

Od doświadczania po doświadczenie – „niewinny” dotyk nowoczesności.

Ewa Rewers

Ewa REWERS

Od doświadczania po doświadczenie
„niewinny” dotyk nowoczesności



Anna Günter, *Lot doświadczalny*, 1965¹
Fot. Grzegorz Solecki

^{1/} Dziękuję pani Donacie Jaworskiej z Galerii Sztuki Współczesnej Muzeum Narodowego w Szczecinie za pomoc w odnalezieniu tego obrazu.

Poszukiwanie ciała

Najbardziej doniosłym i zarazem wstrząsającym doświadczeniem, jakie wypracowała nowoczesność, była wędrówka w głąb ludzkiego ciała. Nie dlatego, że pozwoliła czy nakazała filozofom, badaczom i artystom odsunąć zainteresowanie światem zewnętrznym na drugi plan. Przeciwnie, doświadczenie nowoczesności, rozpadając się na wiele projektów i prób poznania tego, co ukryte pod powierzchnią, wydobyło przede wszystkim sam problem granicy między wnętrzem i zewnętrzem, prywatnym i publicznym, jednostkowym i społecznym, umysłem i ciałem, świadomym i nieświadomym, idiosynkratycznym oraz systemowym. Nowoczesność nadała także nowy sens granicy oddzielającej wiedzę od doświadczenia, a zarazem próbowała refleksyjnie „ja” skonfrontować z jego zmysłowym ciałem. Wszystko to, by zdobyć dostęp do prawdy. Aby mogło się to stać, nowoczesny podmiot najpierw usiłował wyeliminować ciało z procedur poznawczych, pytać wraz z Kartezjuszem: „Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami. Czyż jestem tak ściśle związany z ciałem i zmysłami, że bez nich nie mógłbym istnieć?”². Jeśli nie mógł pogodzić się z nieobecnością ciała, próbował chociażby odłożyć jego pragnienia i zdolności na później, zadowalając się przedstawieniem, obrazem ciała lub spojrzeć na nie z bezpiecznej odległości tak, aby stało się przedmiotem myśli, myślą samą, pozbawioną wszelkiej materialności. W końcu jednak musiał się udać – jak pisał Pierre Klossowski w innej sprawie – „na poszukiwanie ciała”³.

Paradoksalnie – znajdowało się ono zawsze w centrum świata ukształtowanego przez myśl chrześcijańskiej Europy, ale tylko jako kruche i bezwartościowe naczynie dające tymczasowe schronienie duszy, opakowanie jednorazowego użytku, które w uduchowionej postaci miało wszakże szansę na zmartwychwstanie. Jako zdesakralizowany odpad było przedmiotem rozkładu, a także szczególnej praktyki społecznej, w której nauka (anatom) i polityka (torturujący kat) spotykały się od czasu do czasu. Spór toczył się przecież o to, co ukrywa się pod powierzchnią skóry: nieśmiertelna dusza? Refleksyjne „ja” domagające się dyscyplinowania ciała, jako warunku „wytwarzania duszy”⁴. A może raczej ciemne źródło stepej przyjemności, podporządkowujące sobie ciało i przekształcające jego powierzchnię w system erotycznej komunikacji? Paradoksalna – lub nie – obecność ciała w wielkich systemach zachodniej filozofii jest przecież faktem. Pomimo wszelkich prób

2/ R. Descartes *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 48.

3/ P. Klossowski *Georges Bataille'a tęsknota za autentycznością*, przeł. K. Matuszewski, w: G. Bataille *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedermann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 275.

4/ Bardzo interesującą analizę tego procesu znaleźć można w dwóch książkach Bryana S. Turnera: *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1984 oraz *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Routledge London, New York 1994.

zapominania o nim, przewycięzania go lub zapanowania nad nim, ciało nadal, jak pisze Andrew Benjamin „narzucało” się filozofii⁵. I tego narzucania się nie można było z niej w żaden sposób „wycisnąć” nawet wtedy, gdy uwikłane zostało w systemy reprezentacji, kiedy refleksyjne „ja” wytwarzało reprezentacje własnego ciała, re-prezentując je przed sobą. Skoro jednak usiłuje się „wycisnąć” problematyczne ciało z systemów (rzecz dotyczy głównie Kartezjusza i Hegla), należałoby pójść dalej – pisze Benjamin – i usunąć także bliźnę, ślad po wyciskaniu. Naturalistyczna metafora, skądinąd nowoczesność bardzo ją sobie upodobała (Baudelaire, jak wiadomo, porównywał Paryż do wrzodu na ciele Francji), bardzo dobrze uchwytuje charakterystyczny dla wczesnej nowoczesności, mechaniczny ruch regularnego wciskania pod powierzchnię lub usuwania niewygodnych rezultatów doświadczania świata i odpowiadającej im, przypadkowej, lecz zawsze możliwej erupcji odrzuconego, wydobywania się niechcianego na powierzchnię.

Także później nowoczesna nauka, sztuka oraz nowoczesne życie codzienne, nie opowiedziały się po stronie tego, co Klossowski dalej nazywa „doświadczeniem ciała i krwi”, tego co wewnętrzne, ukryte pod powierzchnią skóry, języka i moralności – bywa, że po prostu – niedyskursywne. Dlatego być może rację przyznać trzeba raczej tym, którzy uznali, że pod presją odziedziczonej kultury, „poszukiwanie ciała” okazało się i tym razem pod pewnymi względami kolejnym projektem, a raczej projektami, w których realizacji zabrakło nowoczesnym raczej odwagi niż wyobraźni. Nie doprowadziło bowiem do uznania ciała za coś w sposób oczywisty przynależnego człowiekowi, lecz podtrzymało status ciała jako przedmiotu dyscypliny, inwigilacji oraz regulacji⁶. Co ciekawe jednak, narzędzia, które wytwarzała nowoczesna nauka okazały się niespodziewanie skuteczne wtedy, gdy strzała poznania obróciła się o 180 stopni i pomknęła w nowym kierunku: w głąb świadomości po to, co nieświadome – dzięki psychoanalizie – oraz w głąb ludzkiego ciała po to, co niewidzialne – dzięki rentgenografii i genetyce.

Pasja odkrywania wrodzonych struktur głębszych i przymus eksperymentowania z wnętrzem ludzkiego ciała, jego przed- i poderridiańska literalna de-rekonstrukcja, nie wolne od zaciętej walki o pierwszeństwo publikowania wyników, połączyły się wtedy z narcystycznym w gruncie rzeczy stosunkiem nowoczesnego podmiotu do świata podmiotowo-przedmiotowego. Odłożyły też na tak zarysowanej granicy nieprzejrystą, gęstą warstwę doświadczeń, z której kielkować zaczął – niemal jednocześnie – opór przeciw projektom i praktykom nowoczesnego społeczeństwa, które dały tej nieprzejrystości początek. Głębia i powierzchnia umieszczane przez myśl późnonowoczesną w coraz to nowych kontekstach, zaskakiwały nowymi znaczeniami. Otworzyła się bliźna, o której wspomina Benjamin. Nowoczesność jako doświadczenie w tym sensie skierowana jest ku własnemu wnętrzu, w jakim od jej granic, ku centrum, zmierzała natychmiastowa rebelia destabilizu-

5/ A. Benjamin *The Plural Event*, Routledge, London, New York 1993, s. 33.

6/ B.S. Turner *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1984.

jąca funkcjonowanie całości. Jedną z treści nowoczesności jako doświadczenia, tak jak je rozumiem, stało się w konsekwencji podejmowanie kolejnych prób wyjścia poza syndrom Narcyza. Nieudanych lub nie dość konsekwentnie podejmowanych w obszarze kultury masowej i codziennego życia – które wyzwalała do dzisiaj przede wszystkim kruche, ułotne, niepewne doświadczenie powierzchni – lecz nieustannie powtarzanych i pogłębianych w nauce i sztuce. Z jednej strony, odnajdujemy je np. w postępującym oddalaniu się fenomenologii od antropocentrycznego doświadczenia świata, w gotowości do przyznania, że świat również na nas patrzy i zachęca do przyznania, że czujemy jego dotyk. Ciało i postrzeganie zajmują więc nie tylko centralne miejsce w fenomenologicznej analizie relacji intersubiektywnej. Z drugiej strony natomiast, co interesuje mnie bardziej, odnajdujemy je w próbach doświadczania wnętrza człowieka, podtrzymywanych przez uporczywe pragnienie, by w doświadczaniu tym połączyć perspektywę oka z dotykiem.

Spojrzenie i dotyk

Połączenie takie w kulturze wywodzącej się z Arystotelesowskiej typologii zmysłów i podtrzymującej jej aktualność przez wieki, nie jest łatwe. Nawet jeśli pominiemy fakt, że autor *O duszy* poświęcił wzrokowi więcej miejsca niż wszystkim pozostałym zmysłom razem wziętym, to przecież pamiętamy, że tylko ten pierwszy uznał za zmysł czysty, jasny i pouczający, a zatem nadrzędny wobec pozostałych. „Przyczyną zaś jest to, że ze wszystkich zmysłów wzrok w najwyższym stopniu umożliwia nam poznanie i ujawnia wiele różnic”^{7/}. Biorąc pod uwagę kryteria, na których Arystoteles oparł swoją typologię: przejrzystość, czystość, stopień rozwoju, atrakcyjność, zaszczyt, wyjaśnienie, „zwierzęcość” – nie mogło być inaczej. Natomiast dotyk, jako pierwotną formę zmysłów, wiążącą człowieka jeszcze z światem zwierzęcym, stanowiącą zatem najbardziej elementarną postać ludzkich doświadczeń, tym różniącą się od pozostałych, że wymaga bezpośredniego kontaktu – umieścić na końcu swej typologii. Nawet jeśli, jak pisał, uznamy dotyk za podstawę życia i dobrego samopoczucia, to z punktu widzenia moralności i metafizyki, zawsze będzie on podrzędny w stosunku do pozostałych zmysłów i „zwierzęcy”. Z powodu pożądania (to energia dająca podstawy dotykowi) i obżarstwa (powiązanego ze smakiem, a ten uważał Arystoteles za rodzaj dotyku) ludzkość pozostaje bowiem niepowściągliwa i nieumiarkowana, co nie służy dobru i za przeciwnie uznać należy cnotie. Dominację wzroku zastępowano później opozycją oka i ucha, lecz zarówno w sensie filozoficznym, jak i „pod względem znaczenia socjologicznego niższe zmysły ustępują wzrokowi i słuchowi, choć zmysł powonienia nie aż tak bardzo”^{8/} – pisał Simmel.

7/ Arystoteles *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 3.

8/ G. Simmel *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, przedm. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 199.

Arystoteles zatem miał niezliczonych kontynuatorów, bo przecież i tak okazał się bardziej otwartym i wszechstronnym badaczem ludzkiego *sensorium* niż Płaton, który o dotyku wcale nie wspominał, otwierając obejmującą również Hegła, nie mniej bogatą tradycję. Większość podstawowych lektur filozoficznych pokazuje nam nowoczesność podążającą szlakiem Arystotelesa i jego – w tym względzie – niekonsekwentnego następcy Kartezjusza. W wypadku autora *Świata* kontynuacja dotyczy przede wszystkim przekonania, że „żadnego postrzeżenia zmysłowego nie uważamy za wiedzę prawdziwą (σοφία); wprawdzie dostarcza najbardziej autorytatywnej wiedzy o poszczególnych faktach, ale nie daje odpowiedzi na pytanie «dlaczego»»⁹. Wiedza o poszczególnych faktach to inaczej doświadczenie. Arystoteles umieścił je pomiędzy wiedzą ogólną (poznaniem przyczyn i zdolnością rozumienia) oraz przypadkowymi wrażeniami zmysłowymi. Różniły się, lecz nie były pozbawione połączeń i przejść. Głębokie podziały, z którymi zmierzyć się musiała nowoczesność, powstawały na skutek interferencji kultury greckiej i judeochrześcijańskiej.

Widzieć i czuć, dotykać i być dotykany, dotykać wzrokiem, czuć się dotkniętym przez spojrzenie oraz wiele innych, podobnych pragnień – łączących spojrzenie z dotykiem w roli narzędzi poznania oraz induktorów podstawowych relacji społecznych, stanowiło przedmiot rozważań filozofii, estetyki, antropologii także przed nowoczesnością. „Jeżeli w ogóle uwikłani jesteśmy we wzajemne oddziaływanie, to przede wszystkim dlatego, że działamy na siebie zmysłowo”¹⁰ pisał w *Socjologii zmysłów* Simmel, podsumowując pewien etap społecznych doświadczeń, albo – jak sam wolał to nazwać – „budowy uspołecznionej egzystencji”¹¹. Problem jednak w tym, że oko i ręka ślizgały się w tych rozważaniach po powierzchni, czyniąc odstępstwa jedynie dla metafor uzasadniających związek między tym, co widzimy oraz tym, co wiemy. Sporo w tym zasługi Kartezjusza, który najpierw połączył dotyk ze spojrzeniem, zdecydowanie twierdząc, że „mogą powodować to samo”¹², a zatem zignorował klasyfikację zmysłów Arystotelesa. Co więcej, dotyk nazwał najmniej zwodniczym ze zmysłów i najpewniejszym, osłabiając tym samym wzrokocentryczną perspektywę, z którą zwykliśmy utożsamiać zachodnią kulturę. Znamienne są zwłaszcza te fragmenty jego pism, w których uzasadniając konieczność kroczenia własną drogą, rozpoczęcia budowy gmachu filozofii od fundamentów, pisze o nadziei odkrycia prawdy i radzenia sobie z materią, której nikt przed nim nie dotknął.

Nie przeszkodziło mu to następnie wielokrotnie powracać do ostrzeżenia przed ujmowaniem ciała za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania¹³,

9/ Arystoteles *Metafizyka*, s. 5

10/ G. Simmel *Most...*, s. 186.

11/ Tamże, s. 187.

12/ R. Descartes *Świat albo Traktat o świetle*, przeł. T. Śliwiński, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2005, s. 21.

13/ R. Descartes *Medytacje o pierwszej...*, s. 56.

Rewers Od doświadczania po doświadczenie...

ponieważ idee powstające w umyśle pod wpływem doznań zmysłowych nie mają żadnego podobieństwa do przedmiotów, które je wywołały. Idąc dalej niż Arystoteles, w *Medytacji III* pisał zatem:

Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, usunę też wszystkie obrazy rzeczy cielesnych z mojej myśli lub raczej, ponieważ się to prawie nie da uskuteczyć, nie będę im przypisywał żadnej wartości, jako czczym i fałszywym. Będę usiłował, mówiąc tylko ze sobą i wglądając głębiej w siebie samego, stać się sam sobie zwolna lepiej znanym i bliższym.¹⁴

To wielokrotnie przytaczane zdanie, ważne okazało się zarówno dla tych, którzy aprobująco rekonstruują historię dyskursywnego poznania, jak i dla ich adwersarzy, wskazujących na Kartezjusza jako na jednego z inicjatorów opresji ciała i bezpośredniego doświadczenia zmysłowego w nowoczesnej filozofii.

Pierwsi przypominają Kartezjańską koncepcję podmiotu poznającego jako „rzeczy myślącej” utożsamionej z umysłem, duchem, intelektem bądź rozumem, podmiotu zatem wzbraniającego się przed przyznaniem owej „rzeczy” materialnego kształtu ludzkiego ciała. Wartość rozumowego, dyskursywnego poznania nadaje sens projektowi uniwersalnej nauki, która zaczyna się od samopoznania obejmującego jednak również ludzkie ciało. Ostatecznie w *L'Homme. La Description du corps humain* Kartezjusz wykorzystał eksperymentalny paradygmat nauki – anatomii – po to, by zbudować dystans do ciała jako przedmiotu poznania. Drudzy natomiast, chętnie zaczynają historię udręczonego praktykami nowoczesnych społeczeństw ciała od charakterystycznego gestu filozofa, który oddał je we władanie rozumowi instrumentalnemu.

Lęk przed dotykiem I

Kiedy czytam to zdanie dzisiaj, zwracam jednak uwagę przede wszystkim na groteskowe gesty filozofa zamykającego oczy, by nie widzieć, zatykającego uszy, by nie słyszeć, wycofującego się, by nie dotknąć i nie zostać dotkniętym. Kartezjusz zakładający, że wszystko, co widzi, jest fałszem, że fizyczne, cielesne obrazy są źródłem błędu pisał: „samych ciał nie ujmuję właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu, i że nie dzięki temu się je ujmuje, że się ich dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje (*intelligentur*)”¹⁵. Wysiłki by – ujmując rzecz inaczej – nie wysunąć się z własnej skóry, w obawie przed tym, co świat ma „do powiedzenia” poprzez medium naszego ciała to specyficzna forma „lęku przed dotykiem”. Richard Sennett nadał taki tytuł jednemu z rozdziałów swej książki *Ciało i kamień*. Zapożyczam go z braku własnego, lepszego pomysłu. Oczywiście Sennetta interesowały konkretne praktyki społeczeństw miejskich w stosunku do

14/ Tamże, s. 57.

15/ Tamże, s. 56.

obcych, głównie Żydów. Lęk Kartezjusza objął cały świat, z jego własnym, zmysłowym ciałem włącznie, które traktował nieufnie jako źródło poznania zawodne i w konsekwencji prowadzące do wiedzy fałszywej.

Kiedy czytam wyznanie Kartezjusza dzisiaj, powtórzę raz jeszcze, zatrzymuję się także przy tym, co jego zdaniem, „prawie nie da się skutecznie”, przy oddzieleniu tego, co zmysłowe i cielesne zarazem, od wędrówki w głąb, pod powierzchnię, od „wglądania w siebie”, aby „stać się sobie bliższym”. Pojawia się bowiem w tym miejscu wieloznaczność tego, co w kulturze zachodniej określane jest jako powierzchniowe oraz tego, co głębokie. Sam Kartezjusz może być uważany za sprawcę sporego zamieszania, ponieważ, z jednej strony, zdaje się nie pozostawiać wątpliwości, że ów wgląd w siebie ma charakter aprioryczny, mentalny i metaforyczny zarazem. Z drugiej strony natomiast, *Synopsis rozprawy Człowiek* zawiera fragment zatytułowany *O zmysłach wewnętrznych właściwych maszynie*. Dowiadujemy się z niego, że takimi zmysłami wewnętrznymi są nie tylko głód i pragnienie, lecz także radość i smutek. Takich niejasności w dziele Kartezjusza jest więcej. Jego komentatorzy zwracają zatem uwagę na wewnętrzną niespójność przyjmowanej przez niego postawy, która dopuszcza inne standardy dla filozofii oraz inne dla przyrodoznawstwa. „Tak oto, pod kapeluszem filozofa na głowie, Kartezjusz zamyka oczy; pod kapeluszem badacza, używa teleskopu”¹⁶. Kiedy jednak domaga się racjonalizmu w przyrodoznawstwie i argumentuje na rzecz wyższości danych wrodzonych nad empirycznymi w przebiegu doświadczenia, nie tylko odrzuca naiwny empiryzm, lecz daje początek najważniejszemu, najbardziej płodnemu poznawczo, nowoczesnemu pojęciu wrodzonych struktur głębokich. Tym samym ugruntowuje różnicę między głębokimi, wrodzonymi ideami umysłu oraz powierzchniowym, zjawiskowym, bezpośrednim doświadczeniem zmysłowym.

Będę próbowała dalej zachować tę różnicę, posługując się pojęciem doświadczenia wewnętrznego nawiązującym – głównie krytycznie – do pierwszego poglądu Kartezjusza, jak czyni to Georges Bataille, próbując zapisać ekstatyczne doświadczenie wewnętrzne oraz pojęciem „doświadczenie wnętrza”, rozwijającym intuicję autora *Człowieka*, która chociaż mniej oczywista, wydaje mi się bardziej interesująca. Koncepcja Bataille’a skierowana przeciwko projektowi nauki uniwersalnej Kartezjusza, przeciwko wszelkiemu projektowi (również Hegla i Husserla), w istocie rzeczy jest zrozumiała właśnie dzięki niemu. Co więcej, jak pisze Martin Jay¹⁷, koncepcja ta, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i wspólnotowym niemożliwa do zrealizowania, odczytywana jest dzisiaj jako kolejny projekt wyobrażonej przyszłości. To doświadczenie wewnętrzne Bataille’a, w którym usiłuje on dokonać transgresji między umysłem i zmysłowym, ekstatycznym ciałem,

16/ A. Synnott *Puzzling over the Senses: From Plato to Marx*, w: *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of Sense*, ed. D. Howes, University of Toronto Press, Toronto 1991, s. 70.

17/ M. Jay *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, Berkeley 2005, s. 375.

mam przede wszystkim na myśli pisząc o rewolcie przeciwko nowoczesności dokonującej się w jej wnętrzu, a zapowiedzianej przez Nietzschego. Chodzi o to, co dla filozofii i nauki nadal pierwszoplanowe – o granice wiedzy, granice doświadczania oraz percepcji zmysłowej – a raczej o przekroczenie ograniczonego i niemożliwego, o nie-wiedzę, niemożliwe doświadczenie i o obecność, która nie różni się już od nieobecności. Bataille ustawia je w miejscu narodzin oraz śmierci, między ekstazą i zgrozą. „Ta droga, przebywana indywidualnie, jest doświadczeniem wewnętrznym”¹⁸.

Jednakże problem doświadczenia wewnętrznego to również rewolta w rozumieniu sztuki, estetycznej figuracji i reprezentacji. Rewolta, jak sądzę, skierowana w pierwszej kolejności przeciwko „głosowi wewnętrznemu”, tak bliskiemu „myślącej rzeczy” Kartezjusza i idei przezroczystego języka. Wznoszona w obronie doświadczenia przekraczającego komunikację i to, co dyskursywne: „stanów ekstazy, uniesienia lub przynajmniej emocji poddanej namysłowi”¹⁹. W tradycji chrześcijańskiej, jak pisała Kristeva, doświadczenie miesza się z dyskursem w ten sposób, by podporządkować je możliwościom dyskursu i tym samym wykluczyć to, co poza dyskurs wykracza²⁰. Kartezjusz zamyka oczy i myśli. W koncepcji autora *Doświadczenia wewnętrznego*, z przyjętego tutaj punktu widzenia, na pierwszy plan wysuwają się dwa obrazy: erotycznej śmierci oraz oczu zwróconych do wewnątrz. W obu dokonuje się bowiem materialne, literalne połączenie spojrzenia z dotykiem. Oba obrazy mają kontekst biograficzny, lecz ich rola zrozumiała stała się dopiero wewnątrz radykalnego eksperymentu obejmującego umysł i ciało – kończącego się sukcesem w chwili śmierci, tego, co nas niszczy. Prowadzony w przestrzeni prywatnej eksperyment, to niespójne, nieciągłe doświadczanie życia uspołnić mogłoby się w chwili śmierci, w ekstatycznym przekroczeniu, bez żadnej kompensacji, bez połączenia z Bogiem – gdyby było możliwe. Gdybyśmy mogli wyzwoić je spod panowania słów, gdyby nie było perwersją i projektem zarazem.

Niewinność

Wędrowka pod powierzchnią w poszukiwaniu siebie, nawet jeśli rozumieć ją tak, jak wymaga Kartezjusz, oprócz wrodzonych zdolności rozumienia, jakiegoś instrumentarium: wglądu (rozpoznać siebie) i dotyku (być sobie bliskim). Najdoskonalszy ze zmysłów – wzrok, którego konstytutywną zasadą działania jest niesymetryczność, Kartezjusz pragnął połączyć z najbardziej niezawodnym – dotykiem, który zawsze jest obustronny, co nie znaczy koniecznie, że symetryczny.

18/ T. Komendant *Wstęp*, do: G. Bataille *Historia oka i inne historie*, przeł. T. Komendant, Oficyna Literacka, Kraków 1991, s. 38.

19/ G. Bataille *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedermann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 53.

20/ J. Kristeva *Bataille, l'expérience et la pratique*, w: *Bataille*, red. par Ph. Sollers, Union Générale d'Édition, Paris 1973, s. 272.

Chciałabym podążyć za tymi dwoma zmysłami i bronić poglądu, że jeśli nowoczesność miała nam do zaoferowania projekty doświadczenia wewnętrznego oraz doświadczania wnętrza, wywodzące się w prostej linii z myśli autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, to spojrzenie i dotyk musiały połączyć z problemem dwojako rozumianej niewinności. Po pierwsze, powinna zająć stanowisko w sprawie tego, co nazwałabym niewinnością poznawczą spojrzenia i dotyku, którą rozumiem jako uwolnienie od apriorycznej winy błędu, fałszu, dostarczania fałszywej wiedzy o świecie. Nowoczesność jako doświadczenie mogła zatem sprawić, że zawierzmy spojrzeniu i dotykowi wędrując w głąb ludzkiego ciała i umysłu. Wolała przecież nadal ujmować je z osobna, chociaż wraz z wyodrębnieniem cielesności jako aspektu stale współobecnego we wszystkich rodzajach ludzkiej aktywności, m.in. przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego, rozdzielenie ciała i świadomości traciło sens. Musiałaby jednak przekroczyć tym samym ograniczenia czyniące już stanowisko Kartezjusza nie do końca jasnym. Po drugie, nowoczesność powinna podtrzymać niewinność spojrzenia i dotyku (filozoficznego i naukowego) w sensie aksjologicznym, odcinając się od erotyzmu, perwersji, ekstazy zmysłowego ciała, lecz nie od jego empirycznego powiązania ze światem, które było przedmiotem dociekań Kartezjusza. Nie zrealizowała ani jednego, ani drugiego. Przeciwnie, nie trzeba było czekać na szczególny przełom by dostrzec, jak chwiejnym krokiem, zbaczając co chwilę, podążyła i nie podążyła zarazem traktem wykreślonym przez Kartezjusza.

Należy zacząć od tego, że nadała próbom łączenia spojrzenia z dotykiem w nauce i filozofii nie tylko transgresyjny, lecz również technologiczny charakter. Interesują mnie przede wszystkim te sytuacje, w których nowocześni musieli zaakceptować zarówno spojrzenie, jak i dotyk, by zobaczyć i dotknąć tego, co wewnętrzne, co ukryte pod skórą-powierzchnią. To sytuacje, w których podtrzymywali pogląd Kartezjusza, piszącego:

przez ciało rozumiem wszystko to, co może być ograniczone jakimś kształtem, określone co do miejsca, wypełniać przestrzeń w taki sposób, że w niej wyłącza każde inne ciało, co może zostać spostrzeżone za pomocą dotyku, wzroku, słuchu, smaku lub zapachu i co może nadto na różne sposoby zostać wprowadzone w ruch, wprawdzie nie samo przez się, ale przez coś innego, co je dotyka.²¹

Jednocześnie wszakże ciało nie oznaczało tylko czystej, pozbawionej sensu – lub nie – zewnętrzności, lecz także wewnętrzny świat, na który kierujemy spojrzenie i którego próbujemy, aby zdobyć wiedzę pewną, dotknąć. W tym właśnie obszarze lokuje się najbardziej kartezjański, „niewinny” dotyk nowoczesności, doświadczenie specyficzne, możliwe do osiągnięcia dopiero środkami jej nauki, które jest doświadczaniem widzenia/dotykania ludzkiego wnętrza. Jak nietrudno zauważyć, nie chodzi tu o stosunek nowoczesności do obrazu, reprezentacji ludzkiego ciała/mięsa/cielesności dostarczanej przez sztukę, a w każdym razie nie przede wszyst-

kim. Chodzi o ukryte przed codziennymi procedurami wzroku/dotyku wnętrze rzeczy samej oraz jego zmysłową percepcję.

Lęk przed dotykiem II

„Filmowa wersja *The Race to the Double Helix* – opowiada Evelyn Fox Keller – pokazuje Rosalind Franklin spoglądającą z podziwem w dół, na potwierdzenie jej ostatniego doświadczenia i szepczącą błogo: «Chcę tylko patrzeć, nie chcę dotykać»²². Brytyjska uczona, której wkład w odkrycie struktury DNA stał się przedmiotem, jeśli nie skandału w świecie nauki, to z pewnością znaczącej kontrowersji, spogląda na rentgenogram nici DNA, który udało jej się sporządzić za pomocą udoskonalonej przez siebie techniki rentgenografii strukturalnej. Jak wiadomo, ten właśnie rentgenogram, wykorzystany w 1953 roku przez Jamesa Watsona i Francis Cricka do badań nad strukturą DNA i opublikowany przez nich bez zgody Franklin w *Nature*, był podstawą interpretacji podwójnej helisy, która obu uczonym oraz prowadzącemu badania równoległe z Franklin Maurice’owi Wilkinsowi, przyniosła nagrodę Nobla w 1962 roku w dziedzinie fizjologii i medycyny. Ich sukces nazwano odkryciem sekretu życia. Rosalind Franklin nie żyła wtedy już od czterech lat. Zmarła na nowotwór jajników wywołany prawdopodobnie długotrwałą ekspozycją na promieniowanie rentgenowskie w czasie prowadzonych badań. To, że nagrody Nobla nie przyznaje się zmarłym, nie było wszak jedynym powodem, dla którego zapomniano o jej udziale w odkryciu.

Zarówno nieprzyjaźnie do niej nastawiony Wilkins, jak i inni koledzy traktowali ją bowiem jak laborantkę, wykorzystując bez skrupułów wyniki badań, bo takie obyczaje panowały w londyńskim King’s College w czasie, kiedy tam pracowała. To, co dzisiaj nazywa się gettoizacją, u której podstaw, o czym była już mowa, stoi bardzo dobrze znany w europejskiej kulturze lęk przed dotykiem, obowiązywało nie tylko w Cambridge, gdzie Franklin studiowała, a polegało na oddzieleniu nowych college’ów dla kobiet od historycznych budynków. W King’s College kobiety traktowano z równie sformalizowanym lekceważeniem, nie wpuszczając ich do jadalni profesorskiej, nawet jeśli profesorami były, i zmuszając do stołowania się w przeznaczonych dla wszystkich – oprócz kolegów profesorów – sali. Cześć z nich zresztą, o słabo rozwiniętym lęku przed dotykiem, m.in. bezpośredni przełożony skłóconych Wilkinsa i Franklin, wołała jadać w tej drugiej.

Keller, jedna z najciekawszych badaczek udziału kobiet w odkryciach naukowych²³, analizuje z punktu widzenia filozofii nauki sytuację Franklin, wychodząc

^{22/} E. Fox Keller *The Finishing Touch*, w: *The Practice of Cultural Analysis. Exposing Interdisciplinary Interpretation*, ed. M. Bał, Stanford University Press, Stanford 1999, s. 29.

^{23/} Spośród opublikowanych przez nią książek, z tego punktu widzenia zasługuje na uwagę przede wszystkim *Secrets of Life, Secrets of Death: Essays on Language, Gender and Science*, Routledge, New York 1992.

od pytania o znaczenie wzroku i dotyku w doświadczeniach naukowych oraz koniecznym doświadczeniu rzeczywistości. Przypomina, że na gruncie nauki spoglądanie, oglądanie, patrzenie uznaje się na ogół za niewinne, ponieważ pragnienie, jakiemu służy, to wyłącznie dążenie do zrozumienia. Natomiast dotyk – przeciwnie – wiąże się z interwencją, manipulacją i kontrolą. W perspektywie feministycznej natomiast – pisze dalej – wzrok kojarzy się z dystansem i agresją, dotyk tymczasem z erotycznym zaangażowaniem. „Franklin odwraca ten porządek. Odwołując się do innych skojarzeń, bardziej znanych naukowcom, zachowuje pozycję kobiecego podmiotu”²⁴. Mówiąc inaczej, uciekając przed pokusą dotyku chce uniknąć obu skojarzeń, chce wpisać się w wielką tradycję kartezjańską: stawiania „niewinnych” pytań, prowadzenia „niewinnych” doświadczeń. Interesuje ją czysta nauka, lecz doświadczenia, które przeprowadza, dotyczą „brudnego”, materialnego, cielesnego życia. Parafrazując sformułowanie problemu Synnotta dotyczące Kartezjusza, powiemy, że pod kapeluszem biologa molekularnego na głowie Franklin decyduje się wprawdzie otworzyć oczy, lecz wycofuje się przed dotykiem, pod kapeluszem kobiety, najchętniej zamknełaby oczy i dotknęła przedmiotu swojego zachwyty.

Keller pyta więc dalej: „Co to znaczy spoglądać, nie dotykając?”. Przecież spoglądanie zawsze dotyka nas, nawet jeśli czyni to tylko w sensie metaforycznym. W odróżnieniu od Kartezjusza, nie ma jednak na myśli technologii widzenia, oglądania obiektów z dystansu, którego metaforą i tym razem jest teleskop. Interesuje ją wzrok jako forma „literalnej, materialnej transgresji”, jako badawcze przyglądanie się, lecz aby wyjaśnić swą intencję odwołuje się do Freuda, nie do Bataille’a. Przedstawia bowiem drobiazgowo studium aktu patrzenia, odróżniającego biologię od astronomii, które może być również alegorią studiów kulturowych, jeśli zaakceptujemy mikroskop jako metaforę bliskiego, dokładnego czytania. Spoglądanie przez mikroskop kłóci się jednak z niewinnością naukowego wzroku. To, co oglądamy, musieliśmy wcześniej przygotować, najczęściej pobrać tkanę, naruszając lub zabijając żywy organizm. Musieliśmy dotknąć, aby zobaczyć. „Niewinność – pisze Keller – może być zbyt wygórowanym roszczeniem, ponieważ wiemy, że nawet własne, niewspomagane oko nie ogląda niewinnie”²⁵. Tymczasem oko uzbrojone w mikroskop staje się w jeszcze większym stopniu instrumentem inwazji niż dotykająca ręka. Jesteśmy bliżej Bataille’a niż Kartezjusza. Historia naukowego spojrzenia opiera się zatem na podwójnej świadomości: na domniemanej niewinności oraz na milczącej wiedzy o tym, że obserwacja pociąga za sobą interwencję, i że nie pozostawia podmiotu obserwującego nietkniętym.

Przypadek Rosalind Franklin jest szczególnie drastyczną ilustracją tej historii. Nie tylko dlatego, że wędrując w głąb ludzkiego ciała w poszukiwaniu tajemnicy życia, musiała to życie przy pomocy promieniowania rentgenowskiego zabijać. I nie dlatego nawet, że nie obroniła się przed śmiertelnym dotykiem tego samego

^{24/} E. Fox Keller *The Finishing...*, s. 29.

^{25/} Tamże, s. 31.

Rewers Od doświadczania po doświadczenie...

promieniowania wędrującego jednocześnie w głąb jej własnego ciała. Jest drastyczny, ponieważ pokazuje, jak dzięki instrumentarium nowoczesnej nauki, łączącej z powodzeniem wzrok z dotykiem, ten pierwszy traci niewinność, drugi natomiast uwalnia się od erotycznego zaangażowania i zbliża do śmierci. Trudno zapomnieć również, że zakaz dotyku został sformułowany w Biblii wtedy, gdy pierwszym ludziom pozwolono na jabłko wiszące na drzewie (życia, wiedzy, do jakiegokolwiek tłumaczenia byśmy się nieodwołali) patrzeć, lecz nie pozwolono go dotykać. Historia Rosalind Franklin w jakimś sensie jest nowoczesną historią biblijnej Ewy, a zatem każdej (-go) z nas. Możemy, starając się to doświadczenie wypowiedzieć, powtórzyć za Stanisławem Barańczakiem:

Radiologu Bez Twarzy,
Niech stanę obok

Ciebie, pokaż mi ekran
Z tym mną, znanym na wylot
Jedynie Tobie; chwilą
Wiedzy niech mnie przeświećla

Twój promień, tylko jedną;²⁶

Lęk przed dotykiem III

Na zakończenie chciałabym powrócić do obrazu Anny Günter, który był bezpośrednią inspiracją tego tekstu. *Lot doświadczalny* jest niedużym olejem na płótnie (100 x 85 cm) znajdującym się w zbiorach Galerii Sztuki Współczesnej Muzeum Narodowego w Szczecinie. Przedstawia niespójny wizualnie pejzaż ze skalistą górą i prowadzącą ku szczytowi, krętą, górską ścieżką (po prawej). Obok, po lewej, rozciąga się dolina z widocznym zakolem rzeki wijącej się wśród niskich, łagodnych pagórków oraz równie krętą drogą. Na wysokości wierzchołka góry unosi się szklana bańka, a właściwie rodzaj szklanego helikoptera z widoczną wewnątrz postacią siedzącej na piętach, a może kłęzącej, nagiej, młodej dziewczyny o ciemnych włosach i spojrzeniu skierowanym na rozciągający się w dole krajobraz. Dziewczyna rękoma wspiera się na czymś w rodzaju muszli wyścielającej dno przezroczystego wehikulu. Pejzaż jest drapieżny, zbudowany z ostrych form i intensywnych kolorów. Dziewczyna bezbronna, delikatna, patrzy trochę zdziwionymi, dużymi oczyma z wnętrza swojego przezroczystego schronienia-więzienia: widziana i widząca, niedotykalna i nie dotykająca. Laboratoryjna czystość życia w szklanej kolbie i nieukrywana, niebezpieczna natura świata, nad którym się unosi, dają się pogodzić jedynie w marzeniu sennym i sztuce. Obraz, jak widać, jest zaproszeniem do interpretacji wykorzystującej język psychoanalizy.

^{26/} S. Barańczak *Przeświećlenie*, z tomu: *Widokówka z tego świata*, w: tegoż *159 wierszy 1968-1988*, Znak, Kraków 1990, s. 175.

Przede wszystkim jednak sędzę, że stanowi dobrą ilustrację zmiany, jaka dokonała się w świadomości Europejczyków na skutek doświadczeń, których wspólny mianownik stanowi nowoczesność. Aby to dostrzec, warto spojrzeć raz jeszcze na Pietera Bruegela *Upadek Ikaru* (1557), z którym – *toutes proportions gardées* – *Lot doświadczalny* wiele łączy. Mit o Ikarze, Dedalu, labiryncie nie bez powodu niepokoił twórców nowoczesnego świata. Jest w nim właściwie załączek wszystkiego, o czym dotychczas była mowa: pragnienie nieograniczonego doświadczenia, zakaz ojca, racjonalna wiedza temperująca pragnienia oka, śmiertelny dotyk promieni słonecznych, w którym zgroza łączy się z ekstazą. Upadek wreszcie, którego w interpretacji Bruegela nikt poza umierającym nie dostrzega. Tym, co oba obrazy łączy jest młodość niewinna i niedoświadczona, skała, ścieżka górską, woda – zestaw symboli zrozumiałych także bez wsparcia psychoanalizy, która jednak „narzuca” się myśli i oku. Ikar ma ojca, dziewczyna jest sama. Zamiast zawodnych skrzydeł, unosi ją w powietrzu duma techniki nowoczesnej – latająca maszyna. Ikar leciał w kierunku górzystej Ikarii, dziewczyna oddala się od niebezpiecznej góry, a zatem mamy nadzieję, że jej nie „dotknie” i lot doświadczalny zakończy się powodzeniem. Przede wszystkim jednak dziewczyna pojawia się w głównym planie, podczas gdy obecności Ikaru musimy się raczej domyślić kierując się tytułem obrazu.

Oboje jednak reprezentują nauko-zależny mit nowoczesności, w którym niewinność nie jest prostym zaprzeczeniem winy. Uznać ją można raczej za przeciwieństwo doświadczenia. Niewinność i doświadczenie nie pozwalają się połączyć. Ten kto doświadcza, traci w tym procesie niewinność – bo doświadczenie, w odróżnieniu od doświadczenia, jest procesem. Upadek doświadczenia, proklamowany i odwoływany w kulturze nowoczesnej, nie jest tym samym, czym niechęć do doświadczenia. Doświadczenie prowadzi jednak do transgresji, a te odcinają nam drogę do niewinności. Powrót do idei nowoczesności – dzisiaj – można potraktować jako refleksję nad poniesioną stratą.