

# Teresa Pękala

---

## Co ciało wie, co ciało pamięta - wokół kategorii obecności cielesnej

---

Sztuka i Filozofia 24, 24-29

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Teresa Pękala*

## **CO CIAŁO WIE, CO CIAŁO PAMIĘTA – WOKÓŁ KATEGORII OBECNOŚCI CIELESNEJ**

Punktem wyjścia w opisie doświadczenia ekologicznego jest „obecność cielesna” człowieka w różnych otoczeniach. Obydwa człony wyrażenia „obecność cielesna” domagają się wyjaśnienia. „Być obecnym” w klasycznej metafizyce oznaczało mniej więcej tyle, co być przytomnym, świadomym bycia tu i teraz. Nie wystarczy być, trzeba jeszcze o tym wiedzieć. W jaki sposób ciało „wie” o swojej obecności? Böhme opisuje czucie cielesnej obecności w środowisku przy pomocy kategorii stanu, a więc przy pomocy kategorii jakości istnienia, a nie faktu istnienia. To, „jak” jesteśmy, przeciwstawia dawnemu, „że” jesteśmy.

„Widzenie otaczających człowieka kolorów, słyszenie dźwięków, oznacza bezpośrednio znajdowanie się w pewnym stanie”<sup>1</sup>.

O ile więc tradycyjna kategoria obecności traktowała „jak” istnienia na podobieństwo formy ukrywającej właściwą jego „istotę”, tak w tym przypadku forma obecności zmysłowej jest jednocześnie jej „istotą”. Zadanie estetyki polegałoby na artykulacji form ludzkiej obecności w środowisku naturalnym. Ponieważ obecność cielesna oznacza znajdowanie się w pewnym stanie „przytomności zmysłowej”, badania estetyczne nie ograniczają się do analizy zjawisk, a dotyczą jednocześnie „rzeczy samych”. Ekspozowanie wielozmysłowości traktować można by w tym kontekście jako uzupełnienie zachodniego sposobu postrzegania o kolejne zmysły, a nie teoretyczny wyścig o dostęp do bezpośredniego doświadczenia. Obecność cielesna nie jest czymś zewnętrznym wobec doświadczenia otoczenia.

Gdyby nie powszechność kulturowych dyskursów sytuujących ciało w relacji wewnętrzne – zewnętrzne, kategoria ludzkiego bytu cielesnego byłaby tautologią. Funkcjonowanie jej w języku jest niestety przyznaniem, że nie mamy dostępu do naszego ciała poza jego kulturowymi wyob-

---

<sup>1</sup> G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, Warszawa 2002, s. 39.

rażeniami. Świadome siebie „ja” może, co najwyżej, wybierać pomiędzy wyobrażeniami, eksperymentować z ciałem.

Estetyka w próbach opisu cielesności, jak twierdzi Böhme, „zagubi się szybko na metapoziomach tego, co wyobrażone”. Nadzieje z nią związane lokuje w rozwoju „świadomości doświadczenia zmysłowego, co mogłoby wykształcić w człowieku poczucie cielesnej egzystencji, nauczyć go, co to znaczy, że on sam jest częścią przyrody”<sup>2</sup>.

Już sam zabieg uruchomienia różnych narracji o istnieniu cielesnym budzi potrzebę przekroczenia własnej jego ikony, uwypukla ograniczenia, wynikające z uprzywilejowania jednego ze zmysłów. Estetyka mogłaby tu wystąpić w roli **metafizyki cielesnej obecności** podejmującej trud odtworzenia rzeczywistych relacji człowieka z otoczeniem.

Człowiek jako byt cielesny świadomy cieleśnie swojej obecności byłby przedmiotem jej zainteresowań.

Przypomnijmy, że w kategoriach ontologicznych pojęcie „istnienia cielesnego” w oderwaniu od „stanu istnienia” jest pustym znakiem. Stan istnienia to jego: jakość, forma, postać; ale też okoliczności i warunki cielesnego bytowania, psychofizjologiczna kondycja i niesprowadzalna do innych sytuacja.

Tak jak przedmiot wchodzący w skład percepcji nie jest jedynie reprezentantem rodzaju, „próbką obłoku lub rzeki”, jak pisał Dewey, tak i podmiot kształtuje każdorazowo swoje odnoszenie do postrzeganego świata i jednocześnie do siebie jako postrzegającego.

**Jakość istnienia cielesnego** jest więc własnością relatywną i w sensie ontycznym i aksjologicznym. Rodzi się w interakcji z jaźnią i z przedmiotami, działanie zmysłów wiąże z myśleniem, uczuciami i wolą, ale żadna z tych władz, nawet inicjująca doświadczenie, nie przesądza o jego finalnym charakterze. Dewey twierdził, że „nie to jest najistotniejsze, co pojawia się na początku doświadczenia” – lecz u jego kresu, jako „doświadczane”, nierozzerwalnie związane ze sposobem „doświadczania”<sup>3</sup>.

Jeżeli doświadczenie jest interakcją podmiotowo-przedmiotową, jest procesem nieustannie zmieniających się relacji między człowiekiem a jego otoczeniem, to – w sensie ontycznym – ludzkie istnienie cielesne nie wyróżnia się spośród innych bytów. Takie rozumowanie jest zasadne na gruncie procesualistycznego pojmowania rzeczywistości, jak to ma miejsce

<sup>2</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>3</sup> K. Wilkoszewska, *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Kraków 2003, s. 170.

np. u A.N. Whiteheada. Na poziomie refleksji kulturowej wniosek podobny można, w dobrej wierze, odczytać jako przewyciężenie wielowiekowych opozycji między duchowością i zmysłowością, myślą i materią, człowiekiem i rzeczą. Postulowanie istnienia bytów takich, jak zdarzenia i procesy, jest krokiem w stronę metafizyki opisowej, której najdalej idącą konsekwencją byłoby zaprzeczenie istnienia w świecie realnym bytów jednostkowych. W słabszej wersji, zbliżonej do typu metafizyki Heideggera, Levinasa i Merleau-Ponty'ego, chodziłoby o wypracowanie odmiennego punktu widzenia na ludzkie życie i doświadczenie, uwzględniającego procesualny i zdarzeniowy charakter rzeczywistości.

Musimy jednak pamiętać, że rozumowanie w tym duchu ma ważne konsekwencje aksjologiczne. Wyprowadzając z myślenia o relacji człowieka z jego otoczeniem pojęcia „gorszego” i „lepszego” sposobu istnienia na rzecz współistnienia, wprowadzamy jednocześnie „lepsze” (realizujące pełnię potencji) i „gorsze” formy istnienia w życiu ludzkim.

Mówimy tu o konsekwencjach czysto teoretycznych zastąpienia kategorii **faktu istnienia** pojęciem **stanu istnienia**. Ale jest też niemała liczba pomysłów, by z nowej kategorii doświadczenia ekologicznego, ukierunkowanego na intensyfikację możliwych stanów istnienia, uczynić normę.

O ciele ludzkim jako odbiorcy wrażeń pisze m.in. Zygmunt Bauman. Istnieją duże rozbieżności między Baumanowską analizą a opisywanym tu doświadczeniem.

„«Sprawne» jest ciało uczulone, chłonne, nastrojone na absorpcję przyjemności; wszelkiego rodzaju przyjemności – seksualnych, gastronomicznych, wzrokowych czy słuchowych, a nade wszystko przyjemności czerpanej ze skutecznego wyćwiczenia ciała w sztuce odczuwania przyjemności. W sprawności idzie nie tyle o to, jak głębokie są doznania przeżywane w toku ich dokonywania. Idzie głównie o wrażenia – które winny być «pasjonujące», «zachwycające», «czarujące», ekstatyczne”<sup>4</sup>.

To, że człowiek jest „prywatnym właścicielem ciała”, a ciało jest instrumentem dostarczania wrażeń, czyni podmiot wcześniejszym w porządku ontologicznym, ale i w porządku aksjologicznym. Wydaje się więc, że tego typu koncepcje „smakowania” świata wychodzą z innych założeń niż próby odzyskania cielesnej obecności w środowisku. Uzmysławiają one jednakże pewną słabość estetyki przyrody. W opisach różno-

<sup>4</sup> Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 91.

rakich powiązań między człowiekiem a jego otoczeniem drugi człowiek schodzi na plan dalszy lub pojawia się wśród innych struktur przyrody. Wyłania się dość abstrakcyjny obraz człowieka samotnie budującego swoją samoświadomość ekologiczną. Zminimalizowanie współobecności innych sugeruje, że nie chodzi o rzeczywiste doświadczenia z otoczeniem, na przykład w relacji człowieka z miejscem, w którym żyje. Rozpatrywane przez Böhme'go miasto jako system ekologiczny złożony z roślin i budowli niewiele mówi o tym, co realnie można i trzeba zmienić w życiu mieszkańców anonimowych metropolii.

Miasto jako przyroda to nie tylko efekt, produkt finalny nieustannie reprodukowanego przez pracę człowieka systemu przymierza z przyrodą, ale i sam proces ze zmieniającymi się uczestnikami. Ludzie doświadczający tego procesu są jednocześnie doświadczani skutkami życia w mieście rozciągającymi się także na ich doświadczanie innych. Znakami rozpoznawczymi w wielkiej anonimowej metropolii nie jest już wiedza o innych współmieszkańcach, o ich przekonaniach, czynach, o ich wierze. Musimy sobie radzić, mając do dyspozycji zachowanie dostrzegalne tu i teraz, zewnętrzny wygląd, strój, mowę ciała, miejsca, na których tle jest ktoś postrzegany.

Bauman pokazuje miasto jak scenę, której wydarzenia wciągają w grę naszą wyobraźnię. Zdystansowany widz ogląda je w postaci obrazów w swojej naturze podniecających i ekscytujących, a zarazem wyizolowanych z sieci wielorakich powiązań tkanki wielkomiejskiej.

W *Etyce ponowoczesnej* czytamy: „Właśnie obcy – ludzie o nie dość znanym, nie w pełni przewidywalnym sposobie bycia, kalejdoskopowo różni, zmienni i zaskakujący w wyglądzie i zachowaniu – mogą dostarczyć widzowi najobfitszych i najbardziej podniecających przeżyć. Estetycznie rzecz biorąc, ulica miejska jest teatrem, w którym wartość rozrywkowa odsuwa na bok wszystko inne”<sup>5</sup>.

Obcych traktujemy jak powierzchownie. Oznacza to odstępianie od dystansu społecznego, wymagającego wiedzy, kim ten ktoś jest „w swojej istocie”, jakie reprezentuje wartości, pod jakie pojęcie podpada jego zachowanie, na rzecz dystansu estetycznego. Nie wnikamy w głąb świata obcych, szanujemy ich odrębność. Doświadczenia są naskórkowe, usytuowane zawsze tu i teraz, mają, tak jak w strukturach artystycznych, wartość jednorazowego przeżycia.

W *Estetyce przyrody* zmysłowe doświadczenie cielesne, będące udziałem mieszkańca miasta, wydaje się w niewielkim stopniu zależeć od

<sup>5</sup> Idem, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 226.

doświadczeń *innych*. W przywołanej wyżej koncepcji miasta jako sceny wydarzeń, innych odróżniamy od siebie, izolujemy własne doświadczenia, cudze zawłaszczamy mocą artystycznej kreacji. Tak jak w pierwszym przypadku proces, ruch, zdarzenie, na których zasadza się istnienie miasta jako ekosystemu, ograniczone zostały do doświadczenia jednostkowego, tak w drugim przypadku inni pojawiają się jako karykaturalny obraz takiego doświadczenia.

Ekologia miasta, estetyzacja stosunków międzyludzkich to tylko niektóre z tropów, jakie można wyprowadzić z estetyki przyrody niewyklądającej dość wyraźnie założeń ontologicznych, takich jak obecność cielesna, od której wyszliśmy.

O ile pierwsza moja wątpliwość zrodzona w trakcie lektury *Estetyki przyrody* dotyczyła konsekwencji ontologicznych i aksjologicznych założeń o obecności cielesnej, druga zawiera się w pytaniu o **trwałość stanów cielesnego istnienia**. Jeśli bowiem zabiegamy o zmianę relacji człowieka z otoczeniem, wykraczającą poza kolekcjonerstwo wrażeń, to musimy zapytać o mechanizmy utrwalania doświadczeń *sui generis* percepcyjnych.

To, że percepcja jest niewątpliwie uzależniona od minionego doświadczenia, wyczytamy w każdym podręczniku psychologii. W bardziej wnikliwych analizach ciąg dalszy pytania brzmi: „od jakiej właściwie części tego niejasno określonego «minionego doświadczenia»” percepcja jest zależna, i „w jaki sposób można tego dowiedzieć?”<sup>6</sup>

W odpowiedzi mówi się o wpływie szeroko pojętych doświadczeń kulturowych, nawyków percepcyjnych, o nastawieniu, a nawet manipulacji czynnikami wpływającymi na to, co i jak widzimy, słyszymy itd. Na nasze relacje z otoczeniem wpływają pragnienia i uznawane wartości.

W podobnym znaczeniu można chyba mówić o kulturze dotyku, wyróżnianego dziś szczególnie ze względu na fakt, że dotykając, jesteśmy dotykani.

Psychologia percepcji nie satysfakcjonuje jednak filozofa stojącego przed zagadką jednostkowej pamięci. Ponieważ mówimy tu o obecności cielesnej, wyrażającej się w różnych stanach istnienia, spróbujmy rozważyć, jak funkcjonuje pamięć minionych doświadczeń. „Moje Ja jest cielesne i cielesnie przeżywa swój los” – mówi B. Skarga, wskazując na

---

<sup>6</sup> P.G. Zimbardo, F.L. Ruch, *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1994, s. 253.

dwuznaczność cielesnego losu. Składa się na nią pokonywanie oporu własnego ciała, niezależność reakcji od woli, źródłowa niedostępność ciała jako bytu przedmiotowo-podmiotowego, zindywidualizowanie wrażliwości, obcość nieakceptowanych kulturowo potrzeb, naukowe „projektowanie ciała”. Ale przecież człowiek jako byt cielesny nie wyczerpuje swojego istnienia na poziomie czysto biologicznym.

Według Böhme, zdolność do ekspresji w przyrodzie realizuje się w zderzeniu wyrazu natury z ekspresją ludzkiego ciała. Doświadczenie estetyczne polega na „byciu ogarnianym” przez piękno i jednocześnie „stawaniu się pięknym”. Pamięć ciała obejmuje te doświadczenia, ale to nie zapewnia jej ciągłości. Ciało nas nieustannie zaskakuje, sięga do pokładów pamięci niedostępnych refleksji. Pamięć refleksyjna odwołuje się do materii przeżyć, nadaje im kształt indywidualnej narracji. Pamięć ciała przechowuje nastrój, obejmuje wyobraźniowy wymiar zmysłowości, wykraczający poza prostą relację między bodźcem a stanem. Trwałość pamięci cielesnych doświadczeń prowokuje pokusę oddzielenia się od ciała jako podmiotu pamięci, zdystansowania, bezpiecznej obiektywizacji w pojęciu. Mówiąc metaforycznie i nieco patetycznie, wielowiekowe zmagania żywiołu dionizyjskiego z apolińskim są pułapką, którą los zastawia na każdego z nas.

