

## Czy potrzebujemy ontologicznej refleksji nad ciałem?<sup>1</sup>

Ciało jest zawsze na uboczu. Oto należąca mu pewność —  
pewność, którą nie chce się z nami podzielić.

J.-L. Nancy

Jedną z cech wyróżniającą współczesne dyskursy o człowieku jest uwaga poświęcona kwestiom ciała i cielesności. Przy czym wyraźnie uwidacznia się trend do rezygnowania z „ujmowania ciała w języku nauk przyrodniczych” na rzecz analizowania ciała „w kategoriach społecznych relacji i wartości, bowiem »świat człowieka« determinuje treść jego cielesności”<sup>2</sup>. Trend ten mógłby być argumentem na rzecz tezy, że powinniśmy posługiwać się kulturalistycznym rozumieniem natury. Mógłby, albowiem dynamiczny rozwój kognitywistyki czy neuroestetyki dobitnie świadczy o tym, że naturalistyczne ujmowanie ciała nadal nie utraciło swojego miejsca w dyskursie antropologicznym i wciąż konkuruje z ujęciami kulturalistycznymi. Dodatkowym wyzwaniem staje się dzisiaj coraz skuteczniejsze przetwarzanie ciała — wszczepiane implanty, ingerencje chirurgii estetycznej czy rozwój technik somaestetycznych zmuszają do szukania takich perspektyw, które pozwolą ująć ciało jednocześnie w kategoriach naturalistycznych i kulturalistycznych<sup>3</sup>. Rozmaitość refleksji nad ciałem bierze się jeszcze stąd, że jest ona prowadzona bądź z perspektywy pierwszejosobowej (rozpatruje się wtedy rolę ciała w samoidentyfikacji człowieka,

---

<sup>1</sup> Tekst przygotowany w ramach indywidualnych badań własnych nr 545/138.

<sup>2</sup> Z. Krawczyk, *Ciało jako fakt społeczno-kulturowy*, [w:] *Socjologia kultury fizycznej*, red. Z. Dziubiński, Z. Krawczyk, Warszawa 2011, s. 141.

<sup>3</sup> Przed koniecznością znalezienia takiej perspektywy stoi, moim zdaniem, posthumanistyka. Podobne problemy napotykają też koncepcje spod znaku *gender studies*, które chcą mówić o związku *gender* i *sex*.

w jego doświadczeniu i sposobie życia), bądź z perspektywy trzecioosobowej (ciało opisuje się jako przedmiot będący już to zbiorem organów, już to zbiorem znaczeń urabianych przez opresyjne stosunki wiedzy-władzy). Choć różnorodne, dyskursy te mają jednak cechy wspólne. Mianowicie łączą je aspiracje do obiektywności i uniwersalności, ale tego właśnie skutkiem jest wzajemne wykluczanie się ujęć naturalistycznych i kulturalistycznych. Z kolei ujęciom zarazem naturalistycznym i kulturalistycznym brakuje spójnego języka, za pomocą którego można by budować przekonującą opowieść na temat ciała.

Jeżeli przedstawiona tu diagnoza jest trafna, to do wyjścia z impasu potrzebujemy innej refleksji nad ciałem, prowadzonej w ramach perspektywy, którą nazywam ontologią kulturową<sup>4</sup>. W artykule tym nie będę jednak rozwijał szerzej takiej refleksji. Ograniczę się do (a) zarysowania kontekstu, który uzasadni konieczność umieszczenia refleksji nad ciałem w ramach ontologii kulturowej, oraz (b) dookreślenia tego, co rozumiem przez ontologię kulturową. Osią, wokół której skoncentruję swój wywód w pierwszej części artykułu, będzie filozofia Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Wybór ten wydaje mi się oczywisty. Jak zauważa bowiem Richard Shusterman, to właśnie Merleau-Ponty'ego uznaje się w naszej kulturze za „świętego patrona ciała”<sup>5</sup>. Analiza jego koncepcji wydaje się tedy nie tylko konieczna, ale też szczególnie pouczająca. A to dlatego że jak w wypadku każdego „świętego patrona”, tak w wypadku Merleau-Ponty'ego znaczenie mają nie tylko pozytywne aspekty jego fenomenologii ciała, ale też braki i ograniczenia tej koncepcji, które odsyłają do rozwiązań spoza perspektywy fenomenologicznej. Opowieść rozpocznę od krytyki naturalistycznych ujęć ciała, koncentrując się głównie na argumentacji zaprezentowanej w *Fenomenologii percepcji*. Następnie przedstawię w skrócie fenomenologię ciała Merleau-Ponty'ego, by w końcu wskazać na jej słabe strony, w czym pomocne będą rozważania Shustermana, a także perspektywy feministyczna, genderowa i queerowa.

## 1.

Zdaniem Merleau-Ponty'ego dyskursy naturalistyczne traktują ciało jako przedmiot przeciwstawiony świadomości. Ciało-przedmiot istnieje „jako *partes extra partes*”, to znaczy „między jego częściami albo między nim a innymi przedmiotami mogą występować tylko relacje zewnętrzne i mechaniczne — bądź

<sup>4</sup> Różnica między kulturalizmem a ontologią kulturową stanie się jasna w dalszej części tekstu. Tutaj zaznaczę tylko, że ontologia kulturowa jest w jakiejś mierze „ostabioną” wersją kulturalizmu.

<sup>5</sup> R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010, s. 77.

w sensie wąskim jako relacje związane z otrzymywanym i przekazywanym ruchem, bądź w sensie szerokim jako stosunki funkcji ze zmienną<sup>6</sup>.

Włączenie ciała do uniwersum przedmiotów odbywa się w wyniku utożsamienia ciała z *organizmem*. Zabieg ten pozwala z kolei odkryć, iż kategoria zachowania oparta jest na „linearnej zależności bodźca i receptora”<sup>7</sup>, co oznacza, że funkcją ciała-organizmu jest odbieranie bodźców. Dyskurs naturalistyczny cechuje przekonanie, że bodźce odbierane przez ciało-organizm są czystymi *quale*, pozbawionymi „żywotnej wartości” czy znaczenia, nadawanego doświadczeniu dopiero przez świadomość<sup>8</sup>. Dla naturalisty zatem ciało to tyle co „ciężka masa”, byt-w-sobie, „pewna rzecz, mająca swoje własne prawa i dająca się określić z zewnątrz”<sup>9</sup> jako całość złożona „z systemu nerwowego, rozumu, gruczołów, narządów trawiennych i krążeniowych, którego materia daje się analizować chemicznie, w cząsteczkach wodoru, węgla, azotu, fosforu *etc.*”<sup>10</sup> i którego funkcja polega na biernym odbieraniu czystych *quale*.

Zdaniem Merleau-Ponty’ego uznanie percepcji za podstawową funkcję ciała-organizmu jest najważniejszą słabością naturalistycznego opisu ciała. Problemy, przed jakimi stają naturaliści, na przykład z wyjaśnieniem zespołu urojonej kończyny, pokazują, że percepcja nie jest biernym odbieraniem bodźców, ale „żywotną komunikacją ze światem”, „ekspresją człowieka w świecie”, „punktem widzenia na świat”<sup>11</sup>. Zespół urojonej kończyny stanowi szczególne wyzwanie dla naturalistów, dlatego że nie tłumaczą go w pełni ani argumenty fizjologiczne, ani psychologiczne. Co gorsza, wydaje się, że wyjaśnienie powinno harmonijnie łączyć z sobą oba ciągi argumentacyjne, co wymaga znalezienia „wspólnego obszaru”

dla „faktów fizjologicznych”, które zachodzą w przestrzeni, i dla „faktów psychicznych”, które nie zachodzą nigdzie, a nawet dla obiektywnych procesów, takich jak bodźce nerwowe, które należą do porządku bytu-w-sobie, i dla *cogitationes* takich jak pogodzenie się lub odrzucenie, świadomość przeszłości i emocja, które należą do porządku bytu-dla-siebie<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 91.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Zob. *ibidem*, s. 71.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, przeł. P. Mróz *et al.*, Kraków 2007, s. 399. Przywołuję tu fragment pracy Jean-Paula Sartre’a nie tylko dlatego, że wybrany cytat w wyjątkowo trafny sposób zdaje sprawę z poglądów Merleau-Ponty’ego. Odwołanie to ma dodatkowo charakter nostalgiczny: Sartre jest bowiem autorem interesującej koncepcji ciała, oddziałującej dzisiaj w niektórych nurtach nauk kognitywnych. Musząc, ze względów technicznych, zrezygnować z omówienia jego stanowiska, chciałem chociaż symbolicznie je przywołać.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 72, 74, 88.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 95.

Zespół urojonej kończyny nie jest, zdaniem Merleau-Ponty'ego, ani „zwykłym skutkiem obiektywnej przyczynowości, ani nie jest też *cogitatio*”<sup>13</sup>. Na gruncie europejskiej nauki, ufundowanej na Kartezjańskim ostrym odróżnieniu *res cogitans* od *res extensa*, nie może też być „mieszaniną obu tych czynników”<sup>14</sup>. W paradygmacie kartezjańskim nie da się bowiem opisać, w jaki sposób może dojść do spotkania „bytu-w-sobie” oraz „bytu-dla-siebie”. Innymi słowy, nie sposób dostrzec środowiska, w którym można by było połączyć „procesy dokonujące się w trzeciej osobie i akty osobiste”<sup>15</sup>. Zatem znalezienie go wymaga wyjścia poza opcje dostępne w perspektywie kartezjańskiej. Przede wszystkim po to, by poszukiwany obszar okazał się nie tylko różny „od wszelkiego procesu w trzeciej osobie, od każdej modalności *res extensa*, a także od wszelkiej *cogitatio*, od poznania w pierwszej osobie”<sup>16</sup>, ale również by był wcześniejszy czy pierwotniejszy od świata ukonstytuowanego przez ów podział. Obszarem tym jest ludzkie bycie w świecie, czyli przedrefleksyjne i przedobiektywne zaangażowanie w świat fizyczny i międzyludzki, którego warunkiem koniecznym jest ciało<sup>17</sup>.

Bycie w świecie można określić jako taki „styl bycia”, który pozwala człowiekowi na elastyczne zaangażowanie się w jego zadania, troski, na otwieranie nowych horyzontów; jednym słowem — na wszelkie działania, które mogą być podjęte w angażującej go sytuacji<sup>18</sup>. Zespół urojonej kończyny związany jest z niezgodą człowieka na przejście od otwartego i elastycznego zaangażowania w świat do egzystencji zamkniętej, czyli takiej, w której człowiek skazany jest na życie w jasno określonych i ograniczających go warunkach. Zdaniem Merleau-Ponty'ego odczuwanie brakującej ręki jest wyrazem utożsamienia „się z pewnymi projektami” i stałego zaangażowania w te projekty. O ile wciąż jestem zaangażowany w świat, który wypełniają rzeczy poręczne, o tyle ten świat budzi we mnie potrzebę posiadania amputowanej kończyny.

## 2.

Jak przystało na fenomenologa, Merleau-Ponty rozumie bycie w świecie w kategoriach *s p o s t r z e g a n i a* czy *p e r c e p c j i*. Jednakże rozumie je dość szeroko, to znaczy jako działanie czy odbicie „możliwych działań ciała wobec przedmio-

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>17</sup> Zob. *ibidem*, s. 98–99.

<sup>18</sup> Zob. *ibidem*, s. 100.

tów”<sup>19</sup>, a więc działania, dla którego przedmioty są biegunami<sup>20</sup>. Ciało może angażować człowieka w świat, dlatego że jest (a) nierozczłonkowaną, przestrzenną całością odmienną od przestrzenności rzeczy, (b) całością motoryczną i (c) intersensoryczną.

Ad (a) Niepodzielną i przestrzenną jedność ciała nazywa Merleau-Ponty schematem ciała. Odwołując się do badań psychologicznych, przestrzenność tę rozumie jako „swoistą, globalną świadomość jego [ciała – M.M.B.] położenia”<sup>21</sup>, z której swój sens przestrzenny czerpią poszczególne członki ciała. Świadomość ta nie cechuje się stałością czy niezmiennością, lecz musi być dynamiczna. Ciało człowieka nie jest bowiem statycznym przedmiotem, ale rzeczywistością motoryczną, angażującą go w nietrwale, zmienne sytuacje. Schemat ciała określić tedy można jako (1) spontaniczną zdolność integrowania „członów ciała ze względu na pełnione przez nie zadania”<sup>22</sup>; (2) umiejętność przyjmowania przez ciało angażującej postawy wobec zadań (realnych lub możliwych), przed jakimi stawia człowieka sytuacja, w której się znalazł, czy wreszcie (3) ogólne struktury, które określają „typowe zachowania ciała wobec typowych sytuacji i przedmiotów”<sup>23</sup>.

Ad (b) Przez motorykę (wolałbym mówić o kinestetyce, o czym dalej) ciała rozumie Merleau-Ponty sposób, w jaki „ciało zamieszkuje przestrzeń i czas”<sup>24</sup>. To właśnie dzięki motoryce ciała możliwa jest konstytucja „źródłowego sensu przestrzeni”<sup>25</sup> zarówno samego ciała, jak i przestrzeni, w której zjawiają się przedmioty przezeń spostrzegane. Ciało stanowi bowiem centrum, do którego odnoszą się wszystkie spostrzegane przedmioty jako będące „przed”, „za”, „ponad”, „obok”, „z prawej” bądź „z lewej”<sup>26</sup>. Ponadto rzeczy nigdy nie są nam dane „w całości”, lecz w serii swoich wyglądków, które stają się inne wraz ze zmianą perspektywy. Zdaniem Merleau-Ponty’ego bez motorycznego ciała, stanowiącego centrum konstytucji przestrzeni i czasu, wszystkie te określenia okazują się niezrozumiałe. Zatem cielesne spostrzeganie nie może być już rozumiane jako bierne odbieranie bodźców. Zdolność poruszania się jest bowiem zdolnością sensotwórczą, nadającą formę materii doświadczenia, w tym pozwalającą na „skupienie różnorodności przeżyć wokół tego samego intelligibilnego rdzenia,

<sup>19</sup> M. Maciejczak, *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty’ego*, Warszawa 2001, s. 17.

<sup>20</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 19; zob. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 116.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Zob. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 119, 121; zob. M. Maciejczak, *op. cit.*, s. 21.

dzięki czemu stają się one przejawem pewnej dającej się rozpoznać pod różnymi perspektywami jedności”<sup>27</sup>.

Ad (c) Wspomniałem, że zamiast o motoryce ciała wolałbym mówić o jego kinestetyce. Pojęcie to nie tylko łączy się bowiem z motorycznością ciała, ale odsyła do idei intersensualności czy jedności zmysłów. Ta ostatnia pełni bardzo ważną funkcję w fenomenologii Merleau-Ponty’ego — jego zdaniem pozwala na wyartykułowanie idei „jednolitej świadomości świata”, jest także papierkiem lakmusowym pozwalającym na odróżnienie tego, co realne, od tego, co urojone. Jedność zmysłów umożliwia mówienie o jednolitej świadomości świata, ponieważ pozwala na komplementarne traktowanie jakości zmysłowych oraz na dostrzeżenie ekwiwalentności tych wrażeń. Oznacza to, że poszczególne zmysły odnoszą się do tej samej przestrzeni, a komunikując się z sobą, otwierają możliwość wielopłaszczyznowego zjawiania się przedmiotów, które zawsze oddziałują na wszystkie zmysły. Przekonanie o tym, że przedmioty świata rzeczywistego nigdy nie są jednowymiarowe, pozwala je odróżnić od przedmiotów urojonych. Albowiem te ostatnie oddziałują tylko na niektóre zmysły i nigdy „nie przemawiają” do całego *sensorium*, co powoduje, iż nie możemy mieć ich jasnej świadomości<sup>28</sup>.

Podsumowując: dla Merleau-Ponty’ego ciało jest źródłową postacią intencjonalności przedrefleksyjnie angażującą człowieka w świat. Ciało zatem jest (a) nieświadomym, ogólnym i bezosobowym „centrum znaczenia”; (b) całością funkcjonalną, czyli „pewnym wspólnym stylem wszystkich jego zachowań i ruchów”<sup>29</sup>; (c) która „opanowuje” świat przez nawyk, rozumiany jako konkretyzacja schematu ciała. Innymi słowy, ciało to bezosobowy, anonimowy i przedrefleksyjny aspekt egzystencji włączający człowieka w świat.

### 3.

Trudno nie zgodzić się z dokonaną przez Merleau-Ponty’ego krytyką naturalistycznego opisu ciała jako mechanizmu i organizmu. Nie sposób też odmówić trafności wielu aspektom jego fenomenologii ciała. Nie jest ona jednak wolna od wad, które prowadzą w konsekwencji do jej zakwestionowania.

Pierwsza wada wiąże się z kinestetycznym rozumieniem ciała. Poza poznanyymi już znaczeniami kojarzonymi z kinestetycznością, zakłada ona jednocześnie, że człowiek jest świadomy „aktualnej pozycji aparatu ruchowego”, zarówno jego

<sup>27</sup> M. Maciejczak, *op. cit.*, s. 34.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 68–69.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 51.

ruchów „statycznych i ich przemieszczania”<sup>30</sup>, jak i ruchów dynamicznych ciała. Z kolei sprawne działanie zmysłu kinestetycznego jest podstawą prawidłowego funkcjonowania schematu ciała, a więc podstawowego elementu fenomenologii ciała Merleau-Ponty’ego. Satisfakcjonująca charakterystyka zmysłu kinestetycznego domaga się, oprócz opisu w fenomenologicznych kategoriach „pierwszoosobowych”, także charakterystyki biologicznej, a więc w perspektywie ciała rozumianego jako organizm (świadomość kinestetyczną pozyskujemy dzięki receptorom znajdującym się w mięśniach i ścięgnach). Dyskurs zbudowany przez francuskiego fenomenologa wyklucza jednak taką podwójność opisu. Jak zauważa Marek Maciejczak, w perspektywie Merleau-Ponty’ego nie daje się mówić ani o ciele jako bryle fizycznej, ani o tym, że ciało-bryła fizyczna jest elementem współkształtującym nasze bycie w świecie<sup>31</sup>.

Mimo to wydaje się, że koncepcja wyłożona w *Fenomenologii percepcji* ciąży wyraźnie w stronę naturalizmu i wcale nie jest dla mnie oczywiste, że w pracy tej udało się ukazać płaszczyznę zaangażowania w świat bardziej źródłową od płaszczyzny opisywanej przez naturalistów. Do takich wniosków prowadzić może opisana wcześniej trudność związana ze świadomością kinestetyczną. Jeszcze mocniejszy dowód wskazujący na naturalizm Merleau-Ponty’ego znaleźć można, pytając o to, jak na gruncie jego koncepcji kształtuje się schemat ciała. Symptomatycznie Merleau-Ponty nigdzie tej kwestii nie analizował! Życzliwy komentator mógłby przyjąć, że schemat ciała jest daną refleksji fenomenologicznej. Pogląd taki byłby jednak trudny do pogodzenia z przekonaniem Merleau-Ponty’ego o bezosobowym i przedrefleksyjnym charakterze ciała. Dlatego zgadzam się z Maciejczakiem, który twierdzi, iż schemat ciała jest w r o d z o n y. Takie postawienie sprawy przesądza jednak o naturalistycznym charakterze dociekań Merleau-Ponty’ego.

Brak porządnej konceptualizacji schematu ciała i kinestetyki pociąga za sobą jeszcze inne problemy, tym razem bardziej kulturalistyczne. Stają się one widoczne dzięki badaniom feministycznym, między innymi Sandry L. Bartky. W książce *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* opisuje ona serię zdjęć wykonanych przez Marianne Wex, które wskazują, że sposób konstituowania przestrzeni przez ludzi nie jest uniwersalny, ale związany z byciem mężczyzną lub kobietą. Kobiety, zdaniem Bartky, „starają się swoim ciałem zabrać jak najmniej miejsca, traktują też przestrzeń jako zamkniętą całość, w której są umieszczone, podczas gdy mężczyźni są bardziej ruchliwi i otwarci”<sup>32</sup>. Uwagi

<sup>30</sup> Zob. [http://hiszpanskiniewidomi.blogspot.com/2011/01/kinestetyka-i-motoryka\\_17.html](http://hiszpanskiniewidomi.blogspot.com/2011/01/kinestetyka-i-motoryka_17.html) (dostęp: 11 listopada 2011).

<sup>31</sup> Zob. M. Maciejczak, *op. cit.*, s. 25.

<sup>32</sup> Stanowisko Bartky za: A. Zembrzuska, *Problem ‘ślepoty rodzajowej’ w filozofii Michela Foucaulta*, [http://www.gender.uni.wroc.pl/index.php?lang=pl&dzial=artykuly&k=teksty\\_online&p=zembrzuska\\_agnieszka\\_problemy\\_slipoty\\_rodzajowej\\_w\\_filozofii\\_michela\\_foucaulta](http://www.gender.uni.wroc.pl/index.php?lang=pl&dzial=artykuly&k=teksty_online&p=zembrzuska_agnieszka_problemy_slipoty_rodzajowej_w_filozofii_michela_foucaulta) (dostęp: 11 listopada 2011).

tej badaczki odsłaniają związek kinestetyki i schematu ciała z płcią biologiczną z jednej strony i z płcią kulturową i społecznymi mechanizmami jej kształtowania z drugiej. Obu tych kwestii nie da się rozważyć na gruncie refleksji Merleau-Ponty'ego. Opisywane przez niego ciało jest bowiem, jak już wskazywałem, „strukturą ogólną i bezosobową”<sup>33</sup>, taką samą dla każdego zdrowego człowieka. Pozbawione jest zatem indywidualizacji ze względu na płć<sup>34</sup>, a ze względu na uniwersalny i nieświadomy charakter nie podlega sensotwórczym mechanizmom społecznym (tym samym nie ma także historii)<sup>35</sup>. Mechanizmom wiedzy-władzy ciało nie może podlegać z jeszcze jednego powodu. Mianowicie, w koncepcji Merleau-Ponty'ego ciało ujmowane jest w perspektywie *stricte* jednostkowej. Jeśli nawet da się tu mówić o społecznym aspekcie funkcjonowania ciała w świecie, to tylko w tym sensie, że ciało może oddziaływać na przedmioty, może nimi manipulować.

Użyte przeze mnie sformułowanie „perspektywa jednostkowa” ma odsyłać do ostatniej wady koncepcji Merleau-Ponty'ego, o której chcę wspomnieć. Otóż, mimo wskazanej „jednostkowości”, perspektywa francuskiego fenomenologa nie tylko nie jest społeczna, ale nie jest też indywidualistyczna. To znaczy, że nie da się tu pokazać, w jaki sposób człowiek może wpływać na swoje cielesne nawyki, jak może je kształtować, transformować czy korygować. Utożsamiając ciało z tym, co nieświadome, Merleau-Ponty odbiera człowiekowi możliwość wpływu na podstawowe dla niego sposoby zaangażowania w świat<sup>36</sup>. Odpowiedzią na wskazane tu problemy mogą być koncepcje ciała wypracowane w ramach *gender studies* i *queer theory*, którym poświęcę teraz kilka słów.

#### 4.

Mówiąc najogólniej, dla *gender studies* i *queer theory* ciało to tyle co plastyczne miejsce<sup>37</sup>, przyjmujące znaczenia nadawane mu w ramach praktyk dyscyplinu-

<sup>33</sup> M. Maciejczak, *op. cit.*, s. 51.

<sup>34</sup> Takie sformułowanie może dziwić, wciąż dominuje bowiem rozumienie płci jako kategorii zbiorowej. Pisząc o indywidualizacji, mam na myśli dwie sprawy. Po pierwsze, płć różnicuje nas jako mężczyzn i kobiety — w tym sensie nigdy nie jesteśmy ciałami-po-prostu. Po drugie, co najmniej od Foucaulta wiadomo, że w obiegu wiedzy-władzy płć jest narzędziem służącym wytwarzaniu podmiotowości (czy jednostkowych tożsamości).

<sup>35</sup> Gwoli ścisłości trzeba dodać, że Merleau-Ponty rozważa na kartach *Fenomenologii percepcji* ciało jako byt płciowy (s. 175–194). Tyle że płciowość redukuje do (heteroseksualnej) seksualności, a tę wiąże z uczuciem przyjemności bądź przykrości. W interesującym mnie kontekście płciowość nie odgrywa wyróżnionej roli. Symptomatyczne jest zresztą, że kwestie te nie pojawiają się nawet w tak obszernych opracowaniach fenomenologii ciała Merleau-Ponty'ego, jak przywoływana praca Maciejczaka.

<sup>36</sup> Jest to zarzut sformułowany przez Shustermana (*op. cit.*, s. 93–94).

<sup>37</sup> Posługuję się sformulowaniem Shustermana (*ibidem*, s. 43).



jących. Dla *gender studies* praktyki te wiążą się przede wszystkim z normatywnością reprodukowaną społecznie. *Queer theory* skupia się z kolei na autodyscyplinie podmiotów, a więc na ich potencjale autokreacyjnym, który pozwala na przekraczanie norm akceptowanych społecznie. Uwagi te rozwinę, odwołując się do koncepcji Judith Butler, która przeszła spektakularną drogę od badań *gender* do perspektywy *queer*.

Jej zdaniem ciało jest w naszej kulturze jednością płci biologicznej, płci kulturowej i pożądaną heteroseksualnego<sup>38</sup>. Płeć z kolei rozumie ona jako powtarzalną praktykę stawania się mężczyzną lub kobietą. Praktyka ta jest rodzajem władzy wytwarzającej i kontrolującej ciało, między innymi za pomocą zabiegów naturalizacyjnych, czyli takich, w których kulturowo wytworzona płeć staje się fenomenem na wskroś naturalnym (biologicznym), a więc (pozornie) wrodzonym — prekulturowym i politycznie neutralnym. Władza ustanawiania ciała i płci jest dla Butler władzą zarazem dyskursywną i performatywną, a zatem znaczenia kulturowe osadzają się w ciałach jednostek przez aktywne odgrywanie roli mężczyzny lub kobiety. Podkreślić przy tym należy, że owo odgrywanie nie jest nakierowane na realizację indywidualnych pragnień i dążeń, zorientowane jest raczej na zaspokojenie oczekiwań naszego otoczenia społecznego. Jego początkiem zaś jest performatywna wypowiedź założycielska — konstytuująca płeć dziecka w trakcie badań USG bądź tuż po jego urodzeniu<sup>39</sup>.

Zdaniem Butler jednostki nie tylko podlegają przemocy społecznej, ale potrafią się jej również przeciwstawić. Mogą mianowicie odślaniać niestabilność społecznie wytwarzanej płci przez odgrywanie jej w sposób „ostentacyjny, lekceważący i parodystyczny”<sup>40</sup>. Dobrym przykładem są tu, zdaniem Butler, spektakle *drag queens* i *drag kings* — ich demonstracyjna jawność pozwala na odsłonięcie niewidzialnego *performance’u*, w którym wszyscy uczestniczymy<sup>41</sup>. Ewa Hyży zaznacza, iż „taki sabotaż nie byłby jednak w pełni moim wolnym i autentycznym wyborem”<sup>42</sup>. Nie jest nim, z czym zgadza się cytowana badaczka, ponieważ nie wykracza poza mechanizmy normalizującej władzy. Można by nawet powiedzieć, że sabotaż wpisany jest w jej procedury, jest jedną z możliwych form ich działania/wykorzystania. Opinia ta wydaje się tym bardziej zasadna, im

<sup>38</sup> Zob. J. Butler, *Akty performatywne a konstrukcja płci kulturowej. Szkic z zakresu fenomenologii i teorii feminizmu*, przeł. M. Łata, [w:] *Lektury płci. Antologia*, red. M. Dąbrowski, R. Pruszczyński, Warszawa 2007, <http://docs4.chomikuj.pl/175812706,0,1,Butler---Akty-performatywne-a-konstrukcja-p%C5%82ci-kulturowej-.doc> (dostęp: 3 grudnia 2011).

<sup>39</sup> Zob. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003, s. 169.

<sup>40</sup> Zob. *ibidem*, s. 160.

<sup>41</sup> O tym, że strategia destabilizowania norm brana jest zupełnie poważnie, przekonuje Jacek Kochanowski, proponując gejom symulowanie cech kobiecych jako sposób na przekroczenie heteronormatywności kultury okcydentalnej. Zob. *idem*, *Czy gej jest mężczyzną? Przyczynki do teorii postpłciowości*, [w:] *Gender. Konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004.

<sup>42</sup> E. Hyży, *op. cit.*, s. 160–161.

bardziej uświadomimy sobie, że ciało poza strukturami normalizującego dyskursu jest tylko „plastycznym miejscem”, które może nabywać znaczeń, ale nie ma ich samo z siebie. Jeśli tak, to wyrotowy *performance* nie tylko nie może być gestem choćby częściowo autonomicznym czy wolnym, ale nie może być również spektaklem prawdziwie anarchistycznym czy transgresyjnym. Do tej kwestii jeszcze wróć.

\*\*\*

W przyjętej przeze mnie perspektywie wszelka aktywność człowieka, w tym aktywność poznawcza, jest działalnością *par excellence* społeczną czy kulturową. Z tego powodu stanowisko Butler, jako konsekwentnie kulturalistyczne, jest mi najbliższe. Jednakże z kilku powodów nie mogę go zaakceptować w istniejącej postaci. Mój sprzeciw budzi przede wszystkim uniwersalizm i obiektywizm koncepcji Butler. Wiążą się one z przyjmowanym przez nią „monizmem lingwistycznym”, to znaczy z przekonaniem, że proces materializacji (ucieleśnienia) jest procesem dyskursywnym, realizowanym w oparciu o stały zestaw performatywnych działań/reguł (na przykład iteracja, cytowalność, oznaczanie czy interpelacja). Skorelowane z tymi praktykami pojęcie płci (czy ciała) jest tak samo całościowe jak pojęcie płci (czy ciała), będące efektem dziewiętnastowiecznych koncepcji biologicznych. Jeśli nawet zaakceptuje się taki stan rzeczy, to i tak stanie się przed koniecznością rozwiązania dwóch innych ważnych problemów.

Pierwszy wiąże się z obecnymi w naszej kulturze praktykami naturalizacji płci (ucieleśnienia). Butler pokazuje bowiem, że praktyki naturalizujące płęć (ciało) jako „pre-kulturową i politycznie neutralną powierzchnię” nadbudowane są na praktykach wytwarzających tak zwany *gender*<sup>43</sup>. W ramach jej koncepcji nie ma jednak dobrych narzędzi do mówienia o hierarchicznym zróżnicowaniu praktyk dyskursywnych. Poza tym taka struktura hierarchiczna stanowi proste odwrócenie relacji obecnej w dyskursie naturalistycznym, w którym to, co biologiczne, jest podstawą formowania tego, co społeczne. O ile tedy uważa się naturalizm za dyskurs obiektywistyczny i uniwersalny, o tyle jego proste odwrócenie obiektywizm i uniwersalizm musi dziedziczyć.

Drugi problem wiąże się z zagadnieniem podmiotu. Jeżeli chcemy mówić o sprawstwie (*agency*) ciał-kobiet i ciał-mężczyzn innym niż tylko „repetycja dominujących norm tożsamości”<sup>44</sup>; jeżeli chcemy pokazać, że podporządkowanie tym normom nigdy nie jest zupełne, to nie możemy poprzestać na stwierdzeniu, że kobieca i męska podmiotowość są tylko efektem działania normalizujących

<sup>43</sup> Zob. *ibidem*, s. 160.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 183.

mechanizmów kultury. Takie postawienie sprawy nie pozwala bowiem na zrozumienie, dlaczego niektóre kobiety i niektórzy mężczyźni „nie podążają utartym szlakiem” i decydują się na kontestację „dominujących rodzajowych [genderowych] norm”. Nie dają też dobrych narzędzi do wyjaśnienia problemu tak odmiennych strategii kontestacji, jak zaangażowanie polityczne z jednej strony, a samobójstwo z drugiej<sup>45</sup>. Rozwiązaniem mogłoby być odwołanie się do jakichś rezydualnych form podmiotowości — „ośrodką” podejmującego zarówno praktyki iteracji i cytowania norm kulturowych, jak i zdolnego do ich kontestowania. Butler świadoma jest tej potrzeby i stara się mówić o rezydualnych formach „ja”. Na gruncie „monizmu lingwistycznego” (tak jak w Foucaultowskiej perspektywie wszechobecnej władzy) szczątkowa postać „ja” wydaje się raczej elementem wprowadzonym do konstrukcji z zewnątrz i to nie z pobudek teoretycznych, lecz z powodów strategicznych (politycznych).

## 5.

Problemy z koncepcją Butler prowadzą mnie do wniosku, że potrzebujemy innej refleksji nad ciałem<sup>46</sup>. Co prawda „kulturalistycznej”, ale (a) pozwalającej mówić o podmiotowości oraz (b) traktującej cielesność człowieka nie jako dobrze zdefiniowane pojęcie, ale jako fenomen, na który składają się różnorakie elementy: hormony, narządy płciowe, rozrodczość, role społeczne, definicje prawne, identyfikacja psychiczna itp. Elementy te (i ich opisy) pozostają z sobą w dynamicznych interakcjach. Każdy z nich funkcjonuje bowiem na gruncie różnych praktyk społecznych, które są lokalnie prawomocne i na siebie oddziałują (na przykład identyfikację psychiczną z własnym ciałem można osiągnąć w wyniku operacji zmiany płci poprzedzonej przyjmowaniem określonych hormonów; pociąga to za sobą konsekwencje prawne i zmianę podejmowanych ról społecznych). W takiej optyce to, co naturalne, i to, co kulturowe, przestaje być traktowane hierarchicznie, a zaczyna być ujmowane s y m e t r y c z n i e — właśnie jako konstrukt tworzony w określonych praktykach społecznych.

Innymi słowy, potrzebujemy takiej refleksji nad ciałem, która (a) pozwoli na rozumienie już funkcjonujących dyskursów na temat ciała, (b) dookreśli granice ich prawomocności, pozbawiając je jednocześnie uniwersalności i obiektywności, (c) pokaże związek tych ujęć ciała z różnorodnymi sposobami ludzkiego bycia-w-świecie (którego, ze względu na wskazane społeczne mechanizmy wytwarzania ciała, wyróżnionym sposobem jest „bycie-z”).

---

<sup>45</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>46</sup> Dziękuję prof. Barbarze Tuchańskiej za rozmowę, w której podsunęła mi wiele idei i tropów interpretacyjnych, rozwiniętych przeze mnie w dalszej części tekstu.

## 6.

Moim zdaniem szansę na zbudowanie takiej refleksji o ciele daje perspektywa postheideggerowskiej ontologii Bycia, rozwijana przez Barbarę Tuchańską i Jamesa McGuire'a<sup>47</sup>.

Perspektywa ontologii postheideggerowskiej jest dla mnie atrakcyjna, gdyż stwarza możliwość porzucenia refleksji esencjalistycznej (*resp.* substancjalistycznej) i zastąpienia jej refleksją relacyjną. *Dasein* jest bowiem nie tyle podmiotem czy treściowo dookreślonym obiektem, ile „byciem-tu jako byciem-w-świecie, jako egzystencj[a] usytuowan[a], źródłowo umiejscowion[a] w sieciach faktycznych, »światowych« relacji, i wraz z tymi relacjami się otwierając[a]. Bycie-tu nie posiada żadnej esencji — ani aktualnej, ani choćby założonej”<sup>48</sup>. Istotą *Dasein* jest zawsze jej egzystencja, jej „bycie-ku”<sup>49</sup>.

Wychodząc od ustaleń Martina Heideggera, trzeba je jednak przekroczyć. Albowiem mimo starań autorowi *Dróg lasu* nie udało się zbudować konsekwentnej ontologii relacyjnej. Przeszkodę w realizacji tego projektu tworzy choćby Heideggerowskie rozumienie egzystencjału „bycia-z” („współbycie”, *Mitsein*) jako sposobu odnoszenia się *Dasein* do innych jestestw, a więc jako jednokierunkowego (niezwrotnego) oddziaływania, a nie jako interakcji czy relacji wzajemnych<sup>50</sup>. W podobnym duchu rozumie też Heidegger sposób odnoszenia się *Dasein* do tego, co poręczne, czyli zatroskanie. W perspektywie *Bycia i czasu* nie jest ono

wzajemnym oddziaływaniem między jestestwem i narzędziem, ale nastrojeniem jestestwa [...]. Innymi słowy, używając młotka ujawniamy jego przydatność do wbijania gwoździ i naszą możliwość ich wbicia. Ta możliwość nie jest jednak konstytuowana przez interakcję z młotkiem, ona już jest w każdym z nas jako jestestwie<sup>51</sup>.

Ontologia relacyjna, o ile ma być konsekwentna, musi tedy przyjmować, że „wzajemne odnoszenie się jest ontologiczną strukturą każdego bycia”<sup>52</sup>.

Sądzę, że ontologia relacyjna musi również przyjmować, iż „»faktyczność« usytuowania *Dasein*, czyli bycia-tu, w »światowych« relacjach” wymaga pomyślenia *Dasein* jako ciała, „a dokładniej, jako jednego z wielu ciał”<sup>53</sup>. Jean-Luc Nancy zauważa, że to rozumienie *Dasein* jako ciała sprawia,

<sup>47</sup> Swoją koncepcję wyłożyli najszerzej w książce *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Athens 2000.

<sup>48</sup> T. Załuski, *Partes extra partes. Jean-Luc Nancy i ontologia ciała*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010, s. 199.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 171–180.

<sup>51</sup> J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Sytuacja poznawcza: analiza ontologiczna*, [w:] *Porozumiewanie się i współpraca uczonych*, red. J. Goćkowski, M. Sikora, Kraków 1997, s. 145.

<sup>52</sup> *Ibidem* (wyróżnienie w oryginale).

<sup>53</sup> T. Załuski, *op. cit.*, s. 200.

że istotą egzystencji jest zupełny brak istoty. Oto dlaczego ontologia ciała jest ontologią jako taką: bycie nie jest tu niczym, co by było uprzednie względem fenomenu lub spoczywało u jego podstaw. Ciało jest tym, co jest w egzystencji<sup>54</sup>,

co jest „na zewnątrz, obok, naprzeciw, tuż przy, z (innym) ciałem”<sup>55</sup>, co „jest obrazem ofiarowanym innym ciałom”<sup>56</sup>, a więc tym, co tworzy relacje i co jest tworzone w relacjach.

## 7.

Charakteryzowana przeze mnie perspektywa jednocześnie nie jest antropocentryczna i jest antropocentryczna. Nie jest antropocentryczna, gdyż pozwala mówić o sprawczych (*agency*) relacjach łączących ludzi i nie-ludzi. Jest antropocentryczna, ponieważ budowana jest z punktu widzenia człowieka. Mówiąc inaczej — przyjmuje się w niej, że tym, co charakteryzuje człowieka, jest rozumienie i „przeżywanie” wartości; że człowiek nie jest w stanie poznawać na sposób nie-ludzki, z oderwanego punktu widzenia. Rozumienie zatem jest zawsze usytuowane, prowadzone z wnętrza naszego wspólnego bycia w świecie; jest społeczne i dziejowe, a nie — jak w stanowiskach omawianych wcześniej — obiektywne i uniwersalne.

Refleksja ontologiczna pozwala zobaczyć, że autoidentyfikacja człowieka nie jest (a przynajmniej nie musi być) statycznym ujmowaniem siebie jako nieziennej tożsamości. Jest ona raczej dynamicznym i ciągle dokonującym się, lokalnym i konkretnym określaniem na użytek różnych ról<sup>57</sup>. Wiele z nich wiąże się z naszym ciałem, które staje się koniecznym elementem autoidentyfikacji człowieka. Porzucenie zatem perspektywy uniwersalistycznej na rzecz refleksji ontologicznej pozwala zobaczyć, że w grze dookreśleń potrzebne są nam dyskursy w różnorodny sposób tematyzujące ciało czy cielesność. Jeśli tak, to są one lokalnie prawomocne, pożyteczne, a także częściowo na siebie przekładalne. Od żadnego z nich nie wymaga się jednak źródłowości, tym samym uznając za błędne wszelkie programy redukcjonistyczne.

<sup>54</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 17.

<sup>55</sup> J.-L. Nancy, cyt. za: T. Załuski, *op. cit.*, s. 202.

<sup>56</sup> J.-L. Nancy, *op. cit.*, s. 107.

<sup>57</sup> Kwestia autoidentyfikacji podejmowana jest szczególnie przez socjologów. Nie oznacza to jednak, że nie jest ona problemem ontologicznym. Dyskursy socjologiczne są dla mnie narracjami ontycznymi, to znaczy zdają sprawę z tego, jak faktycznie konstruowana jest tożsamość. Zadaniem refleksji ontologicznej jest pokazanie ontologicznych warunków określania tożsamości, a więc takich struktur, które owo konstruowanie tożsamości umożliwiają i pozwalają je zrozumieć.

## 8.

Podsumowując: ontologia kulturowa pozwala umieścić „ciało” „w kontekście społecznym, kulturowym i historycznym”, a więc rozumieć je jako powiązane „z jednostkowym zaangażowaniem, dążeniami, uznawanymi wartościami”, jako „uwikłane w systemy normatywne, relacje władzy, sytuacje porozumienia, a także w sytuacje przymusu i przemocy; jako tworzone i utrzymywane w istnieniu przez psychologiczne, społeczne i polityczne struktury aktywności”<sup>58</sup>. Ontologia kulturowa umożliwia takie rozumienie ciała, które jest całościowe (refleksja przebiega w kole ontologiczno-ontycznym<sup>59</sup>), hermeneutyczne i konkretne — nietraktujące ciała jako abstrakcyjnego fenomenu, ale tematyzujące ciało umiejscowione w określonych sytuacjach poznawczych i praktycznych.

A zatem, na pytanie postawione w tytule artykułu odpowiadam: Tak, potrzebujemy ontologicznej refleksji nad ciałem. Pozwala nam bowiem ona na zrozumienie funkcjonujących już dyskursów o ciele, dostrzeżenie zakresu ich prawomocności i uniknięcie pułapek, w które wpadły. A także na powiedzenie o ciele czegoś, czego nie widać ani z perspektywy naturalizmu, ani kulturalizmu (spod znaku Butler).

## Do we need ontological reflection on the body?

### Summary

“The body expresses the ambiguity of human being, as both subjective sensibility that experiences the world and as an object perceived in that world” (R. Shusterman). This dichotomy translates into how we conceptualise the body. On the one hand, the body is defined in a naturalistic way through biology, linguistics, naturalistically oriented philosophy and sociology. On the other hand, it is described in a culturalist manner, through the *queer* theory, *gender studies* or post-modern aesthetic concepts. Both approaches compete with each other to win the title of the fundamental or primary approach. But this seems to be a futile dispute, as the division into nature and culture (and the related discourse strategies of naturalism versus culturalism) increasingly turns out to be a product of the modern scientific practice which can be questioned. In this perspective, it seems necessary to find a new way of conceptualising the body. In my opinion, this has to be an ontological reflection that makes it possible to treat the naturalistic and culturalist discourses as ontic ones.

<sup>58</sup> Por. B. Tuchańska, *Dlaczego prawda?*, Warszawa 2012, s. 33. Co ciekawe, przytoczone uwagi Tuchańskiej, dotyczące kontekstu, w jakim należy umieścić prawdę, dają się bez zmian zaaplikować do refleksji nad ciałem.

<sup>59</sup> Oznacza to, „że ustalenia ontologiczne muszą być uzgadniane z wiedzą ontyczną, empiryczną i korygowane ze względu na nią” (J.E. McGuire, B. Tuchańska, *op. cit.*, s. 144).