

## Ciało jako metafora epistemologiczna<sup>1</sup> modernizmu

Motto: „Interpréter - c'est avoir  
un corps, être perspective”<sup>2</sup>.

Éric Blondel

### 1. „Oko umysłu” i „oko ciała”. Od Kartezjusza do Nietzschego

Martin Jay, zastanawiając się nad genezą „kryzysu tradycyjnej władzy wzroku”, skonstatował, iż epoka modernizmu wyróżniała się fenomenem „powrotu do ciała”<sup>3</sup>. Opinia badacza dobrze koresponduje ze spostrzeżeniem, że literatura i filozofia modernistyczna, eksponując problematykę cielesności, diagnozują równolegle odkrycie chaosu wewnątrz natury ludzkiej i poza nią, podejmują namysł nad możliwościami poznawczymi człowieka, rozpoznają jego skomplikowaną sytuację w świecie. Jednak enigmatyczne stwierdzenie Jay’a skłania do zastanowienia, na czym ów powrót polegał i jak to się stało, że mógł on się dokonać<sup>4</sup>.

Richard Sheppard, powołując się na teoretyczne ustalenia Hugona Balla, których filarami są idee Nietzschego, wyróżnił trzy aspekty, w jakich zarysowało się modernistyczne „przewartościowanie wszystkich wartości”, mianowicie: **1) „zmieniające się poczucie sensu rzeczywistości”, 2) „przekształcanie się dotychczasowego rozumienia natury ludzkiej”, 3)**

---

<sup>1</sup> Pojęcie „metafory epistemologicznej”, które zaczerpnęłam z książki Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych* (przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1994, s. 43) wymaga dookreślenia. Świadome posługiwanie się tym metaforycznym sformułowaniem wiąże się przyjęciem założenia, że formy, które przybierają literatura i sztuka danej epoki traktować można jako metaforyczne, analogiczne odzwierciedlenie tego, w jaki sposób przedstawiciele sztuki, nauki czy szerzej kultury umysłowej danego czasu postrzegają otaczającą rzeczywistość i za pomocą jakich środków wyrazu ją konceptualizują.

<sup>2</sup> „Interpretować, to znaczy mieć ciało, być perspektywą”. Zob. É. Blondel, *Nietzsche. Le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris, 1986, s. 325.

<sup>3</sup> M. Jay, *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku*, tłum. J. Przeźmiński [w:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, pod. red. R. Nycza, Kraków 1998, s. 295–330.

<sup>4</sup> Zamyśl niniejszego artykułu wyrasta z przekonania, iż rozpatrywana na wielu płaszczyznach kategoria ciała pozwala na zaktualizowanie fundamentalnych dla literatury modernistycznej obszarów problemowych umożliwia charakterystykę i uchwycenie specyfiki modernistycznych przemian.

**„przeobrażenie relacji między rzeczywistością a człowiekiem”<sup>5</sup>**. Pierwsza zmiana związana była, zdaniem Schepparda, z naukową rewizją przekonań, które dotyczyły rzeczywistości fizycznej i pozostawały w zgodzie z mechanicznym obrazem wszechświata Newtona. Jak zauważa Sheppard, odkrycia Einsteina, de Broglie’a, Schrödingera i Diraca dowiodły, iż przestrzeń, której modelem była geometria euklidesowa, wymyka się newtonowskiemu ujęciu z powodu swej nieciągłości i nieregularności. Rzeczywistość fizyczna w nowej, modernistycznej wersji stanowiła *egzemplum* uchylenia zasady przyczynowości, natomiast kategorie czasu i przestrzeni, zgodnie z (potwierdzonymi przez Nietzschego) intuicjami Kanta objawiły swoją relatywność i okazały się jedynie użytecznymi schematami, w które ludzki intelekt ujmuje z gruntu chaotyczną rzeczywistość. Obraz materialnego, złożonego z atomów, cechującego się pewną równowagą wszechświata skruszył się pod naporem wciskającego się zewsząd ruchu tak, iż badacze zaczęli spostrzegać, że:

„(...) poglądy współczesnej fizyki są w pewnym sensie niezwykle zbliżone do koncepcji Heraklita. Jeśli zastąpimy słowo ogień terminem energia, to jego twierdzenia będą się niemal całkowicie pokrywały z dzisiejszymi poglądami”<sup>6</sup>.

Tak rozumiana rzeczywistość ztraca stałe cechy, zanurzona w zmienności, tonie jednocześnie w relatywizmie, w którym wszystko może się przepoczwarzyć we własne przeciwieństwo. Jednocześnie konstatawana przez Heraklita kosmiczna rozumność świata ukryta w antynomiach, dysonansach, kontradycjach dla modernistów nie była czymś aż tak oczywistym.

Dla uwypuklenia kontrastu warto przypomnieć, iż zdaniem Kartezjusza – ojca filozofii nowożytnej – nieograniczony niczym Bóg, choć mógł to zrobić pomyślał świat zgodnie z zasadami logiki, chociaż mógł to zrobić inaczej. Dlatego też człowiek zdolny był do opisu tej przewidywalnej przyrody i

---

<sup>5</sup> Zob. R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko [w:] *Odkrywanie modernizmu...*, op. cit., s. 92.

<sup>6</sup> W. Heinsberg, *Fizyka i filozofia*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1965, s. 47.

wszystkiego, co istnieje w języku pojęć, podobnie jak aktywność ciała dawała się ująć za pomocą kategorii hydromechaniki. Przypisanie umysłowi kompetencji poznawczych, dowartościowywało rozum, czyniło rzeczywistość przejrzystą dla umysłu ludzkiego i prowadziło do apologii poznania rozumowego. Porównanie modernistycznej wizji świata z przekonaniami wpisanymi w filozofię Kartezjusza jeszcze bardziej unaocznia, jak „bezformie” nowego wizerunku rzeczywistości, jego amorficzność nie poddaje się pomiarom, przeciwstawia się klasycznemu poczuciu harmonii, pojęciom rozumności i ładu, rzuca wyzwanie wyobrażeniom na temat celowej konstrukcji świata, wsącza poczucie obcości w uznawaną dotąd za swojską i przyjazną rzeczywistość. Paralelizm pomiędzy logiczną strukturą materialnego świata a strukturą ludzkiego rozumu, oczywisty nie tylko dla Kartezjusza, ale także jeszcze dla XIX-wiecznych pisarzy realistów, w filozofii i literaturze modernistycznej traci dawną bezdyskusyjność.

Kolejnym aspektem przewartościowania, jakie odbiło się szerokim echem w modernistycznej filozofii, nauce, literaturze i sztuce były zmiany dotyczące ugruntowanych przeświadczeń na temat natury ludzkiej, co jeszcze bardziej naruszało równowagę pomiędzy człowiekiem a Kosmosem. Przyglądając się podejrzliwie temu, co uchodziło dotąd za ludzką świadomość, modernizm przeprowadził bezlitosny demontaż podwalin kartezjańskiej filozofii podmiotu. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Kartezjusz ujmował podmiot substancjalnie i utożsamiał go z aktem myślenia.

„Poznałem dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie, i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego. Tak, że to oto Ja, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i nawet łatwiejsza do poznania niż ono, a nadto, gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. Wanda Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 38-39.

Tak pojmowane ciało nie stanowiło integralnego elementu niezbędnego dla ukonstytuowania się podmiotowości. Kartezjusz nie dostrzegał bowiem jego roli tożsamościotwórczej, redukując podmiot do rozumianej substancjalnie, myślącej jaźni. Dla podmiotu jego własny umysł był najoczywistszym przejawem w porządku poznania. Ojciec filozofii nowożytnej wypracował też psychologiczne kryterium prawdy, z którego wynikało, że jeśli myślący człowiek postrzega dane zjawisko *jasno* i *wyraźnie*, to znaczy, że istnieje ono w sposób pewny. Charakterystyczne, że Kartezjusz zajął się rozważaniami o świecie aspirującymi, w jego mniemaniu, do miana obiektywnych, prowadzonymi w duchu zasad geometrii i matematyki, zaraz po tym, jak partycypującym w boskiej perspektywie „stwórczym gestem” na miarę *fiat lux* oddzielił kosmos od chaosu, odseparował *res cogitans* (zdolną do samopoznania) od *res extensa*, ustanawiając ontologiczny dualizm duszy i ciała<sup>8</sup>. Geometria, uznana przez ojca filozofii nowożytnej za wzór doskonałości, stała się nie tylko podstawą metafizycznych dociekań. Posłużyła także za model przydatny do opisu właściwości materii, wpływając zasadniczo na wyeksponowanie w niej takich a nie innych kategorii, wśród których znalazły się: przestrzenność, kształt, liczba, czy wielkość. Jednak geometria miała swoje

---

<sup>8</sup> Kwestia cielesności stanowi jeden z zasadniczych problemów rozpatrywanych przez Kartezjusza w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. W *Medytacji pierwszej* rozpoczął on poszukiwanie wiedzy pewnej od wyliczenia tego, „o czym można wątpić”. Procedura ta służyć miała wypreparowaniu tego, co nie podlega zakwestionowaniu. W toku wywodu filozof wykluczył zmysły jako źródło wiedzy pewnej pomimo tego, że poznanie rzeczywistości zachodzi za ich pośrednictwem. „Przypuśćmy, że śnimy – rozważał Kartezjusz – i że nieprawdą są wszystkie te szczegóły, jak to, że otwieramy oczy, poruszamy głowę, wyciągamy ręce i że mamy takie ręce i takie ciało”. Powyższa refleksja doprowadziła myśliciela do sformułowania tezy o niemożliwości odróżnienia jawy od snu. To bowiem, co dla śniącego ma rys realności, rozplywa się w nicość tuż po przebudzeniu, nie może zatem stanowić fundamentu dla niepodważalnych obserwacji. Owo rozumowanie przez analogię skłoniło Kartezjusza do przeniesienia ustaleń dotyczących snu na rzeczywistość. Podobieństwa między nimi filozof upatrywał na poziomie doświadczenia ciała, które poddane próbie wątplenia w odniesieniu do rzeczywistości snu, nie daje gwarancji pewności także w związku ze zjawiskami realnymi. Trzeba wreszcie podkreślić, że status ontologiczny tych ostatnich przestał się różnić od świata śniących. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem. Medytacje*, przeł. M. i K. Adjukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Warszawa 1958, s. 23. W książce *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej* Marek Drwięga przywołuje spostrzeżenie Jana Patočki, według którego Kartezjusz pominął to, że nawet człowiek śpiący ma ciało. „Ciało wydaje się konieczne – zauważa Drwięga – nawet w świecie snów po to, by dzięki niemu mogło się w ogóle gdzieś być i oglądać rzeczy z jakiejś perspektywy. Słowem owo myślące »ego« musi być w jakimś miejscu ulokowane, a lokalizacja jest możliwa jedynie dzięki ciału”. Zob. Marek Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002, s. 23.

ograniczenia, których filozof długo nie dostrzegał. Pozwoliła ona Kartezjuszowi jedynie na opis cielesności sporządzony „od zewnątrz”, paradoksalnie umożliwiła autorowi *Medytacji* uchwycenie wyłącznie tego, co jest widoczne dla oczu. Co więcej, w tym zobiiektywizowanym ujęciu urzeczowiona, wymierna, niczym maszyna, całkowicie przewidywalna i niemająca nic wspólnego z poznającym „okiem umysłu” materia nie mogła niepokoić.

Ponadto Kartezjusz wyprowadził przekonanie o realności świata z istnienia świadomości opierającej się wątpieniu. Optymistyczne założenia pozwoliły filozofowi mniemać, iż podmiot podejmuje aktywność myślową i postrzega dookolną rzeczywistość w oderwaniu od własnej cielesności. Kartezjusz nie uwzględniał jej kapryśnego wpływu na zmianę usposobienia człowieka; obstając przy tezie, że jeśli postępuje się zgodnie z wyznaczonymi procedurami, nie powinna ona zaciążyć na rezultatach poznawczych. W ten sposób wiara w możliwość „właściwego kierowania rozumem” służyła podtrzymaniu iluzji uniwersalizmu, ahistoryczności, ponadczasowości rozstrzygnięć poznającego.

Jednak zachodzące w modernizmie procesy, związane z przeobrażeniem wizerunku świata, człowieka oraz zmianą rozumienia relacji pomiędzy nimi pokazały, że wspomniane tezy autora *Zasad filozofii* okazały się trudne do utrzymania. Za sprawą ustaleń Freuda, autora *Wstępu do psychoanalizy* oraz myśli przedstawicieli *lebensphilosophie* ukształtowane w epoce nowożytnej pojęcie podmiotu zostało poddane gruntownej rewizji. Trudny do przecenienia wpływ na jego transformację wywarły twierdzenia Nietzschego.

Rekonstruując stanowisko filozofa w kwestii podmiotu należałoby odpowiedzieć na pytanie: czy dokonał on modyfikacji, czy też może zupełnej destrukcji pojęcia podmiotu. Ponownego namysłu wymaga również kwestia związana z charakterem krytyki sformułowanej przez autora *Wiedzy radosnej*. Warto byłoby bowiem dookreślić, czy ma ona wyłącznie negatywny sens, a

jeśli nie, to jakie treści zostały wpisane w ów pozytywny projekt, zmierzający do ustanowienia nowej wizji podmiotu.

Refleksja Nietzschego sytuuje się na antypodach podmiotowego paradygmatu ustanowionego przez ojca filozofii nowożytnej. Rozumiana w duchu kartezjańskim podmiotowość – owo myślące „ja”, samoświadome, autonomiczne, przejrzyste dla siebie samego – miała być gwarantem wiedzy pewnej, jej fundamentem, filarem, opoką. Rozważaniom Nietzschego patronowało przeświadczenie o konieczności poddania krytyce pozornej transparencji pojęć takich, jak podmiot, świadomość, rozum, wola.

Nietzsche podał w wątpliwość ahistoryczność pojęcia podmiotu. Przypominając o jego cielesności przywrócił mu historię. W opinii autora *Wiedzy radosnej* podmiot nie mógł być już ujmowany jako oczywistość, zastygła, niepodlegająca zmianom tożsamość. Jako że zdaniem Nietzschego tożsamość utraciła wszelkie przywileje bytów niebudzących wątpliwości, filozof uważał ją za efekt symetryzującej, upraszczającej, pragmatycznej pracy ludzkiego intelektu. Dowartościowując nieokiełznany żywioł ciała, rozumianego jako synonim paradoksalności oraz nieobliczalności życia, Nietzsche przeciwstawiał się rozumowym strukturalizacjom, dawał odpór schematyzującym roszczeniom konstrukcji pojęciowych. Jednocześnie, w przeciwieństwie do kartezjańskiej zorientowanej na samopotwierdzenie pewności poznania, nietzscheańska refleksja otwiera się na nieludzkie, niedające wyrugować się z istnienia, irracjonalne aspekty egzystencji. Rozum zostaje zdeprecjonowany w konfrontacji z tym, co od niego różne, w zderzeniu z irracjonalnością ciała. Filozof często posługuje się, w odniesieniu do człowieka, metaforą animalistyczną, przełamując tym samym tradycję myślenia o podmiocie, ufundowaną przez Kartezjusza, który, dystansując się od cielesności, odcinał się od chaotycznego świata natury. Przedmiotem podejrzeń Nietzschego stała się możliwość uzyskania samowiedzy, zdolność człowieka do samopoznania:

„Cóż właściwie człowiek wie o samym sobie! Czy zdołał kiedykolwiek, niczym złożony w jakimś oświetlonym pojemniku, w pełni siebie obejrzeć? Czyż natura nie przemilcza przed nim najważniejszego, nawet na temat jego ciała, by z dala od znojów jelit, gwałtownego nurtu strumieni krwi, zawitych drgnień włókienek zakląć go i zamknąć w tej dumnej kuglarskiej świadomości?”<sup>9</sup>.

Zdaniem filozofa człowiek nie jest dla siebie w pełni transparentny. Aby dać dowód owej nieprzejrzystości, Nietzsche przypomina o ludzkiej budowie anatomicznej. Natura wzbrania człowiekowi wglądu w jego własne wnętrze, tajemnicę ciała można poznać jedynie za cenę samookaleczenia. Nietzsche redukując podmiot do instynktowno-popędowych struktur, rozumianych jako przejawy woli mocy, podważył zarazem przekonanie o jego transparencji dla samego siebie, podał w wątpliwość oczywistą jeszcze dla Kartezjusza autonomię.

W procesie nadkruszania monolitycznego ujęcia podmiotu Nietzsche rozpatrywał także problem woli. „Wykonawca czynu jest fikcją dodaną do samego czynienia” – stwierdzał autor *Wiedzy radosnej* – „czynienie jest wszystkim”<sup>10</sup>. Konstatacje filozofa nadwątlily jeszcze bardziej niezachwiane niegdyś przeświadczenie o autonomii podmiotu, ponieważ „wiara w wolę jest, dla Nietzschego, typowym przeniesieniem przyczyny i skutku, nieuświadomianą metonimią”<sup>11</sup>.

Twórca *Zmierzchu bożyszcz* dokonał analogicznego przewartościowania kwestii świadomości. Wskazując na jej społeczny rodowód stwierdził, że nie indywidualizuje ona człowieka, lecz umożliwia interakcję, zapośrednicza kontakt pomiędzy ludźmi, ustanawia wspólnotę przeżyć. Zdaniem Nietzschego uogólnianie doznań czyni życie prostszym, a przez to mniej bolesnym. System pojęciowy nadbudowany wtórnie nad chaotycznym światem wrażeń zmysłowych pozwala ujmować rzeczywistość w kategoriach bardziej ludzkich,

---

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Warszawa 1993, s. 185.

<sup>10</sup> Idem, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 54.

<sup>11</sup> J. Wasiewicz, *Z genealogii subiectum. Próba rekonstrukcji stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu* [w:] *Meandry podmiotowości*, pod red. P. Orlika, Poznań 2001, s. 378.

ukazuje ją jako stabilną, trwałą, bezpieczną, rządzącą się regularnymi prawami. Krytykując niestrudzenie kartezjańską koncepcję, sytuującą poznającego na zewnątrz obserwowanego świata, Nietzsche proponował jednak pozytywny projekt – pragnął przywrócić podmiotowi jego dynamikę, poprzez ujęcie go wspólnie z rzeczywistością, jako, pulsującą, podatną na fluktuacje i zmiany, trudno uchwytną jedność o nieostrych granicach.

Podążając śladami myśli Nietzschego Martin Jay stwierdził, iż kartezjańskie przekonanie o istnieniu boskiej perspektywy, w której partycypuje podmiot, będącej gwarancją wiarygodności rezultatów ludzkiego poznania oraz rozpowszechnienie perspektywy w malarstwie, legły u podstaw nowożytnego wzrokocentryzmu, który został zakwestionowany dopiero pod koniec XIX wieku. Nowożytny wzrokocentryzm wiązał się z dominacją określonych schematów poznawczych zapośredniczających rozumienie rzeczywistości<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Wzrokocentryczność współczesnej kultury przejawia się silnie w języku. Jak zauważa Jarosław Przeźmiński w komentarzu do koncepcji Jay'a: „w języku polskim np.: objaśniamy i wyjaśniamy, unaoczniamy, oświecamy i wyświetlamy oraz odzwierciedlamy czyjś punkt widzenia bądź perspektywę badawczą. Na drugim biegunie znajdzie się na pewno wyraz ciemnota powszechnie już kojarzony z pewnym stanem umysłu, nie zaś brakiem oświetlenia. Podobnie jak większość języków europejskich język polski przyjął i zasymilował wyrazy utworzone od rdzeni greckich i łacińskich. I tak np.: greckie »scopein« oznaczające widzenie, ale też wyjaśnianie, występuje w takich wyrażeniach jak teleskop, mikroskop, daktyloskopia. Łacińskie wyrazy odnoszące się do wzroku jak »specere«, »monstrare«, »videre« nietrudno odnaleźć w prospekcie, aspekcie, introspekcji, demonstrowaniu, ewidencji, wizji, czy rewii. Rdzeniem polskiego luksusu jest łacińskie »lux«, zaś iluminacja w prostej linii wywodzi się od »lumen«, wreszcie zarówno klarowny jak i ekler (ciastko i zamek błyskawiczny) odnoszą się do łacińskiego »clarus«. Jak widać z tego pobieżnego wyliczenia większość wyrazów będących swoistą, wzrokocentryczną metaforą pochodzi z naukowego i epistemologicznego dyskursu i jest synonimem przekazywania bądź posiadania wiedzy (człowiek oświecony, oświata), bądź też do tej dziedziny się odnosi. Jak zaświadcza A. Brückner, w języku polskim podobnie jak w większości języków słowiańskich, wyraz świat oznaczający łac. »universum« początkowo oznaczał po prostu światło (z którym to wyrazem łączy go rdzeń). Jest to przykład rzadko spotykanej metafory będącej świadectwem wzrokocentryzmu kultury słowiańskiej. Podobnie jest w innych językach europejskich. Niemieckie »Aufklärung« oraz czasownik »aufklären« odsyłają do łac. »clarus« i oznaczają zarówno oświecenie (jak w słynnym dziele M. Horkheimera i T. Adorno), jak i jako czasownik, wyjaśnienie, oświecanie, wyświetlanie. Podobnie czasownik i rzeczownik »anschauen«, »die Anschauung« można rozumieć zarazem jako oglądanie, ale też jako pogląd, rozmyślanie, rozważanie. Rdzeń »auge« (oko) mają w języku niemieckim takie wyrazy jak oczywistość, pewność: »die Augenscheinlichkeit«, podobnie jasny w sensie naoczny, np.: dowód: »augenscheinlich«. Z kolei we francuskim wyraz wiedza »la savoir« pochodzi od łac. »videre«, francuskie »lumière« pochodzi od łac. »lumen«, stąd też we francuskim wyrażenie ujawnić, wyświetlić, czy jak powiedzielibyśmy wywieść na światło dzienne: »mettre en lumière«, zaś przytomność umysłu można we francuskim określić jako »lucidité« wyrazem nawiązującym do łac. »lux«. Podobne etymologie można łatwo znaleźć w innych językach europejskich». Zob. J. Przeźmiński, *Z perspektywy Martina Jay'a, czyli o tym, jak „przymknąć” oko* [w:] *Odkrywanie modernizmu...*, op. cit., s. 333–334 oraz A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 535. W cytowanym fragmencie artykułu J. Przeźmińskiego autorka niniejszej pracy wprowadziła pominięte przez niego znaki francuskiej akcentuacji oraz zastąpiła czasownik „voir”, któremu tłumacz przypisuje błędnie znaczenie rzeczownika wiedza, wyrazem „la savoir”. Francuzi używają terminu „voir” między innymi w znaczeniu: widzieć, ujrzyć zobaczyć, patrzeć,



Aby zrozumieć sens i charakter tego zjawiska należałoby na wstępie przyjrzeć się jego genezie.

Przegląd wybranych, koncepcji zawartych w pismach Platona, św. Augustyna i Kanta stanowić może reprezentatywną bazę materiałową pozwalającą na rekonstrukcję problemu. Wydaje się bowiem, iż namysł nad historią widzenia rozumianego jako metafora aktywności myślowej odsłania najpełniej specyfikę założeń wpisanych w, nasycony wizualnymi metaforami, filozoficzny dyskurs. Rzecz znamienna, że z jednej strony wspomniana metafora odsyła do świata zmysłów, z drugiej zaś paradoksalnie ów świat neguje, opiera się bowiem na przesłance, że umysł nie jest związany z ciałem, ani żadnym konkretnym miejscem w przestrzeni.

Jak zauważają Martin Jay i Hannah Arendt, właściwie od chwili narodzin filozofii, myślenie ujmowane było w kategoriach widzenia. Początkowo pojęcie *noemai* stosowano dla określenia percepcji wizualnej, a dopiero potem zaczęto go używać w znaczeniu percepcji umysłowej i procesów rozumienia, aż w końcu nadano mu rangę nazwy wyrażającej najdoskonalszą formę myślenia.

„Nikt, jak można przypuszczać – podkreśla H. Arendt – nie sądził, że oko, organ wzroku i »nous«, organ myślenia są jednym i tym samym, lecz samo słowo wskazuje, że relacja pomiędzy okiem, a przedmiotem widzianym jest bardzo podobna do relacji pomiędzy umysłem a pomyślanym przedmiotem, gdyż osiąga ten sam rodzaj oczywistości. (...) Żaden język nie ma gotowego słownika dla potrzeb aktywności myślowej; musi ona sięgać po słowa pierwotnie związane z doświadczeniem zmysłowym”<sup>13</sup>.

Już dla Kanta jedyną możliwością uzewnętrznienia się umysłu spekulatywnego, czyli myślenia było posługiwanie się analogiami, mówienie językiem metaforycznym<sup>14</sup>.

---

oglądać, i, wbrew opinii Przeźmińskiego, z pewnością nie przywołują tego pojęcia jako synonimu ogółu wiadomości.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Myślenie*. tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 153, 150.

<sup>14</sup> „Nasz język, – czytamy w *Krytyce władzy sądzienia* – pełen jest tego rodzaju pośrednich przedstawień unaoczniających opartych na analogii, wskutek czego wyraz nie zawiera właściwego schematu dla pojęcia, lecz jedynie symbol dla refleksji”. Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, tłumaczenie przejrzał A. Landman, Warszawa 1964, s. 301. „Poznanie metafizyczne – powiada królewiecki filozof - jest poznaniem według analogii, która nie jest, jak się zazwyczaj wyraz ten pojmuje, jakimś niezupełnym podobieństwem dwóch

„Metafora – pisze autorka *The Life of the Mind* – wyposaża myśl abstrakcyjną, pozbawioną danych naocznych, w intuicje pochodzące ze świata zjawisk, których funkcją jest »zapewnienie realności naszym pojęciom«, a więc tym samym jakby niweczy owo wycofanie się ze świata zjawisk, które jest wstępnym warunkiem aktywności umysłowej. (...) Nasze pojęcia pochodzą ze zjawisk, są jedynie ich abstrakcjami. Zupełnie jednak inaczej jest, jeśli rozum musi transcendować granice danego świata i prowadzić nas w niepewne rejony spekulacji, gdzie nie ma żadnych danych naocznych odpowiadających pojęciom rozumu. W tym momencie pojawia się metafora. Metafora dokonuje przeniesienia (...) przejścia od jednego stanu egzystencjalnego, jakim jest myślenie, do innego, jakim jest bycie zjawiskiem wśród zjawisk, a to może być dokonane jedynie przez analogie”<sup>15</sup>.

Pomimo tego, że spośród wszystkich zmysłów wzrok ustanawia największy dystans pomiędzy podmiotem, a przedmiotem, metafora spojrzenia najbardziej rozpowszechniła się na kartach dzieł „miłośników mądrości”, stała się znakiem predestynacji tego zmysłu do partycypacji w prawdzie<sup>16</sup>.

---

rzeczy, lecz oznacza zupełne podobieństwo dwóch stosunków zachodzących między dwiema całkowicie do siebie niepodobnymi rzeczami”. Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 164.

<sup>15</sup> H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 151. „Analogie, metafory, symbole są niemi, za pomocą których umysł trzyma się świata, nawet wtedy, gdy w roztargnieniu traci z nim bezpośredni kontakt, i które zapewniają jedność ludzkiemu doświadczeniu. (...) Jest w końcu fakt nieodwracalności relacji wyrażonej w metaforze, wskazuje on dodatkowo na prymat świata zjawisk i ujawnia jeszcze raz w sposób oczywisty całą niezwykłość myślenia, to, do jakiego stopnia jest ono »nie w porządku«”. Zob. Ibidem, s. 158–159.

<sup>16</sup> Aby uniknąć nieporozumień należy zaznaczyć, iż metafora widzenia to swoisty palimpsest religii, mitologii, języków i dyskursów wielu kultur. Na przykład w opisie kosmogonii zawartej w biblijnej *Księdze Rodzaju*, Bóg porządkując wyłaniającą się z chaosu przestrzeń najpierw oddzielił dzień od nocy: „(...) Wtedy Bóg rzekł »Niechaj stanie się **światłość!**« I stała się **światłość**. Bóg **widząc**, że **światłość** jest dobra oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg **światłość** dniem, a ciemność nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy. (...) A potem rzekł Bóg »Niechaj powstaną ciała niebieskie **świejące** na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata, aby były ciałami **jaśniejącymi** na sklepieniu nieba i aby **świeciły** nad ziemią«. I stało się tak. Bóg uczynił dwa duże ciała **jaśniejące**: większe, by rządziło dniem i mniejsze, aby rządziło nocą oraz gwiazdy. I umieścił je bóg na sklepieniu nieba, aby **świeciły** nad ziemią i oddzielały **światłość** od ciemności. A **widział** Bóg, że były dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień czwarty”. Zob. *Księga Rodzaju* 1, 3–5, 14–19 [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1984. W starożytnym Egipcie najwyższym, najgorliwiej czczonym bóstwem był bóg słońca – Ra. Również kulturowe interpretacje utraty wzroku nie są nigdy przeprowadzane z pozycji neutralnych. W tragedii Sofoklesa miotany rozpaczą i poczuciem winy Edyp wykuwa sobie oczy, a na kartach *Koranu* odebranie wzroku jest boską karą, która spada na buntowników: „Bóg zabrał im **światło**/ i pozostawił w **ciemnościach**/ tak, by nie mogli **widzieć**”. [Podkreślenia w cytatach Ż.N.] Zob. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, sura II, 17, s. 7. Również słownik frazeologiczny stanowi trudne do przecenienia źródło materiału dokumentującego w utartych, skostniałych w uzusie połączeniach językowych kulturowy stosunek do zaburzeń percepcji i utraty wzroku. Analiza haseł „ślepy” i „ciemny” wskazuje na to, że często mówimy o **kurzej ślepocie** (całkowitej, bezrozumnej, wręcz haniebnej), **ślepych fanatyzmie** (bezmądrym), **ślepych rządzeniu losu** (kiedy chcemy wyrazić poczucie niesprawiedliwości, lub mówimy o utracie bezpieczeństwa i stabilności), **ślepych naśladownictwie** (nietwórczym). **Ślepa uliczka** oznacza zaułek, sytuację bez wyjścia; można też być bezkrytycznym, czyli **ślepych na czyjeś błędy**, **ślepo przywiązany**, **robić coś na ślepo** (bez namysłu, nierozważnie), albo też **kupować coś na ślepo** (bez zastanowienia i uprzedniego obejrzenia towaru). Nikt nie

„A ponieważ myślenie – zaznaczyła badaczka rozważając problem nasycenia filozoficznego dyskursu wizualną metaforą – jest najbardziej fundamentalną i najbardziej radykalną czynnością spośród aktywności umysłu, toteż widzenie stawało się modelem wszelkiej percepcji i miarą innych zmysłów”<sup>17</sup>.

Naoczność rozumiana jako ideał prawdziwości pojawia się na przykład w Platońskim opisie iluminacji przeciwstawianej złudnym i migotliwym cieniom na ścianie jaskini, staje się istotnym elementem refleksji na temat „boskiego światła” św. Augustyna, według którego to dusza, a nie ciało poznaje Boga, którego „niepodobna oglądać cielesnymi oczami ani żadnym takim zmysłem”, ponieważ widzenie bytu transcendentального dostępne jest „oczom duchowym”<sup>18</sup>.

---

chciałby stać się **ślepy** narzędziem w czyichś rękach, już lepiej niech trafi się **ślepej kurze ziarno**. Drwimy, gdy ktoś **mówi jak ślepy o kolorach** lub słyszymy historię o tym, jak **prowadził ślepy kulawego**. **Ślepe okno** zostanie bezbłędnie skojarzone z pozorem lub atrapą, trudno też dyskutować z tezą, że **między ślepymi jednooki królem**. W kontekście powyższych określeń tylko **ślepa kiszka** wydaje się jedynym względnie neutralnym, pozbawionym pejoratywnego odcienia znaczeniowego związkiem frazeologicznym zbudowanym na bazie słowa „ślepy”. Trudno nie zauważyć, że stronimy od **ciemnych figur** i unikamy **typów spod ciemnej gwiazdy**, głośno potępiamy **ciemne interesy**, lub **sprawy**, gardzimy **ciemną masą**, tzn.: tłumem **ciemnym jak tabaka w rogu**, nie lubimy gdy jest **ciemno jak w piekle**, nie chcemy także **tonać w ciemnościach**. W krytycznych momentach przywoływana bywa bluźniercza klątwa: **bodaj byś świata bożego nie widział!** Z kolei zwrot **zobaczyć coś na własne oczy** oznacza uzyskanie wiedzy pewnej, wyraża przekonanie o niezawodności empirycznego doświadczenia. Zob. *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, pod red. S. Skorupki, T. 1, Warszawa 1985, s. 142, 301–302. Warto również nadmienić, że zmysł wzroku gwarantuje swobodną orientację w przestrzeni. „Poczucie właściwej orientacji w przestrzeni – pisze E. T. Hall – sięga u człowieka dość głęboko. Umiejętność ta jest ostatecznie spleciona ze zdolnością do przeżycia i ze zdrowiem psychicznym. Dezorientacja w przestrzeni, to tyle, co psychoza”. Zob. E. T. Hall, *Ukryty wymiar [w:] Antropologia kultury. Wiedza o kulturze*, cz. 1, pod red. A. Mencwela, Warszawa 1998, s. 165.

<sup>17</sup> H. Arendt, op. cit., s. 160. Podkreślając głębokie zakorzenienie dominacji wzroku w języku starożytnych Greków oraz historii filozofii aż do początków XX wieku, autorka zauważa, że sfera wizualna bardzo rzadko bywa źródłem metafor stosowanych przez teoretyków woli, którzy chętniej odwołują się do pragnienia kojarzonego z esencją zmysłowości; filozofowie wykorzystują też figurę słyszenia pochodzącą z tradycji judejskiej, gdzie, zgodnie z aksjomatem o niewidzialności prawdy, Bóg bywa słyszany, ale nie może być widziany i reprezentowany. Znamienne, że metafory związane ze zmysłem słuchu stanowią rzadkość w historii filozofii. Wyjątkiem są jedynie prace M. Heideggera, w których pojawia się refleksja na temat myślącego Ja słyszającego wezwanie bytu. Z kolei Kant w *Krytyce władzy sądzienia* wywodzi swój język metaforyczny z doznań, jakie dostarcza człowiekowi zmysł smaku. O przedustawnej fizyczności wszelkich wyobrażeń pisał Andrzej Falkiewicz w artykule zatytułowanym *Istnienie jako metafora. Wobec kryzysu kulturowego*: „Nasze ciało, jest pierwszym naszym kodem, podstawą obrazowania i zasobnikiem obrazów dla pozostałych systemów symbolicznych. Gdyby nie ono, nie moglibyśmy bowiem zobaczyć swych myśli, »obejrzeć« ich »w świetle dowodu« i »dostrzec« ich »słuszności«, bądź »wysłyszeć« fałszu. (...) Nasza cielesność jest kluczem do naszej abstrakcji. Bez niej nie bylibyśmy w stanie utworzyć w sobie pojęć. (...) To cielesność naszego ciała jest kluczem do pojęć, kluczem do kultury. W pewnym najgłębszym sensie zostaliśmy skazani na niemożność wyobrażenia sobie naszej myślowości inaczej niż fizycznie. (...) Człowiek przebywa dajmy na to uwięziony we własnym organizmie, a przeto, wszystko, co napotyka poza jego cielesnością, na przykład w ludzkim świecie, w sferze myśli, stara się sprowadzić do fizjologii ciała – i w ten sposób niweluje rozpadlinę pomiędzy sobą a światem”. W tym znaczeniu myślenie byłoby nie tyle formą osiągnięcia naoczności, jak chciał Kant, ale przede wszystkim sposobem oswajania i rozumienia otaczającego świata. Zob. A. Falkiewicz, *Istnienie jako metafora. Wobec kryzysu kulturowego [w:] Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury. Poznańskie studia z filozofii humanistyki*, T. 3, pod red. A. Falkiewicza i L. Nowaka, Poznań 1996, s. 29–30, 34.

<sup>18</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom*, ks. XXII, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1997.

Podobnie rzecz ma się, by ograniczyć liczbę przykładów, ze wspomnianym już przypadkiem myśli kartezjańskiej, gdzie najistotniejszymi kryteriami poznania stały się „jasność i wyraźność” oglądu, uznana za probierz prawdziwości myślenia – czyli jedyne przymiotu świadomości.

„Aby nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, – pisał Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie* - zanimby jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty (...) oraz aby nie zawrzeć w swych sądach nic ponad to, co jawi się przed moim umysłem tak **jasno i wyraźnie**, że nie miałbym żadnego powodu, aby o tym powątpiewać”<sup>19</sup>.

Zestawienie wywodu Kartezjusza, stanowiącego ukoronowanie nowożytnego wrokocentryzmu z myślą Platona, św. Augustyna i Kanta unaocznia w pełni, że filozofowie ci żywili paradoksalne przekonanie, iż umysł jest bezprzestrzenny i niefizyczny.

We wspomnianym już artykule Martin Jay zwrócił uwagę na fakt, że w filozofii, literaturze i sztuce modernizmu dokonały się dwie fundamentalne dla kształtu epistemologii i estetyki przemiany, mianowicie **antywizualny dyskurs doprowadził do reinkorporalizacji podmiotu i detranscendentalizacji perspektywy**. Ujmując rzecz najprościej, modernistyczne poszukiwania wiązały się z próbami przewartościowania „kulturowej hierarchii zmysłów” i przejawiały się w refleksji nad, ugruntowanym już w czasach antycznych, a przejętym przez myśl chrześcijańską i filozofię Zachodu, zjawiskiem wrokocentryzmu.

Powszechnie stosowane w filozofii utożsamienie metafory widzenia z prawdziwością poznania zanika niemal zupełnie na skutek krytyki przeprowadzonej przez Nietzschego i Bergsona, którzy odrzucili koncepcję boskiej perspektywy na rzecz partykularnych punktów widzenia, a pytając o możliwość zgodności poznania z jego przedmiotem (*adequatio rei et intellectus*,

---

<sup>19</sup> Powyższa konstatacja pozwala mniemać, iż filozof kierował się zasadą bezpośredniej oczywistości, według której uzyskanie niekwestionowanej wiedzy nie leży poza obszarem ludzkich możliwości, ponieważ istnieją świadomość zdolna do samopoznania. Kartezjańska pewność myślenia wspiera się na przeświadczeniu, że u podłoża każdego działania poznawczego znajduje się substancjalnie rozumiane Ja. Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 22 [podkreślenie w cytacji – Ż.N.].

będące według Kanta ostatecznym kryterium prawdy), dostrzegli nieidentyczność spostrzeżenia i postrzeganego zjawiska<sup>20</sup>.

Detranscendentalizacja perspektywy, sygnalizowana stwierdzeniem *Bóg umarł*, miała swoją genezę w nietzscheańskim perspektywizmie, uznawanym za koncepcję dekonstruującą nowożytny wznokocentryzm. Początkowo w swojej refleksji Nietzsche podążał tropem kantowskiego stwierdzenia o kształtowaniu i organizowaniu przez intelekt chaotycznego zjawiskowego świata. Autor *Tako rzecze Zaratustra* podzielał przekonanie Kanta o sensotwórczym charakterze myślowej aktywności podmiotu, który nadaje kształt bezformiu<sup>21</sup>.

„Urządziliśmy sobie świat tak, – pisał Nietzsche - żebyśmy w nim żyć mogli – ustawiliśmy sobie ciała, linie, płaszczyzny, przyczyny i skutki, ruch i spoczynek, kształt i treść, bez tych artykułów wiary nikt by z nas teraz nie zniósł życia”<sup>22</sup>.

Z podobnej tezy o porządkującej pracy umysłu Nietzsche wyciągnął jednak radykalnie różne wnioski, odrzucił przekonanie Kanta o uniwersalności apriorycznego poznania. Perspektywizm autora *Zmierzchu bożyszcz* sytuuje się

---

<sup>20</sup> Choć wkład refleksji Bergsona w krytykę wznokocentryzmu nie ulega wątpliwości, w niniejszych rozważaniach świadomie koncentruję się na ustaleniach Nietzschego, w tej kwestii są one bowiem bardziej instruktywne i operacyjne dla dalszych rozważań zawartych w artykule. Wspomnieć wypada, iż obiektem sprzeciwu Bergsona stała się między innymi kartezjańska idea odcieleśnionej *res cogitans*. Zdaniem filozofa ciało jest istotnym komponentem podmiotowości, gdyż będąc w ruchu, jako podstawa wszelkich działań determinuje charakter ludzkiej percepcji, na którą obok recepcji bodźców zewnętrznych składają się również informacje przypomnieniowe. Podkreślając nieusuwalną przestrzenność intelektu, i traktując go jako część materialnego świata, autor *Materii i pamięci* zwracał uwagę na to, że tworzone przez człowieka przedstawienia rzeczywistości podlegają selekcji, ze względu na praktyczne wymogi ciała. Treści, które ich nie spełniają zostają usunięte nie tylko poza obręb pamięci, ale także wyłączone z obrazu tego, co było przedmiotem spostrzeżenia. Jak trafnie zauważył Leszek Kołakowski, komentując koncepcję Bergsona „(...) to, co wydaje nam się odrębnym przedmiotem, nie tyle jest dziełem natury, ile wynikiem praktycznej uwagi, jaką na nią kierujemy. (...) Na ogół jednak zapominamy o pochodzeniu tego porządku i przypisujemy go światu samemu”. Zob. L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 64. Zob. też H. Bergson, *Materia i pamięć*, tłum. W. Filewicz, Warszawa 1926, M. Jay, *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, op. cit., s. 322–330 oraz J. Przeźmiński, *Z perspektywy Martina Jay’a, czyli o tym, jak „przymknąć” oko*, op. cit., s. 341.

<sup>21</sup> W napisanym w 1941 roku eseju zatytułowanym *Portret Kanta*, będącym próbą „transpozycji pojęć” królewieckiego filozofa „na wyobrażenia” podobną intuicję zasygnalizował Bolesław Miciński. Autor wykorzystując metaforę obrotowego zwierciadła skontrastował dwa spojrzenia: ludzkie, którego wąskie ramy nie mogą objąć wszystkiego od razu, a jego niedoskonałość przejawia się w nadawaniu następstwa faktom i konieczności wypracowania pojęcia czasu i jego podziału, oraz spojrzenie boskie zdolne zawrzeć w jednoczesności oglądu wszelkie istnienie. Tak jak według Eklezjasty „Wiekuisty stworzył wszystko równocześnie”, tak samo, ma on możliwość równoczesnego widzenia, tego, co było, jest i będzie, potrafi ogarnąć dzieje jednym zaledwie spojrzeniem. „W czasie uwikłani – pisze Miciński – c z y t a m y *Genezę* i dzień po dniu rozpatrujemy dzieje tworenia, bowiem nie umiemy p a t r z e ć na świat, który jak niedojrzałe jabłko strącone wiatrem grzechu, wypadł z rąk Stworzyciela”. Zob. Bolesław Miciński, *Portret Kanta* [w:] Idem, *Pisma: eseje, artykuły, listy*, Kraków 1970, s. 101–103.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna* [w:] Idem, *Dzieła*, T. 6, tłum. W. Berent, K. Drzewiecki, S. Frycz, L. Staff, S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1912, s. 164.

bowiem w opozycji do aprioryczności, stanowi przejście od „niewcielonego intelektu” ujmującego w struktury chaotyczny świat zjawisk do ciała będącego metaforą interpretacyjną, od niewzruszonego, niezmiennego obrazu świata, do nieustannie przeobrażającego się i stającego się bytu<sup>23</sup>. Nietzscheański perspektywizm poddał rewizji obiektywistyczne myślenie istotowe, opatrzył znakiem zapytania promowany przez nie statyczny obraz rzeczywistości.

Twórca *Woli mocy* zakwestionował oczywistą dla Kanta zgodność myśli i bytu – tak, że kategoria interpretacji musiała zastąpić kategorię wiedzy z jej roszczeniem do jedynej prawdziwości. W miejscu jednego Rozumu, który był przedmiotem kantowskiej analizy, pojawiła się mnogość często niewspółmiernych, niedających się uzgodnić punktów widzenia. Poprzez stwierdzenie, iż wszystko jest interpretacją, Nietzsche wykroczył poza formalno-aprioryczny fundament prawdziwości wiedzy i doświadczenia.

Perspektywizm zakotwicza wszelkie myślenie w horyzoncie doświadczenia, ujmuje obecność w odniesieniu do empirycznego świata.

„Interpretować, - komentuje nietzscheańskie zamysły Éric Blondel - to znaczy mieć ciało, być perspektywą. (...) Chaos staje się światem tylko poprzez ciało”<sup>24</sup>.

„(...) Ciało zaś jest miejscem pośredniczącym pomiędzy absolutną mnogością świata chaosu i absolutnym uproszczeniem intelektu”<sup>25</sup>.

Decyduje ono o kształcie procesów poznawczych i ma charakter przestrzeni granicznej, przez którą nieporządek rzeczywistości (pokrewny wielości cielesnych popędów) zostaje przekształcony w ład narzucony przez ulokowany w ciele aparat uproszczeniowy. Usytuowany wobec nadmiaru świata człowiek, by zyskać orientację, musi wyężyć swoją aktywność i zamieniać anonimowe rejony w miejsca znaczące. Ciało to swoiste „pole starcia” pomiędzy chaosem rzeczywistości i schematyzującą pracą intelektu. Jeśli

---

<sup>23</sup> Zob. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, op. cit., s. 63.

<sup>24</sup> „Interpréter, c’est avoir un corps, être perspective. (...) Chaos ne doit monde que par le corps”. Zob. É. Blondel, *Nietzsche. Le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris, 1986, s. 325.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 284.

poznanie ludzkie jest skończone, częściowe, fragmentaryczne, ułamne to właśnie ze względu na cielesne zakotwiczenie podmiotu. Zjawiające się w polu widzenia przedmioty wpisane są w nieskończony szereg możliwych perspektyw, gdyż na każdą rzecz można popatrzeć z nieskończonej liczby punktów widzenia. Zarazem człowiek skazany jest na poznawcze niespełnienie, ponieważ dany przedmiot objawia się spojrzeniu tylko z jednej strony, a możliwość oglądu rzeczy ze wszystkich perspektyw, jakie dają się pomyśleć w praktyce, nie ma szans na realizację.

Nietzscheańska krytyka wrokokocentryzmu doprowadzić musiała do redefinicji statusu podmiotu poznającego i poznawanego przedmiotu. W tym ujęciu poznający jest interpretatorem stającego się bytu, a nie obiektywnym badaczem statycznego świata. Interpretacja, czyli widzenie świata jest całkowicie zdeterminowane cielesnością podmiotu, jest zawsze widzeniem z pewnej perspektywy, do którego nieodłącznych cech należy intencjonalność. Przywołanie ciała rozumianego jako metafora interpretacji w konsekwencji pociągnąć musi za sobą zakwestionowanie koncepcji sensu rzeczywistości jako gotowego, ahistorycznego „tekstu”, który poddaje się jednoznacznej egzegezie<sup>26</sup>. Wydaje się bowiem, iż to właśnie w tym duchu należałoby interpretować nietzscheański perspektywizm. W przekonaniu filozofa świata nie da się poznać, ani doświadczyć poza konkretnymi punktami widzenia, z jakich jest postrzegany. Nawet określenie rzeczywistości mianem chaosu, jakkolwiek niepozbawione śladów i ambicji zbliżenia się do dynamizmu i płynności świata, także nosi znamiona perspektywicznego oglądu, nie zaś obiektywnego stwierdzenia.

„Należałoby więc powiedzieć, że byt jest nie tyle chaosem, lecz jakąś niewiadomą, na tyle płynną i nieokreśloną, iż poddającą się wielorakiej interpretacji, możliwą do ujmowania jej za pomocą różnych perspektyw. Można by wtedy rzec, że właśnie owa możliwość przyjmowania różnych perspektyw, różnych interpretacji byłaby owym logosem. (...) Tak

---

<sup>26</sup> Ciało, żeby sparafrazować przenikliwą uwagę Michała Pawła Markowskiego, jest metaforą poznawczą, ma charakter „interpretacyjnej metafory i metafory interpretacji”.

pojęty byt, poddający się możliwie wielu interpretacjom, można doskonale przybliżyć za pomocą metafory tekstu. Z drugiej zaś strony jednym z podstawowych znaczeń pojęcia logosu jest słowo. Tekst zaś, to nic innego, jak wielość słów. Można by pójść tym tropem dalej i przyjąć, iż Nietzsche przyjmuje wiele logosów. Każdym nowym odczytaniem bytu, każdą nową perspektywą rządzi właściwy jej logos<sup>27</sup>.

Znaczenie zatem nie może być już od tej pory pojmowane jako coś obiektywnego, zastygły, znieruchomiały, zsubstancjalizowany stan rzeczy, który należy odkryć, zrozumieć, wyjaśnić. Perspektywizm to tyle co uznanie przygodności, fragmentaryczności obrazu świata, nieuniknionej wycinkowości i aspektowości jego wykładni. Perspektywiczna interpretacja jest konsekwencją sposobu, w jaki zmienny, nieuchwytny świat pojawia się w polu widzenia. Punkt widzenia ma decydujący wpływ na kategoryzację danego zjawiska. Można więc powiedzieć, że patrzący zamiast widzieć byt, wydobywa zeń selektywnie istotne dla siebie cechy, przypisując im jednocześnie znaki wartości. Natomiast sama zasada doboru własności rządząca procesem percepcji realizuje się w ten sposób, że podmiot w określonym momencie postrzega tylko to, co ma dla niego praktyczne znaczenie. W tym sensie status ontologiczny rzeczywistości jest tyleż niesamodzielny, co nieostateczny i podatny na przekształcenia. Jak to wynika z konstatacji autora *Jutrzenki*, bycie rzeczy dla człowieka staje się funkcją jej dostępności, obecności w naocznym oglądzie. Rzeczy istnieją o tyle, o ile są widziane. Perspektywizm obnaża uwikłanie rzeczywistości w przygodność oglądu. Jak trafnie zauważa Michał Paweł Markowski:

„Oko, które od zawsze było metaforą poznania, teraz staje się metaforą interpretacji: nie jest to już bowiem oko duszy, ale oko ciała. Samo oko okazuje się ciałem i zajmuje określone miejsce w przestrzeni. Miejsce przeznaczone tylko dla niego i czas jemu właściwy<sup>28</sup>.”

---

<sup>27</sup> J. Wasiewicz, *Z genealogii subiectum*, op. cit., s. 391–392.

<sup>28</sup> M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, op. cit., s. 298. Satyryczną wizję świata bez układu odniesienia po upadku wiary w boską perspektywę nakreślił Friedrich Dürrenmatt, w składającej się z dwudziestu czterech nieprawdopodobnie długich zdań, ekstrawagancko zatytułowanej opowieści *Zlecenie albo o obserwacji obserwatora obserwatorów*, gdzie celowość i sensowność świata sprowadza się do bycia



Nietzscheański perspektywizm doprowadził do sytuacji, w której, na określenie ludzkiego poznania, pojęcia ciała i umysłu mogą być przywoływane wymiennie, wchodzą one w niemożliwą do przyjęcia przez Kartezjusza relację ekwiwalencji. Perspektywiczne poznanie jest ustanowieniem „mentalnego przedmiotu”, nie kryje swej relacyjności, selektywności, aktywnego, emocjonalnego stosunku do świata<sup>29</sup>.

---

przedmiotem czyjegoś spojrzenia, „bycia obserwowanym”: „Musiałby dojść do wniosku, że ludzie tak jak on cierpią z tego powodu, że nie są obserwowani, oni także ponieważ nie obserwowani wydaliby się sobie pozbawieni sensu, dlatego wszyscy obserwują się nawzajem, fotografują i filmują się nawzajem ze strachu przed bezsensownością w obliczu rozsypującego się w pył uniwersum z jego miliardami Dróg Mlecznych (...) któż inny miałby jeszcze obserwować człowieka, żeby nadać mu sens, jeśli nie on sam, bo w takim monstrualnym wszechświecie Bóg osobowy już nie jest możliwy, Bóg jako władca świata i jako Ojciec, który obserwuje każdego, widzi każdy włos na każdej głowie; Bóg umarł, ponieważ stał się nie do pomyślenia, nie mającym żadnych rozumowych podstaw aksjomatem wiary (...) jeśli iść dalej tym tropem, staje się wtedy zrozumiałe, ludzkość posuwa się chwiejnym krokiem w złudnej nadziei, że jednak ktoś ją jeszcze obserwuje, tak jest z wyścigiem zbrojeń, zmusza on zbrojących się do tego, żeby się nawzajem obserwowali, dzięki czemu mają w gruncie rzeczy nadzieję, że będą się mogli wiecznie dozbrajać po to, żeby musieć wiecznie się obserwować, bez wyścigu zbrojeń, zbrojący się pogrążyliby się w nieistotności (...) politycy chrześcijańscy trudzą się nad tym, żeby nieobserwowanej ludzkości znów przydać powagi obserwacją i w ten sposób obarczyć ją sensem, bo cóż zrobić, człowiek jest pedantem i nie może obejść się bez jakiegoś sensu”. F. Dürrenmatt, *Zlecenie albo o obserwacji obserwatora obserwatorów*, tłum. Iwona Kotelnicka, Warszawa 1993, s. 14–15.

<sup>29</sup> Z założeń zbliżonych do nietzscheańskiego perspektywizmu wywodzi się językoznanstwo kognitywne. „Kategoryzować – pisze Jerome S. Bruner – oznacza czynić tożsamymi rzeczy w sposób widoczny różne, oznacza grupować obiekty, zdarzenia, ludzi wokół nas w klasy, oznacza reagować na nie w terminach ich przynależności do klasy raczej, niż w terminach ich unikalności”. J. S. Bruner, J. J. Goodnow, G. A. Austin, *Study of Thinking*, New-York, 1957, s. 1, cyt. za: J. Maćkiewicz, *Językowy obraz świata* [w:] *Językowy obraz świata*, pod. red. J. Bartmińskiego, Lublin 1999, s. 51. Czynność kategoryzacji przebiega dwustopniowo: po wyodrębnieniu danego przedmiotu lub zjawiska z otoczenia, wyłuskaniu go z macierzystego kontekstu poddaje się je oglądowi, którego efektem jest dostrzeżenie charakterystycznych cech, choć niekoniecznie obiektywnie najistotniejszych. Cechy charakterystyczne, to takie, które dadzą się wychwycić zmysłami (głównie wzrokiem). W dalszej kolejności następuje klasyfikowanie, grupowanie dostrzeżonych zjawisk, które polega na porównywaniu z nastawieniem na odnajdowanie podobieństw i pomijanie cech różnicujących. Kategoryzacja jest zatem intencjonalnym procesem uogólniania, generalizowania, który zachodzi już na etapie percepcji. Kognitywiści wyróżniają kategoryzację percepcyjną i pojęciową. Każda z kategoryzacji jest tylko jedną z możliwych, ma charakter wycinkowego, fragmentarycznego, selektywnego, przygodnego, wartościującego oglądu. Dowolny wycinek rzeczywistości może być skategoryzowany na nieskończenie wiele sposobów. Powstały w procesie kategoryzacji obraz świata ma nie tylko interpretacyjny charakter, ale także porządkujący, ponadto wywiera wpływ na sposób myślenia i działania. „Klasyfikujemy, ponieważ życie w świecie, gdzie nic nie jest takie samo, byłoby nie do zniesienia. Właśnie przez nazywanie, klasyfikację cały ten bogaty świat nieskończonej zmienności kurczy się do uchwytnych rozmiarów i staje się znośny”. Zob. S. A. Tyler, *Cognitive Anthropology*, New-York, 1969, s. 7, cyt. za: J. Maćkiewicz, *Językowy obraz świata* [w:] op. cit., s. 56. „I tak kategoryzacja – mechanizm wstępnie porządkujący i wstępnie interpretujący dane doświadczenia – przyczynia się do budowania obrazu świata umożliwiającego człowiekowi poruszanie się w otaczającym go chaosie. Podsuwa on człowiekowi świat »pokawałkowany«, uproszczony, unieruchomiony, dopasowany do ludzkich możliwości poznawczych. Sposób »pokawałkowania« zależy od natury, tj. bezpośredniego otoczenia kategoryzującego podmiotu i od kultury, to jest jego zainteresowań, potrzeb i uznawanego przez niego systemu wartości. Zob. Ibidem, s. 56. Człowiek usiłując w procesie poznania zrozumieć świat w jego ciągłym ruchu (...) stara się wprowadzić porządek do tej ciągłej zmienności, której doświadcza, narzucając jej jakieś niezmienniki, jakieś punkty zakotwiczenia, oparcia (...) Tymi punktami zaczepienia, stabilizacji doświadczenia są różne dające się w nim wyodrębnić kategorie”. Zob. I. Kurcz, *Język a reprezentacja świata w umyśle*, Warszawa 1987, s. 151. Powyższe fragmenty potraktować można jako współczesne pogłosy nietzscheańskiej refleksji, ujawniają one podobieństwo intuicji filozofa do założeń towarzyszących kognitywistycznym badaniom nad upodmiotowionym, perspektywicznym obrazem świata.

„Musimy ustawicznie – rozmyślał Nietzsche – myśli swe ze swego rodzić cierpienia i po macierzyńsku obdzielać je wszystkim, co w sobie samych posiadamy z krwi, serca, ognia, rozkoszy, namiętności, męczarni, przeznaczenia, fatalności”<sup>30</sup>.

Perspektywizm weryfikuje fikcję „niewcielonego poznania”. W ten sposób ciało, zepchnięte przez autora *Rozprawy o metodzie* w procesie wątplenia w rejony nierzeczywistości, teraz przeniesione w rejestry nieoczywistości, odzyskało związek z filozofującym podmiotem.

## **2. Detranscendentalizacja perspektywy i rekorporalizacja podmiotu. Przemiany w literaturze i sztuce modernizmu**

W ślad za filozofią modernistyczną, poddającą rewizji nowożytny wzrokocentryzm, rewizji tożsamej z podważaniem prymatu rozumu, podążyły literatura i sztuka, które, zainteresowane „aparatem poznawczym”, próbowały zgłębić mechanizmy rządzące działaniem procesów percepcyjnych. Koronnym tego dowodem mogą być choćby, uwzględniające zdobycze szeroko pojętego perspektywizmu, kompozycje przestrzenne Marcela Duchampa, tak zwane *readymades*, godzące w klasyczny ideał piękna, kwestionujące wizualno-estetyczne walory przedmiotów, służące dotąd jako kryteria, które pozwalały na określenie danego zjawiska mianem dzieła sztuki oraz umożliwiały odróżnienie go od tego, co dziełem sztuki nie jest.

„Ów ojciec konceptualizmu – jak trafnie zauważa Jarosław Przeźmiński, komentując duchampowski gest zerwana z nowożytnym wzrokocentryzmem – przez swoje prowokacje wywołał burzliwe dysputy na temat definicji artefaktu, w których jego wizualna wartość schodziła całkowicie na dalszy plan, pozostawiając w centrum artystę i jego arbitralny gest desygnacji wynoszący urynał do godności dzieła sztuki”<sup>31</sup>.

Kubiści, z kolei, pragnąc uchwycić sumę indywidualnych oglądów rzeczywistości, odrzucili perspektywę malarską, zrezygnowali ze strategii

---

<sup>29</sup> M. Marody, *Technologie intelektu*, Warszawa 1981, s. 29.

<sup>30</sup> Zob. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 8.

<sup>31</sup> Zob. J. Przeźmiński, *Z perspektywy Martina Jay'a, czyli o tym, jak „przymknąć” oko [w:] Odkrywanie modernizmu...*, op. cit., s. 340.

przedstawiania przedmiotów powodującej, że patrzący miał wrażenie trójwymiarowości, co w planie estetycznym uznać można za równoważnik nietzscheańskiego perspektywizmu, w którym platoński świat idei wyparty został przez grę wygląków, sensów i wartości.

„Sztuka grecka – konstatował Appolinaire w związku z kubizmem - rozumiała piękno w kategoriach czysto ludzkich. Brała człowieka za miarę doskonałości. Ideałem malarzy nowoczesnych jest nieskończony wszechświat i temu właśnie ideałowi winni jesteśmy nową miarę doskonałości (...) Nietzsche odgadł możliwości takiej sztuki; wytacza przez usta Dionizosa proces sztuce greckiej<sup>32</sup>.

Uchylając dotychczasowe przekonanie o możliwości dotarcia do pełni rzeczywistości drogą percepcji wzrokowej i odrzucając reguły jednostkowej perspektywy, kubiści dołączali do apologetów nieeuklidesowej wizji rzeczywistości. Rzec by można, że kubizm, uwzględniając relatywistyczne ustalenia nauki opowiedział się za techniką twórczą, odpowiadającą nowemu dalekiemu od stałości i jednoznaczności wizerunkowi świata, o którym Nietzsche pisał w *Wiedzy radosnej*:

„Lecz zdaje mi się, że dziś przynajmniej jesteśmy dalecy od śmiesznej nieskończoności wyrokowania z własnego kąta, że tylko z tego kąta można mieć perspektywę. Świat stał się nam raczej »nieskończony«, o ile nie możemy odeprzeć możliwości, że zawiera w sobie nieskończone interpretacje”<sup>33</sup>.

Wypowiedź Appolinaire’a na temat kubizmu współtworzyła zatem wspólnie z eksperymentami Duchampa i nietzscheańskim perspektywizmem trójgłos związany z krytyką podmiotu rozumianego jako świadomość zdolna do zdania sprawy w kategoriach pojęciowych z tego, co jest przedmiotem postrzegania.

Dokonująca się pod szyldem Nietzschego na przełomie XIX i XX wieku detranscendentalizacja perspektywy nie mogła pozostać bez wpływu na przemiany literackie i przejawiała się, ogólnie rzecz biorąc, wypieraniem narracji auktorialnej przez narrację personalną, związaną z jednostkowym,

---

<sup>32</sup> G. Apollinaire, *Kubiści, rozważania estetyczne*, tłum. J. J. Szczepański, Kraków 1967, s. 21–22.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, op. cit., s. 349.

partykularnym punktem widzenia. Opowieść w trzeciej osobie, w której narrator, by użyć efektownego określenia badacza, umieszczony na „olimpijskich wysokościach”<sup>34</sup>, partycypujący w boskim oglądzie, relacjonujący zdarzenia z pozycji niepodlegającej weryfikacji, przekazywał niezmiennie prawdy o świecie, ustąpiła miejsca narracji personalnej, opowiadającej nie o tym, jaki jest świat, a o tym, jak został postrzeżony i zinterpretowany przez postać mówiącą. Owo przekształcenie nie tylko wymuszało na czytelniku pytanie o to, kim jest narrator, jakie treści wprojektował w świat przedstawiony, ale także uzmysławiał ontologiczną niesamodzielną powieściowej rzeczywistości bytującej jako oglądana, przedstawiana z takiej a nie innej perspektywy.

Sproblematyzowanie pozycji samego narratora, który nie musiał, jak się okazało, być autonomiczny, racjonalny, zdolny do samopoznania, przezroczysty dla samego siebie, doprowadziło do bankructwa przekonań o niezależności rzeczywistości od podmiotu, zaowocowało redukcją świata przedmiotów do ich powierzchni, wyglądom, profilom, których analiza domagała się rozpoznania wpisanych w nie punktów widzenia: epistemologicznego, aksjologicznego, a wreszcie estetycznego. Rozpatrywana w tej optyce technika narracyjnej wszechwiedzy konstruowanej na modłę kartezjańskiej, definiującej kryterium wiedzy pewnej, formuły: „widzieć jasno i wyraźnie”, padła łupem deziluzji i zaczęła jawić się jako konwencja, która nie zdaje sprawy z własnych procedur, nie rozlicza się z konsekwencji dążeń do wywołania wrażenia wglądu w esencję rzeczywistości oraz istotę „samoreferujących się” zdarzeń.

Oddziaływania nietzscheańskiego perspektywizmu na przemiany literackie, charakterystyczne dla „kryzysowej atmosfery” modernistycznych poszukiwań właściwie nie sposób przecenić. Rozbicie podstawowych kategorii epistemologicznych, zmieniające się poczucie sensu rzeczywistości i „natury ludzkiej” oraz redefinicja relacji człowiek-rzeczywistość (wynikająca z wrażenia

---

<sup>34</sup> M. Głowiński, *Powieść młodopolska. Studium z poetyki historycznej*, Wrocław 1969, s. 82.

nieustannego zagrożenia entropią) nie mogły nie mieć wpływu na wybór drogi eksperymentu literackiego przez wielu modernistycznych prozaików. Okazało się też, że:

„Wedle wielu odmiennych stanowisk, – pisze Richard Sheppard – fluktuacje rzeczywistości oraz złożoność natury ludzkiej – niewidoczne dla oka umysłu empirycznego, któremu przewodzi konwencjonalny zdrowy rozsądek – mogą zostać przybliżone, zwizualizowane i uchwycone tylko przez te władze natury ludzkiej, które sytuują się pod czy poza władzami racjonalnymi”<sup>35</sup>.

Zapewne z tego powodu narratorami tak odmiennych utworów jak *Tancerz mecenasa Kraykowskiego*, *Zbrodnia z premedytacją*, *Kosmos* Gombrowicza, *Wściekłość i wrzask* Faulknera (w powieści tej mamy do czynienia z monologiem idioty, w którym autor, naruszając reguły narracyjnej wszechwiedzy, każe czytelnikowi błędzić wśród sprzecznych relacji i mozolnie rekonstruować zaburzoną chronologię zdarzeń), *Sąsiad* Kafki (w rzeczonyj miniaturze perspektywa opowiadającego jest tak szczególna, że odziera narrację z wiarygodności – bohater sfrustrowany wiadomością, że ktoś go uprzedził i wynajął graniczące przez ścianę z jego firmą mieszkanie, posądzając bezpodstawnie nowego lokatora o działanie na jego szkodę, zdradzając przy tym zachowania cechujące się objawami manii prześladowczej<sup>36</sup>) są szaleńcy (w przypadku *Ferdydurke* również można mówić o psychicznej dezintegracji narratora-bohatera)<sup>37</sup>. Wypowiedzi narratorów dotyczą granicy intelligibilnego *universum* racjonalności ludzkiej, stają się manifestacją nadwątlenia wiary w język uprzywilejowanych wyjaśnień i możliwość skonstruowania neutralnej semantycznie opowieści, a jednocześnie są dowodem na to, iż „spojrzenie wariata” potrafi wydobyć rzeczywistość z automatyzmu postrzegania i ukazać ją z odmiennej perspektywy.

Podczas gdy Gombrowicz w narracji „podpiera się” szaleństwem, Schulz bada semantyczną nośność metafory w próbach oddania metamorficznego

<sup>35</sup> R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego* [w:] *Odkrywanie modernizmu...*, op. cit., s. 113.

<sup>36</sup> Zob. na ten temat E. Szczęsna, *Wieloperspektywizm krótkich form Kafki* [w:] „Tekstualia” 2006, nr 2 (5).

<sup>37</sup> W opowiadaniach Schulza motyw szaleństwa ujawniają się w kreacjach bohaterów.

charakteru przedstawionej rzeczywistości. Cieleśna metafora Schulza zawiesza ważność potocznego znaczenia słowa „jest”, które dopomina się trwałego, niezmiennego, rzeczywistego ekwiwalentu, przesuwa linię demarkacyjną wyznaczającą granice logosfery. Somatyczny język wychwytuje podobieństwo w różnorodności, a zarazem otwiera tekst na wielogłosowość, jest wielogłosowością samą, można by go potraktować jako odmianę „relacyjności pojęciowej”, której domeną jest polifonia i różnoimiennność, a celem raczej wzbudzanie wątpliwości, niż ich rozpraszanie.

Ewokująca filozoficzne treści literatura modernizmu, za pomocą własnych, artystycznych środków próbuje zrozumieć, w jaki sposób człowiek poznaje świat, jakie są mechanizmy rozumowania i tworzenia wewnętrznych modeli rzeczywistości. Za przykład posłużyć mogą dzieła Gombrowicza i Schulza. Właściwie każde z nich stawia na swój sposób problem ciała i umysłu, zmusza czytelnika do sformułowania pytań: jaki jest stosunek materii do świata ducha, czy istnieje wolna wola, na ile wybory człowieka są zdeterminowane, w jakim stopniu myślenie opiera się na logice, a do jakiego stopnia konieczne jest zaangażowanie emocjonalne, wymuszają wielopłaszczyznową refleksję, prowadzoną w oparciu o zagadnienia z zakresu ontologii, antropologii, epistemologii i aksjologii.

Utwory te należy potraktować jako modernistyczne, literackie świadectwa wzrastającego poczucia wyobcowania, przejawiającego się nieustannymi nawrotami pytań o sens, cel, przyczynę, zadawanych przez postaci, poddane działaniu nieludzkich, bo irracjonalnych, trudnych do opisanego za pomocą poznawczych kategorii, sił. Powyższą intuicję potwierdzają w pełni konstatacje Shepparda:

„Bohaterowie (...) odkrywają nagle, że »realny« – tj. konwencjonalny – świat przedmiotów i relacji, w którym czuli się bezpiecznie zdomowieni, jest w istocie zdany na

łaskę przenikających go sił żywiołów, nad którymi człowiek nie ma ostatecznej władzy, a jednocześnie musi sobie z nimi poradzić, albo zostanie zniszczony”<sup>38</sup>.

Załamaniem się stabilnego obrazu rzeczywistości, który pogrążając się w entropii uległ przemianie we własne przeciwieństwo, skłania modernistycznych bohaterów literackich do poszukiwania tożsamości. Dostrzegając problematyczność cielesności uświadamiają sobie oni, że Inność i Obcość niekoniecznie muszą być tożsame wyłącznie z zewnętrżnością. W zderzeniu z nieokiełznaną potencjalnością zdarzeń, zmagający się z labilnym Ja modernistyczny podmiot odkrywa „wszechmożliwość” w sobie, staje twarzą w twarz z dialektyką tego, co może uznać za własne, i tym, co go przekracza, jawi się jako ogólne, nie do końca oswojone, tkwiące w nim samym, niosące ze sobą nieustanne zagrożenie rozbitciem.

Uznanie (na gruncie filozofii) ciała za niezbywalny element podmiotowości, fundament wszelkiego myślenia i działania doprowadziło w konsekwencji do reinterpretacji kategorii postaci literackiej i wymusiło pytania o jej *mode d'être*, który okazał się niejednoznaczny i pełen ambiwalencji. Modernistyczny, autorefleksyjny bohater literacki odkrywa dwoistość w sobie samym. Kiedy wkracza na drogę samopoznania dostrzega paradoks: szukając swojej istoty, własnego rdzenia odkrywa przedustawną obcość, która go stanowi, przekracza i determinuje jednocześnie. Okazuje się bowiem, że ciało, jeden z podstawowych komponentów konstytuujących tożsamość, co więcej, stanowiący jej niezbywalny warunek, cechuje się nieusuwalną dwuznacznością. Z jednej strony człowiek nie mógłby zaistnieć niecielesnie, z drugiej zaś ciało, rozumiane jako siedlisko potężnych energii emocjonalnych, staje się niejednokrotnie źródłem wewnętrznych konfliktów i trudnych do przezwyciężenia kryzysów. Ciało zanurzone w czasie w sposób najbardziej dojmujący poddaje postaci literackie doświadczeniu przemiany. To, co miało konstytuować ich podmiotowość okazuje się także Innym, które istnieje w

---

<sup>38</sup> R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, op. cit., s. 97.

czasie, rządzi się własną dynamiką, wymykając się nieustannie, zaprzepaszcza wszelkie nadzieje na uzyskanie wiedzy pewnej.

Cielesność, tematyzowana i problematyzowana przez modernistyczną literaturę, jest tym, co wzbudza niepokój, kojarzy się ze sferą, która stawia opór woli człowieka, ukazując mu, iż jest ograniczony u samych podstaw własnego jestestwa. **Poprzez ciało bohater literacki doświadcza nieostrości granicy pomiędzy bytem a posiadaniem, doznaje dialektycznego ruchu pomiędzy „jestem” a „mam”<sup>39</sup>.**

Literackie świadectwa modernizmu korzystające z ustaleń psychoanalizy, dowodzą, że stwierdzenie, iż to nie ciało jest własnością podmiotu, ale podmiot do niego należy nie musi być niedorzecznością. W dialektyce pomiędzy tym, co podmiot uznaje za własne, a tym, co identyfikuje jako Inne, doświadczenia cielesnej, czy psychicznej dezintegracji mogą wywołać wrażenie, że ciało jest czymś obcym, czymś samym w sobie, z trudem poddającym się wolicjonalnej kontroli. Podkreślany przez modernistów ambiwalentny status ciała tkwi również w tym, iż jako sfera graniczna pomiędzy tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne jest jednocześnie otwarte, nie tylko na doświadczenie pożądania, ale też na doznanie bólu, którego podmiot wolałby uniknąć. W bólu ciało przestaje być posłuszne, jawi się jako własne i obce jednocześnie. Poczucie obcości wzmagają się zwłaszcza wtedy, kiedy ciało domaga się czegoś, czego podmiot nie może w pełni zaakceptować. Okazuje się wtedy, że, kształtując mapę przeżyć, uzależnia ono od siebie pracę świadomości, pozostawia woli nieznaczny obszar swobody działania, woli, która może jedynie sankcjonować *post factum* to, co już się stało bez jej współdziałania. Egzemplifikacją tej tezy mogą być choćby: ustępy z *Immoralisty* (1902) André Gide'a, dla którego człowiek był uosobieniem gry antynomii, polem starcia sprzecznych sił; opowiadanie Tomasza Manna *Śmierć w Wenecji* (1913), w którym starzejący się artysta,

---

<sup>39</sup> „Samo wyrażenie: »moje ciało« – czytamy w rozważaniach Barbary Skargi – budzi zresztą wątpliwości. Moje – to znaczy czyje? Jakiego Ja poza ciałem? Duszy, świadomości samoistnej, niezależnego od ciała psychizmu?”. Zob. B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 165.



Gustav von Aschenbach przypląca życiem obsesyjne, dionizyjskie zauroczenie, nie chcąc opuścić ogarniętego epidemią miasta, do ostatniej chwili uparcie wierzy, że to pełne dostojności motywy apollinijskie są źródłem jego pożądania do urodziwego, nastoletniego Tadzia; także fragmenty *Ulissesa* (1922) Jamesa Joyce'a, jak choćby ten, w którym Bloom, wchodząc do Kościoła, kontaminuje język erotyki i *sacrum*, zauważając, iż to: „dobre zaciszne miejsce, żeby znaleźć się blisko jakiejś dziewczyny. (...) Ta kobieta w czasie pasterki. Siódme niebo”<sup>40</sup>; wyimki z powieści *W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta; nowele *Tancerz mecenasa Kraykowskiego* oraz *Dziewictwo* (1933) i *Pornografia* (1960) Witolda Gombrowicza; orgiastyczne prowokacje charakterystyczne dla wielu, zarazem duchowych i cielesnych, wzniosłych i przyziemnych postaci z powieści i dramatów Stanisława Witkacego; utwór chilijskiego pisarza Vincente'a Huidobro pt.: *Satyr, czyli potęga słów* (1939), zapowiadający *Lolite* (1955) Władimira Nabokowa, prezentujący psychologiczne studium namiętności dojrzałego mężczyzny do nastolatki; motywy homoseksualne w *Matce Boskiej Kwietnej* (1946) i *Dzienniku złodzieja* (1949) Jeana Geneta; czy wreszcie, aby już zamknąć tę, niepretendującą do kompletności, listę, *Bramy raju* (1960) Jerzego Andrzejewskiego.

Zachowania bohaterów wymienionych utworów zakrawają niejednokrotnie na „parodię rozumnego człowieczeństwa”; obnażają wstydliwie skrywane, głęboko utajone predylekcje; przemycają wątpliwość, czy podmiot na pewno jest dysponentem swojego ciała, a wolna wola zawsze przesądza o wszystkim, uwypuklają paradoks „świadomości spętanej”, bardziej podatnej na uroki walorów estetycznych, niż głos rozsądku, zaś sama **cielesność urasta w nich do rangi pierwiastka burzycielskiego o mocy wystawiania wartości na próbę.**

Dokładniejsza lektura modernistycznej prozy pokazuje, iż w **ucieleśnionej egzystencji najpełniej wyraża się dialektyka pomiędzy „chcę i**

---

<sup>40</sup> J. Joyce, *Ulisses*, tłum. M. Słomczyński, Kraków 1997, s. 63–64.

**muszę**”, która nie pozwala na ograniczenie teoretycznej refleksji nad nią do któregośkolwiek z członów powyższej opozycji. Osadzenie rozważań na temat cielesności po stronie „chcę” implikowałoby bowiem istnienie uprzedniego aktu decyzyjnego, wymagałoby założenia intencjonalności działań, wspierającego się na przekonaniu o możliwości bezwzględnego podporządkowania cielesności władzom rozumu. Z kolei usytuowanie przemyśleń nad cielesnością po stronie „muszę” wiązałoby się z akcentowaniem wyłącznie tego, co niezależne od woli człowieka i jeśli można byłoby mówić w tym przypadku o wolicjonalnej kontroli, to tylko w odniesieniu do wtórnego przyzwolenia, w którym podmiot, mówiąc „tak”, potwierdza to, co już się dokonało i co w punkcie wyjścia było odeń różne. Wyłączność którejkolwiek z tych perspektyw musiałaby zostać zwieńczona redukcją cielesności, która realnie sytuuje się między decyzywnością i mimowolnością.

Rzecz znamienna, że nawet w sytuacjach ekstremalnych „ucieleśniona egzystencja” modernistycznego bohatera literackiego rozsądza wszelkie definicje, wymyka się jednoznacznym kwalifikacjom, nie daje się wtłoczyć w ramy prostych rozróżnień i ocen. Z jednej strony ciało wyznacza rytm potrzeb, którym bohaterowie muszą się podporządkować, z drugiej zaś ma ono charakter praźródła rokoszy, jest impulsem nieporównywalnej z niczym estetycznej przyjemności. **Cielesność rozpatrywana w tej optyce jawi się więc nie tylko jako „źródło cierpień”, ale też jako „źródło wiedzy radosnej”, *corpus delecti* i *corpus delicti*, ciało występne i ciało rozkoszujące się<sup>41</sup>:**

W ciele to, co przez modernistyczny podmiot zostało uznane za własne, prowadzi nieustanną rozgrywkę z Innością. Wynik owego starcia nieustannie się zmienia, a jego ostateczny rezultat pozostaje nieprzewidywalny. W opowiadaniach Schulza cielesność będąca znakiem indywidualizacji i personalistycznie rozumianej osobowości bohaterów w charakterystycznej dla

---

<sup>41</sup> „I chociaż ciało - zauważa Barbara Skarga – (...) jest podatne na zranienie, kruche, pożądliwe i zaborcze, przez swe wymogi może ograniczać wolność, to w nim tkwi siła przemiany; to, co jest potrzebą, staje się pokarmem, który cieszy i wypełnia życie treścią”. Zob. B. Skarga, op. cit., s. 216.

niej fizycznej i psychicznej konstytucji, nie może być jednak uznana za trwały fundament jednostkowej indywidualności i niepowtarzalności w świecie, gdyż jako jedno spośród zjawisk przyrody, tych niezliczonych form płodnej i witalnej materii, wpisuje się w rytmy natury, jest przez nią zdeterminowane, podlega jej ogólnym prawom między innymi prawu przemiany. Zdaniem Barbary Skargi:

„Nie jest absurdalna myśl, że (...) ciało wraz ze związanym z nim psychizmem jest tylko chwilowym wytryskiem z głębi bytu, że to, co ogólne, wyprzedza to, co poszczególne; coś na wzór owego Dionizyjskiego pierwiastka kosmicznego rozbijającego Apollińską zasadę indywiduacji”<sup>42</sup>.

W tak rozumianych wątkach modernistycznej cielesności dionizyjskiej ujawniają się z jednej strony treści preindywidualne, pierwotne, poprzedzające każdą refleksję oraz wszelką osobniczość, z drugiej zaś ta sygnatura niepowtarzalności ludzkiego istnienia w potoku stawania się zaczyna się jawić jako synonim kruchości, ulotności, efemeryczności. Literackie egzemplifikacje problematyki cielesności wskazują niezbicie, iż ciało łączy to, co wydaje się wzajemnie wykluczać, zawiera w sobie antytetyczne jakości na pierwszy rzut oka najbardziej od siebie odległe. Równoważność obu członów uzmysławia nieredukowalność napięć pomiędzy nimi. Gra życia i śmierci w stającym się ciele jest napięciem między tożsamością oraz różnicą, a zarazem sprzężeniem i współistnieniem przeciwieństw. Świadomość ciała wzmagą niepokój ontologiczny powodowany istnieniem, nasila w bohaterach literackich strach przed wciąż zagrażającą dyfuzją tożsamości w mrocznym irracjonalnym żywiole materii. Zjawiska takie, jak przemijanie, choroba, czy śmierć związane z czasowym aspektem wcielenia, objawiają prowizoryczność, doraźność, tymczasowość sytuacyjnej egzystencji, wskazują na możliwość degradacji, która skrywa się w samym sposobie jego (ciała) istnienia. To, co dla ucieleśnionego podmiotu najbardziej naturalne okazuje się dla niego największym zagrożeniem. Rozpatrywane w tej optyce wzrastanie jawi się jako starzenie się, w dojrzewaniu

---

<sup>42</sup> Ibidem, s. 215.

staje się rozpoznawalny destrukcyjny wymiar trwania, dlatego też wszelkie podmiotowe stwierdzenie o naturalności śmierci, która ma zawsze charakter „ontologicznej katastrofy” i przypomina o tragicznej, amoralnej organizacji świata, musi być podszyte dozą ironii. Jednak nawet efemeryczność ciała, związana z jego podatnością na witalną i estetyczną degradację, w perspektywie na przykład Schulzowskiego wyobrażenia o czasie cyklicznym okazuje się etapem poprzedzającym niepohamowaną eksplozję odradzającego się istnienia, wpisuje się w rytmy dialektyki pomiędzy wszystkim i niczym.

„Ciała nie możemy pochwycić, unieruchomić. **Ciało** – zauważa Monika Bakke – to miejsce przechodzenia impulsów docierających ze świata, jak i tych wychodzących z ciała. Jest ono zawsze otwarte, **stanowi chyba najlepszy wizualny dowód zmienności jako zasady świata** – jest miejscem jej indywidualnej i zbiorowej inskrypcji” [podkr. – Ż. N.]<sup>43</sup>.

Wszelako, uwzględniając ustalenia związane z nietzscheańskim perspektywizmem, kategorię „ciała otwartego” należałoby opatrzyć zastrzeżeniem, o ile bowiem otwarcie da się uznać za domenę cielesności rozumianej jako metamorfoza, o tyle w procesie percepcji owo otwarcie zamyka się w określonym punkcie widzenia, poza który korporalny podmiot nigdy nie zdoła wykroczyć, tak, że świat może objawić się jedynie jako korelat doświadczenia ciała, to znaczy nigdy nie będzie dostrzeżony w absolutnej mnogości wyglądów, które dają się pomyśleć. Innymi słowy ucieleśniony bohater literacki jawi się jako byt pośredni, sytuuje się zawsze na granicy. Tym, co napotyka on jako pierwsze, jest świat będący odpowiednikiem ciała, które ma charakter mediacyjny, gdyż, otwierając postać na doznanie rzeczywistości, zamyka jednocześnie i ogranicza owo otwarcie. Dla cielesnego podmiotu interpretacja każdego wydarzenia nie jest niczym więcej, jak tylko spostrzeżeniem poczynionym z pewnej perspektywy. Ale pomimo wszystko usytuowane tu i teraz ciało, rozumiane jako synonim skończoności spojrzenia i

---

<sup>43</sup> M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000, s. 9.

intencjonalnej świadomości ludzkiej, pozostaje gwarantem identyczności dostrzeżonych przez podmiot wizerunków rzeczywistości.

Literatura modernistyczna wyjaskrawiająca niejednoznaczność ontologicznej przynależności ciała<sup>44</sup>, nie pozwala przyporządkować go wyłącznie sferze natury (do której podmiot ma dostęp najczęściej poprzez kulturowe zapośredniczenia) lub kultury. W żadnej z gruntu biologicznej perspektywie nie wyczerpują się z pewnością wszystkie aspekty cielesnego bycia człowieka w świecie, gdyż podmiot ma zdolność transcendowania siebie, przewyższania w jakiejś mierze cielesnych ograniczeń, co należy rozumieć jako symbol przejścia na stronę kultury. Jednak nawet to, że **ciało jest prymarnym modelem kulturowych identyfikacji Ja** nie znosi jego dwoistości i ambiwalencji. Pomimo tego, że bohater literacki może nawiązać kontakt z innymi tylko za pośrednictwem ciała, które określa tożsamość i staje się znakiem rozpoznawczym (*casus Ferdydurke*), ta sama cielesność bywa przyczyną psychicznego dyskomfortu, gdyż jednostkowe doświadczenie wewnętrzne nie daje się w pełni uchwycić w spojrzeniu obserwatora, podlega redukcji do tego, co na zewnątrz. Tak oto ciało, ta swoista fuzja przeciwieństw, uruchamia dialektykę tożsamości i różnicy. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż zainteresowanie cielesnością siłą rzeczy musiało osiągnąć swą kulminację w dostrzeżeniu tego, że:

„(...) nic w człowieku, nawet jego własne ciało nie jest wystarczająco stabilne, by służyć mogło za podstawę samopoznania i poznania innych ludzi”<sup>45</sup>.

W swej aporetyczności i psychologicznej ambiwalencji cielesność jest fundamentem każdego istnienia (choć nie wyczerpuje się ono w niej); ma ona

---

<sup>44</sup> Wydaje się, że ontologiczna ambiwalencja cielesności powoduje, iż wszystkie te antynomie materializują się nie tylko w sposobie prezentacji motywów i zachowaniach bohaterów, lecz także w sferze psychologii odbioru i każą doświadczać czytelnikowi dwuwartościowych, różnoimiennych uczuć, spod znaku *tremendum* i *fascinans*, podziwu i pogardy, śmieszności i wzniosłości, obcowania z tajemnicą i rozpoznania absurdu.

<sup>45</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History* [w:] Idem, *Language, Counte-Memory, Practice*, New-York 1977, cyt. za: M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 248.

charakter archetypiczny w stosunku do wszelkiej sytuacji egzystencjalnej<sup>46</sup>. Cieleśność pozwala na doznanie tego, co Inne. Poprzez ciało modernistyczny podmiot doświadcza świata, określa ono jakość tego doświadczenia; bowiem ciało, trzeba jeszcze raz podkreślić, jest niezbywalnym warunkiem wszelkiej podmiotowości, choćby ta miała tendencje do rozpadu, a swoje istnienie zawdzięczała jedynie nieustannemu kwestionowaniu.

Rzecz godna podkreślenia, że zapoczątkowanie refleksyjnego ruchu świadomości wymaga przekroczenia tego, co cielesne, ale owo przekroczenie nie jest w pełni możliwe, a **ciało staje się** niejednokrotnie najbardziej poręcznym, jak w przypadku *Kosmosu* Witolda Gombrowicza **narzędziem krytyki świadomości**.

Reasumując, należy podkreślić z całą mocą, że modernistyczny „powrót do ciała” realizuje się w formule paradoksu<sup>47</sup>. W swej ambiwalencji ciało jest najdalej wysuniętą w głąb bezładu i wieloznaczności częścią rzeczywistości, przyłładkiem, w stosunku do którego można mówić o interferencji pozornie nieprzystających do siebie obszarów: kultury i natury, swojskości i obcości, bezformia i formy, chaosu i ładu, ludzkiego – nie-ludzkiego. Paradoks odnaturalnia, podważa oczywistości, uderza w nawyki myślowe, przywraca

---

<sup>46</sup> W tym miejscu warto przywołać przenikliwe spostrzeżenie Barbary Skargi na temat fundującej podmiotowości cielesności: „Cóż z tego, że społeczność w swej historii i kulturze mnie uformowała, a także świat przyrody, coś z tego, że, jak mnie przekonali inni, jestem tylko chwilową zmarszczką na powierzchni oceanu, skoro ta zmarszczka to właśnie Ja i moje istnienie? Wbrew owym uczonym argumentom, nikt mnie nie pozbawi owego przejmującego doznania, że oto Ja patrzę na świat, mówię i ważę słowa, Ja napotykam coś przede mną, co różne, czego pragnę i czego się boję, że to, o czym nie wiem, czego nie słyszę, nie widzę, nie dotyka mnie wcale, że jestem tu, w tym miejscu i w takim obszarze przestrzennym, czasowym, w tym horyzoncie, jak mówił Husserl, który jest moim, w moim świecie życia i z moim byciem, właśnie moim. Tego doświadczenia, że oto mnie coś grozi, mnie spotyka, mnie cieszy lub boli nikt mi nie potrafi odebrać”. Zob. B. Skarga, op. cit., s. 165.

<sup>47</sup> Terminu paradoks używam w znaczeniu, jakie nadał mu Philippe Lacoue-Labarthe: „Paradoks zatem, to nie tylko pogląd sprzeczny, czy zaskakujący (niezwyczajny i rażący). Zakłada ocieranie się o skrajności, coś w rodzaju »maksymalizacji«, jak to się dzisiaj mówi w logice. Jest to w istocie ruch hiperboliczny, przez który ustala się – bodaj nigdy się nie ustanawiając – równowaga przeciwieństw, przeciwieństw z zasady najskrajniejszych w swej przeciwstawności. (...) Paradoks określa się przez niekończącą się wymiennność bądź hiperboliczną tożsamość przeciwieństw. (...) Logiczna matryca paradoksu stanowi strukturę *mimesis*. (...) I nie jest bynajmniej dziełem przypadku, wyraża się tylko i tak może się wyrażać – jedynie w postaci paradoksu. Ale też nie jest nim to, że – przeciwnie – logika paradoksu zawsze pozostaje logiką podobieństwa [*semblance*], wyartykułowaną w oparciu o opozycję pozoru [*apparence*] i rzeczywistości, obecności i nieobecności, tego samego i innego bądź tożsamości i różnicy”. Zob. P. Lacoue-Labarthe: *Diderot: paradoks i mimesis*, tłum. J. Margański [w:] „Teksty Drugie” 2002, nr 3, s. 186–187, 193.

zdolność dziwienia się<sup>48</sup>. W tym znaczeniu ciało może być uznane za epistemologiczną figurę modernizmu. Staje się synonimem problematyczności świata.

---

<sup>48</sup> „O paradoksie nie należy myśleć źle, – pisał Kierkegaard w *Okruchach filozoficznych* – paradoks jest wyrazem żarliwości, namiętności myśli”. Cyt. za: M. P. Markowski, *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Warszawa 2001, s. 130.