

# Ciało i Parnas

Marek Bieńczyk

## Ciało i Parnas

Na codzień sądzimy, że wiemy mniej więcej o co ogólnie chodzi, że raczej z grubsza się orientujemy, mam na myśli istnienie, toteż czytamy, i ewentualnie piszemy, książki szczegółowe w stosunku do całości, jaką jest życie, fragmentaryczne, a to, powiedzmy, historie jednego motywu, opisy podróży czy na przykład monografie poety. Jolanta Brach-Czaina jest zdecydowanym wrogiem fragmentu („rzeczywistości okaleczonej”) i ma odwagę — wobec tej naszej mniej więcej wiedzy, wobec przykrycia całości naszymi specjalizacjami zawodowymi i prywatnymi — mówić właśnie wprost o całości, wprost o istnieniu jako takim i ujawniać wprost swoje egzystencjalne wiary. I to, by tak rzec, działa. *Szczeliny istnienia*<sup>1</sup> w krótkim czasie doczekały się wielu dużych recenzji i są książką, o której „mówi się”. Na podstawie własnego doświadczenia, emocjonalnej reakcji (a te pozwolę sobie tutaj przedstawić, gdyż książka wymaga, chociażby siłą swego magnetycznego języka, czegoś innego niż systematycznej relacji, wymaga wypowiedzi na żywo, spontanicznej) powiedziałbym nawet, że wywołuje gorączkę, bierze za gardło. Podczas lektury parokrotnie wołałem „puść, zgoda”, i parokrotnie też, gdy nabrałem powietrza, bezczelnie, krzycząc: nie! — słowem czułem się na egzorcyzmach, chwilami bliski wyrzucenia z siebie tej przeszkody, która, jak opisuje Brach-Czaina, nie pozwala „otworzyć się na istnienie”, w istnieniu „zaistnieć” (wreszcie to słowo — „zaistnieć” — nie chciane przez stylistów, znajduje swoje głębokie uzasadnienie, rację bytu). Zatem najpierw „zgoda” — bo to jest bodajże najważniejsze ze słów-kluczy tej książki, wielokrotnie powracające, w połączeniu z jednym, niepodzielnym, oczywistym, lecz wciąż niedostrzeżanym, zagadywanym, wciąż przegapianym: istnieniem. Najłatwiej jest mi tę „zgodę na istnienie” wyrazić, gdy czytam rozważania nad lekceważonym, wymijanym — i z Heideggerem, i bez Heideggera — światem życia codziennego: jego ścierkami, jego naczyniami w zlewie, jego poscielą rano zbyt długo rozbebeszoną: jego konkretnymi sposobami obecności. Jolanta Brach-Czaina postępuje z egzystencją jak ongiś Braudel z historią: przywraca jej „długie trwanie” — codzienność i jej szczególną, wyższą metafizycznie i poznawczo wartość nad trwaniem krótkim — znaczącymi wydarzeniami, które wybuchają intensywnie i na chwilę, lecz które nas bez reszty — bez uwagi dla toczącej się codzienności — pochłaniają; dla których sądzimy, że żyjemy. Dzięki samemu tytułowi rozdziału *Krząctwo* zyskujemy czy odzyskujemy

<sup>1</sup> J. Brach-Czaina *Szczeliny istnienia*, PIW, Warszawa 1993.

(i na tym polega świetność książek-wizji: nie na nazywaniu tego, co dopiero przyjdzie, lecz tego, co jest) istotną, ale zapoznaną kategorię bytu. Od tej pory będę lepiej pamiętał, że w każdej czy niemal w każdej czynności tkwi i „-anie” (jak „krzątanie”), i jego uszlachetniona, pogłębiona postać: „-actwo” (nawet jeśli leksykalnie nie zawsze pozwala się ona utworzyć), że wszystkie czynności (podobnie jak rzeczy) są „konkretem zdolnym zamienić się w obiekt egzystencjalny”, „jeśli mają moc oddziaływania, jeśli nastąpi nasze zderzenie czy spotkanie z nimi, byśmy zdolni byli zbierać sens z konkretem egzystencjalnym złączony” (s. 14). Opisy takich spotkań: naszych rąk z brudnymi naczyniami w zlewie, ze ścierką rzuconą w kąt, naszego głodu z wiśniowymi pierogami tworzą fenomenologię *à rebours*, w której to przede wszystkim przedmiot wysyła sensy w stronę podmiotu<sup>2</sup>:

Jakby odwracał się kierunek spojrzenia, a nawet zwracał się nam trud. Wygląda to na wdzięczność rzeczy. Gdy próbujemy zrozumieć przesłanie płynące ku nam od egzystencjalnego konkretnego, ostatecznie dochodzimy do rozumienia siebie. Może dlatego, że sami jesteśmy egzystencjalnym konkretem i że następuje tu spotkanie istniejących, w którym odsłania się sens wspólny [s. 16–17]

Tymi samymi słowami, gdybym wtedy potrafił, opowiedziałbym dzień spędzony kiedyś na nauce wyrobu chleba u pewnego piekarza z przepaską na biodrach: w chwili poprzedzającej wypiek, pouczał, kiedy bierzesz w dłonie okrągłą już masę, by ją ostatecznie uformować, musisz na ułamek chwili w nią się wsłuchać: wyśle do ciebie znak i wtedy ty wyślesz dłońmi swój.

Ale kiedy w tym samym toku myślowym pisze Brach-Czaina: „by coś usłyszeć, trzeba samemu zamilknąć” (s. 11), kiedy mówi o „świadomości fałszywej”, a zatem i o świadomości autentycznej, takiej, która realizuje się w głębokim obcowaniu z rzeczami i czynnościami (w przeciwieństwie, można dodać, do świadomości „egzystencjalistycznej”, dla której kontakt z faktycznością jest fatalnym zagrożeniem), kiedy wreszcie gromi język i nazywa nas „partaczami, gdy mowę bytu zagłuszamy własną” (s. 21), przestają się temu tekstowi poddawać — choć chleb był wtedy świetny, a przeżycie wielkie. Nie dlatego, że mam za złe strącanie człowieka z podmiotowego superpedestału czy że uważam, tak jak żałuje tego Cioran, że wewnętrzna mowa bytu jest nam zasadniczo niedostępna:

Oddychamy zbyt szybko, by chwycić rzeczy w nich samych [...]. Nasz oddech je postuluje i je zniekształca, tworzy je i odmienia. Marzenie o egzystencji neutralnej niczemu nie służy. Chcieliśmy być podmiotami, a każdy podmiot jest zerwaniem ze spokojem Jedności.

<sup>2</sup> Por. T. Komendant *Jabłko i wiśnia*, „Twórczość” 1993 nr 7.

Kontakt z tym, co Jolanta Brach–Czaina nazywa „faktycznością” i jej mową należy do kategorii egzystencjalnej, którą na potrzebę tych rozważań nazwę „przygodnością”. Czymś, co może się zdarzyć, otworzyć przed nami, jak właśnie szczelina istnienia, ale nie zdarza się wbrew czemuś, przeciwko czemuś: wbrew językowi, przeciwko naszej mowie, przeciwko naszemu istnieniu, dotychczas na istnienie „nie otwartemu”. Tu nie ma warunków wstępnych ani czegoś za coś: autentyczności za nasze symbole, wartości (to drugie słowo – klucz książki) za naszą ślepotę czy naszą gadaninę. To się nie zdarza przez obnażenie, odrzucenie czy „powściągnięcie siebie” (s. 21), przez „wyplaszczenie się” ze słowa, które nas garbi; to przychodzi „przygodnie” — raz tak, dziesięć razy nie — jako jedna z możliwych egzystencji, jeden ze stanów wpisanych w jej rozpiętość, jak, powiedzmy, niepohamowany szloch czy śmiech, jak nieodparta senność, jak zmęczenie po długim biegu i wreszcie jak, o czym za chwilę, wariackie gadanie.

Cenna to możliwość, rozszerzająca, lecz niech nie muszę w zamian likwidować innych: czy bezwzględnie nie da się wejść w okrąg współistnienia z faktycznością (rzeczą, czynnością) przy pomocy słowa? Zmywanie sterty brudnych, obślizgłych naczyń, które tak świetnie zostają opisane w *Krząctwie*. Kiedy myślę, biorąc kolejne talerze, o tej czynności jako o bitwie pod Salamanką, zwyciężaniu flotylli Nelsona, czy jako o iluś tam milach podwodnej żeglugi, oddaję się zmywaniu, doświadczam go, idzie mi całkiem rażno, a i talerze mrugają do mnie okiem. Przyjaciel nazwał któregoś dnia zmywanie „odborsuczaniem”, spodobało mi się: czy nie nastąpiło tu jakieś spotkanie z czynnością? Kiedy „odborsuczam”, a nie „zmywam”, zdarza mi się czuć lekką werwę, wewnętrzne poruszenie z dokładności tego, co robię, z uczestnictwa w czynności, w szczelnym obiegu między mną a rzeczą.

To moje wariackie gadanie, którym też uświęcam codzienność; a według *Szczelin istnienia* byłyby to — wraz z całą filozofią intencjonalności — „fałszywe spekulacje”, „miraż dumi”, „złudzenia wyobraźni maskujące nagi fakt nudy”, słowem, raz jeszcze, „partactwo”. Więc, skoro mowa o partactwie, mam inny, może lepszy argument: w obronie słowa i zarazem, już teraz pełną parą, przeciwko bezwarunkowej „zgodzie”. Rozumienie i opis istnienia w jego wymiarze podstawowym, faktycznym, dokonują się w książce pod hasłem, wielokrotnie powtarzanym, „niech to, co jest, będzie”, hasłem absolutnej akceptacji życia danego jakim jest, życia jako najwyższej instancji, bo „dzikiego boga”. Za zgodą tą idzie całkowite uznanie faktyczności, istnienia, a szczególnie ciała i jego „mowy” we wszelkiej postaci jaką przedstawia. Istnienie cielesne, i wszelkie materialne — w przeciwieństwie do wyobraźni i intelektu — obdarzone jest bezpośrednio znakiem wartości, do której trzeba umieć,

a przede wszystkim chcieć, dotrzeć. Pytanie moje jest takie: czy w samym ciele, tej pełni, która ma być, która winna być uznana skoro jest, nie ma też „partactwa”, podobnego „partactwa”, jakim wobec istnienia może być słowo? Weźmy dla przykładu choroby (ale niektóre tylko choroby są „partactwem”), powiedzmy chorobę Parkinsona. Oto z łóżka wstaje, próbuje wstać mężczyzna. Jego ruchy przypominają pływanie: powolne, wszystkimi kończynami naraz, tyle że o powietrze zaczepić się niepodobna. Trochę jak żuk odwrócony na plecy. Wreszcie udaje mu się zsunąć na podłogę. Stoi. Wstępna przeszkoda pokonana, ale ta druga nie jest prostsza. Trzeba zrobić krok. Dla parkinsonika trudne jest to, co ma początek. Czyli prawie wszystko. Zadaniem jest pierwszy, drugi krok, potem pójdzie już łatwiej. Nogi, mięśnie nóg już gotowe, już napięte, widocznie drżą, poruszają piżamą, ręka już zawieszona w powietrzu, łokieć gotowy do pracy przesuwania, już nawet korpus wychylony (teraz porównanie ze skoczkiem narciarskim) do przodu, już, już, wydaje się, a człowiek ruszy. Ale jeszcze nie, falstart torsu, bo stopy wciąż tkwią w podłodze. To jeszcze nie ruch, to na razie pomnik Wyruszającego Przed Siebie. I dopiero teraz drżenie w nogach, wciąż niedokonane parcie ud do przodu, staje się tak silne, że podrywa stopy, zmusza je najpierw do imitacji kroków, do przebierania w miejscu, i wreszcie — ten, kto w sąsiednim pokoju słyszy narastające szuranie, wie że drzwi się zaraz otworzą — z tego przebierania stopami, z tego szurania wyrzywa się forma, funkcja, cel: krok prawdziwy, naprzód.

Chodzi mi przede wszystkim o to, co przed krokiem, o to dziwne rozdzielenie siły i zamiaru, które czyni z chorego, nazwijmy to tak, jeźdźca bez konia (bo jest prowadzący, ale nie ma jak) albo konia bez jeźdźcy (bo jest siła, ale nie prowadzona). O to wstępne drżenie przed uczynieniem kroku. o tę energię, która niewątpliwie jest (tak, energii. życia, tu bynajmniej nie brakuje), lecz która jest tylko dla siebie, i niczemu nie służy (żeby chociaż łała się ropa, coś uchodziło, coś się tłumaczyło, jak w grypie, owrzodzeniu żołądka, gruźlicy, czy obejmowało psychofizyczną całość jak w ataku hysterii — „filozoficznie” chorobach lepszych, lepiej czy uczciwiej wobec istnienia skonstruowanych). Energia dla energii, tak jak sztuka dla sztuki. Życie drga sobie w zamkniętym korytarzu, który do niczego nie prowadzi. Czyste istnienie (siła, energia) dla samego siebie, bezfunkcyjne bulgotanie, Parnas ciała. Podobnie jak są dla siebie słowa, jak są obrazy dla wyobraźni, spekulacje dla intelektu — to wszystko, co nazwane zostało w stosunku do bytu „partactwem”. „Interesuje mnie mowa faktów elementarnych, w których duch ciała mówi wprost symbolami” (s. 202) — pisze Jolanta Brach-Czaina. Ale, tak jak w przypadku języka wyobraźni, również symbole ciała — obok

tych wspaniałych — mogą być „spartaczone”, bo, jak przed chwilą, puste, skierowane tylko do siebie, bo nieudane, bo niepełne. „Mowa ciała”, podobnie jak mowa języka, wytwarza również kiepskie formy, pущzone symbole, pustą sztukę zakrywającą jego także niemistrzostwo, niepełną genialność. I w niej są bzdety, uproszczenia, słabe strony. Widać to w niektórych objawach codziennego funkcjonowania ciała. Bynajmniej nie w czymś takim jak pocenie pod pachami czy oddawanie moczu, gdyż one są arcydzielne, znakomicie wykonane, dopełniające genialnie obiegów, których są częściami, ale, powiedzmy, pojedynczy włos tam gdzie nie trzeba, tłuszczak (to taka mięsista kula) na łysej głowie, czy, nie bez przypadku przysłowiowy, przyszcz na pupie: cielesna grafomania.

W podobnym „grafomańskim” czy „partackim” porządku można na przykład rozpatrywać czynności następujące po oddaniu kału. Osoba rodząca, umierająca, osoba charcząca i spluwająca flegmą czy trzęsąca się w gorączce nie jest karykaturalna i źle o „mowie ciała” nie świadczy. (Przeoglądam właśnie fotograficzną ikonografię szpitala La Salpêtrière za czasów Charcota: przedstawia ona rzeczywiście niezwykłą mowę ciała, tak rzeźbiarską, tak artystyczną, że same histeryczki, świadome efektu, zaczęły z czasem teatralizować swoje pozy.) Ale to, co nazywamy podcieraniem się? Fucha, nie bardzo udane. Ta dziwna, niezwykajna pozycja nóg, lekko podkurczonych, delikatnym dreptaniem stóp osiagających konieczną precyzję, to wystawienie pośladków, najbardziej absolutne w kategorii wystawienia, to patrzenie wzrokiem gdzie wzrok nie sięga... Niezwykłe w sumie, jedyne w swym rodzaju ułożenie ciała, wyjątkowo nieudana szczególność pozycji, która wplata w swą błażenskość, w swoje „partactwo” i przynosi minimalny choćby stopień zażenowania.

Nie jest to tyle kwestia gnostyckiej niezgody na ekskrement, nie on jest tutaj przedmiotem oskarżenia, a sytuacji, którą wywołuje i która, podobnie jak przypadek parkinsonika opisany wyżej, nie pozwala na wyrażenie, mówiąc słowami z powieści Milana Kundery, „kategorycznej zgody na byt” (niech to, co jest, będzie), każe rozliczać ciało, tak jak rozliczamy język, z jego mielizn i niedokonań.

„Kategoryczną zgodę na byt” Kundera uważa za metafizyczną podstawę kiczu. Byłoby czymś wielce niestosownym zestawianie z tą definicją *Szczelin istnienia*, książki, w której świetna proza filozoficzna staje się chwilami piękną prozą poetycką (dokonuje się w niej, paradoksalnie, jakby otwarcie języka, jego rozcięcie do głębi, tak jak można rozciąć ciało). Poszukując określenia unifikującego poszczególne rozważania, dochodzę natomiast do pojęcia Żółtego Miasta, Miasta Istnienia, Miasta Ciała, w którym wszystko, co nas spotyka, nadaje się — gdy zrozumieć

zawartość tego spotkania — do przyjęcia. Nie jest to bynajmniej Miasto szczęśliwe, odwrotnie, to raczej *città dolorosa*; dostęp do niego nie jest ucieczką od tragiczności, nie odsuwa cierpienia i nie likwiduje problemu zła, każe wręcz cierpienie uznać i poznać jego sensy (w rozdziale *Nietykalność* poświęconym kondycji ofiary, który wymaga oddzielnej glosy). To doskonałe miasto nie leży, jak marzenie, w bliższej lub dalszej przyszłości, nie jest też żadnym rajem utraconym w niepamiętnej przeszłości; tkwi ono pod cienką warstwą czasu, który płynie. I, w przeciwieństwie do innych Złotych Miast, można w nim żyć teraz i już, rzeczywiście w nie schodzić, jeśli potrafi się wypowiedzieć wreszcie pełnym głosem tę jedną gotowość, to jedno zdanie: zgoda, niech to, co jest, będzie.

Wśród różnych ciężarków, którymi tę proponowaną zgodę przytapiam, zwłaszcza wtedy, gdy każe ona słuchać „mowy ciała”, jest jeszcze jeden, wstydliwie banalny, bo dotyczący płci. W fascynującym rozdziale *Otwarcie*, poświęconym rodzeniu i przychodzeniu na świat, autorka pisze, na razie przekonywująco: „Możemy dążyć do zagęszczeń istnienia i jego doświadczania. Co nie wiąże się z płcią oczywiście. Jest to etyka androgyna” (s. 44). Lektura rozważań poświęconych miłości (rozdział *Wnikanie*) nie daje już jednak podstaw do tego stwierdzenia. Nie biorą one bowiem pod uwagę, nie biorą pod uwagę do końca, męskiej seksualności, męskiej mowy (a raczej milczenia) ciała. Czytamy tam:

Miłość prowadzi ku doświadczeniu zagęszczonego istnienia. Otwiera na nie. [...] Pozwala wnikać w sedno. Prowadzi do węzłów dziejącego się bytu. Odślania tożsamość kreacji, poznania i współistnienia. To właśnie uzmysławia nam i ofiarowuje każdy akt miłości [s. 201].

Powiem najdosadniej: w chwili męskiego spełnienia miłosnego aktu — wiadome i proste: *post coitum omne animal* etc. — dochodzi nie do zagęszczenia, a do rozrzedzenia istnienia. Ujawnia się jego negatywne sedno. Nie jest to otwarcie, lecz zamknięcie, a jeśli otwarcie, to na otchłanną pustkę: szczelina istnienia okazuje się swoistą zasadzką. W męskim ciele uruchamia się — choćby na krótki moment — proces unieobecniania, odrzucenia od tego, co jest. Jest to jakby ewaporyzacja własnej istności, dosyć przerażające, nawet tragiczne, bo zdarzające się w chwili najwyższej, doświadczanie odłączenia od bytu, odepchnięcia od niego, który nie jest nawet zaprzeczony, zabity, ale trwa poza, niedostępny; bytu, który nie mówi, a milczy, sobie i dla siebie. I także dlatego nie może być między nimi całkowitej zgody, i być może także dlatego nie trafiam do Miasta.

Marek Bięńczyk