

MARZENA DOBNER

MEANDRY CIELESNOŚCI*

Na gruncie polskim ukazało się dotychczas kilka wartościowych omówień i zbiorów dotyczących problematyki ciała. Godne uwagi są antologie tekstów zorientowanych na cielesność w krytyce i refleksji feministycznej (*Ciało i tekst...*¹, praca Ewy Hyży dotycząca podmiotu w XX-wiecznych teoriach feministycznych²) czy filozoficznej (*Ciało otwarte* Moniki Bakke³). Na uwagę zasługują także prace dotyczące konkretnych analiz historycznoliterackich, którym wątek ciała jedynie przyświecał (*Ciało, płęć, literatura*⁴ oraz *Codzienne, przedmiotowe, cielesne*⁵, a także poświęcone cielesności konkretnych autorów prace Krystyny Kłosińskiej, Beaty Przymuszały i Bogusławy Bodzioch-Bryły⁶). Natomiast zbiór pod redakcją Anny Wieczorkiewicz i Joanny Bator prezentuje artykuły poświęcone znacznie bardziej ogólnemu za-

Mgr MARZENA DOBNER – doktorantka w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury KUL; adres do korespondencji: e-mail: mdobner@op.pl

* *Ucieleśnienia. Ciało w świetle współczesnej humanistyki. Myśl-praktyka-reprezentacja*, red. A. Wieczorkiewicz i J. Bator, Warszawa 2007.

¹ Por. *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasilowska, Warszawa 2001.

² *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej XX wieku*, Kraków 2003.

³ *Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000.

⁴ *Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Hornung, M. Jędrzejczak, T. Korsak, Warszawa 2001.

⁵ *Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, Izabelin 2002.

⁶ K. K ł o s i ń s k a, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999; B. P r z y m u s z a ł a, *Szukanie dotyku. Problematyka ciała w polskiej poezji współczesnej*, Kraków 2006; B. B o d z i o c h - B r y ł a, *Ku ciału post-ludzkiemu. O młodej poezji i nowej rzeczywistości*, [w:] t a ż, *Ku ciału post-ludzkiemu... Poezja polska po 1989 roku wobec nowych mediów i nowej rzeczywistości*, Kraków 2006.

gadnieniu – naukowej, kulturowej i estetycznej refleksji nad ciałem. Jest on pokłosiem konferencji *Ciało w perspektywie współczesnej humanistyki*, która odbyła się w dniach 7-9 grudnia 2006 roku, z inicjatywy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Prezentowane teksty są wybranymi referatami, wygłoszonymi podczas tej sesji. Założeniem autorek, jak wynika ze wstępu Anny Wieczorkiewicz, było zgromadzenie artykułów badawczych, które wzajemnie uzupełniają swoje pola badawcze lub proponują różne języki analiz cielesności. Autorzy artykułów prezentują pewien obraz problematyki ciała, uwikłanej w różne dyskursy. Autorki zbioru nie zamierzają stworzyć szczegółowego kompendium, ale jedynie zarysować problematykę badań nad cielesnością⁷. Deklaracja tego typu wydaje się w pewnym sensie łagodzić ostrość niektórych, wskazanych w dalszej części recenzji, zarzutów, jakie można wysunąć pod adresem rozpiętości tematycznej *Ucieleśnień...*

Kompozycja zbioru w założeniu ma zatem spełniać kryterium ramowej prezentacji wiedzy o ciele kulturowym. Dwuczęściowy układ antologii jest przejrzysty i intuicyjny. Pierwszy blok zagadnień, zatytułowany *Mysł*, stanowi wprowadzenie w teoretyczną refleksję nad ciałem. Zawiera omówienia tekstów z dziedziny antropologii filozoficznej, socjologii i historii ciała, a także psychoanalizy. Część druga – *Praktyka i reprezentacja* – omawia różne typy realizacji cielesności w dyskursach artystycznych i społecznych: w literaturze i jej gatunkach pogranicznych, w teatrze i krytyce teatralnej, na płaszczyźnie społecznej (moda), a nawet w sferze ilustracji medycznych i w spirytualizmie. Warto bliżej omówić założenia z kręgu swoistej teorii ciała – choćby jedynie postulowanej⁸ – ze względu na nośność tychże analiz dla metodologii badań cielesności w innych dziedzinach humanistyki.

Cztery teksty w części pierwszej poświęcone są miejscu ciała w refleksji dwudziestowiecznych antropologów (tekst Stanisława Czernika⁹), a także ciała z perspektywy różnych nauk, głównie socjologii i jej gałęzi w postaci socjologii ciała (artykuł Agaty Dziuban¹⁰), historii ciała jako dziedziny historiografii (analizy Tomasza Wiślicza¹¹) i psychologii związanej z cielesnością, szczególnie stanowiskom Lacana i Freuda (tekst Andrzeja Ledera¹²).

⁷ A. W i e c z o r k i e w i c z, *Wstęp*, [w:] *Ucieleśnienia...*, s. 10.

⁸ Zob. tamże.

⁹ *Odwołania do ludzkiej cielesności w antropologii filozoficznej XX wieku. Próba syntetycznego komentarza*, [w:] *Ucieleśnienia...*, s. 19-34.

¹⁰ *Socjologia i problem cielesnej kondycji człowieka*, tamże, s. 45-69.

¹¹ *Historia ciała: koncepcje, realizacje, perspektywy*, tamże, s. 35-44.

¹² *Psychoanaliza: cielesność fantazmatyczna*, tamże, s. 70-80.

Artykuł Stanisława Czernika jest ważny dla całego zbioru; wprowadza bowiem w problematykę kartezjańskiego *cogito ergo sum*, sankcjonującego na płaszczyźnie filozofii substancjalne pęknięcie między sferą ciała i sferą ducha. Z tą koncepcją polemizuje dwudziestowieczna refleksja nad ciałem, przedstawiona ramowo w kolejnych artykułach *Ucieleśnień...*. W refleksji kartezjańskiej człowiek składa się z ciała – materialnej substancji rozciągliwej – i ducha jako substancji nierozciągliwej. W ten sposób czysto duchowy podmiot nie jest w stanie doświadczać swoistości własnego ciała ze względu na istnienie materialnych różnic między sferą cielesną a duchową¹³. W efekcie kartezjańskie ciało, choć ściśle związane z naturą podmiotu, stawało się tworem abstrakcyjnym; nie było bowiem jasne, jaki charakter ma ów związek. Czernik dostrzega dwie ważne konsekwencje takiej konstrukcji kartezjańskiego podmiotu. Po pierwsze, dostarczane do „aparatu nerwowego” impulsy cielesne są pozbawione statusu idei – stanowią jedynie materiał dla powstawania idei; ciało jawi się jako „fizyczny dostarczyciel impulsów” dla sfery umysłu. Po drugie, jest ono pozbawione wymiaru antropologicznego. Kartezjusz nie dopuszcza bowiem istnienia autonomicznej rzeczywistości, uchwytywanej za pośrednictwem przeżyć; w jego refleksji tożsamość jest efektem serii aktów radykalnego wątpienia i absolutnej pewności istnienia, jaka nadbudowuje się na tychże aktach. Tak ukształtowana tożsamość stanowi przeciwwagę dla zwierzęcia jako „samowiednej myślącej substancji”, czyli swoistej maszyny cielesnej¹⁴.

Owe dwa naczelnne postulaty Kartezjusza podlegają przewartościowaniu w różnych naukach, opisywanym w *Ucieleśnieniach...*. S. Czernik opisuje zmianę refleksji nad cielesnością z perspektywy antropologii filozoficznej w dwudziestym wieku – w myśli Merleau-Ponty’ego, Straussa, Schmitza i Plessnera, a także Boehme’go i Snella. Po pierwsze, nadali oni doświadczeniom cielesności suwerenny charakter; rozważania Merleau-Ponty’ego, Schmitza i Straussa złożyły się na podstawy swoistej fenomenologii cielesności. Badacze ci określili iluzoryczny w myśli Kartezjusza charakter związku ciała z ludzkim podmiotem; postrzegali ciało nie jako obiekt materialny, ale jako „żywy przedsiónek świadomości”, mający z nią wiele wspólnych cech. Merleau-Ponty podkreślał „intencjonalność” ciała i jego

¹³ Czernik, *Odwolania...*, s. 19.

¹⁴ Kartezjańskie zwierzę bowiem „myśli ciałem”; przetwarza bodźce ze świata zewnętrznego na zasadzie instynktów, a nie – jak człowiek – przy pomocy racjonalnych operacji umysłowych, tzn. aktów wątpienia, których efektem jest pewność istnienia. Tamże, s. 19-20.

aktywność w świecie (wymiar egzystencjalny – „bycie w świecie” ciała), analizując głównie mechanizmy percepcyjne i ich rozciągłość w czasie. Schmitz natomiast skupił się na bardziej wewnętrznych zjawiskach dotyczących cielesności: sposobach doświadczania przez człowieka swojej cielesności, ujawniających się m.in. poprzez strach, ból, lęk itp. Interesowała go rola ciała w procesie kształtowania się emocji i poruszeń wolitywnych, swoista „samoobecność cielesna w doświadczeniu wewnętrznym, sprzężona z określonym samopoczuciem cielesności”¹⁵. Ponadto Scheler, Plessner i Gehlen zaproponowali inną strukturę definicji człowieczeństwa, uwzględniającą ludzką cielesność¹⁶. Zdaniem S. Czernika najciekawszą koncepcją jest „człowiek ekscentryczny” autorstwa Plessnera: potrafiący ujmować siebie niejako „z zewnątrz”, z dystansu, a także percypować różne postacie swojego „ucieleśnienia” lub „wcielenia”. Zwierzęta tymczasem to istoty centryczne – nie potrafiące transcendować swojego ciała, maksymalnie podporządkowane genetycznie określonej dla własnego gatunku puli instynktów, do których bezwiednie odnoszą wszelkie dane zewnętrzne¹⁷. Człowiek jako cielesny podmiot posiada zatem zdolność syntezy ontycznych wymiarów swojej cielesności, składającej się z *Leib* – „absolutnego punktu odniesienia w polu wewnątrzświatowej

¹⁵ Tamże, s. 22. Autor zestawił przy tym różne wnioski Merleau-Ponty'ego i Schmitza, dotyczące badania przeżycia fantomowego. Pierwszy z wymienionych filozofów dowodzi, że jest ono efektem intencjonalnej więzi ze światem, warunkującym charakter połączeń neuronalnych. Merleau-Ponty postrzega przeżycie fantomowe jako proces mający miejsce w przestrzeni trwałego, intencjonalnego związku ciała ze światem, która to przestrzeń jest także sferą bytowania „ciała nawykowego”. Siła przeżycia fantomowego zależy od siły więzi intencjonalnych ze światem, których korelatem są połączenia w sferze neuronalnej. Natomiast Schmitz sytuuje amputowaną kończynę jako trwale obecną w przestrzeni absolutnej, która w procesie przeżycia fantomowego nakłada się na przestrzeń relatywną, obejmującą sieć zmiennych obiektów. Według teorii Schmitza amputowana ręka stanowi „wysepkę cielesności” – składnik samouświadomienia ciała, trwale obecny w przestrzeni absolutnej, w której ciało jest centralnym układem odniesienia. Przeżycie fantomowe oparte jest tu nie na założeniu „intencjonalności”, ale na subiektywnej sferze czucia, uchwytnego w przestrzeni absolutnej, która w doświadczeniu nakłada się na przestrzeń relatywną – sferę zmiennych położeń obiektów. W myśl doświadczenia Katza Schmitz postuluje, że dotknięcie ścianą kikutem amputowanej ręki wywołuje wrażenie wypełnienia przez nieistniejącą, amputowaną rękę przestrzeni wspólnej ze ścianą; rysy przestrzeni absolutnej i relatywnej nakładają się więc na siebie w doświadczeniu. Tamże, s. 22-24.

¹⁶ Tamże, s. 24-25. Istotą tej definicji są popędy, warunkujące ogólnoludzki wymiar idei moralnych czy artystycznych (Scheler), bez których byłyby one jedynie formą prywatnej ekspresji. Według Gehlena idee oraz instytucje są formą rozładowania pierwotnego „postanimalnego napięcia emocjonalnego”, na które cierpi „człowiek naznaczony brakiem” wystarczającej ilości instynktów. Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 25-26.

eksploracji”¹⁸ (w innych językach znany jako *living body, la chair*) – i *Körper* – sfery organicznej psychofizyczności w języku anatomii i fizjologii, a także zakorzenionych w cielesności ról społecznych. Cielesność stanowi zatem horyzont aktów samowiedzy człowieka, bowiem współtworzy także role, których spełnienie w sposób zdystansowany stanowi istotny fundament człowieczeństwa. Owa cielesność jest jednak labilna – ludzie przyjmują wszak różne role społeczne, które mogą zmieniać¹⁹. Ujmowany fenomenologicznie pierwiastek cielesny stał się zatem elementem antropologicznej definicji człowieczeństwa, a nie zaledwie wyznacznikiem z kręgu świata zwierzęcego.

Inni antropolodzy – Schmitz, Boehme i Snell – dostrzegli ponadto historyczny wymiar tej cielesno-psychicznej tożsamości człowieka; na przestrzeni epok przejawiała się ona pod postacią różnych „modeli człowieka”, podlegających ewolucji. Czernik opisuje jeden ze starszych modeli tego typu, zwany „człowiekiem homeryckim”, oparty na przeświadczeniach braku ośrodka sterującego ciałem i poczuciu bycia sterowanym przez boskie „moce atmosferyczne”. Autor przedstawia także współczesne antropologiczne modele historyczne, takie jak „człowiek suwerenny” Boehme²⁰, a także uwzględniające sferę cielesności elementy Habermasowskiej krytyki inżynierii genetycznej, która rozszerza swoje cele na społeczne lub prywatne projekty eugeniczne. Habermas sprzeciwia się swobodzie eksperymentów nad ludzkimi genomami i stawiania interesów społecznych ponad jednostkowym doświadczeniem cie-

¹⁸ Tamże, s. 26.

¹⁹ Tamże, s. 26-27. Według Plessnera, sprzeciwiającego się Heideggerowi, nie jest to jednak dowód zatraty człowieczeństwa w społecznych rutynach, lecz naczelną formą ludzkiej aktywności w świecie. Gra ról pozwala zachować ludzką indywidualność, autonomię tożsamości. Plessner sprzeciwia się jednocześnie „wspólnotowym” porządkom społecznym, w których jednostka roztopia się w zbiorowości (takim, jak naród, komórka rewolucyjna czy sekta), wywyższając modele „stowarzyszeniowe” – oparte na dyplomacji, prestiżu, ceremoniale. Człowiek odnosi się więc także do swoich zmiennych upostaciowań, jakim podlega w toku społecznego rozwoju. Nieustannie przekracza przy tym swoje aktualne upostaciowanie i związany z nim horyzont tożsamości; niemniej zbyt daleko idące jej dookreślenia, formułowane przez postawy społeczne, są przyczyną świadomościowego dyskomfortu. Stosunek człowieka do samego siebie jest więc ambiwalentny; role społeczne odsłaniają tożsamość poprzez komunikowanie pewnych treści, ale również pełnią funkcję ochronną wobec poczucia własnej godności przed potencjalnym zagrożeniem. Nie ukrywają jednak autentycznych źródeł człowieczeństwa, lecz gwarantują minimum wyboru w procesie ciągłej autokreacji. Tamże. Jednocześnie tak pojmowane ciało staje się narzędziem komunikacji społecznej – traci swój biologiczno-medyczny wymiar. Nawet sytuacje wypadania z wybranych przez siebie ról, takie jak śmiech czy płacz, nie powodują utraty przez człowieka swojej tożsamości. Tamże, s. 28-29.

²⁰ Tamże, s. 31-32.

lesności. Efektem jest „zasada kontyngentności ludzkiej cielesności”, postulująca, iż naturalny początek ludzkiej osoby nie może być efektem medycznych zabiegów eugenicznych – nie może podlegać jakiegokolwiek ingerencji z zewnątrz²¹.

Antyeugeniczna argumentacja Habermasa, podobnie jak cały nurt fenomenologii cielesności, stanowi ciekawą opozycję względem projektu ludzkiej tożsamości, postulowanego w ramach wpływowego nurtu konstruktywistycznej socjologii ciała. Ów ostatni wątek badawczy stanowi jeden z głównych tematów artykułu Agaty Dziuban. Tekst autorki jest próbą nakreślenia historii uspołeczniania ciała, której skrajnym biegunem wydają się konstruktywistyczne tezy Foucaulta i jego naśladowców.

Autorka wykazuje, że od czasów nowożytnych ciało uległo zamknięciu. Stało się czymś gotowym, określonym dzięki etykiecie i innym rozlicznym normom²². Zmiany te były związane z etosem postreformacyjnego sekularyzmu społecznego i rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego na zachodzie Europy. Na mocy sekularyzacji ciało przestało być postrzegane jako więzienie duszy i stało się swoistym mechanizmem, funkcjonalnym jako narzędzie pracy, zaś zdrowie i sprawność awansowały do rangi czołowych wartości. Foucault rozwinął te myśli poprzez szczegółowy opis kontrolowania ciała przez władzę, państwo i prawo jako gwaranty społecznego ładu – mechanizmy funkcjonujące do czasów współczesnych. Głównym zadaniem władzy jest

²¹ Warto bliżej ją scharakteryzować ze względu na znaczenie i kontrowersyjność jego wniosków. Habermas integruje antropologiczne zagadnienia z problematyką etyczną. Stosując argumenty z etyki Kanta i założenia własnej teorii komunikacji, filozof traktuje eugenikę jako objaw łamania reguł komunikacji społecznej. Opiera swoją argumentację na Plessnerowskiej równowadze między *Leib* a *Koerper*, a co za tym idzie, między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne w człowieku; człowiek ma świadomość, że ma ciało i nim rządzi, a także że sam jest ciałem w sensie anatomicznym. Tymczasem ingerencja specjalistów inżynierii genetycznej nie tylko narusza tę równowagę, redukując tym samym wartość „ja”, zdolnego transcendować oba wymiary cielesności. Świadomość naturalności początku ludzkiego życia (tzn. tego, że cielesność powstała „z natury” i jest źródłem życia jako procesu w swojej istocie samoregulującego się) zapobiega rozproszeniu się osoby w serii uspołeczniających procesów, jakie oddziałują na jej życie. Jest także kluczem do poczucia jednostkowej wolności: odczuwania różnicy między tym, kim jesteśmy, a tym, co się nam zdarza; poczucia, że jesteśmy nieredukowalni do czegokolwiek poza własną niepowtarzalnością. Tamże, s. 32-33.

²² Por. D z i u b a n, *Socjologia...*, s. 51-52. Genezę socjologii ciała można upatrywać już w uwagach Eliasa, dotyczących tzw. cywilizowania ciała, a także związanych z nim emocji i poglądów – racjonalizacji ludzkich zachowań poprzez krępowanie ciała, inaczej niż w opisanych przez Bachtina czasach średniowiecznej fluidalnej cielesności. Ciało nowożytne jest zamknięte, gotowe, określone dzięki etykiecie i innym rozlicznym normom. Tamże.

więc racjonalizacja i reglamentacja ciała. Związana jest z nimi koncepcja funkcjonującej od XVIII wieku biowładzy, zagarniającej problematykę ciała pod skrzydła biopolityki i władzy dyscyplinarnej, zwanej też anatomopolityczną²³. Władza ta legitymizuje wiedzę, która umożliwia implementację ustanowionej przez władzę normy – egzekwowanie zasad poprzez stosowanie przymusu cielesnego. W efekcie ciało wchodzi w kierat systemu wiedzy-władzy; zaczyna podlegać narzuconym mu normom funkcjonowania, których przestrzeganie weryfikują mechanizmy polityczne i prawne. Myśląca jednostka w duchu konstruktywistycznej socjologii ciała redukuje się do tzw. „ja subordynowanego”, oddziałującego zwrotnie na dyscyplinowane ciało instrumentu konformizacji podmiotu wobec normy, postrzegającego siebie i swoje ciało w sposób określony przez tę normę; taki stan rzeczy zapewnia tożsamość społeczną, ład i porządek. Ciało nabiera tym samym znaczeń aksjologicznie umotywowanych; jest zarazem bezpośrednio zanurzone w sferze społecznych mechanizmów: racjonalizacji, sekularyzacji, a także medykalizacji – na przestrzeni wieków również efekty badań nad rozwojem i fizjologią człowieka były bowiem zawłaszczane bezpośrednio przez mechanizm społeczny i stosowane w celu wytyczania ścieżek regulujących możliwości społecznej aktywności człowieka. Teoria ciała autorstwa Foucaulta, podobnie jak zbliżone do niej koncepcje, miała więc charakter konstruktywistyczny; akcentowała nie unikalność ludzkiego doświadczenia w świecie, ale jego plastyczność względem społecznych norm wiedzy-władzy, które bezpośrednio oddziałują na ciało i kształtują je według arbitralnych zasad²⁴.

Teorie Foucaulta były rozwijane m.in. przez Turnera, Bourdieau i Goffmana²⁵. Spotkały się one z zarzutem „ciała znikającego”, które formułował

²³ Tamże, s. 57-58.

²⁴ Tamże, s. 53-56. Pewne własności ciała są włączane przez społeczeństwo w krąg refleksji na temat tożsamości i związanych z nią charakterystyk rasowych czy płciowych. Podlegają one nie tyle wyborowi, ile bywają narzucane poprzez wpływ wywierany na ciało i regulujący jego zachowanie – wpływ władzy na ciało, zmieniający jego zachowanie, lub przemocy symbolicznej, oddziałujący subtelnie na sposób myślenia o ciele, co w efekcie kształtuje określone dyspozycje ciała. Tamże, s. 57-58.

²⁵ Por. tamże, s. 59-61. Turner w swojej teorii „porządku cielesnego” kładł nacisk na celowość wszystkich procesów społecznych, zorientowaną na efektywne zarządzanie ciałem w kierunku polepszenia funkcji społecznych i mechanizmów reprodukcji. Warunkiem jest zbadanie problemu reprodukcji populacji w czasie, historycznych zmian ciała w przestrzeni społecznej oraz kontroli pragnień ciała. Myśliciel konkludował, że jedynie przemoc i przymus, wynikiem z oddziaływania biowładzy na ciało indywidualne i społeczne, skutecznie służą karności jednostki i zapewniają porządek w społeczeństwie. Natomiast Bourdieau opowiadał się za badaniem wpływu „przemocy symbolicznej” na porządek cielesny. Symbole i znaczenia,

Schilling; według badacza oparte są one na gotowych opozycjach, takich jak natura-kultura, i pomijają biologiczny bądź subiektywny wachlarz cielesnych doświadczeń. Ciało nie istnieje więc poza społeczeństwem i konstytuującą owo ciało władzą, legitymizującą wiedzę, którą produkuje praktyka dyskursu władzy; jest pasywne i bierne wobec społecznych wpływów, nabiera cech mechanistycznych. Odporem dla ciała konstruktywistycznego są omówione wyżej – również przez A. Dziuban – teorie z nurtu fenomenologicznej socjologii ciała, a także koncepcje ciała transgresyjnego (Guattari, Deleuze, Bataille) – zmiennej przestrzeni, obejmującej bogaty cykl procesów życiowych; motorem tych zmian jest pożądanie, zaś funkcje społeczne utrzymują w ryzach transgresyjny charakter ciał²⁶. Autorka podsumowuje, że dalsze badania socjologów ciała muszą objąć rewaloryzację teorii działania społecznego, uwzględniającego udział ciała w uobecnianiu aktywnego podmiotu w świecie, a także utrwalić koncepcję jednostkowości integralnie pojmowanego podmiotu w badaniach socjologicznych – wykluczającego wszelkie nadużycia i przeteoretyzowanie²⁷.

Ciekawym uzupełnieniem części teoretycznej jest obraz problematyki historii ciała jako subdyscypliny historiografii w artykule Tomasza Wiślicza oraz konteksty cielesności w psychoanalizie, które przedstawia Andrzej Leder. Wiślicz podkreśla, że historia ciała nie stanowi zbioru faktów dla innych nauk, bowiem owe fakty są już interpretacjami innych faktów. Polega ona na interpretacji artefaktów tekstowych i innych, arbitralnie uznanych za źródła, przy czym interpretacja ta powinna spełniać wymogi nauk humanistycznych i społecznych. Stwarza to możliwość kontestowania „kanonicznej interpretacji” dziejów i możliwość konfrontacji tych autorskich interpretacji. Autor wskazuje przy tym na groźbę „przeteoretyzowania” ciała – odejścia do jego konkretności i *stricte* historycznych uwarunkowań. Jako przykład T. Wiślicz

narzucone jednostce przez władzę, powodują, że jednostka nie dostrzega układów sił ani realnych struktur dominacji. Jednostka także ma swój współdziałal w tej przemocy, ponieważ uważa owe symbole i znaczenia za naturalne. Ponadto efekty przemocy symbolicznej są utrwalane przez przyswojenie specyficznych „nawyków cielesnych” (habitusów), czyli systemów wzorów zachowań i ocen, zróżnicowanych w zależności od miejsca jednostki w hierarchii społecznej. Goffman rozważał problem społecznej reprezentacji ciała; ciało jawi się zawsze jako niewerbalne medium komunikacyjne, nośnik informacji o sobie samym i swoich społecznych rolach, a także generator znaczeń i pewnej przestrzeni symbolicznej. Naruszenie tej normatywnej funkcji ciała może się spotkać z wykluczeniem społecznym. Tamże.

²⁶ Tamże, s. 64-68.

²⁷ Tamże, s. 68n.

podaje *Re-forming the Body* Mellora i Shillinga²⁸. Natomiast Andrzej Leder bada fantazmatyczny wymiar ciała w psychoanalizie, podległego popędowi. Ciało to, choć dalekie od materii przyrodniczej, wyraża się w przestrzeni symbolicznej poprzez różne znaczenia. Autor analizuje koncepcję Lacana, w której u szczytu hierarchii, jak przedmiot pożądania, znajduje się męski fallus, wyznaczający biegun tego, co znaczące²⁹. Ponadto poprzez analizę freudowskiej zasady rozkoszy (poczucia rozszerzania stref erogennych na inne ciała ze swojego otoczenia) A. Leder wykazuje, że fantazmatyczność ciała jest formą reprezentacji, zależną od perspektywy oglądu. Najważniejszym elementem cielesności psychoanalitycznej jest więc oko jako „miecznik widzenia”. O ile jednak Freud bagatelizował perspektywę oglądu ciała – być może wierząc w istnienie w psychologii ciała obiektywnego w sensie naukowym – o tyle Lacan dostrzegał już korzyści płynące z rozróżnienia reprezentacji cielesnej i jej perspektywy. Wyróżnił on *ego* idealne (dominujące współcześnie miejsce, z którym chcemy się identyfikować) oraz ideał *ego* (miejsce, z którego patrząc na siebie, widzimy siebie w pozytywnym świetle). Z tych postulatów wyłania się ważny wniosek – ciało ludzkie zawsze potrzebuje określonej perspektywy oglądu, bowiem „to-co-jest” zazwyczaj bywa nie do zniesienia w formie nieprzetworzonej na fantazmat. Oko nie może więc patrzeć na ciało wprost, aby nie wzbudzać traumatycznych przeżyć, lecz niejako „z ukosa”, przez pryzmat „znaczonego”³⁰. Uwagi te mogą być – jeśli już nie są – ciekawym odniesieniem w sferze badań dzieł sztuki w ramach nurtów antyestetycznych, takich jak turpizm czy współcześnie nowy brutalizm; analizy tego nie pojawiły się jednak w zbiorze. W pewnym sensie rozwijają je uwagi nad groteską czy pornografizacją teatru z części drugiej *Ucieleśnień...*

Część teoretyczna dość przejrzysto wskazuje najważniejsze konteksty badań nad cielesnością. Można się pokusić o uwagę, że brakuje artykułu sumującego stan badań nad cielesnością sprzed XIX wieku. Obraz kartezyj-

²⁸ Zob. Ph. Mellor, Ch. Shilling, *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, London 1997; Wiślicz, *Historia ciała...*, s. 43-44.

²⁹ Leder, *Psychoanaliza...*, s. 70-73. Wbrew obiegowym opiniom fallus nie jest symbolem, ale bywa symbolizowany (laska dandysa, rozpędzony parowóz); nie podlega przy tym symbolizacji jego byt materialny, ale owo „znaczące pragnienia”. Przykładowo, tzw. męska moc ma znaczenie tylko dlatego, że istnieje znaczeniotwórczy fallus. Wywołuje on więc sprzeczne, acz silne uczucia – jest przedmiotem nieuświadomionego pożądania, zwłaszcza w rozwoju psychicznym kobiet, z racji nieposiadania fallusa naznaczonych „brakiem”. Tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 74-80.

skiego podmiotu, rozważania nad „człowiekiem homeryckim” w tekście S. Czernika, a także wprowadzenie do socjologii ciała w tekście A. Dziuban i stan badań nad historią ciała w artykule T. Wiślicza, w pewnym sensie uzupełniają tę lukę. Część pierwsza *Ucieleśnienie...* spełnia więc funkcję wprowadzenia w ten krąg zagadnień. Należy jednak pamiętać, że są to tematy absolutnie podstawowe. Nie ma wśród nich zagadnienia cielesności w wymiarze feministycznym, która jednak jest dość dobrze omówiona w wielu zbiorach poświęconych problematyce genderowej³¹, była także prezentowana podczas wspomnianej konferencji, której wybrane referaty stanowią podstawę tomu³². Ponadto niektóre teksty nie zawierają stosownych aktualizacji. Przykładowo, w bogatym merytorycznie tekście A. Dziuban nie ma wzmianek, że tezy o ciele transgresyjnym stały się podstawą m.in. feministycznego podmiotu-nomady w refleksji Rosi Braidotti³³. Sfera odniesień cielesności kulturowej do teorii literatury także została potraktowana nieco po macoszemu. Pominięto tym samym derridiański kontekst związków ciała i tekstu, a także tezy Barthesa z *Przyjemności tekstu* i związane z nimi poniekąd uwagi S. Sontag w eseju *Przeciwko interpretacji*³⁴. Zabrakło w zbiorze tekstów wskazujących konkretne sposoby, poprzez które filozoficzna, psychologiczna i społeczna problematyka refleksji nad cielesnością oddziałuje na metodologię badań humanistycznych, choćby literaturoznawczych. Nie mam tu na myśli wyłącznie krytyki feministycznej, opartej na dorobku Freuda czy Lacana (nie wolnej od kontekstowania pewnych odkryć obu psychoanalityków) czy refleksjach z kręgu konstruktywistycznej socjologii ciała³⁵, ale szczególnie ba-

³¹ Por. przypisy 1-6 niniejszej recenzji; także np. I. I w a s i ó w, *Gender dla średnio zaawansowanych. Wykłady szczecińskie*, Warszawa 2008.

³² W programie sesji znalazły się m.in. referaty analizujące ciało z perspektywy genderu: M. B i e ń k o w s k a - P t a s z n i k, *Ciało i tożsamość w doświadczeniu osób transseksualnych*; J. M i z i e l i n s k a, *W szczelinach płciowego dymorfizmu, czyli czy można żyć pomiędzy?* – oba wygłoszone w dniu 7 grudnia. Pod tę problematykę podpadają także omówienia M. Radkiewicz, A. Markowskiej, B. Kowalskiej, K. Arcimowicza i R. Bożek. (Por. <http://www.ifispan.waw.pl/files/gfx/Program.pdf>). Już po złożeniu niniejszego tekstu do druku dotarłam do informacji, iż wymienione teksty zostały opublikowane w osobnym tomie: *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem i tekstem*, red. J. Bator, A. Wieczorkiewicz, Warszawa 2008.

³³ *Poprzez nomadyzm*, przeł. A. Derra, „Teksty Drugie” 2007, nr 6, s. 107-127.

³⁴ Por. R. B a r t h e s, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997; S. S o n t a g, *Przeciwko interpretacji*, przeł. M. Olejniczak, „Literatura na świecie” 1979, nr 9, s. 290-305. Ową lukę w pewnym sensie uzupełnia tom *Ucieleśnienia II*.

³⁵ Por. *Krytyka feministyczna. Siostra historii i teorii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, Warszawa 2000; por. także: J. B u t l e r, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasucka, wstęp O. Tokarczuk, Warszawa 2008.

zujący na filozoficznych refleksjach dotyczących cielesnej podmiotowości feminizm korporalny i jego literackie inklinacje, a także literaturoznawstwo korporalne i rozkwit badań nad literackimi wymiarami ciała oraz cielesności³⁶. Zapewne badacze z innych dziedzin wiedzy także mogliby wysunąć podobne zarzuty. Choć wprawdzie tom nie jest – jak wyżej wspomniano – podręcznikiem teorii ciała, to jednak szkoda, że zabrakło w zbiorze tekstu poświęconego perspektywom wykorzystania zaprezentowanej teorii ciała w metodologii badań naukowych. Część pierwsza zbioru A. Wieczorkiewicz i J. Bator jest zatem ciekawym źródłem dobrze napisanych i bogatych merytorycznie tekstów, wyjaśniających podstawy tej problematyki – może funkcjonować jako zaplecze metodologiczne w nauczaniu problematyki cielesności. Jak jednak zaznaczyły autorki, nie jest to kompendium wiedzy o ciele i zarzut wybiórczości nie musi zostać zachowany, zwłaszcza że teksty z następnej części zbioru dotykają dużo większej rozpiętości zagadnień.

Część *Praktyka i reprezentacja* poświęcona jest miejscu i sposobom funkcjonowania ciała w różnych nurtach kultury. Dla większej czytelności są one pogrupowane w większe bloki tematyczne. W pierwszym z nich – *O czującym ciele, które stawia opór* – zagadnienie cielesnego cierpienia omawiają Grażyna Borkowska na przykładzie zapisków dziennikowych, niektórych esejów i powieści Zofii Nałkowskiej³⁷, Anna E. Kubiak na bazie problematyki zagrożeń płynących z metaforycznego postrzegania zjawiska choroby w tzw. dziennikach umierania³⁸ oraz Marta Pietrzykowska, analizująca wspomnienia Żydów zmuszonych ukrywać się podczas II wojny światowej³⁹. Kolejny blok, zatytułowany *Transformacja i reprezentacja*, skupia analizy statusu cielesności w problematyce artystycznej groteski, autorstwa Anny Matuchniak-Krasuckiej, Kajetana Mojsaka i Jana Gondowicza⁴⁰. *Ciało przedstawiające* i *Ciało jako przedstawienie* poświęcone są tekstom o teatrze artystycz-

³⁶ Por. np. M. Ś w i e r k o s z, *Feminizm korporalny w badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1-2, s. 75-95.

³⁷ *Antropologia ciała w zapiskach dziennikowych i publicystyce Zofii Nałkowskiej*, [w:] *Ucieleśnienia...*, s. 70-80.

³⁸ *Dzienniki chorych – zmagania z metaforą*, tamże, s. 122-134.

³⁹ *Ciało pod powierzchnią i na powierzchni. O ukrywaniu się Żydów po aryjskiej stronie*, tamże, s. 102-120.

⁴⁰ Por. A. M a t u c h n i a k - K r a s u c k a, *Deformacja ciała w sztuce groteskowej*, tamże, s. 131-161; K. M o j s a k, *Ciało groteskowe. O ciele i cielesności w dwudziestowiecznej grotesce literackiej*, s. 162-181; J. G o n d o w i c z, *Osa*, tamże, s. 182-196.

nym (Mirośław Kocur, Monika Kostaszuk-Romanowska)⁴¹ i swoistym teatrze społecznym – modzie (Agnieszka Maj)⁴². Ostatni blok, *Ciało i ambiwalencje dyskursu*, przywołuje przypadki graniczne wiedzy o ciele: problematykę spirytualizmu (Anna Mikołajko), saponizacji ciała (Zbigniew Mikołajko) oraz ilustracji anatomicznych w dawnych wiekach (Anna Wieczorkiewicz)⁴³.

Nie zagłębiając się w szczegółową charakterystykę wymienionych referatów, postaram się przedstawić główne linie badawcze, wyłaniające się z tych tekstów. G. Borkowska polemizuje z Magdaleną Marszałek, której tezy Plessnera posłużyły do rozgraniczenia w piśmiennictwie Nałkowskiej cielesności naturalnej i „zrobionej” – wykreowanej z perspektywy norm życia wspólnotowego. Zdaniem Borkowskiej badaczka dość powierzchownie interpretuje fragmenty piśmiennictwa autorki, akcentując przepaść między biologicznym i społecznym wymiarem ciała w tekstach Nałkowskiej. Borkowska uważa, że autorce *Granicy* udało się przekroczyć tę sztywną granicę między naturą a kulturą ku utożsamieniu obu biegunów tej opozycji. Jediną formą stosunków międzyludzkich staje się więc to, co formalne, co usankcjonowane społecznie. Natomiast refleksja nad doświadczeniami czującego, często cierpiącego na różne dolegliwości ciała, staje się źródłem refleksji historiozoficznej i psychologicznej⁴⁴.

Podobny związek cierpiącego, materialnego ciała z ciałem uspołecznionym prezentuje Marta Pietrzykowska na przykładzie dwóch metod ukrywania się

⁴¹ Por. M. K o c u r, *Ciało w teatrze chrześcijańskim*, tamże, s. 199-217; M. K o s t a s z u k - R o m a n o w s k a, *Problematyka ciała we współczesnej krytyce teatralnej*, tamże, s. 218-238.

⁴² Por. A. M a j, *W co się ubierać i jak się nie ubierać. Dylematy współczesnej mody*, tamże, s. 239-257.

⁴³ Por. A. M i k o ł e j k o, *Dlaczego zjawia ma „ciało”? Spór o istotę materializacji na przełomie XIX i XX wieku*, tamże, s. 258-269; Z. M i k o ł e j k o, *O Wilhelmie przemienionym w mydło. Zbieżność dyskursu natury i rozumu*, tamże, s. 270-274; A. W i e c z o r k i e w i c z, *Skrócona anatomia serca fantastyki. O interpretacji dawnych ilustracji anatomicznych*, tamże, s. 275-288.

⁴⁴ Por. B o r k o w s k a, *Antropologia ciała...* Radość z pozytywnych przeżyć cielesnych przesłania przy tym stały dyskomfort psychiczny: nuda, wyczerpanie, lęk przed miłością i jej brakiem. Niemniej Borkowska wykazuje, że poprzez przeżycia psychiczne także emanuje magia ciała. Badaczka analizuje również stosunek Nałkowskiej do kobiecej seksualności. Pisarka w swoich esejach przestrzega przed trywializowaniem tej kwestii, mocno związanej z ludzką psychiką, ale i życiem społecznym. Nałkowska często przeprowadza paralelę między miłością a okrucieństwem, upatrując w nich dwóch źródeł rozkoszy ludzkiej. Borkowska zauważa przy tym ważną relację – o ile społecznie zdeklarowana forma ciała przeciwstawiona jest mięsu jako organowi świadomości, o tyle oba te bieguny są przeciwstawione śmierci jako zjawisku całkowitej utraty cielesnej tożsamości, indywidualnej formy. Tamże.

Żydów na okupowanych przez hitlerowców ziemiach polskich, „po aryjskiej stronie”. Ci ukrywający się „pod powierzchnią”, w różnego rodzaju kryjówkach, w swoich relacjach unikali refleksji metafizycznej. Ciało było dla nich czymś, czego egzystencja może zdradzić – należało więc je maksymalnie wyciszyć, uczynić jego byt niezauważalnym. Natomiast Żydzi ukrywający się „na powierzchni” – udający osoby pochodzenia niesemickiego – traktowali ciało jako rekwizyt zdolny ukryć prawdziwą tożsamość, rodzaj kamuflażu. Przy pomocy serii zabiegów charakterystycznych (z chirurgiczną korektą nosa włącznie, dość trudną w warunkach okupacyjnych), ale i społecznych (nauka chodu, innych obyczajów religijnych i kulinarnych, wreszcie własnej nowej biografii), kształtowali niejako nową powierzchnię swojego ciała. Ważna była przy tym pewność siebie i wykreowanej postaci, a ponadto niewyróżnianie się z tłumu⁴⁵.

Z tymi obrazami są porównywalne wizje cierpienia w tzw. dziennikach umierania. Autorka szkicu, Anna E. Kubiak, przytacza ważne wnioski S. Sonntag, dotyczące znaczeniowoczej roli choroby w społeczeństwie. Próba zniesienia przekonania, że choroba jest karą za grzechy, kończy się jednak w myśli New Age jeszcze bardziej moralistyczną konkluzją – iż choroba, szczególnie nowotworowa, jest dziełem ułomnego ludzkiego umysłu, a zwłaszcza (w wydaniach popkulturowych) tłumionych emocji. Za autorami wspomnień Anna E. Kubiak podkreśla, iż należy odmetaforyzować chorobę. Należy za wszelką cenę starać się ocalić swoją tożsamość, indywidualny wymiar życia; mąż umierającej Treyi Wilber pisze nawet, że należy leczyć chorobę, co zajmuje jakiś czas w ciągu dnia, a nie schorzenie, które ma wymiar totalny i zagarnia całe życie chorego. Nie wolno dać się zredukować do roli *homo patient*; świadectwem tego sprzeciwu jest dziennik Małgorzaty Baranowskiej⁴⁶.

Kolejny podrozdział zbioru dotyczy szeroko rozumianej problematyki groteski. Kategoria ta jest zarówno zjawiskiem w sztuce, co uwidoczniała A. Matuchniak-Krasucka na przykładzie wybranych dzieł plastycznych Jerzego Dudy-Gracza, jak również pewnym rysem poetyki tekstów literackich, widocznym choćby w prozie Kafki, Jaworskiego czy Schulza (tekst Kajetana Mojsaka). Matuchniak-Krasucka szczegółowo omawia teoretyczne założenia kategorii estetycznej groteski. Akcentuje, że mimo hybrydycznej budowy groteskowa postać jest przy tym bytem nowym, nowym wzorem cielesności, noszą-

⁴⁵ Pietrzykowska, *Ciało...*

⁴⁶ Kubiak, *Dzienniki chorych...*

cym pewien naddatek konstrukcyjny. Jego struktura odpowiada więc strukturze metafory – aby właściwie odczytać sens groteski, należy percypować równocześnie wszystkie natury, jakie wchodzą w skład danej reprezentacji. Percepcja metaforyczna nie zawsze udaje się odbiorcom, co autorka wykazała na podstawie opinii o dziełach Jerzego Dudy-Gracza (obrazy kobiet w trzech fazach życia: *Pamiętka z prewentorium*, *Pamiętka z solarium* i *Pamiętka z sanatorium*): od obrzydzenia po nadinterpretację. Szczególne emocje wśród widzów budziły m.in. starcze rysy twarzy młodej postaci z *Pamiętki z prewentorium*⁴⁷. Kajetan Mojsak analizuje groteskowość literacką oraz sposób, w jaki obecność monstrualnych kreacji rzutuje na zasady świata przedstawionego, jego cyrkowo-jarmarczną atmosferę. Podkreśla zmanierowanie ciał postaci typu „freak”, widoczne zwłaszcza w ruchu (*danse macabre*, epilepsja, akt płciowy w poezji Leśmiana). Są one zarówno efektem ludycznej ciekawości rzeczy dziwnych i tajemniczych, jak i narzędziem wyrażania wyższych sensów. Autor analizuje najważniejsze społeczne postacie groteski: ciało brzydkie i kalekie, fizjologiczną obrzydliwość, makabrę rozkładu lub cierpienia ciała, a także motywy metamorfozy: przemiany ludzkiego ciała w zwierzę lub przedmiot. Wysnuwa też ważny wniosek, że z racji niejasnej tożsamości groteskowe ciało bywa rodzajem fasady, dzięki której można walczyć o dominację; owa walka również jest przy tym groteskowa. Ciało przestaje w ten sposób pełnić funkcję pośrednika między „ja” a światem. Jest także narzędziem podważania uformowanej relacji ze światem, zmienności miejsca w świecie⁴⁸, o którym pisali wspomniani przez A. Dziubana socjologowie (zwłaszcza ciała transgresyjnego)⁴⁹.

Specyficznym przykładem groteski są postacie kobiece u Witkacego, inspirowane entomologicznymi studiami Fabera o owadach, które Witkiewicz syn czytywał w dzieciństwie. Jan Gondowicz próbuje rozwijać tę prawdopodobnie pionierską problematykę, zestawiając ją z bergsonizmem przy okazji tożsamości nęka (osy ziemnej, *sphexa*) – błonkówki składającej jaja do ciała gąsienicy. Bergson zastanawiał się nad jej epistemologiczną świadomością podczas składania jaj – ich intencją nie jest uśmiercenie gąsienicy, ale zapewnienie pożywienia młodym osobnikom, które wyklują się z jaj. Z tego względu *sphex* składa jaja z wielkim wyczuciem znajomości układu nerwowego gąsienicy. Z natury tego zjawiska Bergson wyciąga wniosek, że na na-

⁴⁷ M a t u c h n i a k - K r a s u c k a, *Deformacja...*

⁴⁸ M o j s a k, *Ciało groteskowe...*

⁴⁹ Por. D z i u b a n, *Socjologia...*, s. 66-68.

ture instynktu składają się rodzaj „ciemnej wiedzy” i akt metafizyczny w postaci pragnienia. Owa „wiedza”, którą rzekomo posiada nęk, jest czysto hipotetyczna. Witkacy, choć nie szanował Bergsona, nazywając go „błagierem”, przyswoił sobie obraz *sphexa* i liszki, co zapewne rzutowało m.in. na konstrukcje kobiet-modliszek w jego dramatach i powieściach⁵⁰.

Kolejna część, dotycząca przedstawień ciała, obejmuje analizy teatru właściwego (chrześcijańskiego i współczesnego) oraz teatru społecznego, jakim jest moda. Mirosław Kocur akcentuje uobecnianie cierpienia pasyjnego podczas dawnych, ludycznych przedstawień misterium Męki Pańskiej oraz ich moralistycznej wymowy dla widzów i samych aktorów. Porównuje przy tym dawne spektakle z dwudziestowiecznymi, obrazoburczymi realizacjami wartości chrześcijańskich w teatrze Grotowskiego⁵¹. Agnieszka Maj prezentuje jeszcze bardziej uspołeczniony teatr – modę. W swoim tekście o modzie cytuje za G. Simmlem, że zjawisko mody polega na oscylowaniu między tendencją do zbiorowego zrównania a indywidualną odrębnością; między skłonnością do naśladowania a chęcią wyróżniania się. Współcześnie bardziej dominuje aprobata dla inicjatywy własnej, uzależniona od kultury danego regionu geograficznego; zglobalizowana moda nie jest przy tym tak silnym wyznacznikiem pozycji społecznej, jak przed wiekami. Owa inicjatywa własna wyraża bowiem tyle, ile dana osoba zechce ujawnić (co mniej lub bardziej zależy od tego, ile jej wolno). Ciało jest przy tym równie istotne w kreowaniu swojego wizerunku, co strój, zwłaszcza w kulturze zachodniej. Przykładami skrajnymi są ludzie stylizujący swoje ciała na zwierzęce; nadający sobie wygląd węża czy kota⁵². Wnioski te mają charakter analiz społecznych i ciężko mi przewidzieć, czy mogłyby być nośne dla badań literackich.

Wartościowe z literaturoznawczego punktu widzenia wnioski formułuje Monika Kostaszuk-Romanowska. Badając zmienne opinie na temat inscenizacji m.in. *Oczyszczonych* autorstwa Sarah Kane, zauważa moralistyczny wymiar obecności ciała na scenie, przejawiający się w pełnych zażenowania wypowiedziach krytyków, sąsiadujący z całkowitą aprobatą dla tego typu manifestacji. Autorka szkicu podkreśla, że nie należy przesadnie podkreślać któregoś z biegunów tej opozycji. Dla równowagi wskazuje także inne przejawy gry ciałem, m.in. na przykładzie ról Danuty Stenki (spektakl *Kobieta z morza*) i w monodramie *Mimo wszystko* z Mają Komorowską w roli głów-

⁵⁰ G o n d o w i c z, *Osa...*

⁵¹ K o c u r, *Ciało w teatrze...*

⁵² M a j, *W co się ubierać...*

nej. Podczas gdy obie kreacje nie przekraczają granicy teatralizacji (kreacji, symboliczności gestów), adaptacje sztuk nowych brutalistów przełamują barierę teatralnego symbolu, wprowadzają na scenę konkret pod postacią nagiego ciała, które symbolizuje jedynie samo siebie. Wariantem tej dosłowności jest – w monodramie Katarzyny Figury *Badania terenowe nad ukraińskim seksem* w reżyserii Małgorzaty Szumowskiej – fotel ginekologiczny. Ów element scenografii, widoczny dla widzów jeszcze przed spektaklem, zdaniem krytyków niszczy tajemniczą aurę przedstawienia – sam przez się ewokuje gotowe sensory, przedstawione jeszcze przed faktem ich realizacji przez aktorkę. Konkluzje autorki szkicu są bardzo cenne: „«Mentalny striptiz», «pejzaż ginekologiczny», «scenograficzny ekshibicjonizm», «pornografizacja aktora» – tak teraz pisze się o teatrze i może rzeczywiście takiego opisu on potrzebuje. Ciało staje się elastyczną metaforą, pozwalającą nie tylko adekwatnie odczytywać znaki teatralne, ale też wyrażać to odczytanie w nowej, coraz ciekawszej formie. Kreatywność językowa, zwłaszcza młodych krytyków, jest z pewnością szansą na odnowienie stylu, nadanie mu plastycznej, często ocierającej się o prowokację wyrazistości”⁵³. Ponadto refleksja nad nowymi zjawiskami w teatrze pozwala również kształtować kompetencje widza i recenzenta – choć opinie tego pierwszego są w krytyce teatralnej rzadko uwzględniane⁵⁴.

Również w literaturze po roku 1989 istnieją manifestacje cielesności, których badania potrzebują specyficznego języka opisu. „Pornografizacja” czy „mentalny striptiz”, to jednak zaledwie hasła wywoławcze, na dłuższą metę nieprzystające do specyfiki literatury, w której manifestacje cielesne odbywają się głównie w przestrzeni słowa⁵⁵. Niemniej tego typu uwagi można odnieść także do najnowszych pozycji prozatorskich czy poetyckich, epatujących cielesnością nie tylko w opisach, ale także zakorzenioną w strukturze tekstu. Język krytyki literackiej, zwłaszcza w odniesieniu do twórczości najnowszej, także powinien nabrać specyficznej elastyczności i wrażliwości na język ciała. Pewne kroki w sferze metodologii zostały już podjęte – M. Świerkosz do-

⁵³ K o s t a s z u k - R o m a n o w s k a, *Problematyka ciała...*, s. 237.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Wspomniane we wstępie tej recenzji prace B. Przymuszały, K. Kłosińskiej czy B. Bodzioch-Bryły stanowią ważny element w rozwoju badań nad literackim wymiarem cielesności. Pierwsza z autorek zajmuje się ciałem dialogicznym – otwartym na kontakt ze światem oraz Innym. K. Kłosińska demaskuje feministyczne stereotypy. B. Bodzioch-Bryła przywołuje natomiast problematykę ciała zautomatyzowanego lub zredukowanego do cyber-maszyny. Por. przypis 6 niniejszej recenzji.

strzeża niedostatki metaforyzowania i tematyżacji ciała w języku nauki o literaturze. Autorka postuluje otwarcie na percepcję podmiotu jako organicznej struktury, stanowiącej jedność ciała i umysłu, a nie tylko enigmatyczne *cogito*. Na przykładzie analizy fragmentów powieści Jeanne Winterson *Zapisane na ciele*, badaczka wskazuje na przeplatanie perspektyw prowadzenia narracji, a także swoiste „uprzestrzennienie cielesności”, zacierające granice poszczególnych podmiotów. Chwyty te wybijają z „terroru zawłaszczania” ukochanej osoby poprzez wzrok i przełamywanie bardzo wyostrzonych cielesnych granic⁵⁶. Tego typu strategie twórcze projektują nową wizję cielesności w wymiarze filozoficznym; przenosząc pewne mechanizmy percepcyjne, opisane na gruncie psychologii i antropologii, w *Ucieleśnieniach...* omawiane przez S. Czernika i A. Ledera, na grunt literatury, wprowadzają do tekstu nie tyle ciało samo w sobie, ile jego ontologię. Stają się zatem utwierdzeniem pozaliterackich wizji kulturowej cielesności.

Ostatnia część zbioru – *Ciało i ambiwalencja dyskursów* – obejmuje relacje dotyczące niezbadanych przypadków z pogranicza nauki i parapsychologii. Anna Mikołejko porusza kwestię materializacji zjaw podczas seansów spirytystycznych; autorka przytacza wyniki badań, według których owe labilne materializacje są zbudowane z ektoplazmy, którą zjawia niejako „pożycza” z ciał osób biorących udział w seansie oraz z przedmiotów obecnych w sali, w której trwa dany seans. Na ich podstawie wyodrębniły się idee ideoplastii i psychodynamizmu, przyjmujące za pewnik, że siła umysłu jest zdolna kształtować materię⁵⁷. Kwestia saponizacji zwłok Wilhelma von Ellenboga, autentycznej postaci, wspomnianej w powieści T. Harrisa *Milczenie owiec*, do dziś nie jest w pełni wyjaśniona. Proces saponizacji zwłok

⁵⁶ Ś w i e r k o s z, *Feminizm...* Autorka nawiązuje do koncepcji G. Borkowskiej i H. Cixous, dotyczących cielesności tekstu (G. B o r k o w s k a, *Metafora drożdży. Co to jest literatura/poezja kobieca*, [w:] *Ciało i tekst...*, s. 65-76; H. C i x o u s, *Śmiech Meduzy*, tamże, s. 168-187), a także do podwójnej fenomenologii ciała autorstwa E. Grosz (*Space, Time, Per- version: Essays of the Politics of Bodies*, New York-London 1995; *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington 1994) i literaturoznawstwa korporalnego, opartego na traktowaniu cielesności jako kategorii narracyjnej, nurtu reprezentowanego przez Davida Pundaya (w pracy *Narrative Bodies. Toward a Corporeal Narratology*, New York 2003). Ś w i e r k o s z, *Feminizm...*, s. 75-76, 79, 84n. M. Świerkosz łączy wszystkie te koncepcje, inspirując się także performatywnością J. Butler. Celem jej rozważań jest cielesność jako w miarę autentyczna i niezmetaforyzowana, bliska konkretnemu doświadczeniu rzeczywistość tekstowa. Por. także U. Ś m i e t a n a, *Od ecriture feminine do somatektu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 153-171.

⁵⁷ M i k o ł e j k o, *Dlaczego zjawia...*

zależy od wielu czynników: właściwości gleby, wód gruntowych, a zwłaszcza ilości tkanki tłuszczowej (w procesie saponizacji to ona reaguje z sodą)⁵⁸. Natomiast autorka ostatniego szkicu polemizuje z R. Calloisem, według którego dawne anatomiczne ilustracje szkieletów w codziennych ludzkich sytuacjach stanowią wrota do świata fantastyki; zdaniem Anny Wieczorkiewicz, są one przejawem ówczesnego stylu myślenia, ujawniającego nie tylko „nicomość śmierci”, ale także walory edukacyjne – możliwość ukazania sposobów funkcjonowania układu kostnego czy mięśniowego w typowych dla człowieka sytuacjach. Podobną rolę mogły pełnić ilustracje stosowane przez anatoma Albinusa, w których np. układ naczyniowy został przedstawiony w formie drzewa, a elementy budowy łona kobiety ciężarnej – jako płatki kwiatu⁵⁹. Teksty z tej części *Ucieleśnień...* wydają się raczej zbiorem inspirujących ciekawostek, poza metodologicznymi klasyfikacjami – choć mogą być ciekawym kontekstem analiz pewnych przedstawień groteskowych czy z kręgu szeroko rozumianej grozy i horroru, w których to ciało przemocą otwarte, podległe bezprzedmiotowej często przemocy, jest głównym elementem odpowiedzialnym za specyficzny odbiór tego typu sztuki⁶⁰.

Zdaniem Joanny Bator, istotą ponowoczesnych refleksji nad ciałem jest zacieranie opozycji między naturą a kulturą. Przejawia się to m.in. poprzez uświadomienie sobie – niejako podobnie jak w tekstach Ledera i A. Dziuban – że jedynym ciałem, o jakim się pisze lub mówi w naukach humanistycznych, jest ciało dyskursywne, fantazmatyczne, a nie realne. Pewnym wyjątkiem mogą być reprezentacje teatralne, gdzie owa bariera perspektywy reprezentacji jest zniesiona, niemniej nawet wówczas moment i sposób ich uwypuklenia na scenie jest przedmiotem jakiejś kreacji. Ponadto tytuł jednej z prac Judith Butler, *Bodies that matter*, odwołuje się do dwójakiej etymologii angielskiego słowa *matter* (materializować się/mieć znaczenie)⁶¹, wskazuje ważną groźbę, bliską przeteoretyzowaniu, o którym pisał Wiślicz. Niemniej ważne jest, aby ciało nie zasklepiło się w języku, nie zatraciło swojej konkretności i historyczności⁶².

⁵⁸ T e n ż e, *O Wilhelmie...*

⁵⁹ W i e c z o r k i e w i c z, *Skrócona anatomia...*

⁶⁰ Por. np. M. K r u s z e l n i c k i, *Oblicza strachu. Tradycja i współczesność horroru literackiego*, Toruń 2003.

⁶¹ Por. J. B a t o r, *Postłowie. Ciała anamorficzne. Kilka uwag filozoficznych*, [w:] *Ucieleśnienia...*, s. 299.

⁶² Tamże.

Kompozycja zbioru jest zatem przemyślana i zorganizowana problemowo. Operuje pewną różnorodnością kontekstów. Materiałem rozważań są zarówno teksty naukowe (filozoficzne i socjologiczne – Merleau-Ponty, Scheler, Plessner, Habermas, Foucault, psychologiczne – Freud, Lacan, entomologiczne – Faber), paranaukowe (materiały badawcze z części zbioru *Ciało i ambiwalencja dyskursów*), jak i teksty literackie (Nałkowska, Witkacy, u K. Mojsaka – Szulc, Kafka, Jaworski, u J. Gondowicza – Witkacy), pograniczne gatunki literackie oraz publicystyka (dzienniki umierania, wspomnienia Żydów, eseistyka Z. Nałkowskiej i Witkacego), a także dzieła sztuki (J. Duda-Gracz, ilustracje anatomiczne, przedstawienia teatralne). Źródłem typologizacji tekstów stały się rodzaje i stopnie ucieleśnienia myśli humanistycznej, których jądrem jest zatarcie granicy między naturą a kulturą⁶³ – zarówno ambiwalencje cierpienia i uzależnienie ich od kulturowych stereotypów, jak i możliwości przekształceń postaci ciała i antropologiczne konsekwencje tych procesów, a także problemy reprezentacji ciała w teatrze artystycznym i tym społecznym, w którym człowiek dokonuje samookreślenia poprzez swój stosunek do trendów dotyczących wyglądu. Pojawiają się także omówienia przypadków granicznych, takich jak materialność zjawy, tajemnice saponizacji ludzkich zwłok czy związki przedstawień ciała na ilustracjach anatomicznych sprzed kilku wieków z botaniką. Różnorodność problemowa i prosty język zachęcają do wykorzystywania zbioru w celach dydaktycznych. Rozpiętość zagadnień zachęca do inspirowania się wnioskami z zakresu antropologii czy socjologii w kwestiach strategii badawczych nad literaturą i sztuką. Wydaje się, że fenomenologia ciała, w pewnym stopniu aktualizująca średniowieczną tożsamość ludzką jako *compositum* jednosubstancjalnych elementów duszy i ciała, stanowi wyzwanie dla analiz osoby mówiącej w tekście.

Czego zabrakło? W kwestiach technicznych – na pewno bibliografii dotyczącej ciała w kulturze. Ponadto nawet ramowe określenie pola problemowego stwarza możliwość zaprezentowania odniesień do problematyki płci esencjalnej i skonstruowanej, wywołujących liczne kontrowersje m.in. w postaci marginalizacji kwestii cielesności, redukcji ich do przypadłości psyche. Wzmianki w posłowie J. Bator akcentują ciekawe wątki, które mogłyby podnieść wartość merytoryczną zbioru i wejść np. do specyfiki *Ciała jako przedstawienia* (subwersywne zachowania *drag queen* lub *drag king*), a także do części *Transformacje* (problemy tożsamości typu *queer*, z uwzględ-

⁶³ Tamże.

nieniem transseksualizmu). Niemniej zbiór analizuje reprezentacje w wymiarze artystycznym, a nie *stricte* społecznym; asumpt dla rozważań społecznej performatywności, w dość ograniczonym zakresie, stanowi tekst A. Maj poświęcony modzie. Również tworzący się nurt literaturoznawstwa korporalnego zasługuje na uwzględnienie w sferze wiedzy o literaturze na prawach podobnych do statusu historii cielesności oraz socjologii ciała. Niemniej autorki zbioru sygnalizują, że *Ucieleśnienia...* nie mają podręcznikowego charakteru. Ponadto zauważalny jest klucz do prezentacji zjawisk swoistych i nietuzinkowych (esej Gondowicza czy teksty z cyklu *Ciało i ambiwalencje dyskursu*). Można jednak mieć nadzieję, że rosnące zapotrzebowanie na teksty z zakresu filozofii cielesności doprowadzi do powstania innych antologii, jeszcze bogatszych w problematykę.