

Małgorzata Piasecka

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy

im. Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0000-0002-8578-1488

Marzenie ciałem. Przestrzeń edukacyjnych (nie)miejsc i (nie)śladów¹

Artykuł jest prezentacją autorskiego konceptu pod nazwą *marzenie ciałem*. Taki twórczy oksymoron prowokuje dyskurs pedagogiczny o marzeniach, które wydarzają się na drogach życia i objawiają edukacyjne sensory. Autorka, budując narrację tekstu, wychodzi od tradycji kartezjańskiego dzielenia na ciało i umysł. Ten dualizm, przymus dwuwartościowej logiki nie pozwala ująć istnienia człowieka jako jedności. Marzenia, które także budują to istnienie w pełnym znaczeniu *humanitas*, mają nie tylko wymiar wyobraźniowy, ale geograficzny. Stąd próby przekraczania dualizmu w ujęciach przykładowo M. Merleau-Ponty'ego i M. Henry'ego. Prezentowana tu autorska koncepcja jest jednak dalszym poszukiwaniem i wskazaniem trzeciej przestrzeni będącej hybrydyczną konstrukcją, gdzie ideowo podziały albo-albo zostają zniesione. Trzecia przestrzeń obejmuje jednocześnie perspektywę świata rzeczywistego, materialnego i wyobrażonych reprezentacji przestrzenności. Umożliwia tym samym marzenie ciałem w permanentnej oscylacji (nie)miejsc i (nie)śladów.

Słowa kluczowe: pedagogika ogólna, filozofia edukacji, ciało, droga życia, marzenia, (nie)miejsca, (nie)ślady, trzecia przestrzeń

Body Dreaming. The space of educative (non)places and (non)traces

The article is a presentation of the concept of the authoress called *body dreaming*. Such a creative oxymoron provokes a pedagogical discourse about dreams that occur on the paths of one's life and reveal educational

¹ Artykuł jest wyrazem oryginalnego konceptu o marzeniach opisanego szeroko w autorskiej monografii i na niej bazuje; zob. Piasecka M. (2018). *O uniwersalizmie (nie)dokończenia. Edukacyjne (nie)miejsca i (nie)ślady*. Częstochowa: Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie.

meanings. Building the narrative of the text, the authoress starts from the tradition of the Cartesian division into body and mind. This duality, the compulsion of bivalent logic does not allow us to grasp human existence as oneness. Dreams that also build this existence in the full sense of *humanitas* have not only a notional dimension, but a geophysical one as well. Hence attempts to transcend duality in the approaches of, for example, M. Merleau-Ponty and M. Henry. However, the concept that the authoress presents here is a further search for, and indication of, the third space which is a hybrid construction, where ideologically the divisions of either-or are abolished. The third space includes the perspective of the real and material world as well as imagined representations of spatiality. Therefore, it makes body dreaming possible in permanent oscillation of (non)places and (non)traces.

Keywords: general pedagogy, philosophy of education, body, way of life, dreams, (non)places, (non)traces, the third space

Bibliografia

- Andruchowicz J. (2014). *Leksykon miast intymnych. Swobodny podręcznik do geopoetyki i kosmopolityki*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Augé M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bachelard G. (1961). *La Poétique de l'Espace*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bachelard G. (1998). *Poetyka marzenia*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Bauman Z. (1995). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Czyżak A. (2014). Tożsamość w obrazach. Wokół „Leksykonu miast Intymnych” Jurija Andruchowicza. *Porównania*, 15, 245-255.
- Debray R. (1996). Rhapsodie pour la route, *Revue Les cahiers de médiologie*, 2, 5-17.
- Demetrio D. (2009). *Pedagogika pamięci. W trosce o nas samych, z myślą o innych*. Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Dymnicka M. (2011). Od miejsca do nie miejsca. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica*, 36, s. 35-52.
- Falkiewicz A. (1996). *Istnienie i metafora*. Wrocław: Agencja Reklamowo-Wydawnicza.
- Foucault M. (1995). *Historia seksualności. Użytek z przyjemności*, t. 2. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Foucault M. (2006). O innych przestrzeniach. Heterotopie. *Kultura Popularna*, 6(16), 7-13.
- Henry M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: Presses universitaires de France.
- Henry M. (2000). *Incarantion. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Janion M. (1991). *Projekt krytyki fantazmatycznej: szkice o egzystencjach ludzi i duchów*. Warszawa: Wydawnictwo Pen.

- Jay M. (1998). Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault. W: M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj* (s. 37-60). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kita B. (2003). *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*. Kraków: Rabid.
- Konończuk E. (2011). Mapa w interdyscyplinarnym dialogu geografii, historii i literatury. *Teksty Drugie*, 5, 255-264.
- Kosiewicz J. (1988). *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*. Warszawa: Witmark.
- Kowalski P. (2008). Miejskie teatra wszelkie. O „fabularyzowanej” topografii miasta. *Kultura Współczesna*, 4(58), 69-96.
- Kronenberg A. (2012). W stronę delikatniejszego zamieszkiwania Ziemi – geopoetyka Kennetha White’a. *Fraza*, 4, 13-31.
- Krynicka A. (2010). Heterotopia Drohobycz. *Nowa Krytyka*. Zaczepnięte 11 lipca 2018. Strona internetowa: www.nowakrytyka.pl.
- Mendel M. (2007). *Spółczesność i rytuał. Heterotropia bezdomności*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Melosik Z. (1996). *Tożsamość, ciało, władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*. Toruń-Poznań: Wydawnictwo Edytor.
- Melosik Z. (2010). Ciało jako przedmiot studiów kulturowych. W: A. Gromkowska-Melosik, Z. Melosik (red.), *Kultura popularna. Konteksty teoretyczne* (s. 153-165). Kraków: Impuls.
- Merleau-Ponty M. (1996). *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Merleau-Ponty M. (1996). *Widzialne i niewidzialne*. Warszawa: Aletheia.
- Merleau-Ponty M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aletheia.
- Migasiński J. (1995). *Merleau-Ponty*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Murawska M. (2007). Fenomenologia z zamkniętymi oczami. Nowa fenomenologia Michela Henry’ego. W: I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Wokół fenomenologii francuskiej* (s. 204-228) Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olszewska M. (2010). O przestrzeni na progu doświadczenia. *Antropos*, 14/15, 12-26.
- Paluch G. (2015). Pęknięcia rzeczywistości. Przestrzeń/Czas – Ciało – Ja. Przypadek poezji Tkaczyszyna-Dyckiego. W: K. Rżanek, A. Wójtowicz, A. Wróbel (red.), *Miejsca odmiejscowione* (s. 167-184). Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.
- Piasecka M. (2018). *O uniwersalizmie (nie)dokończenia. Edukacyjne (nie)miejsca i (nie)ślady*. Częstochowa: Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie.
- Rembowska-Pluciennik M. (2012). *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rewers E. (2004). Więźniowie transkulturowej wyobraźni. W: W. Bolecki, R. Nycz (red.), *Narracja i tożsamość. Narracje w kulturze* (s. 38-52). Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

- Ricoeur P. (2006). *Pamięć, historia, zapomnienie*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Rogers L. (2006). Trzecia przestrzeń dziecka dorastającego w warunkach przemocy. W: M. Mendel (red.), *Pedagogika miejsca* (s. 91-103). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Rybicka E. (2008). Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich. *Teksty Drugie*, 4, 28.
- Rybicka E. (2014). *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Tyszko J. (2015). *Au-delà* jako strategia przestrzenna i egzystencjalna w literaturze pisarek Szwajcarskich. W: K. Rdzanek, A. Wójtowicz, A. Wróbel (red.), *Miejsca odmiejscowione* (s. 137-147). Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.
- Wilber K. (2002). *Psychologia integralna*. Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski.
- Wójtowicz A. (2015). O Pałacu Staszica jako heterotropii w tekstach Wacława Berenta. Recepcja hetero topologii. W: K. Rdzanek, A. Wójtowicz, A. Wróbel (red.), *Miejsca odmiejscowione* (s. 89-106). Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Wprowadzenie

Marzenia należą do najmniej zbadanych fenomenów ludzkiego życia, albowiem ich natura jest oniryczna i przez to trudno uchwytna badawczo. Można mówić o marzeniach dziennych i to one stanowią przedmiot mojego namysłu w niniejszym artykule. Są też oczywiście marzenia senne, ich nie eksploruję, one mają własne i swoiste pola badawcze. Dlatego powtórzę za Gastonem Bachelardem (1998, s. 19), że „I marzenie dzienne [...] zasługuje na bezpośrednie studium”, postulując takie badanie marzenia, które umożliwiłoby pokazanie jego złożoności oraz odrębności od porządku snu.

Uściślając dalej, nie poświęcam czasu marzeniom utopijnym, choć mam świadomość przypisywania im takiego charakteru i definiowania ich jako mrzonki, utopii. Przykłady takich marzycieli-utopistów odnajdziemy w tytułowych postaciach *Mitu o Dedalu i Ikarze*, w narracji filozoficzno-autobiograficznej dzieła Jeana-Jacquesa J. Rousseau zatytułowanego *Marzenia samotnego wędrowca* czy też w charakterystyce Don Kichota obecnego w książce José Ortegi y Gassetta pt. *Medytacje o Don Kichocie*. Utożsamianie marzyciela z osobą skrajnie odrealnioną, oderwaną od codzienności powoduje niedocenienie roli marzeń w życiu każdego indywidualnego człowieka oraz całych gromad ludzkich.

Moim zasadniczym celem w tym artykule jest refleksja dotycząca marzenia ciałem, co stanowi inspirujący, twórczy oksymoron. To znaczy, że mierząc się z nim, chcę opisać także geofizyczny, cielesny wymiar marzącego człowieka na jego drodze życia. Aby tego dokonać, kieruję uwagę w stronę podejść niebinarnych, które łączą duchową, oniryczną tkankę marzenia z doświadczeniem przeżywającego go ciała będącego w ruchu. Szukam trzecich przestrzeni, gdzie podziały albo-albo zostają zniesione, jest więc to przestrzeń dla ciała i umysłu zarazem. Kluczowe znaczenie mają tu nazwane przeze mnie (nie)miejsca i (nie)ślady. Uważam, że ciągły ruch, cyrkulacja, oscylacja pomiędzy nimi wytwarza rodzaj trzeciej przestrzeni, w której marzenia się uobecniają, ucieleśniają i objawiają edukacyjne sensory.

Ciało i umysł – tradycja dualizmu i jej próby przekraczania

Zanim przejdę do argumentacji na rzecz trzeciej przestrzeni i obecności w niej ciała i umysłu zarazem, chcę w tym miejscu poświęcić czas ich rozłamowi. W europejskim kręgu kulturowym dualistyczne ujęcie człowieka jako duszy i ciała zakorzenione jest w myśleniu Platona, który był autorem powiedzenia, iż „dusza filozofa najbardziej gardzi ciałem” (Kosiewicz, 1988, s. 79). Rozdźwięk, o którym tu mówię, został dodatkowo pogłębiony przez kartezjańskie uprzedmiotowienie ciała, a także doktrynę chrześcijańską. To myśl wczesnego chrześcijaństwa skonstruowała powiedzenie o ciele jako więzieniu dla duszy, jakoby było ono czymś gorszym od uwznioślejacej mocy umysłu. Ma to bardzo duże konsekwencje w uprawianiu nauk humanistycznych do dziś, albowiem takie podzielenie człowieka nie jest dociekaniem jego istoty jako organicznej całości. Bardzo

trafnie zauważył to Zygmunt Bauman, mówiąc, że staraliśmy się dowiedzieć przede wszystkim „o człowieku utkany z przędzy myśli i uczuć: o człowieku bezcielesnym” (1995, s. 70). Gdy jednak za Bergsonem odwołamy się do metafory życia w postaci tkaniny, jej lewej i prawej strony, to one wyrażają jej splót fizyczny/materialny i mentalny/duchowy zarazem. Wtedy dopiero można mówić o życiu jako pełnym istnieniu, jako jednym cudzie świata, o owej tkaninie istnienia jako jedności (Falkiewicz, 1996, s. 352). Tymczasem kultura Zachodu, przyjmując rozłączność pojęć, opisuje świat w optyce przeciwieństw (tamże, s. 353). Ten przymus dwuwartościowej logiki albo- albo nie pozwala zobaczyć świata jako owej całej tkaniny.

Takie myślenie i trwająca przez wieki kolonizacja ciała przez umysł ma kolejne konsekwencje. Chodzi o to, że zjawisko marginalizacji i wykluczania z dyskursu ciała spowodowało jego powrót na scenę, ale w bardzo zdeformowany sposób. Era ponowoczesności na kształt buntu eksplodowała ciałem, a współczesna kultura stała się ciałacentryczną. Ludzie coraz częściej postrzegani są przez pryzmat swoich ciał, a swoją tożsamość można zredukować do ciała. Ale jest to jedynie „ciało-powierzchnia”, które z kolei staje się „ciałem-tekstem” i które zmienia się, bo konstruuje go ciągle zmieniające się treści kultury (Melosik, 1996, s. 73). Zbyszko Melosik mocno jednak podkreśla, że: „Doświadczenie jednostki jest w dużym stopniu ucieleśnione. Społeczna historia człowieka jest także historią jego ciała, a historia ciała z kolei ma swoje wymiary społeczne” (2010, s. 153). Stąd z jednej strony krytyka zdeformowanego aksjologicznie ciała, z drugiej pochwała ciała uduchowionego.

Prowokując dyskurs pedagogiczny, który nazywam marzeniem ciałem, nie jestem orędowniczką wyłączenia kultury ciałacentrycznej. Dostrzegam, jak również wielu innych badaczy, dużą rolę ciała i wołam o przypomnienie jego dialektycznej łączności z umysłem. Jak podkreśla Andrzej Falkiewicz: „Mowa naturalna to mozolne sylabizowanie świata posługujące się naszą cielesnością” (1996, s. 395) Zanim język znalazł jakieś swoje miejsce (jakby poza ciałem), musiał zostać najpierw ukształtowany w porozumieniu z ciałem, a więc „na wzór jego czynności fizjologicznych” (tamże, s. 395). W ten sposób powstały przykładowo takie wyrażenia, jak „niebo płacze” czy zwinna jak łania”. Te powiedzenia będące poetyckimi metaforami, ukonstytuowały się niejako z tkania cielesnego doświadczenia otaczającej codzienności. Ciało bowiem jest pierwszym naszym kodem, jest „podstawą obrazowania i zasobnikiem obrazów dla pozostałych systemów symbolicznych (tamże, s. 396). Ciało jest potrzebne, aby zobaczyć nasze myśli. Jest pierwszym kluczem, kodem do pojęć, do kultury, do poznania świata.

Tradycje pojmowania ciała i cielesności są różne. Przedstawiciele filozofii materialistycznej Ludwig Feuerbach i Karol Marks utrwalili konkretny wymiar ciała. Z kolei intuicjonizm Henriego Bergsona nakazuje ujmować ciało jako splecione ze świadomością, które przed podziałem na umysł i materię jest jednością. Tak rozumiane ciało może być „podstawą wszystkich naszych aktów percepcji, podstawą działania w świecie, podstawą narracji tożsamościowej, jej wewnętrznym rytmem, układem ruchomych cezur. Powrót do niego w dyskusjach o tożsamości pozwala przywrócić utracony związek między myśleniem, działaniem oraz emocjami, o co zawsze zabiegali poeci” (Rewers, 2004, s. 47). A Marzyciel, uważam, jest jak poeta, który zawsze „mówi na progę bycia” (Bachelard, 1961, s. 8).

Osobliwymi stanowiskami filozoficznymi dotyczącymi ciała i cielesności są ujęcia Maurice'a Merleau-Ponty i Michela Henry. Przewyciężenie dualizmu umysłu i ciała autorzy tych koncepcji upatrują w założeniu, że oba te fenomeny są różnymi aspektami świadomości. Koncepcja percepcji Merleau-Ponty'ego, która zrodziła się z fascynacji filozofa malarstwem, radykalnie przeciwstawia się kartezjańskiemu dzieleniu na ciało i duszę. Konkretnie chodziło o to, że odrzucił on model widzenia dzieła sztuki poprzez analogię z dotykiem, albowiem uważał, że artysta wyraża swoje poglądy na świat w momencie, gdy jego widzenie przeradza się w gest. Dlatego też Merleau-Ponty uznał, że ciało jest widzące i widzialne równocześnie. Ten trop wokół cielesności jako źródła wszelkiego sensu uczynił kluczem do swej filozofii (Merleau-Ponty, 1996).

W koncepcji Merleau-Ponty'ego mamy więc kategorię ucieleśnionego umysłu, która polega na zakorzenieniu w doświadczeniu cielesnym iluzji naturalności. Własne ciało ma przywilej bezpośredniego odczuwania świata i w ostateczności tworzenia tzw. pierwotnej semantyki. Merleau-Ponty był wielkim orędownikiem uratowania myśli filozoficznej przed deprecjacją cielesności, pojmowanej właśnie według tradycji kartezjańskiej. Aktu nadawania sensu przez świadomość nie można traktować jako odrębnego od pierwotnej intencjonalności własnego, a więc dostępnego ciała. Znaki powstające wedle ciała objawiają sens, którego zrozumienie zależy od aktu skoncentrowanej percepcji. Konstruujący, a zatem ten, który nadaje znak, nosi w sobie jego wewnętrzny sens. To, co niewidzialne i wewnętrzne, zostaje skonstruowane dzięki wyobraźni i przekazane do percepcji innym. Objawione gestem, czyli za pośrednictwem ciała bycie, jest prawdziwą egzystencją. Merleau-Ponty uznał, że: „Ciało może symbolizować egzystencję właśnie dlatego, że ją urzeczywistnia i że jest jej aktualnością” (2001, s. 185). Podstawowa funkcja ciała, którą filozof nazywa łukiem intencjonalnym, jest warunkiem możliwości normalnego życia percepcyjnego i intelektualnego. Łuk ten jest ruchem abstrakcyjnym odbywającym się w przestrzeni otwartej dzięki projekcji. Pozwala ona projektować przed sobą wolną przestrzeń działania i przeżywania, wyznacza w świecie kierunki, linie sił, perspektywy jego konstruowania (Migasiński, 1995). Podmiotowość konstruującego znak jest tak silnie związana ze światem, że po prostu musi być ciałem (Merleau-Ponty, 2001, s. 15).

Maurice Merleau-Ponty, fascynując się szeroko pojętą kulturą, przeanalizował twórczość Marcela Prousta w kontekście znaczenia cielesności. Szczególną uwagę poświęcił dziełu *W poszukiwaniu straconego czasu* i dokonał opisu własnej zmysłowej pamięci ciała jako źródłowego doświadczenia przestrzeni i czasu w rozpoznawaniu rzeczywistości. Pisał, iż:

Pamięć ciała, pamięć własnych żeber, kolan, ramion, nastęrczała mu kolejno różne pokoje, w których sypiało [...], ciało moje, bok, na którym spoczywałem — wierne piastuny przeszłości, której duch mój nie powinien był nigdy zapomnieć — przypominały mi płomień nocnej lampki [...], kominiek ze sienneńskiego marmuru [...], w odległych dniach, które w tej chwili wskrzeszałem, nie wyobrażając ich sobie dokładnie (Merleau-Ponty, 2001, s. 202).

Podobnie koncepcja percepcji ciała w ujęciu Henry'ego stanowi próbę opisu naszego doświadczenia własnej cielesności. Henry wyróżnia dwa jej aspekty, jest to tzw. *la chair*, które jest żywą cielesnością i przynależy

do Życia, oraz *le corps*, które według niego jest związane ściśle ze światem². *La chair* jest odpowiedzialne za tak zwaną doznaniowość, której autor przypisuje wymiar transcendentalny. Pojęcie doznaniowości, według niego, nie ogranicza się jednak tylko do zmysłowości, ale jest ściśle związane ze sferą afektywną. Taka perspektywa patrzenia ukazuje ciało jako zdwojoną rzeczywistość, to znaczy posiadającą zewnątrz, które przejawia się w świecie i po drugie będącą rzeczywistością wewnątrznie przeżywaną w tzw. doznawaniu samoobjawienia się Życia. Zatem wszystkie opisy żywej cielesności człowieka należą do Życia i manifestują się jako cierpienie, miłość, radość czy zazdrość (Henry, 2000)³. Henry, wprowadzając do swej koncepcji pojęcie świadomości doznaniowej, podkreśla, że ona sama siebie doznaje w akcie samodoznaniowości, to znaczy, że nie możemy odczuwać czegokolwiek innego poza nami na zewnątrz, jeśli nie odczuwamy, że czujemy siebie wewnątrz.

W pracy zatytułowanej *Philosophie et phenomenologie du corps* Henry pierwotnie wyróżnił trzy rodzaje ciała: subiektywne, organiczne i obiektywne. Ciało subiektywne nazywane też absolutnym czy wręcz źródłowym przynależy życiu subiektywności. Życie to jest, jak pisze filozof, rzeczywistością duszy (1965, s. 70). Ta zaś ostatecznie powoduje, że wszystkie rzeczy nabierają formy, konsystencji, wartości (2000, s. 179). To jest cielesność odczuwana od wewnątrz. Jeśli chodzi o ciało organiczne – jest ono ugruntowane w ciele subiektywnym i tworzy część świata transcendentnego. Ciało obiektywne zaś, to ciało w trzeciej osobie, nie przynależy do nas, jeśli obdarzamy je wymiarem naszego wnętrza, to tylko w połączeniu z zewnętrżnością (tamże, s. 182). Jednak to, co stanowi główną kategorię w filozofii Henry'ego, to ciało subiektywne, czyli tzw. *la chair*. Ono łączy to, co immanentne, z tym, co transcendentne, a to oznacza, że Henry w swej koncepcji odrzuca kategorycznie podział na duszę i ciało, i wszystkie inne formy dualizmu.

Przedstawione powyżej fenomenologiczne koncepcje nie są wystarczające dla argumentacji na rzecz marzenia ciałem, co oznacza dalsze moje poszukiwania podglebia dla takiego myślenia o marzeniach. Dlatego kieruję swoją myśl ku procesowi, który Martin Jay nazywa rekorporalizacją podmiotu myślącego. Jest on związany z przełomem antywzrokocentrycznym, w ramach którego upadła teza o dotychczasowej dominacji wzrokocentryzmu w poznawaniu świata. Otworzyło to furtkę do pójścia w stronę rekorpolizacji widzenia, detranscendentalizacji perspektywy i nacisku na czasowy wymiar postrzegania (1998, s. 318). Proces ten odnosi się do ciała, które pozwala umieścić podmiot zarówno w przestrzeniach mentalnych, jak i fizycznych, w czasie uniwersalnym i wpływającym. Cielesność jest w tym ujęciu źródłem zarówno doświadczeń wewnętrznych, jak i zewnętrznych.

Ugruntowane podzielenie na ciało i umysł oznacza krytykę konstytuującego się w narracji podmiotu. Michel Foucault w *Historii seksualności* dokonuje takiej krytyki, albowiem odchodzi od teorii podmiotu do teorii

² Ukazanie różnicy między *la chair* i *le corps* jest w języku polskim trudne. W języku francuskim te różnice są bardzo istotne. Rozróżnieniem tym posłużył się wcześniej Merleau-Ponty w swej pracy pt. *Widzialne i niewidzialne*. Za najbardziej adekwatne można uznać tłumaczenie dokonane przez tłumaczkę tej właśnie książki, gdzie *la chair* funkcjonuje jako „cielesność” bądź „żywe ciało”.

³ Termin „Życie” pisany wielką literą jest kluczowy w koncepcji Michela Henry'ego. Życie stanowi warunek transcendentalny wszelkiej cielesności.

ciała, wpisując w ciało strategie społeczne, a nie tylko jednostkowe (Foucault, 1995). Dlatego ciało w rozumieniu Maurice'a Merleau-Ponty nie stanowi dla niego rozwiązania problemu, bo nie jest to ciało konkretne. Bliższe myśleniu Foucaulta jest ujęcie Julii Kristewej, dla której „ciało jednocześnie jest i nie jest zewnętrzne wobec języka. (Rewers, 2004, s. 49).

W konkluzji dotychczasowej narracji należy podkreślić, że ucieleśniony umysł i uduchowione ciało stanowią fundamentalne kategorie dla nurtów, które przewyciężyły dualizm ciała i umysłu i „zwróciły się w kierunku badań nad cielesnym podłożem ludzkich praktyk poznawczych, znaczeniowótórczych, kulturowych” (Rembowska-Płuciennik, 2012, s. 13). Marzenie ciałem stanowi taką kulturotwórczą praktykę.

W poszukiwaniu trzeciej przestrzeni – (nie)miejsca i (nie)ślady

Zakwestionowanie kartezjańskiej optyki dzielenia na ciało-umysł, ale też przykładowo na zewnętrzny-wewnętrzny, fizyczny-metafizyczny, realny-mentalny, *sacrum-profanum* doprowadziło do reinterpretacji koncepcji podmiotu i wypracowaniu stanowiska, w myśl którego przestrzeń poznaje się poprzez ciało pozostające w ruchu (Olszewska, 2010). Ciało, przemierzając przestrzeń, ustanawia swoje relacje z jej elementami, ustala swoją przestrzenność określając np. na liniach zamieszkiwanie – bezdomność, swojskość – obcość, bliskość – oddalenie. Od momentu rehabilitacji cielesności zaczęła ona stanowić podstawę refleksyjnego działania, gdyż ciało wprowadzone w ruch dostarcza percepcji. Ta zaś pełna jest bodźców potrzebnych do poznawania i przeżywania, do skupienia (myślenia) i marzenia.

Kontynuując mój namysł nad marzeniem ciałem, muszę określić możliwą przestrzeń dla marzącego ciała będącego w ruchu. Dlatego strategicznie przyjmuję przestrzenny porządek strukturyzacji analiz, to znaczy, że praktyki uprzestrzenniania stanowią drogę poszukiwań przestrzeni dla uobecniania się marzeń i zrozumienia istoty tego fenomenu. Kluczowe znaczenie dla innego/nowego rozumienia przestrzeni mają założenia zwrotu przestrzennego/topograficznego, który największy wpływ miał na opisywanie zjawisk lokacji i dyslokacji zarazem. Związek między przestrzenią i kulturą ma przede wszystkim charakter ciągłej cyrkulacji, krążenia.

Wiedza o kulturze i badania nad kulturą coraz lepiej uświadamiają sobie coś, co można nazwać geografiami kultury: tym, w jaki sposób kultura jest uzależniona od przestrzeni, miejsc i (kraj)obrazów. Jednym z przejawów tego jest nasączenie się języka kulturoznawstwa metaforami przestrzennymi (Rybicka, 2008, s. 28).

W dalszym tekście będę się one pojawiać jako celowo rozsiane kategorie analityczne.

Bardzo ważne z punktu widzenia mojej argumentacji na rzecz przestrzeni możliwej dla marzeń jest to, że zwrot przestrzenny umożliwia negację binarnych opozycji i podążanie w stronę hybrydycznych koncepcji trzecich przestrzeni. Trzecie przestrzenie to konstrukty, gdzie ideowo podziały albo-albo zostają zniesione. Nie ma uniwersalnego pojęcia trzeciej przestrzeni, różni autorzy nadają jej własny, swoisty koloryt. Bardzo ciekawą ścieżką badań przestrzennych (inaczej spacialnych) jest łączenie przestrzenności z temporalnością. Oznacza to kojarzenie geografii z historią, przez co przestrzenie te zyskują charakter heterotopii, tak jak rozumiał je Foucault. Heterotopia, w ujęciu tego filozofa, to miejsce jednoczesnych miejsc i doświadczania przestrzenności przez doznawanie, przeżywanie tych miejsc. Heterotopie są „miejscami, które istnieją, prze-

ciw-miejscami, w których wszystkie miejsca prawdziwe, które można znaleźć w kulturze, są jednocześnie reprezentowane, kontestowane i odwracane. Miejsca tego rodzaju znajdują się poza obrębem wszystkich miejsc, nawet jeśli możliwe jest wskazanie ich rzeczywistej lokalizacji” (Foucault, 2006, s. 9). Te miejsca nie są „nigdzie”, ale istnieją w przestrzeni, nie są w próżni, ale istnieją w człowieku (Mendel, 2007, s. 61). W przeciwieństwie do utopii, czyli miejsca bez miejsca, heterotopie to liczne przestrzenie, liczne miejsca niekompatybilne, przestrzenie pomiędzy, szczeliny istnienia. Heterotopia jest zdolna „zestawić ze sobą w pojedynczym rzeczywistym miejscu różne przestrzenie, różne rodzaje umiejscowienia, których normalnie nie da się pogodzić” (Foucault, 2006, s. 11). Foucault nazywa heterotopią figurę oksymoronu, która jest wędrowną praktyką łączenia przestrzeni odwróconych. Ten mechanizm odwracania jest kluczowy dla tworzenia przestrzeni możliwej dla marzenia ciałem. Dane miejsca czy dane ślady w wyniku tej transpozycji, tego odwrócenia, jakby odbicia w lustrze stają się innymi miejscami, innymi śladami, które są i nie są jednocześnie. Metafora lustra może pomóc w zrozumieniu współkonstituowania się przestrzeni możliwej dla marzeń przez oscylację tych miejsc. Z jednej strony mamy ujęcie naturalne, odbieramy w lustrze obraz nas samych. Z drugiej strony ujęcie mentalne, wyobraźniowe, koncentrujemy się na treściach odbitych w lustrze, tak jakbyśmy byli w jego wnętrzu. Kiedy bierzemy pod uwagę obydwie perspektywy patrzenia, stanowimy o całości istnienia.

Na potrzeby własnego konceptu twórczo wyzyskuję trop trzeciej przestrzeni w ujęciu Edwarda Soja, który inspirował się między innymi wyjaśnionym powyżej pojęciem heterotopii⁴. Autor ten definiuje trzecią przestrzeń jako kategorię obejmującą jednocześnie dwie perspektywy, tę, która dotyczy świata rzeczywistego, materialnego, oraz tę, która koncentruje się na interpretacji rzeczywistości przez pryzmat wyobrażonych reprezentacji przestrzenności. Zaś przestrzenność rozumie Soja poprzez jej historyczność i społeczność. Ona wyznacza miejsca, krajobrazy, domy, miasta, wszystkie inne elementy, w których toczą się historie życia. Ale gdzie dokładnie znajduje się trzecia przestrzeń? Jeśli zniwelujemy binaryzmy albo-albo, wówczas sytuuje się ona na styku płaszczyzny rzeczywistej i wyobrażonej (Wójtowicz, 2015, s. 95). Jest to miejsce „kreatywnej przemiany, bycia innym, miejsce nadzwyczajnej otwartości, gdzie geograficzna wyobraźnia może się rozszerzyć i objąć wielorakość perspektyw” (Rogers, 2006 s. 97). To znaczy, że z perspektywy trzeciej przestrzeni ogarniamy tzw. miejsca rzeczywiste – wyobrażone, które odzwierciedlają zarazem życie wewnętrzne jednostki oraz jej zewnętrzne funkcjonowanie, układanie się ze światem, po prostu bycie w świecie (Mendel, 2007, s. 65). Nie są to jednak oddzielone światy, a raczej spójny zespół wyobraźni i rzeczywistości (Rybicka, 2014, s. 210). Z punktu widzenia marzącego ciała będącego w ruchu przemierza ono zarazem przestrzeń postrzeżoną fizycznie i przestrzeń pomyślaną, wyobrażoną (Wójtowicz, 2015, s. 94). Konceptualizacja przestrzeni społecznie konstruowanej tworzy więc dynamiczną płaszczyznę negocjacji między aktualną istniejącą rzeczywistością a potencjalnym światem przeżywanym (Dymnicka, 2011, s. 47). Mówiąc jeszcze inaczej – jest to

⁴ Ponadto E. Soja swoje fascynacje przestrzenią łączy i syntetyzuje z ideą trzech przestrzeni Henriego Lefebvre’a, a także z poglądami postkolonialnych myślicieli, takich jak Homi K. Bhabha z jego kategorią *au-delà*; Edward Said z koncepcją miejsc wyobrażonych; Gayatri Chakravorty Spivak z jej feministycznymi rozprawami o wolności od skolonizowanych przestrzeni.

negocjacja między światem widzialnym wraz z deszyfrowaniem ukrytych w nim znaków przeszłości a od-tworzeniem topografii doświadczanych, rekonstruowanych i wymaginowanych (Andruchowycz, 2007, s. 147).

Kiedy mówię o marzącym ciele będącym w ruchu, to mam na myśli jego wędrówkę, błędzenie, drogę, nomadyzm. Te przestrzenne pojęcia argumentują i dokumentują moją tezę o trzeciej przestrzeni jako przestrzeni możliwej dla marzeń, ściślej marzenia ciałem. Albowiem wszystkie one mogą odzwierciedlać zarówno geofizyczny, jak i wyobraźniowy aspekt drogi życia. Marzenia jako te, które tworzą biografie pojedynczych osób i całych gromad ludzkich, są taką psychocieleśną rejestracją doświadczonych miejsc i śladów, rodzajem pamięci autobiograficznej, ale też pamięci zbiorowej. Są w jakimś sensie romantyczną fantasmagorię. To, co fantasmagoryczne, jest sposobem dopuszczenia do głosu fantazmatu, przekształconego w przedmiot zachwyty, fascynacji i przyjemności estetycznej (Janion, 1991, s. 11). Naturalnym podłożem fantazmatu jest przecież marzenie, zaś marzący „jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest” (tamże, s. 12), czyli jest w (nie)miejscu utkany z krajobrazów ciała i ducha.

Marzenie ciałem to odślanianie (nie)śladów, czyli zarazem śladów i śladów uprzestrzennionych (odwróconych) i tym samym wyłanianie na drodze różnych intymnych (nie)miejsc, czyli miejsc i miejsc odwróconych. A zatem droga Marzyciela (marzącego ciałem) wiedzie od (nie)śladów do (nie)miejsc i na powrót. Będąc w takiej w permanentnej oscylacji pomiędzy nimi, przekraczając rytualnie przestrzeń od-do, Marzyciel – wędrując opowiada sobie jakby „mową błędzących kroków”. W ten sposób „marzenie staje się dopełnieniem wytchnienia, bytu, [...]”. Marzyciel i jego marzenie ciałem i duszą wnikają w substancję szczęścia” (Bachelard, 1998, s. 21). Marzyciel poświadcza sobą pełne bycie w świecie jako cudu świata, jako Bergsonowskiej metaforycznej tkaniny istnienia. Jedność (nie)miejsc i (nie)śladów buduje intymność marzenia ciałem.

Określenie intymnego (nie)miejsca nie jest tożsame z pojęciem nie-miejsca wprowadzonego do literatury przez Marca Augé jako miejsca tranzytowego (2010). Nie-miejsca doświadcza postmodernistyczny nomada, który jest zawładnięty tyranią nomadyzmu (Debray, 1996). *Homo Viator* to ktoś zupełnie inny niż *flâneur* spotykany w twórczości Waltera Benjamina czy Georga Simmela. Będący w drodze *Homo Viator* nie spaceruje jak *flâneur*, ale przemieszcza się, nie kontempluje przestrzeni, ale zdobywa ją, przeskakując z miejsca na miejsce. To ma duże konsekwencje w tym, że „ludzie są jedynie zakorzenieni dynamicznie, co umożliwia jednocześnie przebywanie tu i tam, [...]” (Kita, 2003, s. 85). Taki hybrydyczny charakter miejsc pozwala na nazwanie ich przestrzeniami przejścia, (nie)miejscami (Olszewska, 2010, s. 10). Moje określenie (nie)miejsca na pewno ma rys przestrzeni przejścia, ale przechodzący nie jest pospieszny, napędzany zegarami, bezrefleksyjny. Jest marzący ciałem i duszą, przeżywający, kontemplujący, jest „w” i „z” przestrzeni. Bycie „w” przestrzeni wyraża ruchem, mobilnością, bycie „z” przestrzeni manifestuje doświadczeniem jakby dotykania mapy wzrokiem (Kita, 2003, s. 54). W przypadku marzącego jest ona mapą mentalną, widzianą wewnętrznymi oczami wyobraźni, ale jednak w permanentnej mediacji ze światem zewnętrznym. Wówczas wyłania się krajobraz marzącego topografa, „który w boskim geście tworzenia wywołuje z nicości pustynie, rzeki, łańcuchy górskie” (Konończuk, 2011, s. 14). Akt ten staje się dla Marzyciela największym z doznań zmysłowych i metafizycznych jednocześnie.

Intymne (nie)miejsze jest czymś na kształt intymnego miasta Jurija Andruchowycza (2014), fenomenowi któremu poświęca swój namysł w pracy zatytułowanej *Leksykon miast intymnych*. W tym kontekście trzeba podkreślić, że „wybór odkształconych przestrzeni ma charakter motywowanych wewnętrznie, nie zawsze ujawnianych decyzji, miasta stają się tym samym z jednej strony miejscami, «osobistymi niczym strefy erogenne», z drugiej zaś – punktami na mapie tworzonej z mocy jednostkowego, kreatywnego gestu” (Czyżak, 2014, s. 247). Pielęgnowanie intymności świata jest wielkim wyzwaniem edukacyjnym, bo ponowoczesny świat stał się *flâneuryzmem* komercyjnym i konsumpcyjnym, *flâneur* zaś utracił swoisty kontemplacyjny, refleksyjny namysł. Stąd podkreślam troskę o dostojność intymnego (nie)miejsza jako *rite de passage*, które jest nasycone głębokim, magicznym, romantycznym doświadczeniem marzącego zawsze zakorzonego w pamięci żywego ciała. Jest też ono wypełnione *sacrum*, o które w dzisiejszym świecie musimy zabiegać, a nawet walczyć.

Dostojność intymnego (nie)miejsza to doświadczanie wyłaniającej się poetyki marzenia (Bachelard, 1998). Ona wymaga, jak argumentowałam, ruchu, bycia „w” i „z” przestrzeni. Z punktu widzenia prowadzonej tu dyskusji interesujące jest istnienie marzącego w przestrzeni wyrażane ruchem ciała. Czy wystarczy być refleksyjnym topografem, który opisuje okolice, przechodząc od jednego lokalnego porządku do innego? Topografia jako strategia czytania od wewnątrz dotyczy pytania o to, jakie miejsca są możliwe w przestrzeni doświadczenia podmiotu. Poznać topografię to poznać przestrzeń w wymiarze horyzontalnym, bo *topos* w języku greckim znaczy *okolica, miejsce*. Toposy jako wyobrażenia, fundamentalne figury retoryczne, modele ekspresji, stanowią miejsca organizujące przestrzeń dyskursu (Krynicka, 2010). Ten ruch horyzontalny wydaje się oczywisty, ale niewystarczający dla doświadczenia marzącego ciała będącego w ruchu. Marzenie ciałem wymaga włączenia wymiaru głębi, który buduje napięcie w postaci oscylacji pomiędzy horyzontalną i wertykalną linią narracji podmiotu. Wówczas marzący podmiot negocjuje świat widzialny i doświadczany na linii horyzontu ze światem wyimaginowanym i doświadczanym na linii *vertical*. Można też powiedzieć, iż mamy tu do czynienia z tendencją wychodzącą (jakby na horyzont) i wniebowstępującą, i na odwrót (Tyszko, 2015, s. 146). W wyniku tarć tych perspektyw, tej oscylacji materializuje się pomiędzy coś, co jest ponad, jest trzęcie. Jest ową trzęcią przestrzeń, przestrzeń, która do nas na swój sposób przemawia znakami naturalnymi: obrazami, dźwiękami, smakami, zapachami, muśnięciami, a także symbolami, metaforami, analogiami, kodami kultury. Jest mozaiką *sacrum* i *profanum*, czyli jest przestrzeń nie do końca zdesakralizowaną. Ona nas naucza swojej codzienności i odświętowości oraz wymaga od nas refleksyjnej uważności bycia w niej i z nią.

Kiedy za Marią Janion stawiam pytanie nam wszystkim „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?” i je dookreślam – kiedy twój ucieleśniony umysł i twoje uduchowione ciało wędruje po horyzoncie intymnych (nie)miejsz – wówczas chcę przywołać odczarowane z milczenia marzenia jako opowieści zaczarowane poezją. Koncentrują się one na wyłanianiu *imaginarium* człowieka czy całych społeczeństw w przestrzeni nie do końca zdesakralizowanej, a więc możliwej dla uobecniania się marzeń. Dyskurs ich narracji jest poetycki, bo poezja częściej i wyraźniej wymaga form specjalnych, czyli uprzestrzeniających, niż proza narracyjna. Świadomie posługuję się pojęciem dyskursu, gdyż odnoszę go do rozumienia, jakie zaproponował Paul Ricoeur w swym hermeneutycznym podejściu do kultury. Chodzi o to, że to dyskurs, a nie język zawsze czegoś dotyczy. Język

ma abstrakcyjne kody, ale to wyłącznie dyskurs ma świat, a także innego, inną osobę, rozmówcę, do którego jest skierowany (Ricoeur, 2006).

Utożsamienie marzenia i wspomnienia, jak to czyni Gaston Bachelard (1998) czy też Duccio Demetrio (2009), jest wskazaniem roli narracji autobiograficznej, opowiedzianej historii życia, czyli opowiedzianego marzenia po fakcie. Jednak ma to być zupełnie inny ogląd biografii, ma być skierowany ku przestrzeniom otwartym po to, aby przywrócić sens twierdzeniu, że sposób istnienia człowieka jest zarazem czasowy i przestrzenny (Rewers, 2004, s. 49). Każda bowiem biografia musi być osadzona w określonej czasoprzestrzeni. Istotne jest jednak pytanie, jak marzący ciałem doświadcza przestrzenności. Można powiedzieć, że on próbuje scalić w sobie świat, porusza się w przestrzeni po miejscach będących soczewkami rzeczywistości, heterotopiami, w nich doświadcza przyjemności, bólu, „przez co jego ciało, dzięki kumulacji doświadczeń, staje się łącznikiem, [...]. Ciało, przestrzeń i czas stają się słowem – ciałem poezji, znakiem, poezją jako miejscem na ziemi” (Paluch, 2015, s. 182). Bachelard, mówiąc o poetyce przestrzeni, podkreśla, że ona zawsze jest opowieścią, która zawiera ruch ciała. Ciało w ruchu tworzy obrazy, układa je jakby w liniach i rozbudza wyobraźnię jakby spowitą włóknami nerwowymi. Wyłania się wówczas obraz, który zakorzenia się w nas i staje się naszym istnieniem jako całością (Bachelard, 1961).

Opowiedziane wspomnienie będące zarazem marzeniem – opowieścią po fakcie nazywam poetycką topobiografią. Układa się ona w swoisty, niejako sfabularyzowany obraz marzycieli przestrzeni. Taka fabularyzacja wymaga rozbicia jednorodności przestrzeni, wydzielenia w niej spajalnie waloryzowanych punktów. Są nimi świątynie i wszelakie teatra, a także mniej ważne miejsca wyposażone jednak w semantyczne nacechowania na przykład pęknięty próg domostwa (Kowalski, 2008). Zakreślanie granic empirycznie dostępnego świata jest „konstruowaniem przestrzeni duchowej, a horyzont poznania nie zostaje wyznaczony [jedynie] przez sumowanie zapisów wojaży po wytyczonych geograficznie szlakach” (Czyżak, 2014, s. 248).

Poetycka topobiografia jest opowieścią marzącego ciałem połączonego więzią z Ciałem Świata, albowiem „ciało jest w umyśle a umysł jest w Ciele” (Wilber, 2002, s. 220). Marzenie jest zakorzenione w świecie, albo bardziej w świecie światów, czyli w miejscu miejsc, w trzeciej przestrzeni. Język poetycki, który opisuje marzenie ciała i jednocześnie Ciała Świata można nazwać „gramatyką deszczu, drzewa, kamienia, krwi i kości, odnawiającą świat mową świtu, a opisujący je człowiek nie jest podmiotem lirycznym, ale podmiotem przestrzennym, który potrafi odetchnąć świeżym i mentalnym powietrzem” (Kronenberg, 2012, s. 13).

Marzący ciałem jest w ciągłej oscylacji (nie)śladów i (nie)miejsc, doznając samoobjawienia się istnienia jako cudu świata. Istnienie zawsze jest pamięcią żywego ciała i mową błędzących kroków jako intymnym doznaniem biograficznym. Wytrąceni z milczenia Marzyciele opowiadają swoje historie życia, które już na zawsze zostaną zatrzymane w kadrze rodziny człowieczej jako subtelne antropologiczne archiwum (nie) miejsc i (nie)śladów.

Prowokując dyskurs pedagogiczny wokół fenomenu marzenia ciałem, chcę, aby na końcu wybrzmiał mocno jego edukacyjny sens. Otóż przywołani jesteśmy do tego, aby refleksyjnie towarzyszyć swojemu życiu, aby mieć subtelny namysł w głąb własnego istnienia, aby celebrować pamięć dzieciństwa i czerpać z doświadczeń miejsc autobiograficznych, aby powoływać miejsca wyobrażone, aby świętować codzienności, uczynić z niej misterium. Tego, między innymi, może nauczyć nas marzenie ciałem.