

Alicja Kuczyńska

Alfabet znaków codzienności. Ciało i ubiór

*Życie duszy z całą swoją intensywnością
znacznie lepiej wyraża się w spojrzeniu,
westchnieniu i geście niż w mowie*
Hannah Arendt

Potrzeba ekspresji, a więc wydobywania na jaw tego, co najbardziej własne, jeszcze nieuewnętrzzone, należy do niezwykłych właściwości istoty ludzkiej. Ekspresja jest „ujawnianiem rzeczywistych zjawisk emocjonalnych, które występują jedynie w istotach posiadających życie psychiczne”¹. Jej nie dająca się podważyć pozycja wynika stąd, że po to, aby wejść w jakikolwiek — choćby wstępny — kontakt z otoczeniem, aby np. „podziwiać prostą naturę, aby akceptować pewne stany melancholii a nawet, aby popełnić samobójstwo trzeba umieć wyrazić przed samym sobą lub przed drugimi to, co się czuje”² (podkr. A.K.).

Grecki źródłosłów kategorii „ekspresja” (wyciskanie, wygniatanie soku z winogron³) oddaje wyrażenie złożone relacje zachodzące między tym, co jest możliwe — co pozostaje jeszcze do wydobywania (do odsłonięcia) w polu zmysłowo uchwytnej zewnętrzności — a między istniejącą już w sposób całkowicie zobiektywizowaną pozostałą sferą zmysłową. Zwróćmy uwagę na to, że mimo ufundowania możliwości na zmysłowo percypowalnym substytucie, zachowuje ona nadal — niezależnie od dalszych kolei losu — swoją specyficzną tożsamość, która nie podlega zmienności mimo wahań określających ją treści. Możliwe ujawnienie

¹ H. Elzenberg, *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna*, „Estetyka”, 1, 1961, s. 56.

² Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury Zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968, s. 146.

³ „Czynność wyciskania soku. Analogia zresztą dość daleka pozwoliła zastosować do zjawisk psychicznych i nazwać tak ich ujawnianie się w gestach czy słowach”, W. Tatarkiewicz, *Ekspresja i sztuka*, „Estetyka”, 2, 1962, s. 48.

ukrytych potencjalnych znaczeń jest bowiem pewnego rodzaju naddatkiem, który może, ale nie musi, zostać zrealizowany *resp.* ujawniony.

Ujawnienie jako próba wyjścia „poza”

To, co ujawnione, wydobyte „na zewnątrz”, stając się percypowalne zmysłowo, zmienia swój uprzedni sposób istnienia: nabiera cech bytu względnie trwałego i tworzy, wspólnie z materiałem, w którym jest zapośredniczony, nową, trzecią „sferę jakości” w postaci już „ujawnionej możliwości.” Poniżej w skrócie nazywam ją *ujawnieniem*. Ujawnienia sprawiają, że: „Żyjemy nieprzerwanie w świecie postrzegania, lecz przekraczamy go dzięki myśleniu krytycznemu do tego stopnia, że zapominamy o wkładzie, jaki wnosi on do naszego wyobrażenia o prawdzie”⁴. Proces kształtowania się całych ciągów „ujawnień” determinuje bowiem charakter życia potocznego, w którym konieczność poznawania świata oraz potrzeba kontaktów zewnętrznych nie daje się zastąpić niczym innym, a nawet „namiętne uczucia lub zachowania są wymyślane tak samo jak słowa”⁵.

Przestrzeń powszedniości jest z tego punktu widzenia przestrzenią szczególnie aktywną „ontologicznie”, ponieważ właściwy jej praktyczno-empiryczny wymiar codziennych doświadczeń dysponuje jedynie zawężonymi, jednostronnymi właściwościami komunikowania, które dokonują się na uzwyczajnionych poziomach, co z kolei skłania nieustannie do wychodzenia „poza” to, co jest dane, tj. poza zaspokojenie doraźnych potrzeb, ich dominację czy trudności związane ze znalezieniem adekwatnego wobec nich języka. Zapotrzebowanie na odmienny niż empirycznie doświadczany wymiar powszedniości spełnia się w sposób różnorodny (na innych piętrach świadomości realizuje tę potrzebę religia, sztuka, święto, mit).

W przypadku powszedniości *zewnętrzność* dysponuje całymi systemami uproszczonych znaków (znaki ciała, gestów, ubioru, wnętrza mieszkalnego itp.), które nie posiadają żadnego metafizycznego zaplecza. Rozpoznawane niejako zwyczajowo — czasem z domieszką teorii — pozwalają odbiorcy, w możliwie skuteczny i łatwy sposób, nadbudowywać nad istniejącą realnością sytuacji — własnej czy cudzej — jej drugi, lepszy, doskonalszy, a w każdym razie inny od pierwotnego obraz. Tak wstępnie rozumiem „ontologizującą” funkcję kategorii ekspresji w warunkach życia potocznego.

Podwójny status ciała

Nosicielem tak interpretowanej ekspresji jest przede wszystkim fizyczność ludzka nazwana poniżej „zewnętrznością pierwszą”, natomiast to, co do niej dodane (ubiór, rzeczy, otoczenie), określam jako „zewnętrzność drugą”.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary*, w: M. Merleau-Ponty, *Proza świata, Eseje o mowie*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 23.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Słowo i ciało jako ekspresja*, w: M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 102.

Zakres „wahadła Foucaulta” przewyżający opór materii jest w istocie wyznaczany przez dwa przeciwstawne bieguny⁶. Wiadomo, że są to bieguny ekstremistyczne. W tym modelowym ujęciu zewnętrzność jest przypisana do obu, a nie tylko do jednego z biegunów; właśnie do obu.

W nowej filozofii⁷ myśl ta przewyższa tradycyjne alternatywy: ciało–umysł, podmiot–przedmiot, natura–kultura, *sacrum–profanum*. Sankcjonowany⁸ przez lata sposób myślenia o relacji ciała i umysłu obecnie uległ radykalnej zmianie. Myśl zapośredniczona w ciele nie bywa traktowana oddzielnie czy izolowana od ciała, lecz tworzy wraz z nim pewną jedność.

Nasz stosunek do otaczającej zewnętrzności, a przede wszystkim do własnej cielesności, mimo że wyzwolony z tradycyjnej dychotomii, nie jest jednak wolny od innej opozycji, która jest niejako *a priori* wpisana w filozoficzną formułę ciała. Stanowi ją podwójny status ciała. Jest on w procesie doświadczania siebie samego — w odróżnieniu od doświadczania innych fenomenów — szczególny. Ciało, występujące w procesie myślenia jako przedmiot naszych ocen, nie jest już tożsame z nami, jest w pewnym sensie „obok”. Równocześnie jednak „ja” „jako ja” prezentuje coś więcej niż tylko moje ciało. Ono funkcjonuje bowiem jedynie jako część nas samych, jest więc czymś mniej godnym uwagi.

Absolutyzacje jednego z członów opozycji pojawiały się w historii kultury w różnych formach, np. w postaci niechęci czy zażenowania wobec własnego ciała lub odwrotnie — w przesadnym kultywaniu cielesności. I tak, w różnych wariantach wracało Platońskie porównanie ciała do więzienia duszy. Na przykład według Porfiriusza Plotyn uważał, że powinien się wręcz wstydzić tego, że „jest w ciele”⁹. Podejrzliwość wobec ciała, wzniosła pogarda duszy dla fizyczności, stanowiły istotną część filozofii ascetów, anachoretów, mistyków¹⁰.

Pomijając w tym miejscu znane próby rehabilitacji cielesności (występujące np. w sztuce Renesansu) warto zwrócić uwagę na swoisty paradoks, jaki stanowi współbrzmienie deprecjonujących ocen ciała w cytowanych wyżej poglądach z — wypowiedzianym z innej pozycji — współczesnym uprzedmiotowieniem. Źródła natrętnej czasem ekspozycji cielesności wiążą się z jej uprzedmiotowieniem. Powiada się więc, że: „Jednym z aspektów utracenia przez współczesnego człowieka

⁶ „Ruchoma kula na końcu długiego sznura umocowanego do sklepienia chóru z anachronicznym majestatem i rozmachem przemierza swój szlak”. U. Eco, *Wahadło Foucaulta*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1988, s. 9.

⁷ Jest to myśl filozoficzna ostatniego półwiecza.

⁸ Używam określenia „sankcjonowane”, ponieważ krytyka dualizmu pojawiała się już wcześniej w różnych dziedzinach myśli, np. w socjologii. Por. F. Znaniecki, *Myśl i rzeczywistość*, w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1987. Znaniecki określa opozycję ciało–umysł jako jeden z produktów świadomości.

⁹ Porfiriusz, *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg*, w: Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa, 1959, s. 3.

¹⁰ Por. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 56 i n.

odniesienia do siebie samego jest rozciągnięcie dychotomii podmiot–przedmiot na ludzkie ciało — uważa się swoje ciało wyłącznie za przedmiot za coś zewnętrznego, co można badać pod względem chemicznym, określać w terminach ilościowych, kontrolować. Ciało rozumie się, podobnie jak resztę natury, w sensie newtonowskim jako coś, nad czym trzeba zdobyć władzę¹¹. Niezależnie jednak od różnorodnych historycznych ocen statusu ciała jest rzeczą oczywistą, że nie możemy rozważać problemu na takiej samej zasadzie, jak rozważamy status innych przedmiotów, a więc jako fenomenu czysto zewnętrznego, obcego. Przeciwnie, „ciało funkcjonuje jako część naszego doświadczenia, nas samych”¹². Zresztą już nawet wstępne podjęcie rozważań tej kwestii, sprawia, że ciało natychmiast zmienia swój pierwotny status rzeczy na status współpodmiotu. „Myślimy naszym ciałem”, napisał obrazowo Fryderyk Nietzsche dodając przewidująco: „Myśl musi się nauczyć tańczyć”.

Przejawem nowoczesnego pojmowania jedności ciała i myśli jest ciekawa idea Merleau-Ponty’ego, który stwierdza: „Ciało jest dla nas czymś więcej niż narzędziem lub środkiem: jest naszą ekspresją w świecie, widzialnym kształtem naszych intencji”¹³. Za sprawą kategorii ekspresji owe odmienne doświadczenia duchowe i cielesne przenikają się wzajemnie i tworzą całość w której „moje ciało jest przejściem ode mnie do mego świata [...] jest ono miejscem, w którym dokonuje przyswojenia mego świata”¹⁴ — pisze W. A. Luijpen.

Odmienne doświadczenia duchowe i cielesne nie zawsze mieszczą się w tradycyjnych treściach wiązanych z wyrażaniem, tj. z kategorią ekspresji. Kategoria ekspresji zmieniła swój status, jest czymś więcej niż tylko środkiem wyrazu. Jej nowe rozumienie określa ją jako swego rodzaju działanie. Ekspresja uchodzi za wartość sama przez się, a nie ze względu na treści, jakie ma ujawnić. Mowa jest o kategorii „wyrazić się”, a nie „wyrazić coś”. Środek i treść zostają ze sobą utożsamione. W tym rozumieniu ekspresja ma sens jako sam proces niezależnie od przypisywanych jej uprzednio celów. Wbrew pozorom, nie chodzi mi o jedynie semantyczne rozróżnienie między pojęciami, lecz o wskazanie na jedno z tak często używanych obecnie kryteriów ocen: być sobą, uzewnętrznić się, być szczerym.

Kryterium „bycia sobą” wydaje się często zastępować wszelkie inne wartości. Rozgrzesza z nieumiejętności samokontroli, braku głębi. Hasło „taki jestem, jaki jestem” staje się niejednokrotnie ideologią braku barier, norm, nakazów. Miejsce ich zajmuje ekspresja własnego „ja” jako cel i nakaz mody. Szczególnie warunki potoczności, m.in. szybkie tempo obiegu informacji, jej łatwa czytelność

¹¹ R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1973, s. 216.

¹² C.A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembrzuski, Warszawa 1971, s. 138.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary...*, dz. cyt., s. 28.

¹⁴ W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 27.

sprawiają, że obcujemy z procesem, który z punktu widzenia tradycyjnie pojmowanej ekspresji jest już czymś nieco innym niż jej klasyczna postać.

Projekt bycia sobą — apoteoza zewnętrżności

Ekspresja i ekspresyjność posiadają wspólny rdzeń znaczeniowy, ale nie są ze sobą całkowicie tożsame. Analogicznie jak zaznaczają się różnice między ciałem i cielesnością (M. Scheler) dostrzega się również zróżnicowanie między określeniem ekspresja a ekspresyjność. Przez ekspresyjność rozumiem ekspresję postrzeganą nie tylko jako możliwość wyrazu wielu realizacji, lecz jako już ich systemową uzewewnętrżnioną postać, percypowaną przez innych, usankcjonowaną jako pewien rozpoznawalny społecznie język komunikacji nabierającej cech standardu.

Ekspresyjność jest wmontowana w wielotorowy system nadawania sensu. Ciało np. z istoty swej koncentruje się na nadawaniu znaczeń zachowaniom ludzkim, sytuacjom i przedmiotom, z którymi wchodzi w kontakt. Funkcja ta należy niejako do definicji ciała, które w ten sposób funduje więź ze światem. „Człowiek wykracza poza siebie poprzez swe ciało i słowo ku nowemu zachowaniu albo ku komuś drugiemu lub ku własnej myśli”¹⁵.

Oswajanie przestrzeni potoczności najczęściej pojmowane jest jako przyporządkowanie jej ciała. „Ja” jako człowiek doświadczając świata nadaje spotykanym jego przejawom sens i znaczenie bądź je im odbieram. Otaczający świat staje się w ten sposób współzależny z ciałem. Dzięki niemu istnieją dla mnie inni i ja istnieję dla nich. Ciało jest jedyną realnością, która nie daje się odrealnić, zdekonstruować, podważyć itp. bez utraty własnego bytu podmiotu, który w tym przypadku staje się tożsamy z wszelkim bytem. W erze rozpoznawania rzeczywistości „widmowej”, wirtualnej, tj. pozorowanej, ciało tworzy jedyny bezsporny system odniesień, który nie daje się sprowadzić do surfikcji, niebytu, *simulacrum* itp.

Wyjściowym założeniem interpretacyjnym relacji treści zewnętrznych i wewnętrznych jest — jak widać — projekt traktowania ich jako jedności. Jest to niewątpliwie warunek konieczny, ale niewystarczający dla określenia specyficznego systemu ekspresyjności właściwej istotom żywym. Funkcja ekspresji bywa bowiem redukowana do roli przekazu, czegoś, co jest poza nim, do roli środka, co podkreśla wprowadzenie znaczenie komunikowanych znaków, ale nie uwzględnia w sposób pełny twórczej roli samej ekspresji i sposobu jej przekazu. Forma przekazu może spowodować efekty daleko wykraczające poza zwykły komunikat. „Wynalezienie jakiejś retoryki powoduje nagły wzrost jakichś ukrytych potężnych sił. Na przykład pojawienie się *Cierpień młodego Wertera* spowodowało falę samobójstw. Rousseau spowodował, że na dworze francuskim zaczęto pić mleko”¹⁶.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Słowo i ciało jako ekspresja*, dz. cyt., s. 110.

¹⁶ Denis de Rougemont, *Miłość a świat...*, dz. cyt., s. 146.

Fakt, że ciało stanowi nie tylko przedmiot, lecz również podmiot bezpośredniego postrzegania sprawia, że często ograniczamy wyobrażenie o samym sobie albo wyłącznie do tejże cielesności własnej czy cudzej, albo też lekceważymy ją, unikamy czy nawet gardzimy nią utożsamiając się wyłącznie z duchowością.

Pozory, fałszy i prawda

Ubiór traktowany bywa jako przesłanie semantyczne o zmiennych, często zmienianych lub przypadkowych treściach. Idealem wszelkiego ubioru jako komunikatu jest zasada, aby ukazać więcej niż się ma w istocie. Od kiedy zaczęto ubrania projektować zawodowo używa się „cudzego stroju jako środka własnego wyrazu”¹⁷. Natomiast zdaniem wielu autorów właśnie ciało — w przeciwstawieniu do ubioru, tzw. *image'u*, stanowi jedyną domenę autentycznej, niezafałszowanej prawdy najpełniej przejawiającej się bez zasłon i przybrań. Nagość bywa utożsamiana ze szczerością, z lekceważeniem reguł i konwencji narzuconych przez społeczeństwo. Pozbycie się ich jest warunkiem szczerości. Trafnie oddał te tendencje Jerzy Grotowski opisując swoje doświadczenia teatralne: „uzbrajamy się, aby się schować — szczerość zaczyna się tam, gdzie jesteśmy bezbronni. Szczerość nie jest możliwa, jeżeli się ukrywamy, schowamy za odzienie, za pomysły, za znaki, za chwytły inscenizacyjne, za koncepcje intelektualne, za gimnastykę, za wrzask, za chaos”¹⁸.

Arthur Schopenhauer, wskazując na sytuację człowieka w świecie natury, napisał, że człowiek jest „skazą natury”; wszystkie inne istoty są prawdziwe i szczerze, człowiek zaś jest istotą kłamliwą. Zwierzęta bowiem chodzą w postaci naturalnej, podczas gdy człowiek dzięki ubiorowi stał się „karykaturą”, „monstrum”.

Przeciwstawienie szczerości i zakłamania może być kulturowo twórcze. W napisanej ze swadą książce *Człowiek i świadomość tragiczna*¹⁹ ukazane zostały momenty narodzin ubioru. Ludy żyjące nago — pisze Flam — nie wytworzyły nagości wewnętrznej, a więc nie wytworzyły kultury. Dopiero wtedy, gdy pojawiło się ubranie, człowiek stworzył kulturę, zamieszkał w ubraniu jak w sobie. Człowiek wyróżnia się wśród swego otoczenia od roślin i zwierząt, ponieważ jest ubrany, jest w świecie właśnie dlatego, że nie chodzi nago. Zwierzęta i rośliny nie są w świecie, bo są nie ubrane.

Cywilizacja zachodnia jest w tym ujęciu cywilizacją ubraniową i esencjalną. Opiera się na uczuciu wstydu. Esencja człowieka nie da się pomyśleć bez ubrania. Nagi człowiek staje się istotą na kształt zwierzęcia, znika wówczas jego „esencja”.

¹⁷ G. Squires, *Dress and Society 1560–1970*, New York 1974, s. 160 i n.

¹⁸ J. Grotowski, *Takim jakim się jest cały*, „Odra” 1972, nr 5, s. 53.

¹⁹ L. Flam, *L'homme et la conscience tragique. Problèmes du temps présents*, Bruxelles, 1964.

Interpretując w *Epistemologii strip-tease'u* kondycję nagości Leszek Kołakowski konkluduje: „Nagi jest tedy prawdziwy, ale ubrany jest więcej wart od nagiego. Kto nago rozmawiał z ubranym ten wie na pewno: w rozmowie z ubranym nagi nie może mieć racji. Nagi jest prawdziwy, lecz bez godności: jest zezwierzcony, nie może tedy wygrać”²⁰. Fakt, że ciało stanowi nie tylko przedmiot, lecz również podmiot bezpośredniego postrzegania sprawia, że często ograniczamy wyobrażenie o sobie samym albo wyłącznie do tejże cielesności własnej lub cudzej, albo też lekceważymy, unikamy czy wręcz gardzimy nią utożsamiając się wyłącznie z duchowością.

W życiu potocznym ostatnia wersja wiąże się przeważnie z tą częścią „ja”, która posługuje się słownikiem werbalnym, podczas gdy somatyczne „ja” odruchowo używa języka kinestetycznego. Jest on wprawdzie nadużywany, nieustannie wzmacniany społecznie, mimo to jednak często nie idzie w parze z językiem werbalnym. Najczęściej projekt uwiarygodnienia własnej osoby realizuje się przede wszystkim przy pomocy języka gestów, fizjonomii. W posługiwaniu się znakami tego rodzaju trudno założyć ich całkowitą interioryzację przez użytkowników, a więc szczerość, o której pisał Jerzy Grotowski. Proces uzewnętrznienia stanowi bowiem nie tylko zwykłą formę przekazu informacji „znień, komunikatów. Uzewnętrznienie jakiejś treści może spowodować jej kondensację, która przekształca się w barierę ochronną zabezpieczającą przed całkowitym jej uzewnętrznieniem traktowanym jednoznacznie z utratą tożsamości.

W epoce, gdy na ogół niechętnie odsłaniamy publicznie swe prawdziwe „ja” (jest zbyt cenne, lękamy się je utracić, jest inne, wstydzimy się go), niejednokrotnie dochodzi do utożsamienia nagości cielesnej z obnażeniem duchowym. Ta mistyfikacja, która — jak się wydaje — jest wynalazkiem lawinowego rozwoju cywilizacji, idzie w parze z postępującą redukcją tego, co wewnętrzne do tego, co zewnętrzne. Nagość może być też traktowana zastępczo jako substytut ujawnienia swego psychicznego „ja”, swej indywidualności, tożsamości. Potoczna obserwacja pewnych przejawów współczesnej obyczajowości skłania do uwagi, że dla niektórych być może łatwiejsze byłoby publicznie pozbycie się ubrania niż ujawnienie otoczeniu swego prawdziwego oblicza duchowego. Niewątpliwie bowiem w pewnych sytuacjach łatwiej jest zredukować swoją tożsamość wyłącznie do cielesności niż ponosić odpowiedzialność za sprawę ducha.

Stale powiększające się zestawy znaków funkcjonujących w potoczności są różnorodne formalnie i treściowo; pewną ich grupę cechuje łatwa czytelność, kulturowo utrwalona symbolika. Ale stanowią one tylko część codziennego alfabetu, którym posługujemy się bezwiednie. Natomiast przewagę uzyskują sygnały, które — z racji swej inwazyjności, brutalności, dosłowności — są stale obecne, przez co uzwyczajniają się tak dalece, że powszednie i zanika ich przesłanie. Odczy-

²⁰ L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 3, „Puls”, Londyn 1989, s. 18.

tywanie zewnętrznych sygnałów zaczyna wówczas przypominać postmodernistyczną konwencję lektury tekstu: możemy go wprowadzić odczytywać ustawicznie, równocześnie jednak starannie odsuwając chwilę, gdy zostanie odczytany całkowicie, a więc przez ujawnienie okaże obecność lub nieobecność ukrytych treści.

The alphabet of the signs of everyday life. Body and clothing

The author describes a peculiar form of self-expression that is typical for the human body, and contrasts it with modes of expression connected with clothing, ornaments, make up, etc. The body is called „the first externality”, the adornments are called „the second externality”. The author is interested in the messages communicated through these forms of expression. They are interpreted as simplified signs. Gestures, favorite clothes, home interiors, etc., contribute to create a picture that easily places the bearer in a particular category to which he aspires. It is usually a picture that tends to superpose on the existing situation some complementary traits, and consequently it is a picture „better than reality”. In any case it is quite different from reality.