

Anna Alichniewicz

Doświadczenie monstrialnej cielesności. Próba analizy fenomenologicznej w świetle *Medytacji kartezjańskich* Husserla*

Słowa kluczowe: *monstrialność, ciało żywe, alter ego, Paarung, horror alieni*

Figura monstium ma uznane miejsce w narracji kulturowej, znajdując liczne, dziś już klasyczne egzemplifikacje w literaturze, malarstwie czy filmie. Zaskakujące na tym tle jest znikome zainteresowanie, jakie problemowi fizycznej monstrialności poświęca współczesna refleksja filozoficzna. Wyjąwszy pracę Canguilhema (Canguilhem 2003), topos monstrialnego ciała to w obecnym dyskursie filozoficznym właściwie *terra incognita*, co wydaje się dziwne, biorąc pod uwagę, jak istotną rolę pełni we współczesnej filozofii kategoria Innego. A cielesne monstium jest przecież właśnie skrajnym przypadkiem Innego, gdzie cechy definiujące Inność są ekstremalnie wyrażone. Monstium to radykalnie Inny, czyli obcy.

W historii kultury pojawiło się wiele katalogów monstriów i choć różne jej okresy wykazywały mniejszą lub większą nimi fascynację, to jednak sama figura monstium, wpisywana w różne dyskursy interpretacyjne, jest w niej niezmiennie obecna. Już dwoista etymologia słowa wskazuje na możliwość odmiennych narracji. Łaciński termin *monstium* wywodzony jest od czasownika *monstrare*, czyli „pokazywać”, ale także wiązany ze słowem *monere*,

* Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019; nr projektu: 0073/NPRH4/H2b/83/2016.

znaczącym „zapowiadać”, „zwiastować”, a także „ostrzegać” (Asma 2009: 13; Wieczorkiewicz 2009: 14, 27). A zatem monstrum było znakiem czegoś, na co wskazywało, a także zwiastunem, zapowiedzią oraz przestrożą czy ostrzeżeniem. Pojęciem monstrum obejmowano cielesną niezwykłość, deformację, niepoddawanie się klasyfikacji czy nieprzystawanie do wzorców. Pojęcie to odnosiło się do różnych rodzajów istot, początkowo nie tylko do rzeczywiście osobliwych, nietypowych ciał ludzkich i zwierzęcych, ale także do egzotycznych, wcześniej nieznanych. Monstra trafiały do proto-encyklopedii i bestiariuszy, tworzonych przez wybitnych autorów, począwszy od Pliniusza Starszego, poprzez Izydora z Sewilli, aż do szesnastowiecznego francuskiego chirurga Ambrożego Paré. W tym „szaleństwie katalogowania” (Eco 2009) wyróżnione miejsce zajmują monstra ludzkie, gdyż w ich wypadku mamy do czynienia ze szczególną dialektyką „osobliwość – osoba”. Odmieniec jest bowiem przypadkiem odbiegającym od normy, ale zarazem osobą. To napięcie uruchamia szereg narracji, które usiłują „oswoić” monstrialność, wpisując ją w rozmaite dyskursy: naturalistyczny, symboliczny, estetyczny, teologiczny i wreszcie naukowy. Dyskursy te raczej nakładają się na siebie, niż wzajemnie wypierają. Paradoksalnym zjawiskiem charakteryzującym kulturowe dyskursy monstrarium jest fakt, że choć układają się one chronologicznie, to zarazem współlistnieją, przy czym oczywiście każda epoka ma swą ulubioną narrację „potworności”, swój dominujący dyskurs (Wieczorkiewicz 2009: 145). Dyskurs naturalistyczny, który pojawił się już u Arystotelesa, Pliniusza Starszego czy Galena, będzie podlegał transformacjom i stopniowo ewoluował w nowoczesny dyskurs naukowy. Ten z kolei w XIX wieku przyjmie postać narracji medycznej, gdyż mniej więcej właśnie wtedy monstra zostaną przejęte przez medycynę, która podda je swoistej medykalizacji. Jest to jednocześnie czas powszechnej fascynacji „odmieńcami”, które stają się poszukiwanym elementem przeróżnych kolekcji kuriozów i „gabinetów osobliwości”, by czasem zostać atrakcją wędrownych menażerii czy wręcz cyrków. Zatem dyskurs medyczny i estetyczno-ludyczny, któremu jednak nadawane też bywają sensy symboliczne, na przykład przestrogi czy omenu, współlistnieją, a niekiedy nawet się przenikają. I ten stan trwa nadal. Dziś oczywiście nie spotkamy już „dziwolągów” w budach jarmarcznych, ale rolę tę przejęły popularnonaukowe filmy i programy, prezentujące publiczności „dziwy natury” w szatach narracji naukowej. „Kurioza” ludzkie nie pojawiają się już w podłych teatrykach, lecz stają się bohaterami *reality show*. Nieodmienna pozostaje ekscytacja oglądających, którzy spotykając postaci wykazujące niezwykle połączenie cech „normalnych” i „nienormalnych”, podlegają całej gamie uczuć, od zdumienia i przerażenia, poprzez zakłopotanie i zmieszanie, po wstręt i odrazę, którym przeważnie towarzyszy współczucie. Ta gra uczuć pozostaje niezmienna, choć oczywiście mogą pojawić się różnice w rozłożeniu akcentów, podobnie jak

niezmienne jest zainteresowanie monstrami, obojętnie w jaki dyskurs wpisany. Dla zrozumienia istoty naszej reakcji na ludzkie monstra i pomieszenia uczuć, jakie wywołują, wartościowe wydało mi się spojrzenie na problem monstrialności cielesnej w perspektywie fenomenologicznej.

Na przyczynę ambiwalencji uczuciowej powstającej w zetknięciu z monstrialnością ludzką ciekawe światło rzuca proces nazwany *Paarung*, który został opisany przez Edmunda Husserla w *Medytacjach kartezjańskich* (Husserl 1982). W Medytacji Piątej (Husserl 1982: 130–236) przedstawiony zostaje noematyczno-ontyczny sposób dania Innego, który doświadczany jest jako obiekt należący do świata i zarazem jako podmiot świata doświadczający. W tym doświadczanym przez Innego świecie zawarty jestem także ja, doświadczający świata razem z danym w nim Innym.

Punktem wyjścia jest dla Husserla stan po dokonaniu fenomenologicznej *epoché*, czyli redukcji do Ja transcendentalnego, któremu świat dany jest jako immanentny transcendens. Następne części Medytacji rysują kolejne szczeble konstytucji fenomenu świata obiektywnego. Podmiotem tej konstytucji jest ego transcendentalne, które konstytuuje najpierw warstwę tego, co własne, czyli nie-obce. W sferze tego, co własne, znajduje się „czysta przyroda”, wyabstrahowana całkowicie z jakiegokolwiek intersubiektywnego sensu, a wśród jej materialnych ciał Ja transcendentalne odnajduje szczególnie obiekt: swoje „własne ciało, które jako jedyne wyróżnia się tym, że nie jest samą tylko cielesną bryłą, lecz właśnie ciałem żywym (*Leib*)” (Husserl 1982: 141). Zdaniem Husserla jest to jedyne ciało, któremu przypisywane są pola wrażeniowe i którym podmiot transcendentalny może bezpośrednio władać. Tak więc efektem redukcji transcendentalnej przeprowadzonej na sobie samym „jest moje własne żywe ciało i moja dusza”, a zatem „rezultatem redukcji jestem ja sam, ujęty jako jedność psychofizyczna, jedność zawierająca Ja osobowe, które działa w tym ciele” (Husserl 1982: 142). To konstytuujące się w jedności z żywym ciałem ego, pozbawione jakichkolwiek odniesień typowych dla nastawienia naturalnego, jest, jak mówi Husserl, „absolutnym wyjątkiem” w „zredukowanym «świecie»” (Husserl 1982: 143). Teraz, wykorzystując to, co zostało ukonstytuowane jako pierwsza warstwa, czyli jako „coś własnego”, ego transcendentalne dokona konstytucji świata obiektywnego na podłożu primordialnego świata doświadczanego jako sfera nie-Ja. Pierwszym szczeblem konstytucji świata obiektywnego jest konstytucja Innego jako drugiego Ja. Zatem *alter ego* jest pierwszym obcym obiektem konstytuowanym przez podmiot transcendentalny. Poprzez akt konstytucji drugiego Ja dokonuje się nadbudowywanie sensu nad światem pierwotnego pochodzenia, dające w efekcie fenomen świata obiektywnego jako korelatu wspólnoty monad, harmonijnej jedności jednostkowych intencjonalności. W tak ukonstytuowanym świecie pojawiają się Inni (Inne Ja), ale już wyposażeni przez apercpcję uprzedmiotowiającą w sens „ludzie”, czyli psychofizyczne „obiekty należące do świata” (Husserl 1982: 158).

Dla analizy interesującego mnie problemu, to znaczy w jaki sposób doświadczana jest ludzka monstrialna cielesność, warto dokładnego prześledzenia wydaje się to, w jaki sposób Husserl przedstawia doświadczanie obcych podmiotów. Zatem zacznijmy od tego, że „w obszarze spostrzegania (...) pojawia się pewna cielesna bryła” (Husserl 1982: 163). Bryła ta uzyskuje sens żywego ciała poprzez apercpcję upodobniającą, czyli ujęcie analogizujące, które przenosi na nią sens „żywe ciało” ze sfery „mojego własnego żywego ciała” (tamże), czyli jedynej bryły cielesnej ukonstytuowanej pierwotnie jako ciało żywe. „Jest rzeczą jasną od samego początku”, mówi Husserl, „że tylko podobieństwo łączące istniejącą z tamtej strony (*dort*) cielesną bryłę z moim ciałem (...) może posłużyć za fundament motywacji dla analogizującego ujęcia tamtej bryły jako innego żywego ciała” (tamże). Nazywając ten proces apercpcją upodobniającą, filozof podkreśla jednak, że nie ma on charakteru wnioskowania ani też jakiegokolwiek innego aktu myślenia. Jest to bowiem akt intencjonalnego odesłania do praustanowienia, gdzie ukonstytuowany został przedmiot mający podobny sens. Mamy tu do czynienia z procesem typizacji, w którym „bryła cielesna (...) jako coś przypominającego moją własną bryłę żywego ciała (*Leib-Körper*) doznaje ujęcia jako jeszcze jedno żywe ciało” (Husserl 1982: 165).

Dochodzimy w ten sposób do procesu, który wydaje się najbardziej interesujący dla wyjaśnienia fenomenu ciała monstrialnego. Jest to proces nazwany *Paarung*, będący praformą pasywnej syntezy asocjacji. Polega on na tym, że w jedność świadomości pojawiają się wyodrębnione daty, które występując zawsze jako para budują fenomenologicznie jedność podobieństwa, a tym samym konstytuują się jako para. Takich par może być więcej i wtedy tworzy się „zjawiskowo jednolita grupa” (Husserl 1982: 166), dzieje się to jednak zawsze na fundamencie procesu *Paarung*. W obrębie dat poddanych temu procesowi dokonuje się przeniesienie sensu, to znaczy „aperpcja czegoś zgodnie z sensem czegoś innego”, jednak tylko do momentu, gdy w doświadczanych danych nie zacznie urzeczywistniać się sens znoszący ten proces przenoszenia i inicjujący „świadomość określonego inaczej” (Husserl 1982: 167). Ten punkt jest szczególnie ważny dla moich późniejszych rozważań.

Wkracząca w moje pole spostrzegania bryła cielesna przypominająca moje ciało, to znaczy „tak zbudowana, że musi wejść z moim ciałem w związek zjawiskowej (*phänomenale*) pary” (tamże), otrzymuje sens żywego ciała ze sfery mojego ciała żywego w opisanym procesie przesuwania sensu. Jest to jednocześnie proces stopniowego wypełniania i potwierdzania danych, w którym bryła cielesna ujawnia się jako żywe ciało poprzez swoje zmienne, ale spójne zachowanie. Zachowanie to polega na tym, że strona fizyczna wskazuje na psychiczność, która musi się w tym doświadczeniu źródłowo wypełnić.

Co zatem się dzieje, gdy w pole mojego spostrzegania wkracza monstrialna bryła cielesna, przypominająca i zarazem nieprzypominająca moją własną

bryłę ciała żywego (*Leib-Körper*)? Husserl podkreśla ciągłość procesu wypełniania i potwierdzania danych prezentujących Innego, przy czym pierwszą fazą tego procesu jest rozumienie spostrzeganej bryły cielesnej jako żywego ciała Innego. Dopiero po dokonaniu się tego procesu dochodzi do kolejnego etapu, nazwanego wczuciem zawartości wyższej sfery psychicznej (*Einfühlung*). Jednak i te zawartości, jak podkreśla Husserl, ujawniają się poprzez ciało i zachowania cielesne analogiczne do moich własnych. Potwierdzenie i wypełnianie dat prezentujących spostrzeganą bryłę cielesną jako ciało żywe dokonuje się tak długo, jak długo cielesne przejawy Innego całkowicie zgadzają się z moim własnym cielesnym funkcjonowaniem. Jeśli jednak w zachowaniu bryły cielesnej „coś się nie zgadza”, powiada Husserl, doświadczana jest jako „pozór żywego ciała” (Husserl 1982: 169). Monstrialna bryła ciała Innego jest jednak nadal ciałem ludzkim, a zatem obok cech nietypowych, często wręcz unikatowych, nadal zachowuje pewien zbiór cech wspólnych. Bryła cielesna, która jest podobna i zarazem niepodobna do mojej własnej bryły żywego ciała, zakłóca proces apercpcji upodobniającej. Tylko pewne jej cechy pozwalają na intencjonalne odniesienie do ustalonego sensu przedmiotowego żywego ciała, inne cechy ujawniają inny sens – ale w tym momencie musi się pojawić pytanie: jaki? Znosząc proces przenoszenia sensu ze sfery mego żywego ciała, dane te inicjują świadomość „czegoś określonego inaczej”, jednakże i ten proces nie może się wypełnić, ponieważ brak ustalonego sensu przedmiotowego, do którego świadomość mogłaby się intencjonalnie odnieść. Niemożliwość pełnego roz-poznania przedmiotu doświadczenia zaburza proces parowania (*Paarung*). Bryła cielesna pozostaje nierozpoznana, jawi się jako pozór żywego ciała, ale nie uzyskuje też innego sensu przedmiotowego. Monstrialny Inny jest i zarazem nie jest *alter ego*. Nasilenie tych trudności roz-poznawczych będzie oczywiście zależało od tego, jak dalece dane ciało odbiega od wzorca przedmiotowego ciała ludzkiego. Można też sobie wyobrazić, że powtarzające się spotkania z anormalną bryłą cielesną mogą doprowadzić do ukonstytuowania się nowego sensu przedmiotowego, na przykład sensu bryły *craniopagus*, i pewnego „przyzwyczajenia” poznawczego do osobliwości ciała. Czy jednak rzeczywiście osłabi to fenomen niesamowitości w spotkaniu z monstrialnym Innym?

Skrajna odmienność, czyli cielesna potworność, czyni monstrum radykalnie Innym, czyli obcym. Poddając analizie spotkanie z obcym, Bernhard Waldenfels (Waldenfels 2002: 41–43) zauważa znamiennej ambiwalencję tego doświadczenia. Obcy „jawi się zarazem jako pokusa i zagrożenie”, które może przyjąć skrajną postać *horror alieni* (Waldenfels 2002: 42). Prezentując swoją deformację, monstrum przedstawia zarazem możliwość porządku innego niż ten, w który wpisane jest nasze ciało. Jako obcy, zagraża naszej normalności, ale jednocześnie frapuje jako inna wersja ogólnego wzoru ludzkiego ciała. Należy

zauważyć, że dla Husserla moje żywe ciało jest mi dane zawsze w *modus Tutaj*, podczas gdy inna bryła jest dana wyłącznie w sposobie nazwanym *Tam*. Dlatego też Inny nie jest apercypowany jako zwyczajnie mój duplikat, tylko w pewien szczególny sposób, który polega na tym, że odbieram go jako rozporządzającego takimi odmianami przejawów przestrzennych, jakimi ja sama bym dysponowała, znajdując się *Tam*. Inaczej mówiąc, postrzegam go zgodnie z tym, jaki wygląd miałyby moje ciało, gdybym się *Tam* znajdowała. Interesujące wydają się w tym kontekście spostrzeżenia Waldenfelsa, który zauważa, że im bliższy nam jest obcy, im mocniej aktywizuje granicę moje – obce, tym większy wywołuje w nas niepokój. Jako szczególnie niesamowite jawi się to, co własne, ale napotkane w Innym i jako inne. Stąd szczególny status monstrów ludzkich, bardziej niż inne niepokojących, ale i bardziej ekscytujących. Sądzę, że w doświadczeniu monstrialności Innego szczególnie ostro pojawia się fenomen *horror alieni*, jako rezultat zaburzenia procesu typizacji. Bryła cielesna przypominająca i zarazem nieprzypominająca mojej własnej bryły ciała żywego zakłóca apercypcję upodobniającą i intencjonalne odniesienie do ustalonego sensu przedmiotowego. Zaburzenie procesu parowania (*Paarung*) uniemożliwia pełne roz-poznanie przedmiotu doświadczenia – monstrialna bryła cielesna jest i zarazem nie jest *alter ego*, co skutkuje ambiwalentnym, propulsywno-repulsywnym doświadczeniem szczególnie nasilonemu niesamowitości.

Bibliografia

- Asma S.T., *On Monsters. An Unnatural History of Our Worst Fears*, Oxford: Oxford University Press.
- Canguilhem G. (2003), *Potworność i to, co potworne*, „Nowa Krytyka” 14, s. 223–236.
- Eco U. (2009), *Szaleństwo katalogowania*, Poznań: Rebis.
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa: PWN.
- Waldenfels B. (2002), *Topografia obcego*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wieczorkiewicz A. (2009), *Monstruarium*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Streszczenie

Monstrialność ma swoje uznane miejsce w narracji kulturowej, znajdując liczne przedstawienia w literaturze, malarstwie czy filmie, jednakże w dyskursie filozoficznym ta kategoria to *terra incognita*, mimo że figura Innego stanowi jeden z klasycznych tematów filozoficznych. W swoim tekście podejmuję próbę fenomenologicznej analizy doświadczenia, jakim jest spotkanie z monstrialną cielesnością człowieka. Analizę opieram na rozważaniach E. Husserla z *Medytacji kartezjańskich*, a także na fenomenologii B. Waldenfelsa. Sądzę, że w doświadczeniu monstrialności Innego szczególnie ostro pojawia się fenomen *horror alieni*, jako rezultat zaburzenia procesu typizacji.