowe, ciało pojęte subiektywnie, poznawane jako jedyny w świecie obiekt, którym człowiek włada bezpośrednio, siłą woli rządząc każdym z jego narządów. Takie podejście zdaje się mieć dla Husserla szczególną ważność, ponieważ właśnie dzięki temu poczucie własnego ciała staje się zarazem ujęciem obiektywnego zjawiska, jakim staje się człowiek sam dla siebie. „Odstąpienie mojego zredukowanego ciała, ciała zredukowanego do tego, co moje własne, oznacza już część procesu ujawniania swoistej dla mnie tylko istoty obiektywnego fenomenu *Ja jako ten oto człowiek*. Redukując innych ludzi do sfery tego, co własne, osiągam [ich] ciała-bryły, osiągam je jako coś do mnie samego należącego; gdy tym zredukowanym człowiekiem jestem ja sam, tym, co osiągam, jest moje własne *żywe ciało* i moja dusza, czy mówiąc inaczej, rezultatem redukcji jestem ja sam, ujęty jako jedność psychofizyczna, jedność zawierająca Ja osobowe, które działa w tym ciełe, a za jego *pośrednictwem w świecie zewnętrznym*, Ja, które tego świata doznaje i które w ten sposób, dzięki stałemu doświadczeniu takich jedynych w swoim rodzaju [bo wyłącznie moich] egologicznych i życiowych odniesień, konstytuuje się w ogóle w psychofizycznej jedności z posiadającym materialne podłoże żywym ciałem”<sup>5</sup>.

Wydaje się, że Husserl nie przeczy temu, iż mamy także doświadczenie ciała – zarówno własnego, jak i innych ludzi – jako materii, jako materialnej, fizycznej bryły. Ale nacisk kładzie na to, że nie możemy mieć takiego doświadczenia inaczej, jak tylko poprzez doświadczenie własnego, żywego ciała, ciała posiadającego dyspozycje do działań i wrażeń. Można powiedzieć, że doświadczenie żywego ciała jest warunkiem koniecznym doświadczenia ciał w sensie fizycznym (jako brył). Tak należy niewątpliwie odczytywać konstatację Husserla: „Ja sam, zredukowane *Ja człowiecze* (Ja psychofizyczne) jestem tedy także ukonstytuowany jako człon *świata*, ukonstytuowany wraz z innymi mnogimi członami, które stanowią pewne

<sup>4</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1982, s. 141–142.

<sup>5</sup> Tamże, s. 142–143.

*Poza-mną*; ale to ja sam konstytuuję to wszystko w mojej duszy i intencjonalnie w sobie unoszę”<sup>6</sup>.

Człowiek w ujęciu Husserla jest więc jednością psychofizyczną obejmującą osobowe Ja oraz cielesność, czyli żywe ciało. Własne ciało człowiek postrzega jako ciało żywe, jako cielesność. Ale także ciało drugiego człowieka jawi się zawsze jako ciało żywe, jako cielesność. Ciała drugiego człowieka nie postrzegamy tylko jako bryły, lecz ujmujemy je poprzez jego zewnętrzne przejawy, zachowania; i w tych przejawach, w swych zachowaniach ujawnia się nam ono jako ciało żywe. „...doświadczane obce ciało ujawnia się w pewnym ciągłym procesie, ujawnia się rzeczywiście jako żywe ciało tylko w swym zmiennym, ale nieustannie wewnętrznie spójnym *zachowaniu*, które jest tego rodzaju, że posiada swoją stronę fizyczną, wskazującą współreprezentująco na to, co psychiczne, na psychiczność, która musi pojawić się teraz w doświadczeniu źródłowym, doznając źródłowego wypełnienia. Ujawnianie to przebiega w ciągłej zmianie zachowania, zmianie, która realizuje się faza za fazą”<sup>7</sup>.

Wydaje się więc, że z fenomenologicznego punktu widzenia ciało jako bryła nie ma żadnego znaczenia poznawczego w sferze działań i zachowań ludzkich. Ono samo niejako istnieje tylko poprzez nasze doświadczenie własnej cielesności, jest jedynie zjawiskiem zakładanym dla wyjaśnienia właściwego fenomenu ludzkiego, jakim jest ciało żywe.

2. Dla fenomenologa zatem ciało jest zawsze ciałem żywym, doświadczanym w odczuciu samego siebie, podmiotowo; ciało osoby zmarłej nie jest już ową cielesnością, ciałem żywym, konstytuującym zjawisko „Ja” jako „tego oto człowieka”. Jednak stworzona przez medycynę możliwość przeniesienia ze zwłok ich fragmentu (żyjącego!) do cielesności drugiego człowieka zdaje się wymuszać jakieś inne rozumienie tej kwestii. Co jest przenoszone do drugiego ciała – czyżby fragment trupa? Jakie jest doświadczanie ciała własnego wprawdzie, ale z obcym sercem? Fenomenologia nie stawiała, bo stawiać nie mogła, takich pytań. Udzielenie odpowiedzi na nie wymagałoby obszernych i wnikliwych analiz i z pewnością warto byłoby je podjąć. W tym miejscu zwróćmy jedynie uwagę na pewne podstawowe problemy, jakie mogą nasuwać się przy pierwszym wglądzie w to zagadnienie.

Problem doświadczania własnego ciała w kontekście zgody na użytkowanie medyczne zwłok podjął Władysław Stróżewski<sup>8</sup>. Wskazuje przede wszystkim na

<sup>6</sup> Tamże, s. 144.

<sup>7</sup> Tamże, s. 169.

<sup>8</sup> Zob. W. Stróżewski, *Kilka uwag filozoficznych dotyczących tematu: „Do kogo należą zwłoki ludzkie?”*, w: *Zawłaszczanie zwłok ludzkich*, Polska Akademia Umiejętności, Prace Komisji Etyki Medycznej nr 6, Kraków 1996.

bardzo znamieny fakt, że doświadczanie własnego ciała charakteryzuje się osobliwą dwoistością, swoistą dialektyczną sprzecznością. Mogę mianowicie własne ciało obserwować od zewnątrz: patrzeć na nie, dotykać itp.; ale odczuwam je także wewnątrz, szczególnie poprzez ból sygnalizujący stan choroby. Poznaje moje ciało jako pewną całość, ale do niektórych jego części nie mam dostępu. Odczuwam moje ciało jako własne, „moje”; ale niekiedy jawi mi się jako obce, szczególnie, gdy zadaje mi ból. Moje ciało jest mi posłuszne, posługuję się nim, ale na wiele jego funkcji nie mam żadnego wpływu, a co więcej, niektóre jego części zachowują się nieraz nie tak, jakbym pragnął. W jakimś stopniu wpływam na moje ciało, ale i ono na mnie wpływa.

W jakimś sensie „solidaryzuję” się ze swoim ciałem: życie ciała jest moim życiem, a moje życie jest życiem ciała. Mogę myśleć o życiu bez ciała, ale ani nie potrafię wyobrazić sobie takiego życia, ani nie mogę wyobrazić sobie, by moje ciało istniało beze mnie. Ciało w oderwaniu od mojej jaźni to zwłoki, to już nie jest „moje” ciało. Stróżewski konkluduje: „zwłoki nie są m o j e i to nie dlatego, że w momencie ich pojawienia się nie istnieje korelacja czasowa między mną a nimi, ale z powodu przerwania metafizycznej więzi, jaka łączy ciało i duszę”<sup>9</sup>. Zauważmy, że oczywiście mogę używać zwrotu „moje zwłoki”, więc zapewne Stróżewskiemu chodzi o to, że zaimiek przymiotny „moje” ma inny sens w zwrocie „moje ciało”, a inny w zwrocie „moje zwłoki”. Na tej podstawie twierdzi on, że zarówno w wypadku uznania, że związek jaźni i ciała jest czymś przypadkowym (jak w platonizmie i w kartezjanizmie), jak w wypadku uznania, że człowiek z jego jaźnią jest bytem czysto materialnym, powinniśmy być gotowi uznać, że zwłoki nie należą do mnie. W pierwszym wypadku skoro to, co było moim ciałem, już nim nie jest, ja zaś nie mam już ciała jako czynnika mnie konstytuującego, więc nie mam żadnego prawa do tego nowego w sensie ontycznym bytu, jakim są zwłoki. W drugim wypadku skoro po śmierci nie pozostaje substancjalna dusza, czyli już nie ma mnie w żadnej możliwej do pomyślenia postaci, więc to, co po mnie pozostało, staje się czymś absolutnie niczym. W obu wypadkach zatem o losie zwłok może decydować ktokolwiek.

Inaczej przedstawia się zagadnienie, jeżeli albo uznaję, że ciało jest czynnikiem współkonstituującym moją pełną osobowość, albo uznaję je za rzecz w jakiś sposób przeze mnie kształtowaną, np. poprzez troskę, jaką je otaczam w ciągu całego życia. „W obu przypadkach należy ono do mnie, jest moje. Toteż nie przestaje być ‘moim’ nawet wtedy, gdy je ‘opuszczę’, a ono stanie się zwłokami. Związane ze mną za życia ‘ma prawo’ do mojej troski także i po śmierci”<sup>10</sup>. W takim właśnie

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

sensie po mojej śmierci pozostają nadal „moimi” np. obrazy przeze mnie namalowane. A skoro mam prawo troszczyć się o to, jaki będzie los mojego dziecka po mojej śmierci, to mam także prawo do troski o losy mojego ciała po mojej śmierci. Wynika z tego, że tylko ja mam prawo zadecydować za życia, co stanie się z „moimi” zwłokami po mojej śmierci, a jeśli takiej wyraźnej dyspozycji nie pozostawię, wówczas prawo do zwłok powinni mieć najbliżsi.

Ta część rozważań W. Stróżewskiego zdaje się być wadliwa metodologicznie, opisuje bowiem sytuacje niejednorodne. Pierwszy przypadek ma miejsce przy arystotelesowskim rozumieniu relacji między jaźnią a ciałem. Drugi przypadek natomiast jest całkowicie innego rodzaju i może mieć miejsce zarówno przy postawie platońskiej, jak przy postawie arystotelesowskiej – ponieważ w obu wypadkach mogą zarówno przejawiać troskę o los „moich” zwłok, jak i całkowity brak zainteresowania, co się z nimi stanie. Inaczej mówiąc, ani platońskie rozumienie człowieka nie implikuje braku zainteresowania pośmiertnymi losami ciała, ani rozumienie arystotelesowskie nie skłania samo z siebie do interesowania się nimi. Jedynie skrajnie platońska postawa wyrażająca się w pogardzie dla cielesności uniemożliwiałaby jakiegokolwiek zainteresowanie; zarazem jednak taka postawa skłaniałaby do zakazu jakiegokolwiek medycznego wykorzystywania zwłok.

Z powyższych ustaleń wynikają trzy konsekwencje. Po pierwsze, na gruncie każdego systemu filozoficznego, w ramach jego metafizyki bytu ludzkiego, ciało ludzkie po śmierci nie jest już cielesnością, lecz zwykłym przedmiotem. Jest tak zarówno w systemach przyjmujących złożoność bytu ludzkiego z więcej niż jednego elementu bytowego (platonizm i arystotelizm), jak i w systemach ujmujących byt ludzki jako jednorodny bytowo (różne wersje materializmu) – w obu wypadkach cielesność istnieje razem z całością żyjącego organizmu i tylko tak długo, jak długo organizm ten żyje. Wynika z tego brak w płaszczyźnie metafizycznej przeciwwskazań moralnych do instrumentalnego traktowania zwłok. Po drugie, we wszystkich systemach filozoficznych umysł ludzki, a więc to, co wyznacza nasze człowieczeństwo, wiązany jest z mózgiem – bądź jako z miejscem, w którym dochodzi do współdziałania sfery psychicznej ze sferą somatyczną, bądź jako ze źródłem sfery psychicznej; inaczej ujmując kwestię: uznaje się, że jedynie działania fizyczne w sferze somatycznej ograniczonej do mózgu mogą skutkować zmianami w sferze psychicznej. Wynika z tego przyzwolenie na te wszystkie służące zdrowiu człowieka działania medyczne na ludzkim organizmie, które nie naruszają obszarów mózgowych, a więc nie prowadzą do zmiany osobowości. Po trzecie, analiza fenomenologiczna doświadczenia własnego ciała ukazuje, że świadomość (aktualna) posiadania cielesności powoduje powstanie poczucia swoistej solidarności podmiotu (jaźni) z własnym ciałem, natomiast wiedza, że ciało to kiedyś stanie się zwłokami, jest zarazem świadomością, że podmiot (jaźń) nie odczuwa żadnej więzi z nimi. Wynika z tego, że ocena przez podmiot tego, co stanie się kiedyś

ze zwłokami, nie jest wyznaczana relacją między jaźnią (podmiotem) a wyobrażeniem przyszłych zwłok, lecz określana przeniesieniem aktualnej troski podmiotu o własną cielesność w wyobrażoną przyszłość.

Uogólniając, można powiedzieć, że z metafizycznego punktu widzenia zwłoki są przedmiotem, nie osobą, mogą więc być traktowane instrumentalnie. Jeżeli podmiot przejawia jakieś szczególne zainteresowanie nimi, to nie z racji jakiegoś ich wyróżnionego statusu ontycznego, ale z powodu przeniesienia związków emocjonalnych z własną cielesnością na to, czym cielesność ta stanie się po śmierci. W tym kontekście emocjonalnym zwłoki stają się przedmiotem osobliwie «cennym», o który należy w określony sposób zadbać, trochę analogicznie, jak dba się o cenne przedmioty przekazywane innym na mocy testamentu. Do tego zagadnienia nauki biomedyczne wprowadziły nowy aspekt – zwłoki stały się rzeczą po prostu cenną jako rezerwar «części zamiennych». Jednak na pytanie, czy człowiekowi godzi się wykorzystywać (utylizować) zwłoki, odpowiedź musi być udzielana nie ze względu na zwłoki jako takie, ale ze względu na samego człowieka, który wykorzystuje je dla swoich potrzeb. Tym samym wychodzimy z płaszczyzny metafizycznej, przechodząc na teren etyki.