

Marta Zając

C(i)ałopalenie słowa, albo o dwóch metafizykach

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (7), 17-24

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

C(i)ałopalenie słowa albo o dwóch metafizykach

Thinking [...] devours itself – and continues intact and even flourishes, in spite (or because) of these repeated acts of self-cannibalism [...] the thinker [...] is both suffering Prometheus and the remorseless eagle who consumes his perpetually regenerated entrails.

Susan Sontag, „*Thinking Against Oneself*”: *Reflections on Cioran*

Ciało czy mięso, można zapytać, określając materię ludzkiego bytu. Dawno minął już czas pogardy, jaka okrywała niegdyś ludzkie ciało. Słowa „ciało”, „cielesność” brzmią dziś dumnie, i w duchu wiary D. H. Lawrence’a (dla którego ciało właśnie było „dobrą nowiną”, bo tylko w ciele i poprzez ciało mogło się dokonać zbawienie człowieka), uprawiamy dziś kult ciała. w nim przede wszystkim szukając źródeł siły i energii. Jednakże, pozostając w ciele, człowiek jest również i „mięsem”: nosi przecież w sobie śmierć, ciało właśnie jest jej zapowiedzią. Wypieranie doświadczenia „mięsnosci” bytu jest równoznaczne z wyparciem myśli o śmierci, wymazaniem jej obecności z kamawalu, jakim staje się wówczas życie.

Odrębność substancji ciała i mięsa to sprawa tylko perspektywy. Różne sposoby widzenia tej samej w gruncie rzeczy materii trafnie ujmuje Angela Carter: „ciało” jest żywe i w powszechnym rozumieniu oznacza ciało ludzkie, „mięso” z kolei jest martwe, bezwładne, stanowi przedmiot konsumpcji, i jako takie częściej odnosi się do zwierząt.¹ Jednakże, pomimo swojej bliskości, niemal identyczności, ciało i mięso przynależą do dwóch całkowicie odmiennych, odległych, okazjnie tylko ze sobą łączonych dyskursów: języka miłości i dosłownie rozumianej konsumpcji. A zatem, podczas gdy ciało przynależy do przestrzeni buduaru, mięso kojarzymy raczej ze stołem biesiadnym. Jakkolwiek zachłanna i łapczywa jest ich miłość, wzajemne „pożeranie się”, łóżko kochanków, przestrzeń miłości, wciąż pozostaje w bezpiecznej odległości od stołu, miejsca posiłku i rozłożonej tam zastawy, która czyni naszą (tym razem dosłowną) konsumpcję możliwie uproszczoną i nienaganną. Trudno się więc spodziewać, że „mięsnosc” (bytu i nasza własna) objawi się nagle w świetle obiadowych pogawędek. Staranność, z jaką oddzielamy ludzkie „ciało” (którego śmierć domaga się dodatkowego słowa „martwe” albo odrębnego określenia, „zwłoki”) od „mięsa” zwierząt (które przecież, zanim trafią na nasz stół, pozostają żywe, a zatem w ciele), odsłania pewną naiwną nadzieję i czający się za nią lęk. Ciało oddziela nas od śmierci,

śmierci, która jest zawsze śmiercią „innych”. Wierzimy, że ślady mięsa dadzą się usunąć z żywej tkanki ciała. Jednakże ciało na zawsze pozostaje naznaczone swoją mięsnością, a znaczenie tego stwierdzenia wykracza poza zwyczajowe *memento mori*.

Mięsność bytu nie jest znakiem śmierci, czyli końca. Wskazuje raczej na śmiertelność, czyli napięcie wytworzone między życiem a śmiercią, między trwaniem a zmianą, na możliwość załamania się jakiegoś stanu w obliczu nadchodzącej zmiany. Wychodząc poza znaczenia *stricto* eschatologiczne, można powiedzieć, że tylko uznanie mięsności ciała pozwala w nim ujrzyć poza wymiarem czystej konsumpcji, czyli pochłaniania, zagarnięcia, także pierwiastek *służby*, czyli ofiary, oddania, służebności. Dumnie nosimy nasze ciało (do czego niezbędną energię daje nam nic innego jak pożywne mięso), głosząc, iż istotę życia stanowi proces konsumpcji. Jednak wargi, przy pomocy których wypowiadamy te słowa, samą swoją obecnością ujawniają fałsz powyższej maksymy; są bowiem znakiem jedności procesów konsumpcji i produkcji, znakiem, który nie sposób wymazać. (Przy czym trzeba dodać, iż to, co nazywamy w tym miejscu produkcją i przeciwstawiamy konsumpcji, niesie w sobie nieuchronnie [o ile nie jest to produkcja czysto mechaniczna] konieczność wspomnianej wyżej ofiary).

Spożywanie pokarmu, najbardziej dosłowny akt konsumpcji, można uznać za model dla innych procesów wymiany zachodzących pomiędzy mną a światem; a należą do nich, między innymi, akt miłości i akt mówienia (wypowiadania znaczeń). To, jak kochamy, i sposób, w jaki formułujemy nasze myśli, odsłaniają pewną postawę wobec innych. Co więcej, owo zwrócenie się ku światu dokonuje się poprzez *usta*. Usta otwierają nas na inną rzeczywistość: bez jęków bólu czy rozkoszy, bez wód płodowych, i nie zawsze wilgotne, ściągnięcia warg miarowo przyjmują (pokarm) i wy-powiadają (słowa). Poprzez ich ruch, wciąż na nowo, dokonuje się rytuał życia i śmierci. Dlatego może, kobiecie, kobiecie-matce, bliższa będzie myśl o mięsności bytu, o bliskości życia i śmierci, o wzajemnej zależności procesów konsumpcji i produkcji. Jak czytamy w *Księdze Rodzaju*, to poprzez usta Ewy dokonuje się dramatyczna wymiana między wiecznym Rajem i przemijającą ziemią; pośrednio to usta Ewy budzą w człowieku świadomość ciała. Narodzinom ciała z kolei, wraz z utraconym Rajem, towarzyszą narodziny myśli o śmierci.

Inspirację dla powyższych rozważań stanowiła książka Jolanty Brach-Czajny *Szczeliny istnienia*. Książka ta odczytywana jest często przez krytykę jako głos typowo kobiecy²; jednocześnie otwiera ona pojęcie kobiecości na nowe, niepokojące znaczenia. W ostatnim rozdziale na przykład napotykamy na słowa, które trudno byłoby pogodzić z tradycyjnie rozumianą kobiecością: „Trzeba dotknąć surowego mięsa [...]. I trzeba dotknąć ciała zmarłego człowieka”.³ W rozumieniu bliższym krytyce feministycznej „kobiecość” tych słów można by powiązać z owym *trzeba dotknąć*, z podkreśleniem wagi zmysłu dotyku w poznawaniu rzeczywistości, ze wskazaniem na ślepotę wzroku, którą tylko dotyk może przełamać. Dodajmy, że tytuł wspomnianego rozdziału brzmi „Metafizyka mięsa”.

Metafizyka mięsa zaczyna się z *dotknięciem* Innego, jej początek stanowi dotyk, sakrament jedności. Dlaczego jednak dotknąć trzeba surowego mięsa, jakie prawdy może odsłonić przed nami (Jub w nas) wstydliva (bo martwa) nagość, odsłonięcie się nagiej (i przez to już martwej) tkanki życia? Jedno jest pewne: już na samym początku metafizyka sprowadzona zostaje do poziomu dość niesmacznych rozważań. Rozkosze podniebienia, jakie zapewnia smakowicie przyrządzona pieczeń, niewiele wydają się mieć wspólnego ze ściskaniem, przepuszczaniem przez palce (nie przez maszynkę) surowego mięsa, wizycie w rzeźni lub kostnicy. A tego żąda od nas Brach-Czaina: nakazuje połączyć myślom pozornie odległe przestrzenie. Przy okazji swojego teoretycznego wywodu o mięsności bytu prowadzi nas przez nasłonecznione „ziołowe łąki”, miejsce wypasu, do rzeźni, miejsca uboju, przez kuchnię, miejsce starannych przygotowań, aż na stół, miejsce ofiary. Ten opis nabiera w sposób oczywisty metafizycznego wymiaru, gdy okazuje się, że końcowa ofiara to Uczta Baranka. Oddając się tak zwanym rozkoszom stołu, znajdujemy się w samym środku pewnej historii, bezpiecznie oddaleni od jej niepokojącej genezy i równie niepokojącego końca: historii, która opowiada o życiu ludzkim nieuchronnie wpisanym w cykl *wymiany*, gdzie zasiadając przy biesiadnym stole, należy pogodzić się z tym, że nieuchronnie nadejdzie czas zamiany miejsc. W przedstawieniu Brach-Czainy metafizyka mięsa głosi, iż na początku było mięso: horyzontem naszego istnienia jest stan mięsności. I tylko mięsności bytu nie można poddawać w wątpliwość. Metafizyka mięsa jest w swej wymowie mało subtelna, bo niejako „odziera byt ze skóry”: nie tylko rodzi się w ciele i z ciała, ale i samo ciało pojawia się tu w całej swojej śmiertelnej (a zatem wstydlivej i raczej mało okazałej) okazałości. Metafizyka mięsa wychodzi od faktów podstawowych i na tym poziomie, nie gdzie indziej, rozpoczyna się proces *uwzuiostania*. To na poziomie mięsności rodzi się prawda idei. A podstawową prawdą, prawdą, która ma towarzyszyć lotnym myślom nieprzerwanie, aż do najwyższych poziomów abstrakcji, jest właśnie myśl o wspólnocie stołu: „Wspólnotą stworzeń rządzi prawo pokarmu [...]. Wszystko jest pokarmem i my nim jesteśmy”. Metafizyka mięsa domaga się także postawy otwartości, wystawienia subtelnie tkanych wyobrażeń o życiu na brutalną i niepokojącą prawdę o mięsności istnienia. Jednakże tylko uznanie własnej mięsności, czyli słabości, daje prawdziwą energię, siłę do tego, żeby żyć.”

Metafizyka mięsa, o której pisze Brach-Czaina, nie jest niczym nowym. Skierowanie myśli na mięsność bytu, na cielesne poznanie, uznanie ciała za przewodnika po tajemnicach istnienia – to historia biblijnej Ewy, to dramat jej, być może nie tylko pożądliwych ust, które kierują się ku prawdzie owocu, prawdzie mięszu. Usta Ewy wybierają mięsność bytu, wyrafinowany smak transcendencji nie jest dla nich pokusą. Zakaz, który staje między Ewą a ofiarowanym jej owocem, pochodzi znikąd, oddzielony od rzeczywistości niewidzialną zasłoną abstrakcji. Prawo, które mówi „nie”, nie zna przedmiotu swojego zakazu. Ewa pragnie poznać rzeczywistość, zanim uzna prawo, które ją od tej rzeczywistości oddziela. Tak pisze o tym H elene Cixous:

Sedno zagadnienia stanowi tutaj tajemnica poddana interwencji prawa, prawa niewidocznego, które objawia się jedynie poprzez słowa, które jest czymś absolutnym i zdecydowanie negatywnym [...]. Przeciwwagę prawa stanowi jabłko, które po prostu jest. Dochodzi do konfliktu między obecnością i nieobecnością, między nie chcianą, nieweryfikowalną, nieokreśloną nieobecnością, i obecnością, która nie jest zwykłą „obecnością”: jabłko można przecież zobaczyć i podnieść je do ust, jest ono pełne, ma soczysty miąższ. I to, co Ewa odkryje jako swoją rzeczywistość, to miąższ jabłka, i jego doskonały smak.⁵

Dla Ewy źródłem poznania są usta, poznanie smaku jest konieczne dla dopełnienia smaku poznania. W tak obranym porządku rzeczywistości czynności myślenia i mówienia są wtórne w stosunku do aktu poznania, który dokonuje się poprzez cielesne doznania. Usta Ewy są czymś więcej niż organem konsumpcji: zyskują trwałe miejsce w logocentrycznej wymianie, w produkcji i artykulacji idei, w procesach myślenia i mówienia.

Podążając, jak się wydaje, tym samym (wyznaczonym przez scenę Kuszenia) tropem, znacznie jednak zwiększając poziom abstrakcji, Gilles Deleuze przedstawia usta jako powierzchnię, na której dochodzi do spotkania dwóch różnic, dwóch heterogenicznych serii „jedzenia” i „mówienia”. W jego systemie, zdefiniowanym (jak większość postmodernistycznych teorii) jako próba obalenia platoizmu, obaleniu ulega przede wszystkim rozróżnienie między głębią a powierzchnią. „Nie ma już głębi ani wysokości [...]. Głębina to pewna iluzja zrodzona przez procesy trawienia”⁶, pisze Deleuze prześmiewczo, poddając w wątpliwość samą zasadę transcendencji. Dodaje przy tym, „[p]owierzchnia nie daje się poznać bardziej niż głębina czy wysokość, których istnienie jest pozbawione sensu”.⁷ Takie potraktowanie relacji powierzchnia-głębina pozwala inaczej spojrzeć na proces powstawania znaczeń. „Znaczenie pojawia się na powierzchni”⁸, utrzymuje Deleuze. Jednakże powierzchnia, na której pojawia się sens, nie jest „płaska”, to płaszczyzna wyznaczona poprzez spotkanie dwóch heterogenicznych serii, poprzez wydarzenie ich spotkania. Dla Deleuze’a dyskurs to zmaganie się dwóch organów: ust i mózgu.⁹ To czynności myślenia, mówienia i *jedzenia* wyznaczają dyskursywną przestrzeń, przestrzeń, przez którą przechodzą słowa, którymi karmimy myśl, i pokarm, którym karmimy ciało. Tak powstaje nowy logos, którego „ożywcza moc stanowi siła paradoksu”¹⁰, i odpowiadający mu typ filozofa, który „oddaje się obżarstwu [i] pochwała kanibalizm”.¹¹ Usta są właśnie ową deleuzjańską, wcale nie powierzchowną, powierzchnią, świadczącą o jedności procesów konsumpcji i artykulacji. Gdy zanikają pojęcia głębi i transcendencji lub, mówiąc dokładniej, zanika pojęcie głębi, pojmovane w kategoriach transcendencji, pojawia się nowy typ filozofa, filozofa-w-świecie, który nie wycofuje się, nie tyle ze świata co z ciała, a inspirację dla jego myśli wydaje się stanowić wspomniana już mięsnosć bytu.

Forma *logosu*, wypowiedzi językowej, o której pisze Deleuze, wydaje się nawiązywać do zasady, na której opiera się metafizyka mięsa: *ten, kto spożywa, sam przeistacza się w pokarm*. Można zaproponować tu określenie *c(i)atopalenie sto-*

wa.¹² W mowie, pojmowanej jako *c(i)atopalenie*, słowa, które wypowiadamy, nie mają wartości absolutnej, ale stanowią tylko pokarm dla innych słów. Tak i myślenie przeobrazić się zatem może w „ucztę kanibali”, wspólnotę stołu, pełnię wymiany.

C(i)atopalenie słowa przeciwstawić należy mowie wyalienowanej, będącej jednym w wielu symptomów trawiącej współczesność choroby. Jean Baudrillard przedstawia położenie współczesnego człowieka poprzez obraz astronauty krążącego po orbicie kuli ziemskiej, dla którego przestrzeń będzie zawsze przestrzenią pozaziemską. W stanie skrajnego odosobnienia, porównywalnego do zamknięcia w kosmicznym pojeździe, umysłu człowieku nie zaprzatają raczej uroki konwersacji, lecz cała jego energia skupia się na podtrzymaniu kontaktu z ziemią, wysyła on zatem sygnały, których jedynym zadaniem jest utrzymanie łączności.¹³ Przestrzeń komunikacji będzie tu, w przeciwieństwie do wspomnianej przestrzeni de-leuzjańskiej, pustą przestrzenią czysto mechanicznej wymiany, powierzchnią bez głębi, pozbawioną treści. Słowa, uwiklane w mechaniczny rytm wymiany, nie stanowią budulca znaczeń, wyrażają cały czas ten sam monotony sens, są tylko strategią biologicznego przetrwania. Podobne w swej wymowie wydają się być rozważania Susan Sontag. Nadmierna wybujałość, rozrost, słowa w tak zwanym „społeczeństwie terapeutycznym”, gdzie wszystko, a zatem także i posługiwanie się słowem staje się swojego rodzaju terapią¹⁴, rodzi niekontrolowany przymus mówienia, pustą, bo pozbawioną innych znaczeń, próbę powiedzenia wszystkiego, co tylko da się powiedzieć, mówienie słów, na które nikt nie czeka, i które niczemu nie służą. Oto pułapki indywidualizmu. Poczucie tożsamości, czyli własnej odrębności w świecie, nasila się, przybiera niepokojące rozmiary, łączy harmonię pomiędzy pozornie czysto dyskursywną produkcją i pozornie czysto biologiczną konsumpcją, harmonię, którą pieczętują samą swoją obecnością usta. (Ich rola, warto pamiętać, nie ogranicza się do mówienie „ja”.)

Komiczne przedstawienie owej sprzeczności, w jaką wikła się nasze poczucie tożsamości, znajdujemy w *Through the Looking Glass* Lewisa Carrolla, gdzie zgodnie z pokrętną logiką rzeczywistości tam przedstawionej Alicja niemal przymiera głodem na wydanym na jej cześć obiedzie koronacyjnym.¹⁵ Nagłą przeszkodą okazuje się pewna (zbyticzna chyba) ceremonia, w wyniku której Alicja nie może myśleć już o postawionych przed nią potrawach w sposób bezosobowy. Czerwona Królowa dokonuje wzajemnej prezentacji Alicji i obiadowych dań. Jak się wkrótce okazuje, nie sposób dokonać konsumpcji na kimś, kogo nam przedstawiono, nawet jeśli jest to tylko porcja Leguminy czy też Udziec Barani. Bardziej odpowiednia staje się wówczas lekka, salonowa i raczej *powierzchniowa* rozmowa, w trakcie której rozmówcy pozostają nietknięci, czyli pozostają sobą.

Jak pokazuje to scena z książki Carrolla, imię, wyznacznik tożsamości, potwierdza naszą odrębność, i w ten sposób wyklucza nas z „łańcucha pokarmowego”, za jaki można uznać życie i rozmaite jego ceremonie: posiłek, rozmowę, miłość. Obiadowe dania, zyskując poprzez ceremonialną wzajemnej prezentacji pozorne samodzielne istnienie, nie wracają już do spisu potraw ani na stół, lecz

stają się częścią społeczności, wkraczają na plac boju, gdzie „ja” stanie zawsze w opozycji do „ty”. Następuje dramatyczne zakłócenie biesiadnego porządku: „Powiedz coś”, zwraca się do Alicji znieczierpliwiona Królowa, „[t]o śmieszne pozwolić mówić tylko Leguminie”. Przez nierozważny gest Królowej Alicja, siedząc przy suto zastawionym stole, zostaje nie tylko pozbawiona przyjemności jedzenia, ale także wykluczona z rozmowy. Podobnie może się stać podczas uczytu intelektualnej, której urokliwy klimat ma tworzyć wymiana myśli, przy tym nie ta czysto mechaniczna, ale taka, podczas której jedna myśl swobodnie żywi się drugą. Jeśli nadamy jednak słowom znaczenie ostateczne (i te nadane przez nas znaczenia staną się nazwami własnymi, których naruszyć nie można), tym samym wykluczymy nasze słowa z cyklu wymiany (który zakłada – zmianę znaczeń, zmianę *imion*). Pustkę intelektualną, jaka potem zostanie, wypełni (i to w nadmiarze) jedynie poczucie własnej autonomii.

Podobnie dzieje się w sferze miłości: indywidualizm, skupienie na sobie niszczy nie tylko cielesne uciechy, ale i samą miłość. Paradoksalnie, ten, który wszystko chce mieć dla siebie, nie będzie miał nic. (Znaczenie greckiego słowa *agape* to zarówno miłość, jak i uczyta, czyli dzielenie się pokarmem, otwarcie przestrzeni stołu.) Owo wynaturzenie miłości, bez większego zdziwienia, odnajdujemy w powieściach markiza de Sade’a. To, co wspólne wszystkim libertynom, to brak poczucia wspólnoty. To, co ich łączy, to wzajemne oddalenie. Emocjonalny autyzm. Jak zauważa Carter w swoim studium sadyzmu, *The Sadeian Woman*, „obszar przyjemności, jaką odczuwa podmiot, pozostaje nienaruszony przez obce wpływy, cielesne rozkosze to nie innego jak bardzo prywatne i osobiste doznania głębokiego fizycznego wstrząsu”.¹⁶ Dopiero koniec idei sadyzmu wyznaczy zatem początek idei miłości: „[w] jego szatańskim i bezpiecznym odosobnieniu tylko miłość obudzić może w liberytynie czyste, niczym nieskażone, przerażenie”.¹⁷ W świecie Sade’a mięsność właściwa jest tylko ofiarom: „silni znieważają słabych, wykorzystują ich i zamieniają w mięso”.¹⁸ Pogwałceniu ulega, głoszona przez metafizykę mięsa, zasada równoważności; tutaj istnieje trwały podział na drapieżcę i jego ofiarę, i nigdy nie dochodzi do zamiany ról. To znów za sprawą indywidualizmu ciało nie jest niczym innym jak posiekaną padliną, a obraz *agape*, uczytu miłości, otwarcia poprzez miłość, przysłania zmieszana twarz Alicji, siedzącej przy stole z ustami otwartymi jedynie ze zdumienia. Metafizyka mięsa, gdy głosi prawdę: *jeśli spożywasz, sam staniesz się pokarmem*, uświęca miłość, która nie zna tanich wybiegów, nie zna kompromisów, nie daje nadziei na ucieczkę w wysublimowany indywidualizm. Paraliż ust, usta zastygłe w bezruchu, mówią wiele o lęku, jaki budzić może surowość powyższej maksymy.

Literatura podsuwa jednak różne obrazy krwiożerczej konsumpcji i nie zawsze wyklucza z niej miłość. W książce Patricka Süskinda, *Das Parfum*, pojawia się postać XVIII-wiecznego geniusza i potwora zarazem, człowieka władającego wszystkimi zapachami świata. Nic nie jest dla niego bezwonne, żaden zapach nie ulega zapomnieniu. Z zapachów, które gromadzi w swojej pamięci, powstają genialne kompozycje. Aby nadać im trwałość, Jean Baptiste Grenouille opracowuje

metodę tworzenia esencji zapachów. Jest większy od natury, staje się Perfumiarzem świata. Aby zachować, nie mający sobie równych, zapach młodych, niewinnych dziewcząt, Grenouille zabija je i poddaje ich ciała specjalnym zabiegom. Z uzyskanych w ten sposób esencji zapachów tworzy pachnidło o niezwykłej mocy. Jednocześnie odkrywa ze zgrozą i zdumieniem, że sam nie posiada żadnego zapachu. A nie mieć zapachu, to dla Grenouille'a nie istnieć. Skropiony królewskim pachnidłem idzie więc na podmiejskie cmentarzysko dla ubogich, zamieszkane przez okolicznych żebraków i złodziei. Staje przed nimi, świadomy swojej siły przyciągania i gotowy na śmierć:

Na moment cofnęli się ze zgrozą i zdumieniem. Ale w tym samym momencie wiedzieli już, że cofają się tylko jak gdyby dla nabrania rozpędu, że zgroza przeradza się w pożądanie, zdumienie w ekstazę. Czuli, że coś ciągnie ich do tej anielskiej postaci. Szła od niego jakaś siła ssąca, potężna jak wielki przypływ, któremu nikt nie mógł się oprzeć, tym bardziej że nikt nie chciał się opierać, gdyż fala podmyła ich wolę i porwała ze sobą: ku niemu [...]. Po sekundzie anioł poszatowany został na trzydzieści kawalków [...]. W pół godziny później Jan Baptysta Grenouille zniknął z ziemi co do okruszyny [...]. W ich posępnych duszach zagościła naraz błogość. A na ich twarzach lśnił [...] blask szczęścia [...]. Byli niezwykle dumni. Po raz pierwszy zrobili coś z miłości.¹⁹

C(i)atopalenie, myśli wypowiedziane w duchu metafizyki mięsa, tworzą także miłosną opowieść o pokorze i odwadze, bez której ani my, ani nasze słowa nie poddamy się prawu wymiany. Można odmówić tu swojego udziału, i dzieje się tak zawsze, gdy zwycięża pewna etykieta, konwencja, do której chyba sprowadza się tak zwana tożsamość. „To śmieszne”, powtórzmy jeszcze raz słowa Czerwonej Królowej, „pozwolić mówić tylko Leguminie”. Jeszcze bardziej zabawne jest nasze milczenie, post i samotność, jeżeli to lęk przed rytuałem wymiany właśnie nie pozwala nam otworzyć ust.

Przypisy:

¹ Angela Carter, *The Sadeian Woman. An Exercise in Cultural History*, Londyn, Virago Press 1992, s. 136. Trzeba zaznaczyć, że w angielskim oryginale czytamy o różnicy między słowem „flesh” i „meat”. gdy „flesh” odpowiada tylko jednemu znaczeniu polskiego słowa „ciało”. „Flesh” to substancja wypełniająca przestrzeń między pokrywą skóry a układem kostnym. Jednakże „flesh” bywa używane w kontekstach dostatecznie szerokich, aby zbliżyć się swoim znaczeniem do angielskiego „body”, czyli drugiego rozumienia polskiego „ciało”.

² „Żeńskość tego dzieła jest przejmująca” pisze, na przykład, Zbigniew Bieńkowski w „Nowych Książkach”.

³ Jolanta Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, Kraków, eFKa 1999, s. 161.

Zob. Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, s. 161-183.

⁵ Hélène Cixous, *Enticome Fidelity*, fragm. z „Extreme Fidelity”, przeł. Ann Liddle i Susan Sellers, w: *Writing Differences: Readings from the Seminar of Hélène Cixous*, Milton Keynes,

Open University Press 1988. przedruk w: *The Hélène Cixous Reader*, red. Susan Sellers, Londyn, Nowy Jork, Routledge 1994, s. 133 [tłum. autorki].

⁶ Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, przeł. Mark Lester, red. Constantin V. Boundas, Londyn, The Athlone Press 1990, s. 130 [wszystkie cytaty z *The Logic of Sense* w tłumaczeniu autorki].

⁷ Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 132.

⁸ Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 133.

⁹ Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 240.

¹⁰ Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 130.

¹¹ Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 130.

¹² W angielskiej wersji artykułu posługiwałam się określeniem *meatology*, które w znacznie doskonalszy sposób wskazuje na związek *logosu*, nowego spojrzenia na dyskurs, z metafizyką mięsa, czyli „metaphysics of meat”.

¹³ Por. Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, przeł. Bernard i Caroline Schutze, Nowy Jork, Semiotext(e) 1988, s. 16.

¹⁴ Susan Sontag, *The Aesthetics of Silence*, w: *Styles of Radical Will*, Nowy Jork, Dell Publishing Co., Inc. 1969, s. 21.

¹⁵ ““You look a little shy: let me introduce you to that leg of mutton’, said the Red Queen. ‘Alice – Mutton: Mutton – Alice’. The leg of mutton got up in the dish and made a little bow to Alice; and Alice returned the bow, not knowing whether to be frightened or amused. ‘May I give you a slice?’ she said, taking up the knife and fork, and looking from one Queen to the other. ‘Certainly not’, the Red Queen said, very decidedly: ‘it isn’t etiquette to cut any one you’ve been introduced to. Remove the joint!’ And the waiters carried it off, and brought a large plum-pudding in its place. ‘I won’t be introduced to the pudding, please,” Alice said rather hastily, ‘or we shall get no dinner at all. May I give you some?’ But the Red Queen looked sulky, and growled ‘Pudding – Alice: Alice – Pudding. Remove the pudding! [...] Waiter! Bring hack the pudding!’, and there it was in a moment [...] It was so large that she couldn’t help feeling a *little* shy with it [...] however, she conquered her shyness by a great effort, and cut a slice and handed it to the Red Queen. ‘What impertinence!’ said the Pudding. ‘I wonder how you’d like it, if I were to cut a slice out of *you*, you creature!’ It spoke in a thick, suety sort of voice, and Alice hadn’t a word to say in reply: she could only sit and look at it and gasp. ‘Make a remark’, said the Red Queen: ‘it’s ridiculous to leave all the conversation to the pudding!’”. Carroll Lewis, *Through the Looking Glass*, Londyn, Puffin Books 1962, s. 333–334.

¹⁶ Carter, *The Sadeian Woman*, s. 144.

¹⁷ Carter, *The Sadeian Woman*, s. 150.

¹⁸ Carter, *The Sadeian Woman*, s. 140.

¹⁹ Patrick Süskind, *Pachnidło*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Poznań, Zysk i S-ka 1998, s. 216–218.