



Cielesność i tożsamość podmiotu *Corporeality and Identity of the Subject*

ABSTRACT

RESEARCH OBJECTIVE: The objective of this paper is to present a synthetic description of corporeality (“including” the body) and its relation to the identity of the subject conceived in “yet another” way in contemporary humanistic and social discourse.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The main research problem addressed in this article concerns the relationship between corporeality and the identity of the subject. In order to establish it, it is necessary to ask the question what meanings are given to the body and corporeality in contemporary humanistic and social discourse. The author applies the principle of research framing based on a prior qualitative analysis of the selected literature on the subject. The individual sections of the paper address the most important aspects of the narrative on the body, corporeality and the identity of the subject.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION PROCESS: The first part of the paper presents the category, term and concept of the body in contemporary humanistic and social discourse. This serves as a pretext, but above all as a basis for reflecting on the impossibility of treating the body and corporeality separately. These considerations lead to disclosing the identification of corporeality (and, hence, the body, although the paper does not address the topics of having a body, being in the body, being outside the body) as the source and matrix of the subject’s identity.

RESEARCH RESULTS: A conceptualisation of corporeality as the source and matrix of the subject’s identity is presented on the basis of a qualitative analysis of selected literature on the subject.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECOMMENDATIONS: Assuming that when thinking about the subject and its identity, corporeality and its conceptualisations constitute their framework, what is important is what they are and how they can be different, also different from the conceptualisation presented in the paper, and how the subject and its identity are presented in their context.

→ **KEYWORDS:** **BODY, CORPOREALITY, SUBJECT, IDENTITY, HUMANISTIC AND SOCIAL DISCOURSE**

STRESZCZENIE

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest syntetyczny opis cielesności („w tym” ciała) i jej związku z tożsamością podmiotu jako „jeszcze inaczej” pomyślanego podmiotu we współczesnym dyskursie humanistyczno-społecznym.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Główną problematykę artykułu wyraża pytanie: jaki jest związek między cielesnością i tożsamością podmiotu? Aby móc generować odpowiedź na to pytanie, uprzednim wobec niego stało się pytanie: jakie są nadawane znaczenia ciału i cielesności we współczesnym dyskursie humanistyczno-społecznym? Po uprzedniej jakościowej analizie treści wybranej przedmiotowej literatury w artykule zastosowano zasadę jej kadrowania badawczego. W poszczególnych jego częściach zostały zaprezentowane najważniejsze wątki narracji o ciele, cielesności i tożsamości podmiotu.

PROCES WYWODU: Artykuł rozpoczyna się od zaprezentowania obecności kategorii/pojęcia ciała i terminu „ciało” we współczesnych dyskursach humanistyczno-społecznych. Jest to przyczynek/pretekst, ale przede wszystkim podstawa do podjęcia rozważań o niemożności oddzielenia ciała od cielesności i *vice versa*. Rozważania te prowadzą do odsłonięcia cielesności (zatem i ciała, choć w artykule nie są podejmowane wątki o posiadaniu ciała, bycia w ciele, bycia poza ciałem) jako źródła i osnowy tożsamości podmiotu.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Na kanwie jakościowej analizie treści wybranej literatury przedmiotowej została zaprezentowana konceptualizacja cielesności jako źródła i osnowy tożsamości podmiotu.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Wychodząc z założenia, że w myśleniu o podmiocie i jego tożsamości cielesność i jej konceptualizacje stanowią ich ramy, ważnym okazuje się to, jakie one są i jakie mogą być inne, także inne od konceptualizacji zaprezentowanej w artykule, oraz jak przedstawia się podmiot i jego tożsamość w ich pryzmacie.

→ **SŁOWA KLUCZOWE:** CIAŁO, CIELESNOŚĆ, PODMIOT, TOŻSAMOŚĆ, DYSKURS HUMANISTYCZNO-SPOŁECZNY

Wprowadzenie. Obnażenie ciała

J.F. Lyotard skreślił kiedyś takie oto słowa: „Ciało [...] tworzy świat i jest przezeń tworzone” (1998, s. 122). Wyjęte z kontekstu szerszej jego wypowiedzi pobrzmiwają stanowczą doniosłością. Jednak nie dlatego je przywołuję. Ulokowałam je na początku swej wypowiedzi, by zwrócić uwagę Czytelnika na obecność ciała w świecie i jego z nim współzależność między narodzinami i śmiercią podmiotu, będącymi granicami jego obecności.

„Ciało weszło na scenę”, „eksplodując” znaczeniami przede wszystkim w zachodniej kulturze masowej w latach 60.-70. XX wieku (Adolphi, 2015). Było ono – i jest – obecne w dyskursach humanistyczno-społecznych w tej kulturze i przez nie opisywane, ale i przez te dyskursy konstruowane (por. Szpakowska, 2008; Łeńska-Bąk i Sztandara,

2008). Ale było w nich obecne wcześniej, choć zazwyczaj bagatelizowane, marginalizowane, pacyfikowane, deprecjonowane, lokalizowane. Występowało, na przykład, jako tymczasowe mieszkanie duszy, aż po jej więzienie, a w zestawieniu z umysłem, wyróżniającym człowieka spośród innych istot żyjących, oraz świadomością i wolną wolą, którymi ten winien poświadczać swe wyróżnienie, było sytuowane nie tyle poniżej nich, co od nich zależne i im podporządkowane oraz pełniące wobec nich funkcję użytkową. Znana od czasów Kartezjusza opozycja umysł–ciało, w której umysł jest hegemoniczny, we współczesnych dyskursach humanistyczno-społecznych raczej nie ma racji bycia.

„Po drodze” przywracania zaniedbanego ciała i jego znaczeń współczesna kultura zachodnia, nastawiona na piktogramowy odbiór i projektowanie ciała, stała się sceną jego powszechnego odsłaniania i wystawiania. Ciało stało się widoczne, a będąc często „używany” do jego reprezentacji, traci tym samym swoją moc ekscytacji. W artykule kluczowym pytaniem jest to, które za J. Migasińskim wybrzmiewa tak: czy ciało, „jako wzorzec rozmaitych kategoryzacji (witalnych, płciowych, społecznych, lingwistycznych itp.)”, potraktowane zarazem jako „wytwór kultury” i „rezultat rozmaitych praktyk kulturowych”, nie traci na swej „naturalności”? (2017, s. 28-29).

Ciało może być prze(de)terminowane w dwóch znaczeniach: termin „ciało” jest już nie w modzie, przestał być na topie, a jeśli dyskursywny obiekt ma nadal kierować się na nie, to w jego innych niż dotychczasowe kreacjach – wszak np. wiele ciał w kulturze zachodniej jest już wytatuowanych. Jeśli zapiszemy: ciało przed(e)terminowe, będzie to oznaczało, że jest ono jeszcze (wciąż) przed terminami, w których zostaną zlokalizowane jego znaczenia w zależności od paradygmatycznych perspektyw i kątów patrzenia na nie (por. Szkudlarek, 2012). Idzie to w parze z wyrażoną przez J.-L. Nancy’ego, w głośnej książce *Corpus*, myślą o tym, że ciało i jego kulturowe reprezentacje zostały i są wy-myślo(a)ne (1992).

W tym krótkim *Wprowadzeniu* sygnalizuję także, że ciało nie jest tylko kulturową reprezentacją, stanowiącą odpowiedź na – jednak – traktowanie go jako byt esencjalny w znaczeniu posiadający to, co do pokazania na zewnątrz i co jest pokazywane. Idzie to w parze z postulatem antybinarności – zacierania granic między ciałem (somą) a tym, co określa się mianem duchowego, ale i świadomego, racjonalnego i co raczej ma stanowić jego wnętrze. Ciało przestaje być sensualną powłoką (sensualną receptywnością) z jednej strony, z drugiej – przestaje być traktowane jako sensualny pośrednik do tego, co „kryje” wewnątrz siebie – doznaniowość, jednak ujętą inaczej niż w powszechnych kodach. Za R. Shustermanem, a wcześniej za M. Merleau-Pontym, wskazuję ścieżkę od reifikującej eksterioryzacji ciała ku ujęciu ciała jako od-wewnętrzznego doświadczania bycia ciałem (Shusterman, 2016; Merleau-Ponty, 1996, 2001). Rozdzielenie na podmiot: ja i przedmiot: moje ciało zostaje zatarte.

Coraz częściej we współczesnych dyskursach humanistyczno-społecznych ciało występuje pod postacią już nie tyle ciała kobiecego, męskiego, ciała zdrowego i chorego, ciała młodego i starego, ciała sytuującego się w kulturowej normie i poza nią (na przykład poza kulturową normą płciową), ciała pięknego i pozbawionego piękna, ciała, którego się pożąda i którego się nienawidzi etc., ale ciała (po prostu) przeżywającego siebie, wykraczającego

poza przedstawieniowość i w ten sposób nie tyle od(wy)różniającego się spośród innych ciał, ile ciała – chciałoby się rzec – wciąż przeobrażającego się. I zazwyczaj oglądającego siebie w trybie dokonanym – np. jadąc autobusem w oknie, w którym odbija się twarz, którą jestem, mając np. 50 lub 70 lat, jak i twarze innych, którzy są wokół mnie, dojrzałam swoją starość i czuję się jeszcze bardziej staro, czuję się nijako, ale też mogę czuć się jak wtedy, kiedy miałam mniej lat, wyobrażając siebie mającą ich więcej. Nie powinno zatem dziwić pytanie przywołanego powyżej Migasińskiego: „[czy] jest jeszcze jakakolwiek szansa, by dotrzeć w opisie do jakiegoś przedteoretycznego, przedrefleksyjnego doświadczenia ciała?” (2017, s. 30). Pytanie to, które jest pokłosiem Migasińskiego lektury francuskiej fenomenologii ciała, traktuję jako ważny impuls w przestawianiu zwrotnicy z kulturowego, w tym i powszechnego „oznaczania” ciała/cielesności na tor odsłaniania znaczeń ciała/cielesności jako „naturalnego” ekwiwalentu podmiotu i (jego) tożsamości, niepozostającego jednak poza kulturowymi naznaczeniami, tym samym czyniąc go celem niniejszego artykułu.

Ciało czy cielesność? Poza linią demarkacyjną

Jeśli szukać punktu zaczepienia reprezentowanych w artykule rozważań, to wskażę myśl francuskiego fenomenologa M. Merleau-Ponty'ego – w kręgu filozofii kultury zachodniej uznanego za XX-wiecznego archeologa znaczeń ciała – za którym przyjmuję, że człowiek jest ciałem własnym (2001)¹. Ciało własne nie tyle jest naprzeciw świata w tym znaczeniu, że poprzez zmysły przyjmuje to, co jest obecne w świecie i poprzez nie prezentuje siebie, ile jest w nim aktywnie – komunikuje się ze światem, wchodzi w relacje z innymi ciałami, jak również przedmiotami, zjawiskami etc., uczestnicząc w procesie nadawania im znaczeń, lub izoluje się od świata. Człowiek, będąc ciałem, „wykorzystuje” siebie-ciało do uczestniczenia w świecie. Zatem jego położenie w nim nie tyle jest przestrzenne, w dosłownym tego słowa znaczeniu, ile sytuacyjne, które jest dookreślone przez bycie z innymi ciałami. Ale dla Merleau-Ponty'ego przeżywające siebie ciało własne – „czująca doznaniowość” – jest wprzód „szczególnie wyróżnioną odmianą” żywej cielesnej tkanki świata, bezosobowej i zatem bezpłciowej, dzięki której jest możliwa cielesna impresja i ekspresja, a zatem nie tylko reprezentowanie siebie-ciała innym ciałom, a bycie z innymi, przeżywającymi siebie, ciałami (1996, s. 140).

Na gruncie współczesnej francuskiej fenomenologii N. Depraz formułuje założenie o obecności żywego ciała i jego doświadczania przed ukonstytuowaniem świadomości obecności przeżywającego siebie ciała (2006). Również R. Barbaras, nieco krytycznie idąc za Merleau-Ponty'ego ujęciem „żywego ciała”, zauważa, że jego „odbieranie” dokonuje się poprzez konieczne (naturalne?), a także możliwe (także w znaczeniu: pożądane

¹ Znane mi na gruncie filozofii współczesnej analizy ciała i cielesności nawiązują do jego myśli o ciele/cielesności, polemizują z nią, krytykują ją etc. Oznacza to, że jest ona wciąż żywa. Nawiązują do niej również współczesne nauki kognitywne i filozofia umysłu (patrz np. Gallagher i Zahavi, 2015, rozdział *Umysł ucieleśniony*).

i wyobrazeniowe) doznanie i uchwytowanie nastrojów doznawania (2008, 2017). To, o czym pisze Depraz i Barbaras, można porównać do G. Boehma opisu doświadczania widzenia i oglądania przez mnie-ciało np. drzewa z pewnej odległości, czyli na zewnątrz mnie-ciała, które „za sprawą zmysłowego przeżycia [...] doświadcza go jako czegoś obecnego w samym sobie” (2014, s. 284). Boehma określenie zmysłowego przeżycia porównam do cieleśności, która jest źródłowa dla mnie-ciała, o czym poniżej.

Patrząc na drzewo przez okno w jakimś domu w Europie Środkowej, zobaczyłam je bezlistnym w mglistym tle zapalonych lamp o godzinie 15.30 jesienią. Patrzenie z tego samego miejsca na to oto drzewo pełne liści w kolorze soczystej zieleni i w świetle słońca o godzinie 15.30 wiosną „wzbudza” we mnie inną jego obecność. Patrząc na nie i przedstawiam je sobie nie takim, jakim jest, lecz takim, jakim je teraz i tutaj odczuwam. Nikt za mnie-ciało nie przeżywa, a przeżywanie dokonuje się i w ciele, którym jestem, i za jego pośrednictwem. Będąc ciałem, nie mówię: (moje) ciało odczuwa jak ja. Gdy patrząc na drzewo, ktoś, zwłaszcza ktoś bliski, zada mi pytanie, w którym jest i osąd tego, co właśnie przeżywam (choćby ulotnie, choćby smutnie lub błogo): „i co ty widzisz w tym pospolitym drzewie?”, czuję się upokorzona. I wówczas łzy płyną po policzkach, biję pięściami w blat stołu, krzyczę na tego, który wypowiedział to pytanie-osąd, zaciskam zęby, zwijam się w kłębek, biegnę, gdzie oczy poniosą, a jeśli idę, to jakbym była Frankensteinem... etc.

Ciało wyraża zmysłowe przeżywanie-cieleśność *vel* zmysłowe przeżywanie-cieleśność wyraża się poprzez ciało. A to zmysłowe przeżywanie-cieleśność jest źródłem przeżywania siebie-ciała. Takie jej ujęcie bliskie jest ciałosfery H. Schmitza, w której – „bez odwoływania się do świadectwa pięciu zmysłów [...] i do postrzeżeniowego schematu ciała (tzn. wyprowadzonego z doświadczenia wzroku i dotyku zwyczajowego wyobrażenia swojego ciała)” – mieszczą się poruszenia, czyli „afektywne stany dotknięcia przez uczucia”, takie jak strach, ból, głód, pragnienie, oddychanie, zadowolenie etc. W filozofii fenomenologicznej Schmitza najważniejsze jest bezpośrednio doświadczanie, które „zaczyna się” od ciała/cieleśności w jego tu-teraz (2001, s. 12; 2015).

Dopełnieniem interpretacji cieleśności jako źródła przeżywania siebie-ciała jest trop, który pozostawił M. Heidegger (2020). Źródło o tyle jest nim, o ile „pozwala” wyłonić się z siebie czemuś pochodnemu – „pozwala” „byciu (kogoś/czegoś)” na pojawienie się, i „pozwala” na „pojawienie się” bycia. W tym drugim „rozpoznaniu”, chodziłoby o źródło znaczącej obecności cieleśności – występowanie ze skrytości i wstępowanie w nieskrytość, choć rdzeń źródła pozostałby ukryty. Ale Heideggera odczytanie źródła sięga dalej. Pyta on, co umożliwiałoby uobecnianie źródła. I – odnajdując swe poszukiwania w odpowiedziach Heraklita – wskazuje na „ruch” (a raczej na ruchliwość), co w kontekście rozważań o cieleśności oznaczać by mogło utrzymywanie się cieleśności w otwartości. W tym miejscu mam także na uwadze to, co Merleau-Ponty pisał o prymarnym odczuwaniu obecności w żywej tkance cieleśnej (*la chair*), które można porównać do nasączającej się egzystencją gąbki – gąbki przyjmującej to, co wpływa w nią poprzez wystawione na zewnątrz mnie-ciało (1996; por. Walczak, 2021a). Skoro cieleśność jest Boehmowskim zmysłowym przeżywaniem czy jak u Merleau-Ponty’ego czującą doznaniowością, ale taką, w której czucie i to, co odczuwane, są nieodróżnialne, to pojawia się pytanie,

co sprawia, że będąc przyjmującą zarazem porusza mnie-ciało? Tutaj wskazuję na to, co jest uprzednie, w znaczeniu: pierwsze (pierwotne) i jednocześnie co jest pochodne cielesności – wrażliwość. Wrażliwość, ujęta poza jej powszechną konotacją, będąc cielesnością pierwszego rzędu, „razi” i jest to „rażenie” wewnątrz – w cielesność drugiego rzędu, przebudzając ją, pobudzając i poruszając. Można ją zatem określić jako praimpresję cielesnego bycia podmiotu. Byłaby ona wówczas energetyzującym przewodem w relacji cielesność: wewnątrz ciała – ciało: zewnątrz cielesności i odwrotnie, pełniąc funkcję orientowania tegoż bycia w świecie, choć może ono także zwodzić na manowce. Jako praimpresja nie przynależy do podmiotu w tym znaczeniu, że pozostaje poza jego intencją. Będąc energetyzującym przewodem, scala to, czego podmiot doznaje, z tym, kim jest, będąc doznającym, oraz z tym, dzięki czemu jest możliwe doznawanie.

Reasumując, cielesne bycie podmiotu w świecie jest współgrą siebie-ciała, będącego ze względu na swą ekstrapozycję „przewodnikiem” do cielesności oraz cielesności poruszonej przez wrażliwość i „przewodzącej” zmysłowe impulsy do mnie-ciała. W za pośredniczeniu w cielesności ja-ciało eskterioryzuję, ale tak samo ja-ciało, choć widoczne na zewnątrz, w przeżywaniu siebie pozostaje „po drugiej stronie lustra”. Kulturowe reprezentacje ciała, bez których i współczesny człowiek nie może się obejść, są nadbudową cielesnego doświadczania, często nieopartą na współgrze ciała i cielesności, których powyższy opis wychodzi poza powszechne znaczenia.

Na użytek niniejszego artykułu w dalszej jego części będę posługiwać się terminem „cielesność”, uznając go za konotacyjnie pojemniejszy od terminu „ciało” czy „ciało własne” *vel* „ja-ciało”.

Cielesność jako źródło i osnowa tożsamości podmiotu

Cielesność – intymne przeżywanie „przynależące” do podmiotu, a zatem przeżywanie np. swojego tak dojmującego wstydu i lęku, jak entuzjazmu i olśnienia, a tym samym przeżywanie siebie samego – określa podmiot jako „hiperwrażliwy, wyposażon[y] w przenikliwy zmysł autoantycypacji, zdoln[y] się przekształcać i działając[y] w milczącej i międzyafektywnej wspólności” (Depraz, 2017, s. 122). W doświadczaniu siebie jako żywej cielesności odsłania się mojościowy charakter tegoż doświadczania – co i jak przeżywać jest zawsze przeżywaniem przeze mnie. A zaczyna się od np. uszczyplenia i od-/po-czucia siebie podmiotu, który może się uszczyplnąć, relacji – uszczyplnę się i czuję szczypały fragment ciała. Szczypiąc ciało, szczypię siebie i odczuwam uszczyplenie jako ból, choćby wtedy, kiedy wzdrzgam się na nieprzyjemny dotyk moich własnych palców, czując obrzydzenie do siebie jako szczypiącego etc. Ja szczypię i ja odczuwam uszczyplenie. Ja-ciało może też nie mieć czucia uszczyplenia – i ani wzdrgnięcia, ani nieprzyjemności, ale doznaje siebie jako doznające „od środka” siebie-ciało². Doznaniowość, będąca

² W wielu sytuacjach związanych z chorobą mnie-ciała, np. po udarze mózgu i związanym z nim paraliżem, ja-ciało jest wyłączone z relacji ze światem, a minimalny kontakt z nim – tylko mrugnięcie

najbardziej źródłowym doświadczaniem podmiotu, jest protorefleksyjna w stosunku do refleksyjnego ujmowania siebie. Tak ujętą cieleśność za Merleau-Pontym określić można jako „znaczeniowe jądro” w byciu podmiotem – jej obecność „przekonuje” o tym, że jestem ja. Bycie cieleśnością wskazuje na niepodważalną i niezastępowalną jej moją – nie mogę wymienić się z inną cieleśnością. I choć przywoływane wcześniej przeżycia, takie jak wstyd i lęk, entuzjazm i olśnienie mają kulturowe wizaże zawierające się także w komunikatach, będących np. ocenami moralnymi czyjś postępowania („powinieneś się wstydić”, a zatem zarumienić się, spuścić wzrok, skłonić głowę ku pierśom), to o ich sile sprawczej i tak przesądza ich moją przeżywanie. W tym znaczeniu cieleśność „identyfikuje” podmiot z nim samym, a zatem i tym, który „przez” cieleśność czuje się także rozproszonym, nie na miejscu, nijakim, kimś spoza kulturowego nadania etc.

Żywość cieleśności, różnie przejawiająca się w cyklach życia podmiotu, jak i w mających w nich miejsce wydarzeniach, odsłania ją skontaminowaną z procesem tożsamościowym podmiotu. Skoro zmieniam się jako cieleśność, choćby ze względu na przybywanie mi lat już przeżytych, staję się tym, kim jestem i kim jestem przed sobą. I sobą-cieleśnością – źródłową i ramową w procesie stawania się zatem i tożsamością siebie zwanego podmiotem – naznaczam siebie. W narracyjnym ujęciu tożsamości (por. Ricoeur, 2005) podmiot „opowiada sobie sobą”, a zatem opowiada sobie cieleśnością i cieleśnie. „Opowiadanie” jest rozciągnięte w czasoprzestrzeni, w której tożsamość podmiotu jest nie tyle odtwarzana, co przede wszystkim tworzona, wytwarzana, stwarzana... etc. i, choćby z racji pasywności cieleśności, jak i niemożności spełnienia się jej w podmiocie (wszak to podmiot na niej „polega”), jest wystawiana na zawirowania, przełomy, nieciągłość, patowość... , co zarazem stanowi jej budulec. To proces dziejący się „przez” cieleśność – „przez” bycie hiperwrażliwym podmiotem: podmiotem-ciałem, w który ingeruje się, np. jako podmiot zmagający się z chorobą, w wyniku której dokonuje się amputacji części ciała (ciała-mnie). Tożsamość podmiotu, a raczej poczucie tożsamości przez podmiot – czyli to, kim/ czym czuję, że jestem, stając się – dryfuje pomiędzy przeplatającymi się doznaniem ulokowanymi w cieleśności i w niej zapośredniczonymi. Cieleśność „sprawia”, że tożsamość podmiotu nie jest liniowym (w znaczeniu: ciągłym) procesem, nawet jeśli w jego strukturze obecne są binarne opozycje, na bazie których jest ona tworzona, wytwarzana, stwarzana etc. „Przez” pracę cieleśności tożsamość podmiotu jest i niejednorodną, rozpadającą i skalającą się, domkniętą i niedomykającą się strukturą (czy strukturą?) kolejnych utożsamień, nie tylko w następujących po sobie cyklach życia: dzieciństwo, młodość, dorosłość, starość, co po prostu w kolejnym życiu podmiotu. To zaś, za F. Jullienem, pojmować można jako przeżywane w kolejnych swych odsłonach, w których partycypuje podmiot (kolejnych, ale nie następujących po sobie jako konieczność, jak ww. cykle życia) (2017). Skontaminowana z cieleśnością tożsamość zmienia się. A zmienia się poprzez sposoby wyrażania się/

powieką lewą lub prawą, prawą raz, lewą dwa razy... – zależny jest od wyczulonej i czujnej na tak znikome oznaki innego mnie-ciała i cieleśności, która chwyta je, która zostaje poruszona i która „daje” impuls intencjonalności ich odczytu. Jednym z obrazów ilustrujących moją cieleśność poza (jakby) związkiem z ciałem jest autobiografia J.-D. Bauby'ego, *Skafander i motyl* (2013), na podstawie której nakręcono francusko-amerykański film pt. *Motyl i skafander*.

manifestacji w czasie tego, co w podmiocie zostało poruszone przez prymarną doznawczość. Zmiana nie jest aktowa – jest rozciągnięta w czasie i dzieje się zazwyczaj poprzez to, co podmiotowi zdarza i wydarza się w życiu i tegoż przez niego przeżywanie, także w czasie odległym od zdarzania i wydarzania się. Jest milcząca i niewidoczna w czasie, kiedy się dzieje (Jullien, 2009), choć spektrum oznak, że się „coś” z podmiotem dzieje, może sięgać zenitu autodestrukcji. Nie rozwijając wątku cielesnych oznak zmian tożsamości podmiotu, ten, będąc w innym momencie swojego życia, nie jest już tym samym podmiotem, którym był wcześniej i będzie później.

Tożsamość podmiotu skontaminowana z cielesnością nie jest wolna od kulturowego konstruowania jego wzorców i wizaży w narracjach o nim (nie)wpisujących się w konteksty historyczno-społeczno-polityczne. Sytuacja taka prowadzi do uwewnętrznienia tychże wzorców w procesie tworzenia, wytwarzania, stwarzania tożsamości skontaminowanej z cielesnością. W procesie tożsamościowym podmiot – „przez” cielesność – może te wzorce kontestować, naruszać, odrzucać, wyzwalać się od nich. Akcent mojej wypowiedzi padł jednak na to, co dla doświadczania siebie jako siebie, a nie kogoś innego, jest źródłowe dla podmiotu, stanowiąc zarazem oś, wokół której jest tym, stając się nim. Cielesność nie destabilizuje tożsamości podmiotu kojarzonej z identyfikacją – „ja to ja”, „oto ja”, „ja nie jestem ty” – ponieważ ta, w kontekście powyższych rozważań, nie jest sprowadzona do tożsamości osiągniętej.

Odsłonięcie cielesności jako prymarności tożsamości podmiotu wydaje się być ponad współczesne jego konceptualizacje, także te dokonywane w sferze postmodernistycznej oraz postpostmodernistycznej, o których pisze A. Łebkowska:

[...] podmiot jest ujmowany jako konstruujący się i konstruowany, bywa jako rozproszony, ustawicznie szukający tożsamości, performatywny (Butler), nomadyczny (na przykład Barthes i w innym nieco znaczeniu Rosi Braidotti), tożsamy poprzez ciało (Grosz), przyjmujący wiele ról, uporządkowań podsuwanych czy narzucanych przez dany system kulturowy akceptujący bądź odrzucający (ewentualnie i jedno, i drugie) wzorce narracyjne (2019, s. 22).

Wnioski – w kierunku „innych” konceptualizacji tożsamości podmiotu skontaminowanej z cielesnością w dyskursie pedagogicznym

Nic bardziej złudnego niż pośpieszny wniosek, że w dyskursie pedagogicznym, sytuującym się w dyskursach humanistyczno-społecznych, kategoria/pojęcie cielesności i termin „cielesność”³ są rozpoznane. W moim odbiorze cielesność jest problemem dla dyskursu pedagogicznego, ale ten nie problematyzuje cielesności. Owszem, cielesność jest w nim obecna, ale przede wszystkim występuje w nim w ramach, w których jest on ujęty jako predyspozycja zakotwiczona w zmysłach (przykładem w tym miejscu mogą być rozważania o uzdolnieniach, gdzie cielesność jest tym, co jest doznawaniem/

³ Proponując taki zapis, wskazuję, że jeśli cielesność potraktuje się z osobna jako kategorię, pojęcie, termin, odsłania się nieco (czy tylko nieco?) inne spektrum jej znaczeń w dyskursie pedagogicznym.

przetwarzaniem/przekazywaniem za pomocą kategoryalnych zmysłów) oraz jako dysfunkcja/niepelnosprawność/sprawność inaczej ciała.

Zawieszając aspiracje do całościowej konceptualizacji cieleśności i decydując się na syntetycznie przedstawienie jej jako źródła i osnowę tożsamości podmiotu, towarzyszyła mi przede wszystkim intencja wskazania na cielesny atrybut tożsamości podmiotu. Tak pomyślany podmiot nie mieści się, czy niewystarczająco się mieści, w dyskursie pedagogicznym.

Wychodząc z założenia, że w myśleniu o podmiocie i jego tożsamości cieleśność i jej konceptualizacje stanowią ich ramy, ważnym okazuje się to, jakie one są i jakie mogą być inne, także inne niż ta ich konceptualizacja zaprezentowana w artykule oraz jak przedstawia się podmiot i jego tożsamość w ich przyzmacie. W tym zabiegu (re)konstrukcyjnym chodzi o odsłonięcie dostępnych, ale przede wszystkim nowych/innych ich znaczeń. Jak zauważa przywołana Łebkowska: „Inaczej czytała cieleśność antropologia strukturalna i semiotyka, inaczej poststrukturalizm, jeszcze inaczej krytyka feministyczna czy studia genderowe itd.” (2019, s. 18). Inaczej zatem był/jest konceptualizowany podmiot i jego tożsamość. Również w obszarze dyskursu pedagogicznego powinno poddać się „prze-czytaniu” na nowo kategorii/pojęcia cieleśności i terminu „cieleśność”, jak i podmiotu i tożsamości (Walczak, 2021b).

Zaprezentowane w artykule rozpoznanie, na kanwie przedmiotowej literatury i własnych intuicji, znaczeń tożsamości podmiotu skontaminowanej z cieleśnością prawdopodobnie wykracza poza ich tradycyjne ujęcie w dyskursie pedagogicznym, w którym podkreśla się, że do tożsamości się dojrzewa, zazwyczaj łącząc ją z osobową autonomią i tym samym lokując ją na piedestale rozwoju podmiotu. „Poprzez” cieleśność podmiot staje się tożsamy – wedle powyższych rozważań: tworzy, wytwarza, stwarza i przetwarza się w całościowym procesie. Konceptualizacja cieleśności jako źródła (czy też „źródłowej stałej”) i jednocześnie osnowy tożsamości podmiotu odsłania przede wszystkim ją samą jako prymarność doświadczania podmiotu – doświadczania egzystencjalnego, a zatem i najbardziej intymnego, bo bezpośredniego, i najbardziej własnego.

Mam nadzieję, że odsłoniłam, a raczej przywołałam znaczenia „naturalności” ciała/cieleśności, o co pytał Migasiński, którego wymyki pytania-wątpliwości przytoczyłam na początku artykułu. „Naturalności”, o którą powinien upomnieć się i dyskurs pedagogiczny orientujący się na (wciąż koniecznie ponawiane) odkrywanie znaczeń podmiotu i jego tożsamości.

BIBLIOGRAFIA

- Adolphi, R. (2015). Ciało wkracza na scenę. O wypartym doświadczeniu i metaforycie cieleśności. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, 4(2), 122-142.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à la phénoménologie de la vie*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Barbaras, R. (2017). *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”* (J. Migasiński, tłum.). W: J. Migasiński i M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii* (s. 80-96). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Bauby, J.-D. (2013). *Skafander i motyl* (K. Rutkowski, tłum.). Słowo/Obraz Terytoria.
- Boehm, G. (2014). *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów* (M. Łukasiewicz i A. Pieczyńska-Sulik, tłum.). Universitas.
- Depraz, N. (2006). *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*. Armand Colin.
- Depraz, N. (2017). *Transcendentalna empiryczność fenomenologii* (A. Dwulit, tłum.). W: J. Migasiński i M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii* (s. 97-130). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gallagher, S. i Zahavi, D. (2015). *Fenomenologiczny umysł* (M. Pokropski, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2020). *Źródło dzieła sztuki* (B. Jasiński, tłum.). Wydawnictwo Ethos.
- Jullien, F. (2009). *Les transformations silencieuses*. Éditions Grasset et Fasquelle.
- Jullien, F. (2017). *Une seconde vie. Commencer véritablement d'exister*. Éditions Grasset et Fasquelle.
- Liotard, J.-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985* (J. Migasiński, tłum.). Fundacja Aletheia.
- Łebkowska, A. (2019). *Somatopoetyka – afekty – wyobrażenia. Literatura XX i XXI wieku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Łeńska-Bąk, K. i Sztandara, M. (red.). (2008). *Doświadczane, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Widzialne i niewidzialne* (M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis i I. Lorenc, tłum.). Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji* (M. Kowalska i J. Migasiński, tłum.). Fundacja Aletheia.
- Migasiński, J. (2017). Wprowadzenie. W: J. Migasiński i M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii* (s. 25-43). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nancy, J.-L. (1992). *Corpus. Métailité*.
- Ricoeur, P. (2005). *O sobie samym jako innym* (B. Chelstowski, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schmitz, H. (2001). *Ciało, przestrzeń i uczucia* (B. Andrzejewski, tłum.). Oficyna Wydawnicza Garmond.
- Schmitz, H. (2015). *Nowa fenomenologia. Krótkie wprowadzenie* (A. Przyłębski, tłum.). Fundacja Aletheia.
- Shusterman, R. (2016). *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki* (W. Małecki i S. Stanekiewicz, tłum.). Universitas.
- Szkudlarek, T. (2012). Tożsamość. W: M. Cackowska, L. Kopciwicz, M. Patalon, P. Stańczyk, K. Starego i T. Szkudlarek, *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury* (s. 303-356). Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Szpakowska, M. (red.). (2008). *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Walczak, A. (2021a). Ciało i cielesność – ku doświadcze(a)niu egzystencjalnemu. *Humaniora*, 35(3), 13-29.
- Walczak, A. (2021b). (Re)conceptualizing *difference* in the context of the acting subject's identity. *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*, 13(2), 88-108.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>