

LIDIA WIŚNIEWSKA
(BYDGOSZCZ)

MIĘDZY SŁOWEM A CIAŁEM

Dwa zasadnicze pojęcia zawarte w tytule wnoszą ze sobą więcej niż tylko treści dosłowne. To określenia dwu podstawowych składowych świata: w takim sensie słowo staje się reprezentacją duchowości, ciało – „ciała świata” w ogóle, a więc materii. W tym sensie „słowo” przynosi ze sobą zarówno nawiązanie do stwórczego słowa Boga chrześcijańskiego i jego poprzedników, jak też do idei Platonijskiej: w obu przypadkach – nawiązanie do słowa-wzorca, przyczyny, źródła, krótko mówiąc – początku. Lecz z drugiej strony i „ciało” domaga się dla siebie podobnego statusu: fundamentu, gruntu, twardego oparcia dla wszystkiego, inaczej powiedziawszy – podstawy. Czy te pretensje ciała i słowa do zajęcia pierwszego miejsca są do pogodzenia, czy zawsze pozostaną wobec siebie w opozycji? Bo z jednej strony odpowiedź może być taka: pierwszeństwo jest niepodzielne – tylko „jedno” z „dwu” może być pierwsze. Z drugiej strony odpowiedź może być taka: pierwszeństwo nie jest absolutne, nic bowiem nie jest pierwsze we wszystkich zakresach rzeczywistości (a co najmniej w dwu, wyznaczonych już samym faktem istnienia „pierwszego” i „drugiego”). Gdy zatem materia może być traktowana jako pierwsza w wymiarze przestrzennym, to duch – jako zasadniczy w wymiarze czasowym. A nawet: im wyraźniej pierwsze byłoby coś w jednym z tych wymiarów (czas, przestrzeń), tym wyraźniej ostatnie w drugim. I ostatecznie możemy przyjąć pierwszą odpowiedź – ale za cenę wynikającego z absolutyzacji praw jednej strony – zlekceważenia praw „drugiej strony”. Ale możemy przyjąć przeciwne rozwiązanie: wtedy jednak świadomi być musimy nieuniknionej ambiwalencji zawartej w przyjętym rozstrzygnięciu, które nie jest właśnie (jednoznacznym) rozstrzygnięciem. Albo więc zgzeszymy w sferze ontologii (pierwszy przypadek), albo – poznania (drugi). Nigdy nie pozostaniemy bezgrzeszni. Choć zarazem tyleż w tym winy, co niewinności. Nierozstrzygalność w sensie Derridiańskim zdaje się nieusuwalna.

Rozstrzygnięcie zatem nie może być proste. Tyle istnieje odpowiedzi na postawione pytanie, ile koncepcji filozoficznych – jeśli filozofię, a może raczej: filozofie – potraktować jako ciągle jeszcze najbardziej instruktywne pole doświadczeń, jeśli chodzi o poszukiwanie rozwiązania tego dylematu. Dylematu mającego znaczenie nie tylko dla abstrakcyjnych rozważań. Wręcz przeciwnie. Nic dziwnego zatem, że we wszystkich innych dziedzinach ludzkiego poznania w istocie natrafiamy na ten sam dylemat – różnie artykułowany, a przecież ciągle rozpoznawalny. Dlatego też drugi rozdział tej książki zatytułowany jest *Słowo i ciało – konteksty*. Pojawiają się w nim bowiem artykuły, które dotyczą różnych dziedzin: filozofii, teatru, „geografii humanistycznej”, retoryki, językoznawstwa. I oto Jakub Z. Lichański powiada, że zrozumienie świata wymaga obecności w komunikacji werbalnym elementów niewerbalnych; językoznawca natomiast, Grażyna Sawicka, posługując się teorią performatywów, konstatuje nie dopełnianie się, ale zasadniczą niekoherencję słowa i ciała. Jacek Woźny wskazuje na nieuniknioną łączność pozornie zobiektywizowanego obrazu przestrzeni z dyskursywnymi modelami komunikacji, ale Leokadia Kaczyńska, mówiąca o teatrze, wskazuje na przeciwstawne w nim tendencje: odrywanie się teatru od słowa i stawanie się słowa teatrem. Wreszcie inicjujący tę część artykuł Violetty Sajkiewicz uzmysławia padające w filozofii, częściowo w nauce, podstawowe odpowiedzi na pytanie o związek między *somą* i *psyche*. Pojawiające się tu artykuły zatem albo zdają sprawę z wielości stanowisk, albo same tę wielość ilustrują, stanowiąc tło – ale także przygotowanie – dla przyjrzenia się, w jaki sposób owe różnorodne stanowiska aktualizują się w literaturze, która stanowi tu dla nas zasadnicze pole oglądu tytułowej problematyki.

W zasadniczym, trzecim rozdziale tej książki raz jeszcze zaobserwujemy owo zróżnicowanie odpowiedzi na pytanie o stosunek między „słowem” a „ciałem” – tym razem odnajdywane w wypowiedziach artystycznych, czasem w programowych.

O ile niektóre artykuły poprzedniego rozdziału – zarysowując szersze tło także i w tej mierze – sięgały niekiedy po przykłady z całej historii literatury, o tyle w tej części książki do głosu dochodzi przede wszystkim literatura XX wieku. Poczynając od artykułu Roberta Cieślaka, stawiającego tezę, że nigdy tak, jak tym wieku, artyści nie byli skoncentrowani na tym, co widzą, a więc na ciele – czasem przedstawianym w swej dotykalności, czasem poprzez medium sztuk plastycznych. Słowo jako narzędzie opisu ciała pojawia się także w artykule Piotra Siemaszki, który jako studium gestu przedstawia poezję młodopolską – a dopełnienie znajduje w artykule Grażyny Szopy, która fascynację ciałem w twórczości Anatola Sterna doprowadza do punktu, gdzie sam wiersz staje się ciałem. Wreszcie zaś Tadeusz Brzozowski pokazuje taką sytuację, gdy słowo dla lep-

szego wyrażenia ciała, szczególnie jego ruchu, sili się, by przekroczyć samo siebie, naśladować kino i zmierzając do osiągnięcia „zmysłowej doślawności obrazu poetyckiego”.

Lecz (by zachować pełnię obrazu) trzeba zarazem wprowadzić i taką perspektywę (fenomenologiczną), która nie słowu każe dościgać ciało, ale ciału (w tym „ciału świata” w ogóle) nadaje wartość poprzez estetyczną percepcję, gwarantowaną słowem i jego sensem – który to przypadek odnajduje Barbara Sienkiewicz w Białoszewskiego *Obrotach rzeczy* i *Rachunku zachciankowym*.

Tak więc stosunek do ciała jest jednocześnie stosunkiem do słowa i *vice versa*. W tej sytuacji wyróżnić tu można dwie tendencje. Pierwsza z nich oznacza uznanie ciała za podstawę doświadczenia egzystencjalnego – bardzo często bolesnego (najwyraźniej widać to może w najmniej bodaj literackim zapisie Rationia, o którym mówi Aleksander Głowczewski), czasem upokarzającego (Agnieszka Czyżak o starości kobiet przez niektóre kobiety opisywanej), czasem wartościowego, a nawet uwznioślanego (na przykładzie Zyty Rudzkiej śledzi to Przemysław Czapliński), a często łączonego z pogłębioną refleksją o słowie (znakomicie pokazuje to Magdalena Rabizo-Birek odwołując się do twórczości Zyty Rudzkiej i Grzegorza Strumyka), wreszcie zaś stanowiącego zasadnicze spoiwo nie tylko losu pojedynczego, ale pokoleniowego (Judith Arlt o twórczości Marka Jastrzębca-Mosakowskiego).

Druga jednak tendencja odsłania unik pisarza wobec (żenującej, krępującej, obcej) kwestii ciała: tak interpretuje prozę Nataszy Goerke Kamila Budrowska, tak zasadniczo postrzega cielesność u Brunona Schulza Aleksandra Ubertowska i tak jawi się ciało u Tadeusza Peipera (Mateusz Kareński-Tschurl), choć – na co zwraca uwagę Anna Samorowska – poprzez unik przebija się uparcie obecność.

Tak oto literatura polska wieku XX pozwala dostrzec wieloaspektowość ciała i słowa oraz różnorodność związków między nimi. Rzec można: daje wszelkie możliwe odpowiedzi na pytanie o ich wzajemny stosunek i sytuuje go raczej między odmiennymi systemami odniesienia, niż przypisuje do jednego. W każdym razie w wymiarze globalnym.

Temu zawieszeniu ujętemu w tytule trzecim ważnym słowem, tzn. „między”, mogłyby patronować dwa nazwiska: Michała Bachtina i Fryderyka Nietzschego.

Bachtin¹ wprowadza znamienne rozróżnienie o charakterze kulturowym i estetycznym. Z jednej strony wyróżnia literaturę (i kulturę) akcentującą swoją odrębność wobec życia i tym samym krystalizującą się jako

¹ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Przekł. A. i A. Gorenio. Oprac., wstęp, weryfikacja przekładu S. Balbus. Kraków 1975; tegoz: *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Przel. N. Modzelewska. Warszawa 1970.

fakt nade wszystko duchowy czy idealny, oparcie znajdujący w micie, a w konsekwencji – w słowie jako właściwej sobie formie istnienia. Z drugiej strony mówi on o literaturze (i kulturze), która łączy przeciwieństwa, a także łączy się z własnym przeciwieństwem – i sytuując się na pograniczu sztuki (sztuczności) i życia (natury) realizuje się np. w formach widowiskowo-obrzędowych. Ten pierwszy rodzaj literatury (i kultury), zwanej oficjalną, staje się wcieleniem statyczności (jej ucieleśnieniem mogłoby być typowy bohater: szlachetny rycerz bądź podły przestępca). Statyczność owa opiera się na linearnym (dokładniej: prostoliniowym) porządku przy czynowo-skutkowym (jeśli użyć kategorii czasowego następstwa) lub celowościowym (znajdującym wyraz w hierarchiczności przestrzennej) Porządek ten eksponuje granice między jednostkami – stąd bierze się ukrywanie w sztuce np. tych elementów ciała, które wskazują na jego nieukończoność lub otwartość: tak kalectwa w sensie braku czy też nadmiaru, jak i naturalnych otworów czy „wypustek”, sugerujących możliwość wychodzącego poza jednostkowość połączenia. Drugi rodzaj sztuki (i kultury), nazywanej karnawałową, akcentuje dynamikę świata (jej ucieleśnieniem literackim mogłaby być sobowtórność – szczególnie stan powtórzenia i różnicy). Dynamikę ową wyraża kołowość (zastępująca linię prostą), stającą się wyrazem powrotu w czasie, a zarazem łączenie się przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) w wymiarze przestrzennym. Podkreślając przekraczającą granice jednostek całościowość świata, domaga się ona pokazywania połączeń między najodleglejszymi jego elementami, co w rezultacie daje obrazy groteskowe. O ile przy tym kultura oficjalna przynosiłaby cerebralną powagę dystansu i jednoznaczność przechodzącą w dogmatyzm, o tyle karnawałowa zdaje się łączyć raczej z dialogowością i ze śmiechem, przechodzącym czasami w dwuznaczną parodię czy wręcz profanację (jak w przypadku tzw. *parodia sacra*).

Stwarzając taki podwójny układ, Bachtin stara się przypominać o współistnieniu konkurencyjnych sposobów opisywania rzeczywistości w sztuce i w kulturze. Jednak jest odczuwalne, że zamierza przede wszystkim dokonać rewindykacji: ma bowiem poczucie, że kultura oficjalna zbyt zdominowała swoją konkurentkę. Patrząc jednak z pewnego dystansu, nietrudno dostrzec, że każdy z tych opisów odznacza się swoistymi zaletami i swoistymi wadami. W sferze ontologicznej „jednostkowe” widzenie świata gwarantuje uspokajającą tożsamość jego składowym, ale zarazem prowadzi do atomizacji. Z kolei w sferze poznawczej – jasno wydobywa ono dominantę, ale za cenę ukryć i zasłonięć elementów marginalizowanych (*vide*: znamienne listki figowe). Z kolei widzenie „uniwersalne” (w sensie obejmowania całości traktowanej jako *universum*) zapewnia w sferze ontologicznej łączność jego składowym, ale za cenę niepokojącej zraty tożsamości. W sferze poznawczej natomiast obiecuje

pokazanie „wszystkiego” i danie prawdy synkretycznej – jednak realizuje to za cenę groteskowego udziwnienia jednostkowości, zatracającej swe cechy charakterystyczne. W rezultacie nie tylko – uznając zalety obu „światoodczuć” – musimy uznać aspekt realistyczny każdego z nich, przyjmując istnienie realizmu tradycyjnego (można rzec: „realizmu typowości”) i realizmu groteskowego (jak nazywa go Bachtin) lecz także – dostrzegając negatywność przebijającą się przez obie propozycje – zmuszeni jesteśmy przyjąć do wiadomości ich aspekt idealizujący, który powoduje przekształcenie zalety we własne przeciwieństwo – skostnienie (oparta na słowie oficjalność) lub anarchię (nobilitującą cielesność karnawałowość).

Z drugiej strony tytułowemu „między” mogłoby patronować nazwisko Nietzschego². Zaproponował on bowiem spojrzenie na kulturę jako zawieszoną między „faktycznością” a ideałem. Z jednej zatem strony postawił on kontemplacyjność, która wywodząc się od Eurypidesa (tragedię objaśniającego komentarzem, chór zastępującego aktorem), krystalizuje się ostatecznie w Sokratesie: to on obarczony zostanie odpowiedzialnością za dominację w kulturze europejskiej racjonalnej postawy teoretycznej, której Nietzsche ma do zarzucenia fikcyjność. Fikcyjność ta oznacza, że słowo jako przenośnik ideału (czystej duchowości) okazuje się pułapką mirażu statycznego celu. Natomiast z drugiej strony Nietzsche poddaje pod rozważę postawę zwana tragiczną – postawę rewindykowaną przezeń, a rodzącą się ze starcia i pogodzenia dwu przeciwstawnych żywiołów: apollinińskiego³ i dionizyjskiego. Różnią się one stosunkiem do indywidualności. Pierwszy oparty jest na zasadzie *principium individuationis*, akcentującej odrębność i samoistność jednostki (moglibyśmy tu na gruncie literackim znowu wprowadzić bohatera typowego). Drugi odwołuje się do zasady *coincidentia oppositorum*, wydobywającej poczucie więzi z życiem, a posuwającej się aż do akceptacji zatracenia własnej indywidualności i samozapomnienia włącznie. Pierwszy Nietzsche nazywa żywiołem epickim: konstytuuje on świat harmonijny. Drugi, najpełniej wyrażający się w muzyce, byłby liryczny i przejawiałby się we wzruszeniu, upojeniu, nastroju. Można także przyjąć, że pierwszy poprzez swą wizyjność wywodzoną ze snu, zdolność do tworzenia obrazów – ma cha-

² Szczególnie biorę pod uwagę: F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1907; tegoż: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. Berent. Warszawa 1905-6.

³ „Począwszy bowiem od Narodzin tragedii prawdziwym przeciwieństwem nie jest dialektyczne przeciwieństwo Dionizosa i Apollina, lecz głębsze przeciwieństwo Dionizosa i Sokratesa; Sokrates zresztą nie jest bardziej apolliniński niż dionizyjski. [...] Sokrates jest pierwszym demonem dekadencji: przeciwstawia ideę życia, osądza życie poprzez ideę [...]” (G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*. Przeł. B. Banasiak. Warszawa 1997; zob. też Z. Kuderowicz, *Nietzsche*. Warszawa 1979).

rakter duchowy, podczas gdy drugi – cielesny. Lecz w istocie podział ten nie może być zaakceptowany inaczej jak tylko w łączności obu pierwiastków składających się na „mądrość ciała”, która nie ma nic wspólnego z rozsądkiem postawy teoretycznej – łączy bowiem niszczenie z tworzeniem, a ekstazę z cierpieniem. Nietzsche zdaje sobie sprawę z idealizacji zawartej w każdej z tych postaw (tragicznej i teoretycznej), skoro obie charakteryzuje, odwołując się do słowa „nihilizm”: jednak przy zachowaniu tej świadomości – za „realistyczną” postawę uznaje wyraźnie nihilizm aktywny, który energię ludzką lokuje w życiu, a nie w tym, co następuje po życiu. W tym wartościowaniu uchyla się przed uznaniem racji konkurencyjnej koncepcji – ujawniając z pewnością rewindykacyjną gwałtowność zgodnie z deklarowaną przez siebie niechęcią do ludzi „letnich”.

Nie jest zapewne przypadkiem, że tych dwu autorów – mówiących o zasadniczych paradygmatach naszej kultury – równie przydatnych dla opisu literatury – uznaje się za istotnych dla postmodernizmu⁴. Jeśli jednak miałyby nas tu interesować ta wspólna płaszczyzna, to przede wszystkim w sensie uzmysławiania w obu przypadkach konkurencyjności paradygmatów na sposób, być może, ich zaistnienia u Lyotarda, u którego dostrzec można „ustawiczny dwugłós zderzający ze sobą pogańską wielobarwność świata z judeo-chrześcijańską potrzebą jakiegoś *oublie initial*, któremu trzeba stawić czoła [...]”⁵. Interesuje mnie zatem nie tyle aktywność rewindykacyjna, ile – niewątpliwie tą aktywnością zapowiedziane – uzmysławianie współobecności sprzecznych, a jednak komplementarnych perspektyw.

Cała różnorodność bowiem analizowanych w tej książce literackich – czasem pisanych atramentem, a czasem krwią – odpowiedzi na pytanie o związek między słowem a ciałem da się zrozumieć tylko pod warunkiem zdania sobie sprawy z niepełności zawartej w każdej z nich i dopełniania się sprzeczności między nimi.

⁴ Zob.: G. Vattimo, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Translated and with an Introduction by J. R. Snyder. Cambridge 1981; M. Potępa, *Nihilizm i metafizyka w filozofii Gianni Vattimo*. W: *Postmodernizm a filozofia*. Pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja. Warszawa 1996, s. 351-380; A. Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm – filozofia błazna?* *ibidem*, s. 381-392.

⁵ S. Morawski, *Filozof niezgody z psotną wizytówką (casus Lyotard)*. W: *Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*. Pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej. Warszawa 1994, s. 127-135.