

Joanna Bator

## *Postowie*

### *Ciała anamorficzne.*

### *Kilka uwag filozoficznych*

Jedna z opowieści o ciele w kulturze Zachodu, wyrażona głównie w języku filozofii, może być historią wyobcowywania się wobec niego. Ja potrafi dystansować się wobec siebie – na tej konstatacji opiera się cała misterna konstrukcja, w której ciało jest myślane i reprezentowane, a praktyki cielesne – paradoksalnie – oddalają nas od materii, którą z uporem poddajemy przeróżnym zabiegom i manipulacjom.

Taki stan rzeczy jest logiczną konsekwencją Kartezjańskiego podziału na substancję myślącą i rozciągłą, kamień węgielny nowożytnej myśli, którego krytyce poświęcono w XX wieku tyle tomów. Niemiecki filozof Gernot Böhme taki wniosek wyciąga z kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała: „O ciele można mówić naprawdę właściwie dopiero wtedy, gdy zaprzeczy się istnieniu duszy”<sup>1</sup>. To nie Kartezjusz, przypomina Böhme, jest twórcą schizmy dusza/ciało, bowiem taki sposób myślenia zakorzenił się w kulturze Zachodu co najmniej od czasów Platona, dla którego ciało było więzieniem duszy. Platońska „dusza” zmuszona była „ogłądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia”<sup>2</sup>. Dominację takiego sposobu myślenia umocniło chrześcijaństwo, degradując

<sup>1</sup> G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Wykłady z Darmstad*, tł. P. Domański, przedmowa S. Czerniak, Warszawa 1998, s. 95.

<sup>2</sup> Platon, *Fedon*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 82c.

„mdłe” ciało do materii już nie tylko ciężkiej i biernej, lecz także niebezpiecznej w swych mrocznych zachciankach. Jednak to oczywiście autor *Medytacji* ujął ciało w sposób, który pozwolił traktować je w ramach różnych nauk jako coś osobnego niż dusza. Irracjonalne, ciemne, niedostępne, niezrozumiałe ulokowane zostało na przeciwnym biegunie wobec tego, co rozumne. Dopuszczana przez greckich filozofów możliwość, iż od przyjemności ciała mogą się zacząć przygody duszy w krainie piękna i wiedzy, została wykluczona przez Kartezjusza. Jedyna właściwa droga to wyłączenie ciała z poszukiwania prawdy, porzucenie go tak, jak porzuca się matkę, by stać się dorosłym. O ile od starożytności, przez średniowiecze po renesans, jak to precyzyjnie analizuje na przykład Thomas Laquer w *Making Sex. Body and Gender from Greeks to Freud*, ciało ujmowane było dominującym dyskursie jako mikrokosmos, w którym odzwierciedla się porządek makrokosmosu, o tyle teraz utożsamione zostało z rozciągniętą substancją i odcięte od jasnego światła rozumu.

Dusza jako normatywny ideał epistemologiczny i polityczny zepchnęła ciało poza właściwy obszar zainteresowania filozofów. To w tym sensie dusza stała się „więzieniem ciała”, jak to ujmuje Foucault, odwracając Platońskie twierdzenie. Słynny krwawy opis egzekucji Damiensa, niedoszłego królobójcy straconego w 1757 roku, jaki autor umieszcza na początku *Nadzorować i karać*, to przykład przednowożytnego obchodzenia się z ciałem, którego okrutne unicestwienie oznacza, iż władza suwerena została potwierdzona. W koncepcji Foucault, wyobcowywanie się wobec ciała przedstawione jest jako zastąpienie kaźni więzieniem, gdzie codzienne dyscyplinowanie ciała służy dotarciu do duszy i jej „naprawie”. W *Narodzinach kliniki* Foucault ujmuje ten problem w nieco inny sposób, pisząc, że epistemologiczna i polityczna zmiana została przypieczętowana, gdy lekarze przestali pytać pacjentów: „co się z tobą dzieje?”, a zaczęli: „gdzie cię boli?”. „Co się dzieje z moim ciałem?” – oto pytanie kartezjańskiej nowożytności. Uwięzione w okowach duszy ciało stało się w epoce nowożytnej problemem psychicznym i społecznym o nowym charakterze, i zaczęliśmy traktować je jako „coś” – przerażającą i tajemniczą maszynę wymagającą różnych zabiegów, by dobrze funkcjonowała. To dlatego wybuch hipochondrii, która niczym

zaraza opanowała w XVIII wieku zachód Europy, wspomniany Böhme tłumaczy faktem, iż wyobcowaliśmy się wobec ciała. Stało się czymś obcym, co budzi niepokój i każe przyglądać mu się w poszukiwaniu symptomów choroby, na które zaradzić mogą tylko eksperci. Dla ja jest ono nieprzeniknione.

Skoro jednak tyle uwagi kierowane jest na ciało, na czym właściwie polega jego wyparcie? Według Böhme nowożytna myśl zasadza się na wynalezieniu materii, która zastępuje ciało. W jego miejscu wyłania się w XVIII wieku „organizm ludzki”, nowa dyskursywna jakość, „bo to, co zostało odkryte, nie jest strukturalnie równe temu, co zostało wyparte”<sup>3</sup>. Ciało jako „organizm ludzki” ma inne znaczenie w porządku dyskursów, reprezentacji i praktyk. Rozumiane jako kłopotliwa z różnych względów materia, na którą ja kieruje swą uwagę, przedstawiane jest w epoce nowożytnej coraz szczegółowiej jako maszyna i wehikuł substancji myślącej. Pęknięcie między organizmem a duszą, ujmowaną przez filozofów w sposób coraz odleglejszy od jej religijnej genezy, opisać można jako postępującą sekularyzację i medykalizację ciała, które w tym tomie z socjologicznego punktu widzenia szczególnie omówiła Agata Dziuban. Ciało nowożytne, o którym tu mowa, to nie to, które ja odczuwa jako własne i żywe, lecz „organizm” wystawiony na spojrzenie ekspertów: mierzone, ważone, prześwietlane, poddawane coraz bardziej wyspecjalizowanym wglądom. Ciało nowożytne, pisze więc Böhme, to w istocie „ciało kogoś innego”.

Mowa tu oczywiście o dominującym dyskursie wiedzy/władzy, jak ująłby to Foucault. Być może losy ciała w kulturze Zachodu potoczyłyby się inaczej, gdyby w 1600 roku nie spalono Giordana Bruna, ale wydaje się to mało prawdopodobne. Ten akt karni, podobny w istocie do wspomnianego wyżej zgładzenia Damiensa, można metaforycznie ująć jako zniszczenie ciała filozofa i ciała jego filozofii, rozumianego niemechanistycznie jako „myśląca materia”. Ale inny, niekartezjański język ciała przetrwał i rozwijał się w obszarach dalekich od akademii: w przesądach o ciężarnych kobietach, które nie powinny patrzeć na kulawych i garbatych, by ich dziecko nie zaraziło się kalectwem; w ludowej

<sup>3</sup> G. Böhme, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 96.

medycynie, gdzie zioła miały moc uzdrawiania ciała lub/i duszy tylko w czasie pełni Księżyca i wyłącznie wówczas, gdy zbierały je dziewice; w legendach o dziwnych świętych, które – jak na przykład nasza Kumernis tak pięknie opisana przez Olgę Tokarczuk w *Domu dziennym, domu nocnym* – w ciągu jednej nocy zmieniały płeć i wyrastała im broda. Temu innemu językowi towarzyszyły praktyki, które podawały w wątpliwość dyskurs kartezjańskiego dualizmu. Tu ciało nie było „organizmem”, któremu ja przygląda się w poszukiwaniu symptomów choroby, lecz ja, ciało i świat rozpląwały się w strukturze wzajemnych zależności, których granice są płynne, a istota związków zmienna. Taki transgresywny i radykalnie inny charakter ma na przykład ciało zjawy opisywane przez Annę Mikołajko w tym tomie – oto coś wylania się z ciała/duszy, zacierając nie tylko granicę między nimi, ale też między tu i tam, żywymi i umarłymi, ja i innym. Takie ciała – mgławicowe, piękne, przerażające – pojawiały się tam, gdzie dominujący dyskurs pękał, gdzie przez szczelinę zaczynało sączyć się to, co wyparte – i ucieleśniać.

Podczas gdy dziwne i niesłychane ciała prowadziły swoje życie w legendach i innych „nienaukowych” regionach kultury ceniącej nade wszystko rozum i pokładającej wiarę w obiektywność poznania, organizm ludzki jako przedmiot nauk przyrodniczych i medycznych stawał się coraz bardziej przezroczysty. Optymistyczna wiara w proporcjonalny przyrost wiedzy o ciele i stopniowe odkrywanie wszystkich jego tajemnic wyrażana była (i bywa) nie tylko w ramach nauk przyrodniczych. Rozwój medycyny i jej niekwestionowane osiągnięcia w zwalczaniu wielu niegdyś śmiertelnych chorób pozwalały żywić nadzieję, że materia ciała powinna zostać w rękach ekspertów, podczas gdy filozofom pozostaje kontynuować namysł nad istotą umysłu i pojęć. Proces poznawania ciała jako organizmu w nowym kontekście społecznym, kulturowym i politycznym przyniósł jednak niespodziewane rezultaty, których złożony charakter w pełni uwidocznił się w drugiej połowie XX wieku.

Między sposobem widzenia i przedstawiania ciała przez współczesną medycynę, a tym charakterystycznym dla nauk humanistycznych można dostrzec interesującą paralelę. Niegdyś wewnątrz ciała znali tylko anatomowie dokonujący sekcji, a pozna-

wane przez nich ciało było czystą materią – podobnie jak ta, którą zwolennicy kartezjanizmu uznali za niewartą ich namysłu. Dziś nie tylko lekarze, lecz także pacjent może zobaczyć, „co ma w środku” dzięki rozwojowi takich technik diagnostycznych jak prześwietlenia rentgenowskie, ultrasonografia i tomografia. Jakże złożona relacja łączy w tym wypadku ciało odczuwane i ciało widziane! Spojrzenie badającego eksperta i tego, któremu ciało sprawia ból, krzyżują się, a obraz, który powstaje w wyniku negocjacji, jest tyleż wizerunkiem organizmu, co ciała przeżywanego przez ją w szczególnej sytuacji choroby (obraz ciała chorego i jego specyficzne dylematy z nieco innej perspektywy przybliżył nam w tej książce tekst Anny E. Kubiak). Oczywiście taki wgląd ja we własne ciało dokonuje się w określonych okolicznościach związanych z praktykami medycznymi, a obraz ciała, jaki się z nich wyłania, oparty jest na specyficznych strategiach przedstawiania i interpretacji. Jednak niektóre wizerunki tego, co „w środku”, stają się własnością masowej wyobraźni. Na przykład płód w łonie matki, który możemy zobaczyć dzięki technicznym możliwościom przeniknięcia przez powłoki skóry, tłuszczu i mięśni, dryfuje w ciepłym złotym świetle, ssąc palec na milionach multiplikowanych obrazów. Wystarczy kliknięcie myszy, by zobaczyć to w Internecie. Technika medyczna pozwala nam zajrzeć do macicy żywej kobiety, ale strategia przedstawiania płodu, tak by był jak najbardziej człowieczy, oparta jest kulturowej narracji piękna macierzyństwa i ochrony życia. To kultura rzuca to złote światło w ciemność kobiecego łona. „Organizm ludzki”, o którego kartezjańskich narodzinach pisze Böhme, podlega dalszej fragmentaryzacji, dzieląc się na części, które zaleca się odpowiednio konserwować, trenować i odżywiać. Części, które podlegają coraz doskonalszym zewnętrznym i wewnętrznym wglądom. Ale to nie wszystko. Jeśli techniki konserwowania, trenowania i odżywiania zawiodą, przynajmniej niektóre z elementów organizmu można dziś wymienić albo naprawić za pomocą protez, implantów, zastępników. Serce, nerki, wątroba stają się towarem i media donoszą o przypadkach nielegalnego „handlu organami”. „Łatanie” i „sztukowanie” uszkodzonych ciał jest coraz doskonalsze, a modyfikacja ciała za pomocą chirurgii estetycznej to codzienna praktyka dostępna coraz większej grupie ludzi, dla których wygląd zgodny z obowiązującym

ideałem piękna (młodego i szczupłego) jest wart bólu i pieniędzy. Dzięki hormonalnej kuracji i technikom chirurgicznym biologiczna płeć ciała może zostać zmodyfikowana, tak iż mężczyzna, który przeszedł serię tego typu zabiegów, będzie kulturowo odbierany jako kobieta i odwrotnie. W niektórych krajach osoba taka ma wówczas prawo nie tylko do nowego imienia i dokumentu tożsamości, lecz także do zmiany w akcie urodzenia. W 2006 roku dokonano we Francji pierwszego przeszczepu twarzy: oszpeczona kobieta dostała twarz innej osoby, tragicznie zmarłej. „Śmierć” zresztą też znaczy tu co innego i warto to zaznaczyć – ciało dawczyni twarzy utrzymywała przy „życiu” medyczna aparatura, martwy był tylko jej mózg. Może się jednak zdarzyć odwrotna sytuacja w tej grze zacierających się granic i rozmywanych znaczeń ciała i nie-ciała. W tym samym roku japońscy naukowcy podłączyli mózg sparaliżowanej kobiety w stanie niepełnej śpiączki do komputera, za pomocą którego jest ona w stanie „wysłać” proste komunikaty do otoczenia – bez użycia mowy, bez pośrednictwa gestu czy grymasu. Jej ciało nie może uczestniczyć w społecznych grach, jest jak martwe, ale wciąż działa jej mózg i za pomocą komputera-protezy mówi.

Oto mamy ciało, które jest widziane wewnątrz i na zewnątrz; kolejne zbudowane z części naturalnych, zmodyfikowanych i sztucznych. Oto ciało scyborgizowane, które komunikuje się elektronicznie. Oto twarz-implant, która podważa kartezjański dualizm, jednocześnie naturalna i skonstruowana – jest żywa, i jest wyzwaniem. Materia ciała w ramach medycyny staje się czymś o wiele bardziej plastycznym, niż zakładano wcześniej, dokładnie w tym momencie, gdy badacze kultury zaczynają zwracać uwagę na inną plastyczność ciała – staje się ono zjawiskiem kształtowanym przez kulturę, podatnym na zewnętrzną perswazję i przymus. Zakwestionowanie podziału natura/kultura otwiera nową dyskursywną przestrzeń dla ciała i cielesnej obecności, gdzie gra o nie toczy się wśród na nowo konstytuujących się znaczeń powierzchni i wnętrza, żywego i nieożywionego, materii i formy, kobiecości i męskości.

Wiele już powiedziano o „epoce ciała”, „społeczeństwie somatycznym”, „korporealnej (*corporeal*) filozofii feministycznej”, „pisanium ciałem” czy choćby o „nowoplemiennym” modzie na zna-

czenie ciała tatuażami i kolczykami, a także o związku tych zagadnień z kulturą konsumpcyjną, globalizmem, postkolonializmem, postmodernizmem itd. W nowym klimacie epistemologicznym i politycznym (jeśli zgodzimy się z Foucault, że tych dwóch obszarów nie sposób już traktować rozdzielnie) wyparte ciało zaczęło więc powracać. A przynajmniej jest to jedna z możliwych interpretacji faktu, iż „ciała są dziś w samym środku uwagi, zarówno w salach wykładowych, jak i na ulicy”<sup>4</sup>. Jeśli przyznać rację tym, którzy ogłaszają współczesne „odkrycie ciała” (postawa badawcza, o której wspomniała Anna Wieczorkiewicz we *Wstępie* do tej książki), to można to uczynić w sensie powrotu wypartego w nowe przestrzenie dyskursywne, w nowe strategie reprezentacyjne i praktyki kulturowo-społeczne – z zastrzeżeniem uczynionym w języku psychoanalizy, że to, co powraca, nigdy nie jest dokładnie tym samym, co wyparte. Proces ten można zatem ująć jako próbę inkorporacji ciała w dyskurs filozofii i innych nauk humanistycznych. Pierwszym zdecydowanym krokiem w owym procesie ponownego włączenia ciała było ujęcie go jako bytu historycznego i tu jeszcze raz należałoby wrócić do Foucaulta i jego genealogii, czyli historycznej analizy dyskursu wzajemnych zależności ciała oraz wiedzy/władzy. Przedtem była jednak tak krytykowana przez autora *Historii seksualności* psychoanaliza i to jej niektórzy przyznaliby palmę pierwszeństwa w ucieleśnieniu ja. Ambiwalencja tej koncepcji, tak wciąż inspirującej i świeżej, wiąże się z faktem, iż ciało psychoanalizy – „fantazmatyczne” – jak nazywa je w tym tomie Andrzej Leder, ma naturę złożoną i nieuchwytną niczym dziwne ciało zmydlonego Wilhelma z tekstu Zbigniewa Mikołejki. Jest jednym z ucieleśnień heretyckich i szalonych, bowiem podważa kartezjański dualizm nie przez prostą negację, lecz przez rozproszenie; jest ciałem, które nie zatrzymuje się po żadnej stronie, pozostając w nieuchwytnym „pomiędzy”. Ciało we współczesnej filozofii to już nie – lub nie tylko „organizm”, którym dysponuje ja, lecz także subiektywne „ucieleśnienie”; czujące *Leib* antropologii filozoficznej; siedlisko jaźni połączone z nią szeregiem współ-

<sup>4</sup> Arthur Frank, *Bringing Bodies Back in: A Decade Rewiev*, „Theory, Culture, and Society” 7 (1), s. 131–162, cyt. za: E. Baldwin i in. (red.), *Wstęp do kulturoznawstwa*, tł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 308.

zależności, podlegające zewnętrznym oddziaływaniom i zmieniające się pod ich wpływem; to ciało zmienne, czujące, mediujące sposoby przeżywania i doświadczania świata; to ciało upłciowione feministycznej filozofii. Między fenomenologią a różnymi koncepcjami konstruktywistycznymi spod znaku poststrukturalizmu, dekonstrukcji i psychoanalizy ucieleśniają się jego nowe znaczenia, a w szczelinach dyskursu jednocześnie pojawiają się nowe, dziwne ciała, które wystawiają go na próbę.

Można więc z pewnością potraktować kolejne ucieleśnienia i rozszerzanie się wiedzy o ciele w różnych dyscyplinach jako triumfalny „powrót ciała” – jego reewaluację i zmniejszanie naszego wyobcowania wobec tego, co cielesne. Ale to niejedyna możliwość.

Druga strona medalu to przecież łatwa do dostrzeżenia eliminacja ciała z różnych praktyk społecznych – we współczesnym świecie za pośrednictwem Internetu można nie tylko „przyjaźnić się” z wirtualnymi emanacjami osób, których ciała znajdują się o setki tysięcy kilometrów stąd, ale też zawierać transakcje finansowe, przeprowadzać rozwody i odbywać akty seksualne. „Seks bez prawdziwych ciał”, o którym pisała u schyłku ubiegłego wieku Susan Sontag, to jedna z erotycznych (jeśli wciąż jest to właściwe słowo) praktyk rosnącej liczby ludzi – cyborgów podłączonych do sieci. Druga strona medalu to przedstawienia ciała przepuszczonego przez Photoshop, gładkiego niczym ciało lalki, obiecujące, że jeśli zrobi się to i to, będzie się też miało tak doskonale ciało, na długo, a kto wie, czy nie na zawsze. To reprezentacje zmanipulowane ideologicznie, służące reżimom toczących wojny o swoje sprawy, jak zdjęcia okaleczonych dzieci analizowane przez Urszulę Jarecką czy wspomniany wizerunek płodu w kobiecym łonie. I na koniec ciało myślane, wiedza o ciele – czy rzeczywiście przybliży nas ona do naszej cielesności, czy – paradoksalnie – wyobcowuje wobec niej podobnie jak wspomniane wyżej praktyki i reprezentacje? Böhme pisze: „Werbalna artykulacja cielesności to poniekąd również produkt jej wyparcia, nawet jeśli jest wymierzona przeciwko niemu”<sup>5</sup>.



W *Bodies that Matter* amerykańska filozofka Judith Butler, najsłynniejsza przedstawicielka nurtu konstruktywistycznego, odpowiada na krytykę swoich wcześniejszych prac, głównie *Gender Trouble*, krytykę, którą we wstępie podsumowuje ironicznie: „Co z materialnością ciała, Judy?”<sup>6</sup>. Właśnie, co z „materialnością” ciała? Czy wysiłek przybliżenia ciała poprzez pisanie o nim jest pracą Syzyfa, jak sugeruje niemiecki filozof? Niekoniecznie. Oparły na wieloznaczności angielskiego *matter* (materializować się/mieć znaczenie) tytuł dzieła Butler odnosi się do dyskursywnego istnienia ciał i faktu, iż jest to jedyny ich byt, z jakim mamy do czynienia w momencie, gdy zaczynamy o ciele mówić, myśleć, przedstawiać je/nadawać mu znaczenie. Nie mamy innego dostępu do ciała niż poprzez język, który nazywa i segreguje, hierarchizuje i wyklucza, argumentuje Butler. Dlatego „naturalne ciało” znaczy co innego dziś, a co innego znaczyło niegdyś, co nie zmienia faktu, że mięsista materia, od której wszystko się zaczyna i na której wszystko się kończy, nie może być zredukowana do semantycznej materii języka nadającego jej kształt. Zawsze zostaje coś jeszcze. To coś, do czego myśl będzie wracać, wokół czego krążyć. Wyparcie jest konstytutywnym elementem procesu tworzenia sensu, wyobcowanie wobec pewnych aspektów cielesności integralną częścią każdego ucieleśnienia.

Zamierzałyśmy w tym tomie skonfrontować różne perspektywy badawcze, w ramach których budowane są odmienne wizje ciała i cielesności. Skoncentrowałyśmy na sposobie konstrukcji obrazów ciała w zmieniających się kontekstach kulturowych i społecznych. Jako metafora ciał analizowanych przez Autorów tego tomu, ciało zmieniających się nie tylko pod wpływem naturalnych procesów, lecz także dyskursywnych praktyk, może służyć gra w „nieńki” z *Zaproszenia na egzekucję* Władimira Nabokowa. Sens anamorficznych „nieniek” zasadza się na podważeniu jednoznaczności relacji między rzeczywistością a reprezentacją. Nabokov opowiada o „nieńkach” w następujących słowach: „Modne były – o, nie tylko wśród dzieci, wśród dorosłych także – takie zabaweczki, nazywały się »nieńki«; należało do tego, można powie-

<sup>6</sup> J. Butler, *Bodies that Matter. O the Discursive Limits of „Sex”*, Routledge, New York-London 1990, s. ix.

dzieć, specjalne lustro, mało że krzywe – całkiem powykręcane, niczego nie dawało się rozpoznać: przerwy, zamęt, wszystko miga w oczach, ale jego zakrzywienia nie były przypadkowe, tylko tak dopasowane... Czy raczej do jego zakrzywień tak były dobrane... Nie, zaraz, niedobrze tłumaczę. Jednym słowem miało się takie dziwne lustro i całą kolekcję różnych »nieniek«, to znaczy całkiem niedorzecznych przedmiotów: jakieś takie bezkształtne, pstre rzeczy, całe w dziurkach, plamkach, dziobate, guzowate, coś jakby skamieliny – ale lustro, które normalne przedmioty kompletnie zniekształcało, teraz, można powiedzieć, dostawało odpowiedni pokarm, to znaczy, jak się taki do niczego niepodobny, pokręcony przedmiot ustawiło tak, że odbijał się w lustrze, też do niczego niepodobnym i pokręconym, rezultat był nadzwyczajny; nie przez nie dawało tak, wszystko wracało na swoje miejsce, wszystko było w porządku: i prozę – bezkształtna pstrokaczna zmieniała się w lustrze w śliczny, porządny obraz: kwiat, okręt, jakąś postać, jakiś pejzaż. Można nawet było zamówić własny portret, to znaczy dawali ci jakąś koszmarną kaszę, a ta kasza to byłeś ty, a klucz do ciebie miało lustro”<sup>7</sup>.

Wiedza o ciele, jaka wyłania się z *Ucieleśnień*, przybiera postać postmodernistycznej paralaksy raczej niż zamkniętego systemu. Gra w nieńki, gra w ciała trwa i od Czytelnika zależy odpowiedź na pytanie, czy w tym miejscu tekstu jesteśmy bliżej czy dalej od ciała.