

Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki

Anna Łebkowska

Szkice

Anna ŁEBKOWSKA

Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki

Soma, korpus, ciało, cielesność *body*, *flesh*, ale też somatyka, korporalizm, czy – *corpor(e)ality*¹ – już sama ilość tych terminów jest znacząca, poświadcza bowiem fakt, że w dzisiejszej refleksji humanistycznej mnożą się określenia, których celem jest uchwycenie kategorii cielesności, przy jednoczesnej świadomości oporu, jaki kategoria ta stawia. Owa inwencja terminologiczna świadczy też o tym, że jedno uniwersalizujące pojęcie okazuje się zdecydowanie niewystarczające².

Od razu bowiem rodzi się pytanie, o czym mówimy, używając określenia cielesność? O tym, co uniwersalne, czy o tym, co poszczególne? O sferze *bios versus*

¹ R. Braidotti *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, WAiP, Warszawa 2009, s. 71.

² Wybieram *somę* jako pierwszy człon dla proponowanej tu somatopoetyki ze względu na oswojenie tego terminu w dzisiejszym dyskursie naukowym, funkcjonują już bowiem terminy *somatekst*, *somatoestetyka* (Shusterman), czy krytyka somatyczna (A. Dziadek *Soma i sema – zarys krytyki somatycznej*, w: *Literackie reprezentacje doświadczenia*, red. W. Bolecki i E. Nawrocka, Wyd. IBL PAN, Warszawa 2007), terminu *soma* używają również inni badacze, na przykład M. Rembowska-Pluciennik w książce *Poetyka i antropologia. Cykl podolski Włodzimierza Odojewskiego* (Universitas, Kraków 2004). Por. też R. Shusterman posługujący się w swoich pismach terminem *somatoestetyka*. Nie ukrywam – o wyborze tym zadecydowały też względy stylistyczno-brzmieniowe. Od razu zaznaczam, że słów *soma* i *ciało* używam w niniejszej rozprawie synonimicznie. W czasach nam współczesnych można mówić o neutralności tego terminu, choć przypomnieć trzeba, że właśnie greckie słowo *soma* łączy się z opozycją *soma – psyche* i z orficką koncepcją *soma sema* „ciało grobowcem dla duszy”, wreszcie z podziałem

logos, o tym, co posiadamy, czy o tym, czym jesteśmy? A może jedynie o efekcie performatywnych działań? A także: o tym, co osobne, monadyczne, czy o tym, co dane w relacjach? O sferze tożsamości czy inności, o zgodności z normą czy jej przekraczaniu? I wreszcie, jak ciało łączy się z literaturą? Czy inaczej: jak przejawia się to, co cielesne, w literaturze? Jak zatem miałyby się kształtować relacja między cielesnością i na przykład poetyckością? A relacja między ciałem a literacką figuratywnością, rytmem, metaforą, narracją, przestrzenią, tekstem literackim? To tylko kilka pytań, dzisiaj stawianych. Na niektóre spośród nich udziela się obecnie odpowiedzi w sposób całkowicie pewny i bezkonfliktowy, inne pozostają wciąż otwarte.

I następny problem: jak kształtuje się relacja między kategorią cielesności a poetyką? Jak wiadomo, poetyka – wciąż stabilnie usytuowana między teorią a interpretacją – rozprzestrzeniła się na inne niż literacki dyskursy. Jednocześnie właśnie owe dyskursy nieustannie oddziałują na jej krajobraz i granice. W efekcie, łączy się ją z analizą – ogólnie rzecz biorąc – dyskursów i klisz kulturowych, a także scenariuszy zachowań, narracyjnych wzorców kulturowych, genderowych zależności itp. Gdy czytamy dzisiaj rozprawy publikowane, na przykład, pod szyldem poetyki antropologicznej, możemy napotkać w równym stopniu analizy eksponujące literackość tekstów antropologicznych, jak i na analizy literatury³. Niekiedy linia demarkacyjna bywa tu z premedytacją zacierana. Jednocześnie współczesna przemieszczona i rozszerzona poetyka przechodzi w teorię, włącza bowiem w swój obręb analizę tych kategorii, którymi chętnie operuje kulturowa teoria literatury. Oto kilka spośród nich: miejsce – wypierające przestrzeń; osoba – zastępująca podmiot, ponadto: *gender*, *etnos*, pamięć – rywalizująca ostatnio z historią – czy

nowotestamentowym na *sarks* i *somę*, a zwłaszcza z podziałem zawartym w listach św. Pawła, gdzie *soma* – w odróżnieniu od *sarks* – łączona jest z ciałem wskrzeszonym z martwych itd. Historycznie rzecz biorąc, neutralność ta jest więc co najmniej problematyczna. Z dwóch funkcjonujących obecnie terminów „soma” i „korpus” wybieram *somę* z dwóch powodów: po pierwsze, korporalizm współcześnie kojarzony jest głównie z teorią Elizabeth Grosz (w mniejszym stopniu z pojęciem narracji korporalnej Pundaya), po drugie, określenie „korpus” łączy się z pewnymi kłopotami natury językowej, które świetnie ujęła tłumaczka książki J.L. Nancy’ego M. Kwietniewska, pisząc o specyficznym zakresie semantycznym polskiego słowa w odróżnieniu od łacińskiego i francuskiego. W naszym języku wyraźne są konotacje wskazujące na „solidny i zwarty ośrodek rzeczy”, których pozbawiony jest zakres semantyczny tegoż słowa w języku francuskim. Odsyłam do J.L. Nancy *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, przyp. tłum. s. 110.

³ Jak wiadomo, szczególną rolę odgrywa tu antropologia interpretatywna. Oto znamienny cytat: „pewne sprawy powiedziane na sposób poetycki na temat doświadczenia antropologicznego nie mogą być powiedziane również efektywnie w inny sposób” (*Antropological poetics*, ed. I. Brady, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland 1991, s. 5).

właśnie ciało, a także zmysły i emocje. Stąd w konsekwencji pojawiają się terminy w rodzaju: geopoetyka, etnopoetyka czy proponowana w niniejszym artykule: somatopoetyka. Tak więc poetyka nie tylko wchodzi na obszar kulturowo zapośredniczonych sposobów bycia w świecie, działania w nim i – przede wszystkim – doświadczania go, ale jednocześnie jako zestaw narzędzi pomaga badać i opisywać teksty kultury, a w szczególności teksty literatury. Jednym z jej zadań jest zatem wyławianie wzajemnych relacji i zależności, przede wszystkim zaś tego, jak literatura odzwierciedla, ale też przełamuje w sobie, zakłóca i współkreuje kulturowe dyskursy.

Somatopoetykę zamierzam traktować jako – w tej chwili najprościej rzecz ujmując – zasady i sposoby uobecnienia się kategorii cielesności w dyskursach kulturowych, zwłaszcza w literaturze, jako relacje między językiem i ciałem, między ciałem a literaturą. Literatura szuka sposobów wyrażenia ciała, szuka ich też nauka o literaturze. Tak więc ciało funkcjonuje tu jako kategoria interpretacyjna i jako – by tak rzec – narzędzie badawcze. Instrumentarium łączy się tym samym z przedmiotem badań i uzależnione jest od aktualnej sytuacji epistemologiczno-kulturowej. Somatopoetyka podlega tym samym nieustannym zmianom, w zależności od tego, jak zmieniają się sposoby interpretowania ciała przez dyskursy kulturowe, a także w zależności od tego, jak w danej epoce kategoria cielesności przyczynia się do rozumienia świata. Rzecz jasna – dzięki literaturze zagadnienia te nabierają dodatkowych znaczeń. I jeszcze jedno: świadomość tych przemian łączy się z koniecznością nawiązywania do sytuacji badawczej, w jakiej obecnie się znajdujemy, stąd konieczne uwagi na ten temat w niniejszym tekście. Trudno bowiem zajmować się kategorią cielesności, nie pamiętając, jakimi rolami została współcześnie obdarzona.

Ciało interpretujące, ciało interpretowane

Jednym z istotnych sposobów uobecniania się ciała w kulturze jest wynikająca z antropocentryzmu somatyzacja otaczającej człowieka rzeczywistości. Innymi słowy: ciało funkcjonuje jako generator metafor, przyczyniając się do somatyzacji świata, tym samym kształtuje otaczającą je realność, określa ją i interpretuje. Nazywanie i pojmowanie świata poprzez ciało to zagadnienia wielokrotnie już – acz z różnych perspektyw – analizowane⁴. Uwypukla się tu fakt, iż nakładając kategorie cielesne na świat, człowiek – ujmowany jako *m i a r a w s z y s t k i c h r z e c z y* –

⁴ Na przykład Yi-Fu Tuan w swojej książce *Przestrzeń i miejsce* stwierdza: „Szukając podstawowych zasad organizacji przestrzennej, przekonamy się, że wynikają one z dwóch rodzajów faktów: z postawy i struktury ludzkiego ciała oraz z relacji (bliskich czy dalekich) pomiędzy ludzkimi istotami (*Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 51).

waloryzuje otaczającą go rzeczywistość, podporządkowuje ją sobie i znaczeniowo ogarnia⁵. Potencjał metaforyczny ciała przypisywany bywa temu, co pierwotne, prymarne i podstawowe w obcowaniu z otaczającą rzeczywistością⁶.

Metafory cielesne zawsze towarzyszą społecznościom czy następującym po sobie formacjom kulturowym, nie tylko są jednak zróżnicowane, nie tylko dotyczą wielu zjawisk (wystarczy przypomnieć „głowę państwa”, „ciało założycielskie” itd.), lecz także wiążą się z panującym światopoglądem, koncepcją czasu i przestrzeni czy z normami kulturowymi. A zatem to, jak ciało jest odbierane, pojmowane w danej formacji kulturowej, w jej dyskursach, w myśli abstrakcyjnej, rzutuje na jego nośność metaforyczną. Tak więc – na przykład – społeczeństwo przedstawiane za pomocą metafory ciała może być ujmowane jako system organiczny czy jako mechanizm (w zależności od tego, która z teorii panuje), z kolei ucieleśnione w konwencji dyskursu medycznego bywa ujmowane na przykład poprzez patologie czy epidemie. To samo dotyczy wymiaru etycznego czy – szerzej – aksjologicznego i metafizycznego⁷. Innymi słowy, jaki temat metafory – taki nośnik, jaka koncepcja ciała – taka metafora społeczeństwa, takie kulturowe wzory cielesnej metaforyzacji świata. Wyrażna jest tu zasada sprzężenia zwrotnego. W efekcie ciało niekoniecznie daje się sprowadzić do naturalnego źródła metafor. Owa naturalność jest bowiem – powtarzam – mocno powiązana z panującą w danej formacji kulturowej koncepcją ciała, a więc z tym, czy traktowane jest ono jako organizm tożsamy ze sprawnym mechanizmem, czy jako powłoka bądź pojemnik dla wnętrza duchowego; jako posiadany przedmiot czy – jak w czasach nam współczesnych – jako ustawiczne przekraczanie wnętrza i zewnątrz, jako wciąż nowe konfiguracje znaczeń itd. Obecnie zresztą coraz trudniej mówić o ciele – by tak rzec – esencjalnym, samym w sobie, uniwersalnym. Zdecydowanie wyraźniej uwidacz-

⁵ Zwłaszcza istotna jest tu rozprawa George’a Lakoffa i Marka Johnsona *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*, Basic Books, New York 1999), także G. Lakoffa *Women, fire and dangerous things. What category reveal about the mind*, University of Chicago Press, Chicago–London 1986) i znaną polskiemu czytelnikowi książkę tychże autorów: *Metafory w naszym życiu* (przeł. i wstęp. T.P. Krzeszowski, PIW, Warszawa 1988) i tu w szczególności rozdział o metaforach orientacyjnych. Trzeba też przypomnieć tytuł ważnej książki Georges’a Matoré o przestrzeni, *L’espace humain* (Éditions du Vieux Colombier, Paris 1962).

⁶ Przypomnieć tu można klasyczne już zdanie Frye’a: „Ogólną formą sztuki jest taki świat, którego treścią jest natura, lecz którego forma ma kształty ludzkie” (N. Frye *Mit, fikcja i przemieszczenie*, przeł. E. Muskat-Tabakowska, w: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. 1, red. M. Głowiński, H. Markiewicz, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 300).

⁷ O metaforach tego rodzaju por. B.S. Turner *Recent developments in theory of the body* (w: *The Body. Social process and cultural theory*, ed. M. Featherstone, M. Hepworth i B.S. Turner, Sage, London 1991), A. Buczkowski *Społeczne tworzenie ciała. Płec kulturowa i płec biologiczna* (Universitas, Kraków 2005), także G. Lakoff, M. Johnson *Metafory w naszym życiu*.

nia się ono w badaniach jako właśnie zróżnicowane kulturowo i historycznie. Ponadto ciało jako źródło metafor – epistemologicznych, społecznych, etycznych metafizycznych itd. – powiązane jest nieuchronnie z obrazem świata już przecież danym kulturowo, ze światem – używając formuły Bachtina – już omówionym.

W sytuacji wyostrzonej współcześnie świadomości takiego stanu rzeczy mają prawo pojawić się działania – by tak rzec – rewindykacyjne, zmierzające do wytworzenia takich metafor, które podważyłyby te do tego stopnia zadomowione, że traktowane są jako całkowicie oczywiste i – na przykład – funkcjonują jako automatyzmy w dyskursie oficjalnym. Taka potrzeba wykreowania nowych metafor szczególnie wyraźnie widoczna jest w dyskursie feministycznym, przekraczającym metafory zbudowane wokół systemu patriarchalnego, zwłaszcza w pismach Hélène Cixous, a także (a nawet w szczególności) Lucy Irigaray. Kontrpropozycje budowane są na przekór terminologii Freudowskiej (zwłaszcza Irigaray) czy Nancy Miller. Z kolei na naszym gruncie najistotniejszą rolę odgrywają metafory w esejach Jolanty Brach-Czajny⁸.

Zarazem ciało – na co już od dosyć dawna zwraca się uwagę – jest kreowane i konstruowane przez kulturę, przez dyskursy instytucjonalne, przez sposoby przedstawiania, mówienia, zarządzania itd.; innymi słowy: konstrukty kulturowe nakładane są na ciało. Otóż takie właśnie pytania stały się obecnie głównym przedmiotem dociekań kulturowych, także literaturoznawczych. Obiektem badań jest bowiem dzisiaj ciało uzależnione od wielu systemów, opisane przez wiele dyskursów jednocześnie: wykreowane przez dyskurs medyczny, polityczny, religijny, przez konkretne ideologie; ciało uzależnione od systemów społecznych i systemów władzy, ujmowane poprzez konstrukty płci kulturowej właściwe dla danych społeczności (i to w wymiarze zarówno historycznym jak i geograficznym)⁹. W konsekwencji wydobywa się tu fakt następujący: otóż ciało odbierane jest jako efekt poglądów na temat podmiotu, natury i wreszcie – kultury; z jednej strony interpretowane i wyjaśniane zgodnie z panującym światopoglądem, dyskursem naukowym, zasadami epistemologicznymi, filozoficznymi koncepcjami czasu i przestrzeni, a z drugiej objęte konkretnymi ograniczeniami, dyscyplinowane, zamknięte w porządku znaczeń, kontrolowane i kształtowane tak, by wpisywało się w wymo-

⁸ J. Brach-Czajna *Szczeliny istnienia*, eFKa, Kraków 1999; tejsze *Blony umysłu*, Sic!, Warszawa 2003.

⁹ Jak powiada Bauman w książce sprzed lat: „A co jeśli przyjąć, że ciało ludzkie, podobnie jak myśli i uczucia, jest wystawione na działanie społeczeństwa? Że na ciebie, podobnie jak na myślach i uczuciach, społeczeństwo odciska swój kształt [...], że ciało, podobnie jak myśli i uczucia, jest «wytworem społecznym», i że sens bycia wytworem ma swą historię w przypadku ciała, podobnie jak ma ją w przypadku myśli i uczuć?” (Z. Bauman *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 70). Por też: E. Grosz *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. X; A. Buczkowski *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa, płeć biologiczna*; rozprawy M. Douglas.

gi swojej epoki kulturowej pod względem zwłaszcza płci, wieku, sytuacji społecznej, zgodności z przyjętą w danej sytuacji normą społeczną itd.

„Ciało tworzące świat i przezeń tworzone”¹⁰ to dwa plany, które pozostają względem siebie w stanie ciągłej konwergencji. Owo ustawiczne współlistnienie i wzajemne oddziaływanie wiąże się nieuchronnie zarówno z kulturową reprezentacją, jak i z kulturowo zapośredniczonymi sposobami doświadczania własnej cielesności. A zatem – jak powiada Bachtin: „Ciało miesza się ze światem”. Nieuniknione zależności między dwoma planami, ich wzajemne uwikłanie, innymi słowy: relację między omawianiem świata poprzez ciało a ciałem przez ów świat omówionym znajdziemy w tekstach kultury z literaturą na czele. Te wzajemne zależności odzwierciedla też sam dyskurs naukowy, który wypełnia ciało znaczeniami, „ubiera” je, kształtuje zgodnie ze swoimi założeniami i dopiero tak spreparowane ciało odczytuje¹¹. Przyczynia się w ten sposób do takiej a nie innej postaci konstruktów cielesnych. Dla przykładu: Mary Douglas, badając kategorie cielesności w głównej mierze analizowała systemy, z kolei poczynawszy od lat 80. chętniej mówi się o sieci, o śladach, fragmentach, inskrypcjach na ciele; łączy się ciało z tekstem¹² czy z aktem performatywnym albo traktuje jako akt wspólnotowy. Inaczej czytała cielesność antropologia strukturalna i semiotyka, inaczej poststrukturalizm, jeszcze inaczej krytyka feministyczna czy studia genderowe itd. Za każdym razem przedmiot badań staje się konstruktem, a jednocześnie instrumentem i jako taki poddawany jest naukowej analizie¹³. W tym miejscu można by słusznie powiedzieć, że jest to zjawisko rozpowszechnione i w swym charakterze nieuniknionym dosyć oczywiste. Rzecz jednak w tym, że właśnie tu świadomość owych uwikłań jest wyjątkowo wyostrzona.

Owo wielorakie wpisanie ciała w dyskursy kulturowe, w tym także w literaturę, nie może stanowić jedynego obszaru badań, rzec by nawet należało, że to zaledwie cząstka problemów. Podwójne uwikłanie ciała, po pierwsze, w procesy metaforyzacyjne związane z poznaniem świata, po drugie, w nakładane nań znaczenia stanowiło oparcie dla badania tego, co z jednej strony przedkulturowe, a z drugiej – na granicy wypowiadalności. Otóż właśnie w tych zjawiskach doszukiwano się początków twórczości słownej i początków poetyckości.

Sięgając w tym miejscu należy do tradycji wywodzącej się z XVIII wieku, mianowicie z pism Giambattisty Vico. Przypominam tę tradycję, ponieważ tworzy

¹⁰ Formuła François Lyotarda.

¹¹ Na ten temat por. m.in. Z. Libera *Antropologia ciała*, w: *Doświadczane, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*, red. K. Leńska-Bąk i M. Sztandara, Wydawnictwo UO, Opole 2008.

¹² O somatekście por. U. Śmietana *Od écriture feminine do „somatekstu” Ciało w dyskursie feministycznym*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003 nr 1(3).

¹³ Nawiasem mówiąc, owo uwikłanie cielesności w metafory sprzyja metaforycznemu ujmowaniu tej kategorii w dyskursach naukowych. Metaforyzacja ta bywa często nadmiernie wykorzystywana.

ona – co swego czasu znakomicie opisała Maria Renata Mayenowa¹⁴ – jedną z podstaw XX-wiecznych sposobów definiowania języka poetyckiego. Antropoizacja i zarazem somatyzacja świata traktowana była wówczas jako efekt jedności między podmiotem i tym, co zewnętrzne, jako stan człowieka pierwotnego opisującego świat za pomocą własnego ciała¹⁵. Punktem wyjścia była tu jego tożsamość z ekspresją i z tym, co przedkulturowe, a wyznacznikiem tęsknota za jednością świata i człowieka. Nie wnikając w XVIII-wieczne rozumienie pierwotności (zmieniające się przecież w późniejszych epokach), podkreślić trzeba, że poszukiwanie przedkulturowości, odnajdywanie – znów: za każdym razem różnie interpretowanego – charakteru relacji między człowiekiem i światem okazuje się istotne dla nowoczesnych koncepcji języka poetyckiego. Poszukiwanie genezy tego języka w pierwotnej cielesności uwidacznia się także w emocjonalnych czy opartych na ekspresji teoriach powstania języka naturalnego. Wskazywano tu na śpiewność, onomatopeje, nieartykułowane dźwięki, a na przełomie XIX i XX wieku przede wszystkim na krzyk jako zaczątek twórczości. Tu właśnie cielesność staje się pierwszoplanowa: „Człowiek pierwotny [...], kiedy tworzył pierwsze słowo, zrobiło coś w nim ogromne wrażenie, rwało się ku krtani; rozpierało mu pierś, aż w uszach jego rozległ się jego własny przeciągły krzyk [...] Człowiek pierwotny był twórcą”¹⁶. A zatem ciało może być ujmowane albo jako źródło pierwotnego nazywania (i tym samym pierwotnej metaforyzacji świata), albo jako bezpośrednie źródło twórczości.

Owo sięganie do pierwotnej somatyzacji świata i bezpośrednio do cielesności w poszukiwaniu języka poetyckiego i zarazem źródeł twórczości po dziś dzień tworzy istotny wątek w myśleniu o literaturze. Można by zatem wytyczyć linię wiodącą od fascynacji tym, co pierwotne i zarazem przedkulturowe, poprzez teorie języka poetyckiego oparte na ekspresji i poprzez awangardowy eksperyment aż do teorii sięgających do podświadomości, i wskazujących na jej przejawy w tekście poetyckim. Tu istotną rolę odgrywa teoria języka poetyckiego Kristevej i na przykład do odmian *écriture féminine* w wersji Cixous czy Irigaray (oczywiście pamiętając o wszystkich istotnych tu różnicach, o grze z istniejącymi dyskursami w przypadku formy ostatniej itd.).

Nic bardziej złudnego niż pośpieszny wniosek, który można by w tym momencie wyprowadzić, taki mianowicie, iż mamy do czynienia z kategorią już dobrze rozpoznaną, oswojoną, rozpracowaną, w której potrafimy wydzielić konkretne obszary analityczne, wypracować zasady deszyfracji czy zbadać sposoby wyrażenia tego, co cielesne. Tymczasem sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana.

¹⁴ M.R. Mayenowa *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, wyd. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1979, zwłaszcza rozdziały *Język poezji, język poetycki – dzieje problemu* oraz *Metafora*.

¹⁵ Stąd na przykład powtarzam za Mayenową: podnóże góry.

¹⁶ S. Przybyszewski *Z gleby kujawskiej*, cyt. za: M. Podraza-Kwiatkowska *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski. Teoria i praktyka*, WL, Kraków 1975 s. 73.

Spośród mnogości problemów, które się tu pojawiają, wybieram tylko jeden – na użytek niniejszego artykułu¹⁷.

Oczywiście nie sposób dziś mówić o pełnym zapanowaniu nad ciałem, o pełnym obrysowaniu go znaczeniami, zagarnięciu tego, co nieznane. Widać też wyraźnie, że w czasach nam współczesnych nie tylko nie da się mówić o pojęciu podmiotu bez kategorii cielesności, lecz także nie da się też zapomnieć o tym, że ciało, zamiast na przykład powłoki dla tego, co wewnętrzne¹⁸, pojmowane jest obecnie także na sposób fragmentaryczny, rozproszony, przekraczający podział na wewnątrz i zewnątrz, a zarazem niedający się w pełni zapisać znaczeniami. Podmiot ujmowany bywa jako rozproszony, ustawicznie szukający tożsamości, konstruuujący się i konstruowany, performatywny (Butler), nomadyczny (na przykład Barthes i w innym nieco znaczeniu Braidotti), tożsamy poprzez ciało (Grosz), przyjmujący wiele ról, uporządkowań podsuwanych czy narzucanych przez dany system kulturowy przyjmujący bądź odrzucający (bądź i jedno i drugie) wzorce narracyjne. Albo inaczej – jak u Brach-Czajny – pochłaniający, wydalaający, paradoksalnie właśnie w cielesności stabilny czy jeszcze inaczej: poprzez cielesność dany we wspólnocie i wspólnotę tworzący, co zresztą wcale nie oznacza, że stanowiący centrum.

Jak ucieleśnić ciało

Jest rzeczą zmienną, jak często pojawia się dziś w dyskursie naukowym, w literaturze czy ogólnie sztuce, a jeszcze ogólniej: w tekstach kultury, problem uchwycenia cielesności, poświadczający swoistą tęsknotę, pragnienie często tak właśnie określane: jako „dotknięcie ciała”. Jean-Luc Nancy w swoim eseju zatytułowanym *Corpus* pisze tak oto: „w jaki sposób jednak dotknąć ciała, aby uniknąć przy tym oznaczania go lub nadawania mu znaczeń”¹⁹, u Brach-Czajny czytamy o dotknięciu „surowego mięsa”²⁰, u Grosz o ciałach ulatujących (a więc niedających się pochwycić), u Ewy Rewers o doświadczeniu dotyku. Metafora dotyku odsłaniająca problem uchwycenia i wyrażenia cielesności współgra z faktem następującym: otóż trudno nie zauwa-

¹⁷ Pozostałymi problemami, choć – rzecz jasna – nie wszystkimi, zajmuję się w artykule *Somatopoetyka* (w druku).

¹⁸ Przypomnieć tu można istotne stwierdzenia Bachtina, który w roku 1965 pisał o kanonie cielesnym obowiązującym w literaturze nowożytnej: „U podstaw tkwi: indywidualna i ściśle ograniczona masa cielesna. [...] Wszystkie oznaki niedopełnienia, niegotowości, zostają starannie zatarte, podobnie jak wszystkie objawy życia wewnątrzcielesnego. Określane przez ten kanon normy oficjalnego języka literackiego obejmują zakazem wszystko, co łączy się z zapłodnieniem, brzemiennością, porodem itp., czyli wszystko związane z niegotowością i niedopełnieniem ciała oraz z jego życiem ściśle wewnętrznym (M. Bachtin *Twórczość Franciszka Rabelais’a*, przeł. A. i A. Goreniewie, oprac. S. Balbus, Kraków 1975, s. 440-441). Dziś – rzecz by należało – kanon ten zmienił się całkowicie.

¹⁹ J.L. Nancy *Corpus*, s. 12.

²⁰ J. Brach-Czajna *Szczeliny istnienia*, s. 161.

żyć, że dyskurs o ciele nieustannie krąży wokół „artykulacji doświadczenia cielesnego”. Termin artykulacja, obecnie zdecydowanie nadużywany i często niewłaściwie stosowany²¹, tu akurat wydaje się na miejscu. Wszak „wyartykułowanie” wiąże się nie tylko z werbalizacją, lecz także z „wyjęzyczeniem”, ze sposobem wydobywania dźwięków. A właśnie te kwestie okazują się tu istotne.

Z czego sytuacja ta wynika? Z czego efektem są takie problemy?

Przede wszystkim chodzi o z jednej strony widoczną współcześnie, zwłaszcza w literaturze, wyostroszoną świadomość niemożliwego kontaktu z Innym, co świadoma sobie cielesność szczególnie mocno uwydatnia, a z drugiej o upatrywanie w cielesności właśnie ostoji istnienia, osadzenia w bycie, i to niekoniecznie w sensie esencjalistycznym, lecz na przykład, jak u Grosz, jednak poprzez zmienne historycznie konstrukty kulturowe.

Paradoksalnie jednak, choć w istocie wyraźna jest zależność między metaforami cielesnymi a kulturowymi wzorcami doświadczenia cielesności, to należy tu mówić o ustawicznym wymykaniu się tego, co cielesne. W efekcie migotliwej, metaforycznej i jednocześnie zawłaszczanej przez kulturę obecności ciała tworzącego świat i przezeń kształtowanego ulega ono odcielesnieniu i – by tak rzec – zanikowi. Innymi słowy, zostaje zdesomatyzowane: jako nośnik oznacza w istocie co innego²², jako temat – okazuje się też jedynie zapisem kultury. Co ciekawe: sytuację tę ujawnia się z całą jaskrawością dzięki wzrostowi zainteresowania kategorią cielesności.

Owa ulotność ma wiele swoich źródeł, łączy się – między innymi – z istotnym faktem, by tak rzec, bardziej zasadniczym, mianowicie: nie sposób mówić o całkowitym wpisaniu ciała w kody kultury²³, pozostaje bowiem zawsze obszar niedający się w tym kodzie uchwycić²⁴, sfera tego, co niewyraźne i nieopisywalne, tego, co

21 Por. krytyczne uwagi H. Markiewicza na ten temat (por. notki w *Camera obscura* na łamach *Dekady Literackiej*).

22 Podnóże góry jest wszak jedynie jej dolną częścią i z nogami nie ma nic wspólnego.

23 Oto cytat z Lyotarda trafnie oddający tę sytuację: „Ciało, które jednoczy się ze światem, bo należy do świata, które tworzy świat i jest przezeń tworzone; a zarazem ciało, które wycofuje się ze świata w mrok tego, co utraciło, po to, by w nim się narodzić” (F. Lyotard *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 122) i z Nancy’ego: „My nie obnażyliśmy ciała, myśmy je wymyślili. I stało się ono nagością samą, bo innej nagości nie ma. A ona zadziwia swoją obcością bardziej niż wszystkie te zadziwiające obce ciała” (J.L. Nancy *Corpus*, s. 11).

24 Mimo wszystko nie grozi tu niebezpieczeństwo, które przed laty dostrzegał niejako na wyrost Terry Eagleton, diagnozując: „Ponieważ myśl ponowoczesna reaguje nerwowo na to, co naturalne [...] ma ona skłonność do niedostrzegania, że ludzie umiejscowieni są na granicy między naturą a kulturą [...] i brutalnie redukuje ich do tej ostatniej. Kulturalizm jest w takim samym stopniu redukcjonizmem, co biologizm i ekonomizm. [...] A ciało jest najbardziej namacalnym dowodem owego «Bycia pomiędzy»” (T. Eagleton *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Spacja, Warszawa 1998, s. 105). Otóż obecnie w studiach kulturowych trudno mówić o takim redukcjonizmie.

w dyskursach instytucjonalnych okazuje się niewysławialne i czego dyskursy te nie potrafią wchłonąć. Jest to w dodatku sfera nieusuwalna, budząca lęk, ale zarazem także i fascynację. W tym miejscu ujawnia się istotna ambiwalencja: mamy bowiem do czynienia z niepokojem podmiotu, który z jednej strony nie jest w stanie ogarnąć własnej cielesności, ale – z drugiej strony – w tym, co nieogarnialne, odnaleźć też może nie tylko zagrożenie, lecz także źródło twórczości. To, co nieuchwytnie, w języku może bowiem przejawiać się w postaci: pęknięć, szczelin, rys, uskoków, może zatem ujawniać się poprzez zakłócenia, fragmentaryczność, śpiewność itp. Może więc przybierać formę niezrozumiałej artykulacji, ale także glosolalii, przejawiać się poprzez utajony bądź ujawniony rytm²⁵. Takie ujawnianie się cielesności w języku bywa utożsamiane z oporem względem tego, co oficjalne, z zakłócaniem dyskursów kulturowych i wreszcie – powtarzam – ze źródłem twórczości, źródłem poetyckości. Zarazem wszelkimi sposobami – choć z różnym skutkiem – unika się tu określeń ujednoznaczniających to, co cielesne, domykających je – na przykład – w erotyzmie czy biologizmie (abstrahując od względnego charakteru tych pojęć).

Najłatwiej wskazać na tego typu zależności, sięgając do eksperymentów awangardy XX wieku lub do form *écriture féminine* i w ich ramach do ciałaopisania. Jak wiadomo, ta ostatnia forma może się przejawiać w różnych postaciach: poprzez to, co fragmentaryczne, uskokowe, poprzez rytmizację, melodyjność, ale też poprzez zakłócenia, sprzeczności, poprzez to, co na różne sposoby przebija w tekście, choć jest nie do końca uobecnione i wyrażone. Wyrażna tu rehabilitacja pisania oparte- go na zmysłach współgrająca z wymogiem lektury sensorycznej (o czym szerzej pod koniec niniejszego artykułu) funkcjonuje na zasadach podważania tego, co fallogocentryczne (mówiąc językiem Derridy i Cixous), a zatem tego, co instytucjonalnie dominujące²⁶. Pisarstwo Hélène Cixous, rzeczniczki ciałaopisania, jest

²⁵ Przyjmuję w tym miejscu perspektywę Kristej, przedstawioną w *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle, Lautréamont et Mallarmé* (Paris 1974). Por. też H. Meschonnic *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage* (Verdier, Lagrasse 1982). Odnotować tu należy ważną książkę Adama Dziadka: *Rytm i podmiot w liryce Jarosława Iwaszkiewicza* (Wydawnictwo UŚ, Katowice 1999). Powiązania rytmu z cielesnością mogą być jednak nieco inaczej traktowane. Trudno bowiem nie zaznaczyć, że sam rytm jako taki może mieć wiele funkcji w odniesieniu do ciała, na przykład łączyć się z tym, co narzucone i oficjalne, gdy zostaje wykorzystany w propagandzie na zasadzie oddziaływania na to, co cielesne, zmysłowe i emocjonalne. Można by wręcz powiedzieć, że poprzez rytm manipuluje się tym, co emocjonalne (także poprzez wspólnotowe doznania cielesne). Por. L. Blackman *The body*, Berg Publishers, Oxford 2008. Droga wiodłaby tu zatem od *paidei* do wspólnotowych doznań cielesnych uzyskiwanych poprzez na przykład rytm marszów Trzeciej Rzeszy.

²⁶ Oczywiście w takim myśleniu widać przemożny wpływ psychoanalizy. Przypomnieć tu trzeba pisma Lacana, a przede wszystkim podział Julii Kristej na to, co semiotyczne – niewyraźne w oficjalnym dyskursie, przedwerbalne (matczyne) – i to, co symboliczne – związane z prawem, logosem, porządkami kultury (a zatem: ojcowskie).

samo w sobie przykładem *écriture feminine*, także wtedy, gdy zawiera analizy innych tekstów literackich²⁷ (na przykład twórczości Claris Lispector). Lektury te poprzez kreowanie takich metafor, jak „biały atrament”, „mleko kobiece”, „jabłko tekstu”²⁸ figuratywnie oddają konieczny – według badaczki – odbiór sensoryczny, inny od kontemplacyjnego.

Znów trzeba powtórzyć: taka próba uchwycenia cielesności też jest pewną – znamioną dla naszej epoki – konceptualizacją. Z reguły sprawą pierwszoplanową jest tu bowiem, umowna przeciwieść, relacja między tekstem a ciałem. Nie wnikać w tej chwili w różnice między badaczkami (zwłaszcza między Cixous, Irigaray i innymi), a także nie wnikać w korporalną teorię polemizującą z nimi Elizabeth Grosz, podkreślić należy to, co z perspektywy somatopoetyki istotne, a mianowicie, że literackość i cielesność (oczywiście każda w specyficznym sensie) są tu ze sobą utożsamiane.

Nakierowanie uwagi na niepochwytność ciała i jednocześnie na opór, jaki stawia ono w dyskursie naukowym, kulturowym i w literaturze, łączy się ze wspomnianym już pragnieniem dotarcia do cielesności. Owo pragnienie stanowi konsekwencję pewnych zaszłości historycznych: otóż ciało w historii myśli humanistycznej (zwłaszcza w historii filozofii) ujmowano zazwyczaj – na co wielokrotnie już wskazywano – w relacji do tego, co bezcielesne. Sytuacja ta uwidoczniła się zwłaszcza wówczas, gdy podstawową rolę odgrywała opozycja umysł – ciało, w której ciało było zawsze członem zależnym i podporządkowanym. Podporządkowanie tego rodzaju – przypisywane zgodnie przez współczesnych badaczy Kartezjuszowi – traktowane jest, przypomnijmy, jako pokłosie metafizycznego realizmu, obiektywizmu. Poprzez tę podrzędność staje się podporządkowane uniwersalnym zasadom, jednoznacznie dookreślone i tym samym niejako unicestwione. Niewątpliwie ta ustawiczna zależność, by tak rzec – niesuwerenność cielesności do jej ciągłego umykania walczy się przyczyniała. Tymczasem – jak wiadomo – w ponowoczesnej refleksji humanistycznej dualizm raczej nie ma racji bycia, co z kolei przyczynia się do działań przywracających i odzyskujących zaniedbaną cielesność. Jednocześnie współczesna ucieczka od pułapek dualizmu nie prowadzi wcale do skrajnego monizmu, do „rozpanoszenia” się wyłącznie tego, co cielesne²⁹.

W ramach owych poszukiwań pojawia się refleksja nad granicami cielesności – tu jednym tchem można wymienić relacje między tym, co cielesne i tym, co bezcielesne; tym, co żywe i tym, co martwe (ciało – zwłoki); między tym, co ludz-

²⁷ Znów przypomnienie: Cixous (w odróżnieniu od Irigaray) nie utożsamia *écriture feminine* z podmiotem kobiecym.

²⁸ Por. H. Cixous *Reading with Clarice Lispector*, ed. and introd. V. Andermatt Conley, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990. Odsyłam też do artykułu K. Kłosińskiej *Écriture feminine*, „gender” 2009 nr 1, <http://po-mysl.home.pl/index.php/ecriture-feminine/2/>

²⁹ Przed takim niebezpieczeństwem przestrzega Z. Libera w artykule *Antropologia ciała*, w: *Doświadczone, opisywane, symboliczne*.

kie i tym, co nieludzkie: naturalne ciało – sztuczne ciało (manekin, cyborg) czy ogólnie ciało postludzkie³⁰, zarazem między ciałami antropocentrycznymi i nieantropocentrycznymi czy postantropocentrycznymi³¹ itd. Dodać tu trzeba również kwestię relacji między ciałem przezroczystym³² – w znaczeniu tego, co oczywiste i dlatego niezauważalne i w efekcie niepodlegające opisowi, niewarte przedstawiania – a ciałem nieprzezroczystym, tracącym swoją oczywistość i niezauważalność w wielu sytuacjach, zwłaszcza we wszelkich odmianach inności. Z reguły w ramach tego, co nieprzezroczyste, sytuuje się ciała poza normą (na przykład poza normą płci), również te określane jako monstra czy potwory i z racji swojej inności wystawiane na pokaz³³, ale także ciała chore, cierpiące, dojrzewające, starzejące się, napiętnowane, podlegające silnym doznaniom sensualnym, emocjonalnym itd., hybrydyczne, ranne i uwzniośnione³⁴. I wreszcie *last but not least*: ciało piękne, pożądane, erotyczne, obdarzane zachwytem i miłością. Przede wszystkim jednak, poszukiwanie granic ciała uwyrażnia i poświadcza niejako istnienie sfery nierozpoznawalnej i stawiającej opór dyskursom kulturowym. Problem ten uwidacznia się zwłaszcza w granicy między podmiotem a przedmiotem. Z jednej strony można tu bowiem mówić o takim przekroczeniu linii demarkacyjnej między podmiotem i przedmiotem, gdzie to, co cielesne, ujmowane jest jako osmoza ze światem, jako wzajemne przenikanie, jako ciągłość istnienia (Brach-Czaina), z drugiej o tym, co na granicy ciała; innymi słowy: o pograniczu, które zakłóca precyzyjny i klarowny podział na podmiot i przedmiot. W tej właśnie sferze mieści się to, co odrzucane, niechciane, wstrętne, obrzydliwe, związane z cielesnymi wydzielinami, czyli – używając stosowanego przez Kristevą³⁵ terminu – abject. To właśnie abject-wymiot³⁶ nie pozwala na przeprowadzenie precyzyjnej granicy nie tylko między wnętrzem i zewnątrzem (zakładając nawet zmienność czy wieloznaczność tych pojęć), ale także między podmiotem a przedmiotem. To, co wstrętne i nieczyste, jest zarówno bezpośrednio powiązane z cielesnością, jak i stanowi efekt działań kulturowych. Innymi słowy, jako wstrętne właśnie jest przed daną społeczność odbierane, definiowane i jednocześnie kulturowo nieprzyswajalne, choć niedające się usunąć. Konsekwencje tego zjawiska znajdziemy w kulturowej so-

³⁰ Postać cyborga odgrywa ważną rolę w tekstach krytyczek feministycznych.

³¹ M. Bakke *Post-antropocentryczne ciała. Symbionty, protezy, liminalne życia*, „Kultura Współczesna” 2009 nr 1.

³² F. Chirpaz *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1998.

³³ Por. A. Wiczorkiewicz *Monstrarium*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

³⁴ Por. D.P. Slattery *The wounded body. Remembering the markings of flesh*, State University of New York Press, Albany 2000.

³⁵ J. Kristeva *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Universitas, Kraków 2007.

³⁶ Ze znanych mi tłumaczeń to (autorstwa Michała P. Markowskiego) jest zdecydowanie najlepsze.

matyzacji otaczającego świata: skoro bowiem ciało metaforycznie nakładane jest na obraz społeczeństwa, tym samym – w ramach tego obrazu – także wskazuje się na to, co nieczyste, co nie mieści się w granicach danego społeczeństwa, co odsuwane, napiętnowane (naznaczani nieczystością są zazwyczaj obcy etnicznie, ale w równej mierze piętno to dotyczyć może kobiet; niekiedy obcych etnicznie piętnuje się cechami kobiecymi). Tym samym sfery nieczystości mogą się zmieniać w różnych społecznościach i to zarówno w odniesieniu do cielesności, jak i na przykład do grup społecznych³⁷. Jednakże abject w rozumieniu Kristevej sytuowany jest na granicy tego, co semiotyczne i symboliczne, umiejscawia się go na obrzeżach (jako to, co wydalone, co na granicy), utożsamia z tym, co w danym momencie obce, niechciane, nieprzyswajalne, wzbudzające obrzydzenie. W sztuce współczesnej abject – wyraźnie zresztą obecny – albo podlega sublimacji, albo – sam staje się jej obiektem (por. *abject art*)³⁸. Pojęcie to okazuje się także istotne ze względu na przypisywaną mu rolę w odniesieniu do literatury. W mniejszym stopniu chodzi tu o tematykę literacką, też zresztą mającą swoją wagę: wymienia się w tej funkcji zazwyczaj m.in. odmiany potworności obecne w powieści gotyckiej czy w szeroko rozumianej literaturze fantastycznej, jednak ważniejszą rolę odgrywa abject jako pewne wyzwanie dla literatury. Otóż według Kristevej (nadającej abjectowi wymiar zdecydowanie etyczny), w odczarowanym świecie właśnie do literatury należy drażnienie obszaru pogranicza podmiotu i przedmiotu, drażnienie tego, co oficjalnie wyparte, a jednocześnie jedynie pozornie nieobecne i zażegnane. Uczona powiada wprost: „to właśnie w literaturze wstręt wraz z wywieranym obrzydzeniem, realizuje pełnię swej władzy”³⁹, tu bowiem

„podmiot” i „przedmiot” odpychają się, konfrontują ze sobą, upadają i zaczynają od nowa – nierozdzielne, zarażone, skazane, na granicy tego, co można przyswoić, tego, co można pomyśleć: wstrętne. Wielka literatura współczesna rozwija się na tym właśnie obszarze: Dostojewski, Lautréamont, Proust, Artaud, Kafka, Celine...⁴⁰

Tym samym abject funkcjonuje tu w wymiarze zdecydowanie metaforycznym czy jako źródło znaczeń, by posłużyć się określeniem Mary Douglas (która, mimo że patronuje pismom Kristevej – jak wiadomo – terminu abject nie stosowała).

Na tym rzecz jasna nie koniec. Zagadnienie granic cielesności prowadzi do relacji między wnętrzem i zewnątrz. Tu problem ucieleśnienia cielesności,

³⁷ Odwołuje się tu do książki M. Douglas *Czystość i zmaza* (przeł. M. Bucholc, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2007) – ważnego źródła inspiracji dla Kristevej.

³⁸ M. Bakke *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000, przede wszystkim s. 20-57. Por. też H. Foster *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Universitas, Kraków 2010. Foster zwraca uwagę na rolę nurtu da da dla współczesnej *abject art*.

³⁹ J. Kristeva *Potęga obrzydzenia*, s. 193.

⁴⁰ Tamże, s. 22.

Szkice

uchwycenia, przynajmniej przekroczenia dotychczasowych sposobów metaforyzacji wydaje się wyraźny.

Zestawmy przykłady wzięte z literatury:

Widzę oczyma wewnątrz zwróconymi
Czarne jeziora rozsiane w pustkowiu
(Tetmajer *Zamyslenia XX*)

Skocz w ciemne nurty duszy, rozkrzyżuj ramiona,
Głową pruj czarną falę i węzowym ruchem
Wkręć się w toń, co z warczeniem ustępuje głuchem
F. Mirandola *Na dno*

Otóż na przełomie XIX i XX wieku pragnienie bezcielesności⁴¹ jest jeszcze wyraźne. Wnętrze, w obydwu przykładach dane metaforycznie, bądź poprzez zmysł wzroku, bądź poprzez ciało w ruchu, mimo że ukazane zostało jako pejzaż, jest metaforycznym obrazem wnętrza psychicznego, duchowego, tym samym zakłada się tu cielesną przezroczystość. To, co młodopolscy poeci dostrzegają poprzez ciało, jest ściśle powiązane z całościowym odczuwaniem świata

Natomiast dziś, na przykład u Brach-Czajny czytamy: „Sądzę, że nie docenia-
my wnętrzości”. I dalej:

Nasza jest ciemność, płynność, miękkie organiczne akweny, napęczniałe krwią żyły, wypełnione cieciami pęcherze i komórki tkanek. Wewnętrzne wędrówki, przeciskanie się, przesączanie, skapywanie. Kaskady spływające po ścianach jelit, jak śmiech. Gdyby płynęły po skałach, budziłyby podziw.⁴²

Tu wnętrze ma charakter *stricte* cielesny, fizjologiczny, niepoznany kulturowo, obcy i niedoceniony, ukazany w sposób afirmujący, dodajmy: według krytyki feministycznej tak ujmowane wnętrze odsuwane jest przez kulturę patriarchalną.

Z kolei Olga Tokarczuk w książce *Dom dzienny, dom nocny* tak przedstawia jeden ze snów:

Jednak wiem, że jestem we wnętrzu ludzi. Poznaję to po drobnych szczegółach. Jedna ze ścian w korytarzu ma kolor mięsa i delikatnie pulsuje. [...] Przez kredens w kuchni prześwieca, gdy się spojrzy dość uważnie, jakaś bezkształtna, gąbczasta, żywa struktura.⁴³

⁴¹ Oczywiście, posługuję się tu pewnymi generalizacjami, chodzi mi jedynie o relacje między wnętrzem i zewnątrzem. Por. na temat cielesności M. Stala: „Młoda Polska, w której tak ważne i powszechne jest pragnienie bezcielesności, nie unieważnia ciała, lecz raczej odkrywa jego ważność na drodze negacji. Więcej: stara się nadać sens owej negatywnie doświadczanej cielesności”. A dalej: „Cielesność jest sposobem? Warunkiem? Fundamentem? Istnienia (przebywania) ducha w świecie” (M. Stala *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1994, s. 267, 269).

⁴² J. Brach-Czajna *Blony umysłu*, s. 114.

⁴³ O. Tokarczuk *Dom dzienny, dom nocny*, Ruta, Wałbrzych 1998, s. 134.

Ujawniona tu zostaje pozornie świadoma siebie cielesność, dodatkowo przefiltrowana przez egzystencjalną niemożność poznania drugiego człowieka. Wnętrze ukazane jako ciało w sensie: tkanki, m i ę s n o ś c i⁴⁴ (*flesh*), a zarazem w sensie dosłownych wnętrzności; chociaż znaleźć w nim można sygnały oswojenia i zadomowienia (meble, kuchnia), budzi jednak lęk i niepewność.

W dzisiejszych próbach nowego uchwycenia cielesności ujawnia się zatem nie tylko inne rozumienie doświadczenia wewnętrznego⁴⁵, ale także przeformułowanie relacji między wnętrzem i zewnętrzem. U Nancy'ego przeczytamy:

Ciała nie mają miejsca: ani w dyskursie, ani w materii. Ich siedzibą nie jest ani „duch”, ani „ciało”. Ciała mają miejsce na granicy (choć samo to powiedzenie jest już idealizacją), o ile ich miejscem jest linia graniczna: granica zewnętrzna, krawędź, przecięcie tego, co obce, z tym, co ciągle, w obszarze sensu. Rozłam w ciągłości materii. Otwarcie, nieciągłość.⁴⁶

Inaczej u Brach-Czajny:

Jeżeli źródłem opozycji tego, co zewnętrzne, wobec tego, co wewnętrzne – jak się przypuszcza – miałby być obraz ludzkiej skóry rozpoznanej jako granica odmiennych światów, to jest to rozpoznanie fałszywe. Okrywająca powierzchnia zamknięta jest również we wnętrzu, a wydzielane przez nią substancje rozpuszczają świat zewnętrzny i przetwarzają go bezpośrednio we mnie, niwelując do cna wspomnianą dychotomię.⁴⁷

Natomiast Elizabeth Grosz przywołuje metaforę wstęgi Möbiusa, a więc – figurę z założenia niemożliwą. Relacje między tym, co kulturowe, a tym, co cielesne, między wnętrzem ciała a zewnętrzem, polegają – według badaczki – na nieustannym przemieszczaniu i tym samym ciągłym naruszaniu zakotwiczonych w kulturze opozycji. Uchwycenie cielesności za pomocą określania jej jako tego, co przedkulturowe, bądź jako tego, co kształtowane w danej formacji przez kulturę, innymi słowy dookreślone przez jej dyskurs i zarazem przez tenże dyskurs wypierane – wszystkie te sposoby „dotknięcia” czy właśnie uchwycenia cielesności nie stanowią rozpoznać zakończonych czy oczywistych⁴⁸.

⁴⁴ Posługuję się tu terminem J. Brach-Czajny.

⁴⁵ Na temat doświadczenia wewnętrznego por. G. Bataille *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, KR, Warszawa 1998 i z innej perspektywy – w niezwykle inspirującym i ważnym artykule E. Rewers *Od doświadczenia po doświadczenie: „niewinny” dotyk nowoczesności*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Universitas, Kraków 2006.

⁴⁶ J.L. Nancy *Corpus*, s. 18

⁴⁷ J. Brach-Czajna *Blony umysłu*, s. 65.

⁴⁸ Polemikę ze współczesnymi stanowiskami przedstawia E. Grosz w swoich książkach. Na łamach „Tekstów Drugich” (2008 nr 1-2) opublikowany został artykuł M. Świerkosz także poruszający problem umykania cielesności. Znajdziemy tu interesujące zestawienie teorii Grosz i Pundaya. W niniejszym artykule zajmować mnie będą nieco inne sprawy – w moim przekonaniu książka D. Pundaya *Narrative bodies. Toward a corporeal narratology*, Palgrave Macmillan, New York 2003 domaga się osobnej dyskusji.

Nowa rola synestezji

Tu bowiem znowu dochodzimy do spraw niejako zasadniczych. Nie sposób mianowicie w tym miejscu nie podkreślić, że kategoria cielesności – w jej współczesnym, późnonowoczesnym czy ponowoczesnym rozumieniu – nie tylko podważa relację wewnątrz – zewnątrz, skutecznie przemieszcza także innego rodzaju dualizmy, na przykład opozycje: natura – kultura, jedność – wspólnota, powierzchnia – głębia, wyrażalne – niewyrażalne; to, co esencjalne – to, co skonstruowane; dopasowane – wyalienowane, otwarte – zamknięte, swoje – obce, tożsame – inne, jednostkowe – wspólnotowe, a przede wszystkim opozycję podmiot – przedmiot. Wszystko to już dobrze wiemy. W konsekwencji musiało pojawić się zainteresowanie obszarami, które granice te zacierają, jak na przykład w taki właśnie sposób ujmowana ostatnimi czasy sfera emocji czy zmysłów. Owa redefinicja sfery zmysłów łączy się z nową rolą synestezji⁴⁹. Jak wiadomo, termin ten funkcjonuje zarówno w poetyce, jak i w psychologii, psychofizjologii czy medycynie (tu różnie interpretowana jest jej geneza). Na przełomie wieków synestezja należała do naczelných chwytów łączących się z symbolizmem. Owo przekształcanie, nakładanie się różnych wrażeń zmysłowych było wówczas zjawiskiem ogromnej wagi (też już wówczas znajdującym się w polu psychofizjologii i medycyny) zarówno dla estetyki, jak i dla psychologii, ale ważnym głównie ze względu na powiązanie z zasadą korespondencji sztuk, z idealistyczno-mistycznym wymiarem sztuki, a także ze względu na zbliżenie do stanu marzenia sennego oraz na relacje między zmysłami a uczuciami i nastrojami. Kładziono wówczas nacisk na asocjacyjność, nielogiczność i przede wszystkim wskazywano na miejsca wspólne między tym, co podświadome, a tym, co związane z „boskim szaleństwem”. Ponadto blisko tu było do idei zarówno korespondencji, jak i całościowego charakteru sztuki⁵⁰.

Współcześnie – jak należy się spodziewać – dzieje się inaczej: synestezja powraca w dyskursie antropologii literatury, powraca w krytyce feministycznej, w neurofizjologii⁵¹. Jednakże dziś jej medyczno-psychologiczno-estetyczny charakter okazał się atrakcyjny z nieco innych niż przed wiekiem powodów, należałoby tu więc mówić o dosyć znamienym przesunięciu akcentów. Otóż obecnie w synestezji cielesność, a właściwie specyficzna relacja między tym, co somatyczne, a tym, co semantyczne, tym, co niewerbalne, a tym, co wysławialne, wysuwa się na plan

⁴⁹ Warto tu przypomnieć cenne rozważania A. Legeżyńskiej w jej książce *Od kochanki do psalmistki... Sylwetki, tematy i konwencje liryki kobiecej* (Wyd. Poznańskie, Poznań 2009, rozdz. *Płeć synestezji*). Autorka w swoich wyważonych analizach (głównie twórczości Wolskiej, Ostrowskiej, Zawistowskiej Poświatowskiej) słusznie odsuwa esencjalistyczne założenia, które kazałyby przypisywać poetkom jakąś szczególną skłonność do synestezji.

⁵⁰ Opieram się tu na konstatacjach z książki M. Podrazy-Kwiatkowskiej (*Symbolizm i symbolika...*, s. 82 -97).

⁵¹ R.E. Cytowicz *Synesthesia. A union of the senses*, 2nd ed., MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002.

pierwszy, przy czym podkreśla się zakotwiczenie zmysłów w cielesności właśnie. Synestezję docenia się przede wszystkim za to, że pozwala połączyć doznania zmysłowe ze znaczeniem, somatyczne z tym, co językowe, że ucieleśnia w sobie to, co sensualne, w sobie tylko właściwy sposób, nie umykając temu, co powiązane z sensem. Dla przykładu: pisanstwo późnego Barthes'a i Cixous (analizującej utwory Clarice Lispector) określa się dziś mianem pisanstwa synestetycznego⁵². Traktowana jako transpozycja zmysłów, jako zarazem syndrom neurologiczny i środek stylistyczny – niedający się sprowadzić do metafory, ale też z reguły z nią współgrający – synestezja zyskuje rangę miejsca, w którym przecina się dyskurs poetyki i cielesność, miejsca ujawniającego problematyczność wzajemnej ich przystawalności.

Abstract

Anna ŁEBKOWSKA
Jagiellonian University (Kraków)

How to embody the body. A dilemma of somato-poetics

The article deals with relations between the category of carnality and poetics. Following a presentation of associations between the body creating the world and the body being created by the world, that is to say, between a somatisation of the world and an interpretation of what is carnal, with an analysis of cultural relativisation of these associations/interrelations, the author focuses on what is on the verge of expressibility. This verge has proved of importance for a concept of poetic language. Łebkowska focuses on expression of carnality in literature (including the feminist perspective) with the awareness that it is impossible to fully embed it into cultural codes.

⁵² C. Oboussier *Synaesthesia in Cixous and Barthes*,
http://mlpa.nottingham.ac.uk/archive/00000049/01/WaR_Oboussie.pdf