

Ciało – poza Innością i Tożsamością

P R Z Y G O D Y C I A Ł A

Monika Rogowska-Stangret

Ciało – poza Innością i Tożsamością

Trzy figury ciała w filozofii współczesnej

fundacja terytoria książki

Wstęp

1. Ciało-Asamblaż

Ciało nie jest jednoznaczoną kategorią filozoficzną, a nawet nie jest jednoznacznie kategorią filozoficzną. Występuje w wielu różnych kontekstach filozoficznych i pozafilozoficznych, które wzajemnie się do siebie odnoszą, wpływają na siebie i się zmieniają. Zgromadzenie tych wszystkich kontekstów jest tak samo trudne jak napisanie wyczerpującego sprawozdania z tego, co wydarzyło się na całym świecie jednego dnia, choćby w jednej tylko sekundzie i wymaga umysłowości co najmniej pokroju Leibniza i to zwielokrotnionej. O ile oczywiście dałoby się pokrozić kreatywność takiego umysłu i nie wpadłby on na trop nowej teorii z pogranicza epigenetyki, teorii kwarków i reaktywowanej teorii flogistonu i dałby się zaprząć do wyławiania ciała z wielości kontekstów, które nie tylko gromadziłby obok siebie, ale jednocześnie pod wpływem każdego nowego kontekstu zmieniał sens całości układu. To, co by powstało, miałoby z pewnością formę asamblażu o otwartej kompozycji: łączyłoby w jedno wielość rozmaitych elementów, ich części i zespołów, a jednocześnie otwierałoby się na możliwości kolejnych połączeń. Tworzenie takiej konstrukcji jest zatem w istocie procesem niewyczerpanym i bezkresnym, jego kres niczym horyzont majaczy się przed nami, jest równie niedostępny niezależnie od etapu wędrówki, nic sobie nie robi z podjętych przez nas kroków. Nie sposób wyznaczyć szkieletu czy osi jako zasady organizacji asamblażu, ponieważ nie rządzą nim wewnętrzne struktury porządkujące, które ukierunkowują sens kolejnych przyłączanych elementów, lecz zupełnie zewnętrzne zasady przypadkowości i swobody skojarzeń, które zmieniają sens całości bądź multiplikują sensory. Może się to kojarzyć ze strukturą kłącza, która nie koncentruje się wokół sensu korzenia, ale rozrasta niczym trawa, uciekając przed centralną ideą czy strukturą. Deleuze i Guattari pisali o *agencement*¹ (wyraz ten na język polski tłumaczony jest jako „układ”, w angielskim zaś jako „asamblaż”; w niniejszym tekście sama używam tej drugiej możliwości, wydaje mi się ona znacznie ciekawsza na potrzeby tego tekstu) następująco: „układ [*agencement*]

jest właśnie owym przyrostem wymiarów w wielości, które z konieczności zmienia swą naturę, w miarę wzrostu liczby połączeń”².

Przywołując figurę asamblażu, chcę zaznaczyć, że nie tylko badanie ciała ma tę formę, ale i samo „ciało”, które w wyniku takiego badania się wyłania, nawet jeżeli ograniczymy zasięg tego pojęcia do ciała ludzkiego, ma naturę kłacza czy też asamblażu właśnie.

Ciało pojawia się w filozoficznych rozważaniach o naturze ontologicznej, epistemologicznej, etycznej, które w rozmaitych systemach filozoficznych są ze sobą powiązane. Nie byłyby to jednak obraz pełny, gdybyśmy do tych dziedzin filozofii nie dodali obecności ciała w pozafilozoficznych dziedzinach, które spełniają rozmaite funkcje w ramach filozofii: inspirują ją, uprawomocniają, egzemplifikują, wzbogacają itd. Ciało pojawia się w antropologii, kulturoznawstwie, historii, filmoznawstwie, literaturoznawstwie, biologii, medycynie, fizyce, chemii itd. Ciało jest przedstawiane, analizowane, rozkładane na czynniki pierwsze, powielane, dzielone, badane, powiększane, pomniejszane, badane w ruchu i spoczynku, martwe³ i ożywione⁴, przygląda się jego funkcjom i formom, na jego podstawie określa się normy (dla przykładu zdrowia czy urody) i odstępstwa od norm (monstrualność tkwiąca w ciele jest wdzięcznym tematem analiz⁵), z ciała wyłaniają się różnice: różne kolory skóry, różne pary oczu, kształty nosów, twarzy⁶, różne figury, różne płcie, różne formy ozdabiania ciała, zakrywania go i odsłaniania, kaleczenia, tatuowania, krępowania, formowania, dbania o nie bądź ignorowania. Ciało jednak nie tylko jest przedmiotem badań, ale także ich podmiotem, wikła się zatem w samo badanie, wpływa na jego przedmiot, określa możliwości poznawcze, sytuuje w określonym kontekście historyczno-społecznym i w tym sensie odmawia uniwersalności i obiektywności prawa głosu⁷. Ciało należy zarówno do sfery *sacrum*⁸, jak i do sfery *profanum*, jest uwznioślane i brukane, uwielbiane i nienawidzone, budzi zachwyt i wstręt, czasem jednocześnie zachwyt i wstręt, co podsycia ludzką ciekawość podczas pokazów dziwolągów czy wystaw w muzeach osobliwości⁹. Ciało jest także analizowane w całości i we fragmentach, każda część ciała doczeka się z pewnością swojej historii. Ciało łączy się z wieloma zagadnieniami, które uniezależniły się od niego i stały przedmiotem odrębnych analiz, jak emocje, zmysły, seksualność, płciowość, śmiertelność,

zdrowie, choroba i wiele innych. Ciało wreszcie, jego postrzeganie, zachowanie i zwyczaje są zmienne i uzależnione od rozmaitych czynników obyczajowych, historycznych, społecznych, technologicznych czy kulturowych¹⁰. Ciało jest niekiedy nachalnie obecne w swej fizjologicznej sile, w swych wydzielinach wyrzucanych na jego marginesy, niekiedy z kolei nieśmiało – w szumie nieustannie pracującego organizmu. Z kolei mówi się o wirtualnym ciele, o modelach anatomicznych, o robotach¹¹, tworzy się wirtualną przestrzeń dla ciała ludzkiego, które, jak się okazuje, reaguje na rozmaite wirtualne bodźce, co stanowi pożywkę tak dla eksperymentów i opracowań naukowych, jak i dla działań artystycznych czy komercyjnych wpływających na filozoficzne koncepcje podmiotu.

Lista ta jest niekompletna, jest jedynie echem faktycznej złożoności problemu. Jej celem jest nie stworzenie wyczerpującego zestawienia kontekstów, w jakich występuje ciało, a podkreślenie trudności odpowiedzi na pytanie o to, czym jest ciało, a także fragmentaryczności i niepełności każdej podanej odpowiedzi. Nie znaczy to oczywiście, że zadawanie pytań o ciało w różnych kontekstach jest próżne. Wprost przeciwnie, pomnaża liczbę perspektyw, liczbę pojawiających się pytań i możliwych odpowiedzi. Wyłaniają się w ten sposób kolejne odsłony obrazów w kalejdoskopie, które badacza bądź badaczkę wprowadzają w stan pomiędzy frustracją a euforią.

Niniejsza książka stawia sobie za cel przyjrzenie się ciału i jego relacjom z kategoriami inności i tożsamości. O ile można zasadnie twierdzić, że ciało nieczęsto było ulubionym tematem filozofów, to mniej więcej od lat sześćdziesiątych XX wieku nie tylko filozofia, ale także kultura, w tym kultura popularna, oszalały na punkcie ciała¹². Pojawia się ono w wielu kontekstach, o czym świadczą choćby te wątki zebrane wcześniej. W filozofii wcześniejszej, a przynajmniej w głównych jej nurtach, ciało było tematem raczej marginalnym. Jednak stosunek do niego był ambiwalentny, co postaram się pokazać na przykładzie Platona i Kartezjusza w niniejszym wstępie. Od połowy XX wieku natomiast pytanie o ciało jest jednym z głównych obszarów refleksji, wyprzedza ono pytania o człowieka, podmiot, wspólnotę, formy etyki czy polityki. Jak się okazuje, to, w jaki sposób myślimy o ciele, wpływa na to, jak myślimy o tożsamości, inności, podmiotowości, wspólności,

etyce czy polityce, a to przecież zagadnienia kluczowe dla zrozumienia współczesnej humanistyki i świata.

Przedstawienie problematyki cielesności w ramach napięcia między tożsamością a innością jest próbą wypracowania takiego pojęcia ciała, które wychodziłoby naprzeciw kluczowym problemom teoretycznym i politycznym XXI wieku, takim jak: odchodzenie od myślenia w kategoriach dualistycznych, nazbyt łatwe zamykanie konfliktów teoretycznych i politycznych w ramy opozycji (manewr ten zasłania bardziej złożone relacje władzy), społeczne wykluczenie, którego wciąż silnym rdzeniem i napędem jest opozycja my–oni, kryzys podmiotu i próby wypracowania nowych jego ujęć, zmierzch antropocentryzmu oraz pytanie o ramy wspólnoty i istotę polityki.

Refleksja o ciele nie jest nigdy refleksją czystą. Jest ze swej istoty refleksją uwikłaną. Uwikłaną przede wszystkim w myślenie opozycyjne, które jednocześnie wartościuje i hierarchizuje człony opozycji. Częstym przeciwieństwem ciała jest dusza bądź umysł i często, myśląc o ciele, myślimy o tej relacji: jaka jest, czy jest możliwa, na czym polega? Relacja umysłu i ciała stanowi jedno z najstarszych zagadnień filozoficznych, równie starych jak pytania o to, co istnieje, czy o to, jak powinniśmy żyć, a jednocześnie jest wciąż aktualna w filozofii współczesnej. Po części aktualność ta ma związek z szerszym zasięgiem problemu dualnego przeciwstawiania sobie pojęć. Opozycja ciało–umysł wpisuje się bowiem w inne binarne podziały: natura–kultura, kobieta–mężczyzna, inny–tożsamy, bierny–aktywny, prywatny–publiczny itd. I jak powiedziałam wcześniej, nie mają one charakteru neutralnego, ale są związane z władzą, dominacją i opresją¹³. Zatem zagadnienia te otwierają pole badawcze dla refleksji na temat relacji władzy, które doczekały się współcześnie wielu odsłon.

Opozycja tożsamy–inny ma tu charakter szczególny, często bowiem ciało, kobieta czy natura określane były mianem nieznanego, innych i obcych, natomiast umysł, kultura, mężczyzna były sferami znanymi, jasnymi, wyznaczającymi to, co normalne i tożsame (tzn. określające to, co inne). Opozycję tożsamy–inne badano jako wariant relacji mężczyzna–kobieta¹⁴ czy natura–kultura¹⁵, badano także wzajemne relacje między podziałami natura–kultura a kobieta–mężczyzna¹⁶. Ja chciałabym zaproponować przyjrzenie się relacji tożsamy–inny przy użyciu

kategori opozycji ciało–umysł. Ta opozycja również jest szczególna, ponieważ ciało jest źródłem wielu różnic, które będą stanowiły kolejne wcielenia inności. Różnica płci, koloru skóry, klasowa, gatunkowa będzie się osadzała gdzieś w ciele: czasem na powierzchni, czasem znacznie głębiej – na poziomie komórkowym. Tekst będzie miał zatem strukturę migotliwą, niekiedy któraś z tych trzech (czterech) podstawowych kategorii będzie brała górę nad innymi: na pierwszy plan będzie się wysuwać raz ciało (dusza/umysł), innym razem z kolei tożsamość lub inność. Często będę się także odwoływała do pojęć podmiotu/podmiotowości lub wspólnoty i warunków jej możliwości, rozważania o ciele, tożsamości i inności bowiem wpisują się w refleksję nad podmiotem (ucieleśnionym? kontrolującym ciało dzięki umysłowi? rozumnym? tożsamym? czy obcym samemu sobie?) oraz nad jego relacją z innym, która może być zaczątkiem wspólnoty, może też stawiać pytanie o jej możliwość.

Ciało będzie tu pewnego rodzaju przewodnikiem po możliwych konfiguracjach relacji „ja”–inny czy tożsamy–inne. Będziemy śledzić ruch, w którego wyniku wyłaniają się poszczególne figury ciała.

Pierwszą z nich jest ciało jako inny, obcy, ciało wyrzucane na marginesy podmiotu, ciało wykluczone i odrzucane. Z jednej strony można powiedzieć, że figura ta w czystej i tak radykalnej postaci nie istnieje w historii filozofii, zwłaszcza współczesnej, której wysiłki skierowane są w stronę pojednania ciała i umysłu. Z drugiej jednak opozycyjność pojęć i co ważniejsze ich hierarchizowanie i wartościowanie zanurzone w relacjach dominacji nie wydają się zagadnieniami przebrzmiałymi, pojawiają się w wielu tekstach kultury i życiu społecznym, przybierając postać różnorodnych figur inności, których źródłem jest właśnie różnica cielesna, nawet jeżeli jest ona tylko domniemana. To właśnie z tego drugiego powodu ciało jako inny jest w tej pracy punktem wyjścia, stanowi tło do dalszych rozważań. Ciało jako inny jest tu pokazany poprzez analizę postaci Eriki Kohut, bohaterki książki *Pianistka* Elfriede Jelinek. Ciało jest tu spychane na marginesy podmiotowości, a jednocześnie wraca jak bumerang, im silniej jest kontrolowane i ujarzmiane, tym silniej pojawia się jako główna postać dramatu. Ciało jako inny jest nieznanne, obce, nieodgadnione, niewypowiedane, niesie w sobie tajemnicę, której nie możemy odkryć, wydaje się mówić do nas

w jakimś anti-języku, którego nie potrafimy odszyfrować, przez co narasta poczucie wyobcowania.

Odpowiedzią na ciało jako innego będzie kolejna figura ciała. W tej odsłonie uciekamy w ciało, w inność i obcość, stajemy po stronie wykluczonych, sami stajemy się wykluczonymi jak bohater powieści Alberta Camusa – Mersault – tytułowy *Obcy*. W tej ucieczce towarzyszą nam rozważania Michela Foucaulta i Judith Butler nad ciałem, podmiotem, wykluczeniem, wiedzą-władzą-rozkoszą, polityką, performatywnością. Tropimy sposoby ujarzmiania ciała i jego podmiototwórczy charakter. Odkrywamy pole działania władzy w przestrzeni społecznej i co szczególnie ważne – w nas samych. Podmiotowość, która zastępuje tu podmiot, staje się swoistą grą tożsamości z innością zakorzenioną w ciele i rozgrywaną bez końca, partia za partią, w kierunku podważenia nas samych.

Podważenie samych siebie radykalizuje się w trzeciej figurze ciała: ciele poza innością i tożsamością. Dzięki Lalli, bohaterce książki *Pustynia* Jean-Marie Gustave Le Clézio odkrywamy w ciele potencję do porzucenia rozróżnienia na tożsame i inne za pomocą pojęcia różnicy. Ciało stanie się tu radykalnie zróżnicowane, to zwierzęce, to ludzkie, to przestrzenne, to wirtualne, to duchowe, to materialne, to kobiece, to męskie, to dojrzałe, to dziecięce, migocące różnicami, stające-się-innym, a w efekcie niedostrzegalne, zlewające się ze światem w działaniu. W tej części będę się odwoływała do myśli Elizabeth Grosz, której praca skupiała się od początku na zagadnieniach związanych z ciałem w jego nieredukowalnym bogactwie (projekt korporalnego feminizmu), by następnie przejść w stronę badania ciała jako materii świata, jako materiału podatnego i jednocześnie stawiającego opór, siły różnicowania, w której szczególną rolę odgrywa pojęcie różnicy płciowej. Dopiero taka refleksja nad ciałem może być podstawą do uchwycenia złożoności tego, czym jest/może być podmiot, jak zrozumiemy wspólnotę i jakie formy etyki i polityki możemy sobie wyobrazić teraz i w przyszłości.

Przedstawiam zatem trzy kroki (figury) ciała, które uchwyciłam w ruchu i przemieszczaniu się względem siebie, kategorii ciała, inności i tożsamości. Początkowo odpychamy ciało jako inne, następnie porzucamy tożsamość, zanurzając się w cielesności i inności, by w końcu rozplnąć się w zróżnicowaniu.

2. Ciało-Fragmenty

Jeśli przyjąć, że kultura europejska¹⁷ (czy w szczególności „europejskie myślenie” bądź europejska filozofia) narodziła się w starożytnej Grecji, warto od tego właśnie miejsca rozpocząć nasze śledztwo.

Współcześnie często mówi się o fragmentaryzacji ciała na przykład dla celów medycznych, Braidotti ukuła nawet termin „organy bez ciała”¹⁸, aby opisać proces podziału ciała w dobie rozwoju biotechnologii¹⁹. Agamben pisze o „tożsamości bez osoby”, tożsamości wyznaczonej jedynie przez dane biometryczne zawarte w kwasie dezoksyrybonukleinowym²⁰. Kognitywiści, neurologowie i filozofowie zaś badają włączanie w schemat ciała rozmaitych obiektów z jego otoczenia, jak na przykład okulary, laska, długopis czy proteza.

Mamy dziś do czynienia ze swoistym targowiskiem fragmentów ciała: przeszczepiane serca i twarze, genomy zawierające rzekomo informację o całym życiu człowieka (genom jako zapis predestynacji?), hodowle organów, komórek i tkanek, wirusy prowadzące swego rodzaju molekularny dialog między – na przykład – ludźmi i zwierzętami, przemysł kosmetyczny, który kieruje się do naszych ud, dłoni, stóp, brzuchów oddzielnie (odrębne przekazy: zarówno „na dzień”, jak i „na noc”), marketing wykorzystujący fragmenty naszych ciał w reklamach, zapłodnienia *in vitro*, banki spermy, biometryczne dowody osobiste, archiwa DNA, określanie płci w odwołaniu do chromosomów, morfologii genitaliów, hormonów i wiele innych.

Sytuacja ta znajduje paradoksalne odbicie we fragmentarycznym postrzeganiu ciała w epoce wczesnogreckiej, choć z pewnością jest to odbicie w krzywym zwierciadle, współcześnie bowiem to głównie rozwijająca się technologia fragmentaryzuje ciało, które skądinąd nazywamy ciałem, a więc przynajmniej na poziomie językowym odnosimy się doń jako do jednego pojęcia, gdy tymczasem Homer, jak dowodzi Bruno Snell w *Odkryciu ducha*, nie miał pojęcia ciała. Zamiast niego posługiwał się rozlicznymi słowami na opisanie członków poruszanych przez stawy (*gyia*), członków poruszanych przez mięśnie (*melea*), skóry jako granicy (*chros*) i skóry w rozumieniu anatomicznym (*derma*). Słowo *soma*, które będzie później znaczyło właśnie ciało,

u Homera odnosi się do zwłok²¹. Zanim zatem wykształciło się ciało (które możemy teraz w nieskończoność dzielić), mieliśmy do czynienia z wielością, zanim uchwyciliśmy funkcjonalny związek, postrzegaliśmy pewien zbiór dłoni, rąk, ud i łydek²², zanim mogliśmy duszy przeciwstawić ciało, mieliśmy do czynienia z pojedynczymi „organami”. Obserwacja ta jest ważna, ponieważ uwidacznia nieoczywistość jedności pojęcia ciała, problematyzuje „bezpośrednio zrozumiałą”, jak pisze Snell, jedność, wskazuje na to, co ją poprzedza, ale także na to, co ona zasłania i jak silnie kształtuje nasze postrzeganie, gdy już została „odkryta”. Dopiero owo odkrycie umożliwia przeciwstawienie ciała duszy (tak później płodne), wcześniej, pomiędzy poszczególnymi „organami”, nie ma przeciwieństwa, jest jedynie współwystępowanie. Świat jest pokawałkowany, dopiero odkrycie pojęć takich jak „dusza” i „ciało” zaczyna wytwarzać klasyfikacje, hierarchie, przeciwieństwa, nadbudowuje nad wielością pojęciowe jedności, które podlegają dalszej filozoficznej obróbce i rozpoczynają filozoficzną pracę pojęć. Dopiero na gruncie odkrycia „ciała” i „duszy” możemy mówić o dualistycznym ujęciu człowieka, które zrobi zawrotną karierę w historii filozofii.

3. Ciało kontra dusza

Przeciwstawienie ciała duszy miało w starożytnej Grecji różne oblicza. Friedrich Nietzsche, mówiąc o sztuce, przeciwstawia sobie żywioł apolliński i dionizyjski²³, umiar, kontemplacja, poznawanie samego siebie spotykają się tu z nadmiarem, upojeniem, cielesną wyrazistością samozapomnienia. Żywioły te przeciwstawiają się sobie, walczą ze sobą, ścierają się, a jednocześnie wzajemnie przenikają i uzupełniają. Można powiedzieć, że prezentują one dwa podejścia do ciała. Żywioł apolliński postuluje w stosunku do ciała zasadę umiaru i ograniczenia, żywioł dionizyjski, przeciwnie, jest rozrostem cielesnych potencji i rozkwitem takiej symboliki, jest mocno zakorzeniony w cielesnym istnieniu. Oba te wątki (w różnych proporcjach i postaciach) obecne są w myśleniu o ciele starożytnych Greków, a także filozofów i teologów chrześcijańskiego średniowiecza.

Z jednej strony Michel Foucault w swojej *Historii seksualności* pokazuje związek zabiegów wokół ciała (dbanie o zdrowie, dietetyka, ero-

tyka) z poszukiwaniem prawdy. Z drugiej zaś Pierre Hadot podkreśla, że grecko-rzymska filozofia jest ćwiczeniem duchowym, to znaczy procesem, który angażuje myśli i nadzór rozumu²⁴. Tym się zatem różni kolebka europejskiej filozofii, zdaniem Hadota, od na przykład wzorów buddyjskich, że odwołuje się li tylko do rozumu, wyobraźni, intuicji, nie ma natomiast cielesnych implikacji²⁵. Rzeczywiście takie ujęcie (powiedzielibyśmy z ducha apollińskiego) wydaje się niezwykle wyraźnie zaznaczone w starożytnej Grecji choćby w następujących słowach Platona, które wyrażają jego stanowisko teoriopoznawcze: „[...] jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało [...]”²⁶ i dalej: „[...] jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą”²⁷. Ciało zatem nie tylko stoi nam na drodze do poznania „istoty istotnie istniejącej”, nie tylko zatem zaburza naszą kontemplację filozoficzną będącą, jak ujmuje to Hadot, ćwiczeniem duchowym, ale jest także łączone ze złem (wielkim złem). Platon próbuje przeciwstawić się „nierozumowi ciała” siłą swojej filozofii, odeprzeć to wszystko, co łączy się z ciałem (co sprawia, że stajemy się jego niewolnikami), jak pragnienia, żądze, obawy, widziadła i inne zbędne głupstwa, chce podporządkować ciało wraz z jego rozchwianiem cnocie umiaru. W filozofii Platona dualizm ciała i umysłu ma przynajmniej dwa znaczenia, które wskazuje Giovanni Reale²⁸. Z jednej strony mamy do czynienia z opozycją duszy jako demona i ciała jako grobu i więzienia, słyhać tu echo orfickich fascynacji greckiego filozofa. Z drugiej strony natomiast dusza jako byt pokrewny temu, co inteligibilne, przeciwstawiona jest ciału, czyli bytowi postrzegalnemu zmysłowo. W tym drugim sensie Platon, spadkobierca Parmenidesowego prymatu rozumu w poznaniu, podkreśla konieczność odejścia od zmysłowych błędów i zmienności, aby dostąpić Prawdy, a takie podejście nie musi wcale tak deprecjonować ciała jak dzieje się to w *Fedonie*, może widzieć jego pozytywną rolę, jak na przykład w *Uczcie*. W dialogu tym przedstawiona jest droga do poznania piękna, która rozpoczyna się od ciała właśnie, jak pisze Platon: „[...] od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstę-

pował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje. Na tym szczyśle życia, [...] dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda²⁹. Piękne ciało staje się tu źródłem poznania, jest czymś znacznie pośledniejszym od Piękna samego w sobie, od idei Piękna, niemniej jednak rozpoczyna tę drogę ku Prawdzie, jest jej pierwszym etapem i w tym sensie ma w samej Prawdzie pewien niewielki udział.

Trudno zatem o jednoznaczny opis zagadnienia cielesności u Platona. Ciało bowiem występuje w różnych znaczeniach: jest grobem i więzieniem, a jednocześnie swego rodzaju trampoliną, która może wprowadzić nas na drogę poznania, jest przeszkodą, sieje zamęt i nierozum, a jednocześnie poznając piękne ciała poprzez zmysły, rozpoczynamy naszą drogę ku Pięknu, które będziemy podziwiał już tylko „oczami duszy”. Mimo tego napięcia w rozumieniu ciała jest ono postrzegane jako mniej wartościowe od duszy w jej rozumnym aspekcie. Poznanie zmysłowe, które jest jego udziałem ma pośledniejszy charakter od poznania rozumowego. Co więcej, to w cielesności tkwią załączki zła, które może zmącić nasz rozum i wprowadzić nas na drogę występku. Zatem ciało i rozum nie są li tylko przeciwstawiane, za tą opozycją kryje się hierarchia ważności w wymiarze ontologicznym, epistemologicznym, a także etycznym. Takie ujęcie wpłynie na kolejne pokolenia miłośników mądrości.

Arystoteles, który widział człowieka jako swego rodzaju połączenie duszy (jako formy i aktu) oraz ciała (jako materii i potencji)³⁰, nie dzielił, w dojrzałym okresie, orfickich zapatrywań Platona na ciało jako więzienie duszy³¹, niemniej jednak zachowywał prymat duszy (głównie rozumu) nad ciałem³².

Trzeba także dodać, że zarówno Platon, jak i Arystoteles wyróżniają trzy części duszy³³: wegetatywną, zmysłową i rozumną, z których ta ostatnia jest oczywiście najwyższej ceniona. Dusza jest także zasadą ruchu, nie może zatem stać w całkowitej opozycji do ciała³⁴.

Późniejsze nurty filozoficzne, ujmują to bardzo ogólnie i mam na myśli jedynie dominujące prądy, powtarzają do pewnego stopnia ideal

kontrolowania ciała przez rozum, ograniczania potrzeb ciała, ćwiczenia go w wyrzekaniu się nadmiaru dlań charakterystycznego. Od Epikura po Marka Aureliusza, od Plotyna do świętego Augustyna modelem godnym naśladowania jest człowiek rozumny, który ciału swemu nie pozwala na zwyczajne dla niego wybryki.

Szczególnie ciekawa na tym tle jest średniowieczna koncepcja ciała, która łączy jego umartwienie, skojarzenie ze złem i pogardę, jaką budzi, z wywyższeniem w postaci cierpiącego ciała Chrystusa i uświęceniem w Kościele – mistycznym cielesności Chrystusa³⁵.

Opozycja ciała i duszy nie była w szkicowo przytoczonych już filozofiach jednoznaczna, żywioły apolliński i dionizyjski wydają się kształtować stosunek do ciała wspólnie. Ciało jest w rozmaity, niekiedy wydawałoby się, sprzeczny sposób problematyzowane: to jest początkiem, to znów końcem, to źródłem wszelkiego zła, to znów wszelkiej świętości. Dusza z kolei jest równie niejednorodna, jest nie tylko naszym rozumnym przewodnikiem, ale też zasadą ruchu, niekiedy jest bytem całkowicie autonomicznym w stosunku do ciała, innym znów razem istnieje jedynie wespół z nim. To, co się jednak z rozważań tych wyłania, to pewna tendencja do wyższego wartościowania rozumu i zdolności umysłowych człowieka (szeroko pojętych, obejmujących nie tylko racjonalny rozum, ale także irracjonalną intuicję) w porównaniu z ciałem i cielesnością. Ta tendencja przemówi pełnym głosem w filozofii nowożytnej ustami Kartezjusza.

4. Kartezjańskie podziały

Kartezjanizm jako uosobienie dualizmu ciała i umysłu będzie stanowił znacznie ważniejszy punkt odniesienia dla tej książki niż filozofie wcześniejsze. Kartezjusz jest myślicielem, który niczym bumerang powraca (w bardzo różnej formie) w rozważaniach myślicieli XX i XXI wieku. Często jego myśl jest zniekształcana, jak zauważa Stuart F. Spicker we wstępie do książki *The philosophy of the body: rejections of Cartesian dualism*: to, co uważa się za filozofię kartezjańską, rozmija się niekiedy z tym, co możemy wyczytać z dzieł Kartezjusza³⁶, kontrowersje te dotyczą zwłaszcza osławionego dualizmu ciała i umysłu. Oczywiście wpływ Kartezjusza zaznacza się już w czasach jemu współ-

czesnych, problemy, które poruszył, podejmowane są przez Spinozę, Malebranche’a czy La Mettriego, a jednocześnie filozof przez *Medytacje kartezjańskie* Husserla wchodzi w zakres inspiracji dla współczesnej fenomenologii, jego oddzielenie ciała od umysłu bulwersuje myślicielki feministyczne, odniesienie do kartezjanizmu pojawia się także u Foucaulta.

Radykalna opozycja ciała i umysłu, mimo że w czystej i niebudzącej wątpliwości formie nie występuje *de facto* w dziełach ojca nowożytności, została mu przypisana i zrobiła zawrotną krytyczną karierę. Zdziwiające jest to, że figura ta nigdy chyba w takiej ostrej postaci nie zaistniała w historii filozofii, a jednocześnie podejmuje ona coś, co bardzo wyraziście pojawia się w kulturze: opozycyjność łączoną z hierarchizowaniem, wartościowaniem i deprecjonowaniem jednego z członów opozycji, może być ona łączona nie tylko z podziałem umysł–ciało, ale także z innymi podziałami jak na przykład: my–oni, ja–inni, kultura–natura, mężczyzna–kobieta itd. Opozycje te nie są niewinne, nie służą jedynie podaniu charakterystyki świata, w którym żyjemy, wdziera się w nie bowiem wartościowanie, podlegają ocenie, na której podstawie ustalane są rozmaite normy: „Aczkolwiek nauka wypiera się ocen i usiłuje się od nich uwolnić, wślizgują się one różnymi drogami do rozważań teoretycznych, kierują w rozmaity sposób procesami definiowania. Uczulenie na ich obecność jest raczej świeżej daty i coraz to ktoś wynajduje jakieś założenia aksjologiczne, milcząco zaakceptowane, w takich na przykład dziedzinach, jak demografia czy ekonomia, założenia niezauważane, tak jak się nie zauważa tego, że nasz kodeks cywilny zakłada wyższość monogamii nad innymi formami rodziny”³⁷.

Nasze naukowe kategoryzacje nie mogą być traktowane obiektywnie, byłoby naiwnością sądzić, że powszechność oceniania nie przenosi się z dziedziny życia codziennego na inne aktywności podejmowane przez człowieka, a zatem również filozoficzne dociekania niewolne od wartościowania trafiają na podatny grunt powszechnego oceniania. Dlatego być może, mimo iż Kartezjusz nie był w rzeczywistości tak radykalnym i zagorzałym dualistą, jak to się mu czasem przypisuje, jego filozoficzna rzetelność kazała mu bowiem stawiać (przynajmniej do pewnego stopnia) kolejne pytania swoim filozoficznym odkryciom, ja-

sność podziału umysł–ciało i jego hierarchizacja oraz ocena padły na podatny grunt ludzkiej skłonności do oceniania, wartościowania i stereotypizacji, które charakteryzują życie jednostkowe i społeczne³⁸.

Dualizm ciała i umysłu, który – jak się wydaje – padł na bardzo podatny kulturowy grunt, jest także potwierdzany w pewnym wyobcowaniu nas samych i naszych ciał, które diagnozuje na przykład Gernot Böhme. Niemiecki filozof widzi owo wyobcowanie między innymi w tym, że sami nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie o to, co się z nami dzieje. Takiej odpowiedzi oczekujemy od specjalisty – lekarki, dietetyka, kosmetyczki, rehabilitanta itd. W tym sensie, podkreśla filozof, zdajemy się patrzeć na nasze ciała z zewnątrz, patrzymy na nie jak na jakieś organizmy, których nie doświadczamy bezpośrednio³⁹.

Szczególnie zainteresowany opozycją ciała i umysłu był feministyczny nurt filozofii. Zainteresowanie to można przypisać próbom odpowiedzi na pytanie o najnowszy status kobiet w stosunku do mężczyzn. Binarność płciowa znalazła odzwierciedlenie w innych opozycjach, które pomogły feministkom przemyśleć przeciwstawiane sobie pojęcia, ich wartościowanie i hierarchizację w kategoriach relacji dominacji i opresji.

Przypisujemy zatem Kartezjuszowi coś, co owszem, jest obecne w jego tekstach (zapomnienie o ciele, niebranie pod uwagę ciała w rozważaniach dotyczących podmiotu), choć jednocześnie obecne są też tendencje przeciwne, i skupiamy się na radykalności podziału ciało–umysł, co oczywiście może być produktywnie i ciekawe, podobnie zresztą jak studia, które łaskawszym okiem patrzą na kartezjańską spuściznę.

Ciekawe analizy Susan Bordo łączą kartezjański dualizm z anoreksją. W tym modelu ciało doświadczane jest jako obce, wrogie, jako coś, co nas ogranicza i zamyka, a także zagraża „ja” utożsamionemu z kontrolą. Chodzi zatem o to, by podporządkować sobie ciało, a w konsekwencji pozbyć się go, nauczyć się żyć bez ciała⁴⁰. Leslie Heywood mówi zaś wprost, że anorektyczka jest paradygmatycznym podmiotem kartezjańskim⁴¹. W rozdziale pierwszym staram się pokazać konsekwencje takiego ujęcia ciała.

Inne feministki wskazują na to, że podział umysł–ciało nie jest jedyną konsekwencją ujęć kartezjańskich. Radykalne ujęcie rozdziału ciała i umysłu jest wzmocnione przez inne podziały, które dzieło Kartezjusza

uwraźnia. Jednym z takich podziałów jest oddzielenie humanistyki i nauk przyrodniczych i przedstawienie ciała jako przedmiotu tych drugich: ciało bada się przede wszystkim w medycynie i biologii. Jeśli ciało jest przedmiotem dociekań psychologii, filozofii bądź etnografii, to jest ono traktowane jako wyłącznie fizyczny obiekt⁴². Metaforyka ciała jako maszyny czy narzędzia pchnęła z kolei ciało na tory rozważań technologicznych⁴³, które mogły zaowocować opozycją realne–wirtualne. Dalia Judowitz zwraca uwagę na fakt, że współczesne zainteresowanie wirtualnym ciałem i takąż rzeczywistością jest znakiem wpływu kartezjańskiej opozycji ciała i umysłu⁴⁴. Wreszcie trzecia linia podziału, jak wskazuje Grosz, pokazuje ciało jako środek wyrazu głębi, jako narzędzie czynienia publicznym tego, co prywatne, jako granica między naturalnym a społecznym⁴⁵. W tym wypadku ciało jest granicą między naturą a kulturą, między wnętrzem a zewnątrzem, między tożsamym a obcym, jest także punktem widzenia, z którego można badać te podziały, czego próbą w odniesieniu do opozycji tożsame–inne jest niniejsza książka.

Jak zauważa Judowitz, podmiot wiedzy zostaje odcieleśniony, a ciało staje się zredukowane do bycia li tylko przedmiotem wiedzy⁴⁶. Jak sądzę, to posunięcie umożliwia dopiero zmianę w rozumieniu podmiotu wiedzy, którą zauważa Michel Foucault. Filozof pisze, że od Kartezjusza podmiotem wiedzy może być każdy/jakikolwiek podmiot, który widzi to, co oczywiste, który potrafi dowieść swojej racji. Zostaje zatem zerwany związek między dotarciem do prawdy a ascezą, która miała do owej prawdy przygotowywać⁴⁷. Odcieleśniony podmiot bowiem staje się komputerem do matematycznego dowodzenia twierdzeń, „mózgiem w naczyniu”, pozbawionym nie tylko ciała, ale także życia, to znaczy namiętności, codzienności, żądz, zachcianek, niespełnienia, zadowolenia, a więc tego wszystkiego, co przynosiło dotąd podmiotowi jego ucieleśnienie. Kontemplacja, prawda, poznanie, jak wdziliśmy to choćby u Platona, wymagały „uporania się” z ciałem, ale była to praca podmiotu z samym sobą, która prowadziła do modeli życia kontemplacyjnego, ascetycznego, apatycznego, obojętnego na ciało, był to jednak punkt dojścia, nie zaś wyjścia. Kartezjusz zatem nie zmienił samego wartościowania ciała, ale pogłębił je, nie powielił koncepcji ciała umiejscowionego na marginesach podmiotowości, lecz zepchnął je do roli przedmiotu.

5. Problem ciała i umysłu w filozofii Kartezjusza

Celem filozoficznych medytacji Kartezjusza jest odnalezienie archimedowego punktu, na którym mógłby oprzeć wiedzę pewną. Filozof poszukuje prawdy „jasnej i wyrazistej” i z tego powodu odrzuca wszystko, co budzi choćby cień wątpliwości. Punkt oparcia filozof odnajduje w sobie-myślącym: „[...] podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: *m y ś l ę , w i ę c j e s t e m*, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najskrajniejsze przypuszczenia sceptyków nie zdolne są jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem”⁴⁸.

O ile zatem ciało budzi wątpliwości i wydaje się nie przynależać do „ja”, o tyle myślenie wyraża samą jego istotę, kreśląc tym samym obszar tego, co tożsame, co oczywiste i co stanowi podwaliny dla filozofii w rozumieniu kartezjańskim. Filozof rozwija ten kierunek dociekań: „Badając bowiem, czym jesteśmy my sami, którzy zakładamy, że wszystko, co od nas jest różne, jest fałszem, wyraźnie widzimy, że do naszej natury nie przynależy żadna rozciągłość ani kształt, ani ruch w jakimś miejscu, ani nic podobnego, co należy przypisać ciału, jedynie tylko samo myślenie; dlatego też poznaje się je w pierw i pewniej aniżeli jakiegokolwiek rzeczy cielesne: myślenie bowiem już poznaliśmy, podczas gdy o innych rzeczach jeszcze wątpimy”⁴⁹.

Zaznacza się zatem wyraźny podział w filozofii Kartezjusza: z jednej strony mamy ciało, które uosabia wszystko to, co związane jest z fałszem, błędem poznawczym, wszystko to, w co należy nam zwątpić i co w istocie nie należy do sfery „ja”, ponieważ w przeciwieństwie do „ja” jest rozciągle, ma kształt, porusza się. Z drugiej zaś to, co pokrywa się z „ja”: rzecz myśląca, podstawa wszelkiej wiedzy i prawdy, sfera oczywistości, jasności i wyrazistości, tego, w co wątpić nie sposób. Ten podział zdaje się kluczowy dla filozofii Kartezjusza, na jego podstawie będziemy oddzielać prawdę od pozoru, złudzenie od idei jasnej i wyrazistej, działanie podstępного demona od działania Boga. W wielu fragmentach filozof zdaje się wzmacniać i potwierdzać owo radykalne rozróżnienie. W *Rozprawie o metodzie* pisze: „Poznałem stąd, iż je-

stem substancją, której całą istotą, czyli naturą, jest jeno myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż owo ja, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest”⁵⁰.

Trudno o bardziej radykalne ujęcie opozycji ciała i duszy. Ciało okazuje się duszy zupełnie zbędne, istnieje ona bowiem całkowicie niezależnie od niego, nie wywiera ono na nią żadnego, najmniejszego choćby wpływu. Co więcej, „ja” jest wyłącznie duszą, rzeczą myślącą, ciało jest jakąś przypadłością bez znaczenia. Wydaje się, że rzeczywiście słowa te mogą być wyznaniem wiary anorektyczki. W późniejszych *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusz ponownie zaznacza, że „ciało i umysł to dwie rzeczy najzupełniej różne”⁵¹, choć jednocześnie zauważa także ich połączenie: „[...] posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle złączone, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej”⁵².

Wyłania się zatem problem relacji ciała i umysłu, która może się wydawać zupełnie niemożliwa, jak bowiem dwie radykalnie odmienne substancje mogą się połączyć? O owym związku dusza-ciało zaświadcza doświadczenie, ale filozofia Kartezjusza wątpi w doświadczenie, które niejednym razem przecież sprowadzało miłośników mądrości na manowce i stawia mur między rzeczywistością myślącą a rzeczywistością rozciągłą. W jaki sposób te dwa porządki mogą spotkać się w człowieku? Filozof wyraźnie zaznacza: „[...] ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz [...] jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem

z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia, powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała”⁵³.

Doświadczenia pragnienia, głodu czy bólu zmuszają Kartezjusza do połączenia ciała i umysłu, jego ideał radykalnego oddzielenia nie sprawdza się w codziennym życiu, wymaga zatem rewizji. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz zaznacza, że z naszym umysłem związane jest silniej jakieś konkretne ciało, a nie inne ciała, to ciało, które wchodzi w szczególny związek z umysłem, zwie się ludzkim ciałem⁵⁴. Dociekań dotyczących owego połączenia między duszą a ludzkim ciałem podejmuje się Kartezjusz w traktacie *Namiętności duszy*. Stwierdza w nim wprost: „Obserwacja wykazuje [...], że żaden przedmiot nie działa bardziej bezpośrednio na naszą duszę, niż ciało, z którym jest ona złączona; wskutek tego musimy przyjąć, że co w niej jest doznaniem, to w nim jest zazwyczaj działaniem”⁵⁵. Mimo zatem „różnicy realnej” między ciałem a umysłem istnieje sfera oddziaływania bezpośredniego ciała na duszę. Okazuje się dalej, że dusza połączona jest z całym ciałem, nadal jednak nie można łączyć jej z rozciągłością, nie zajmuje ona bowiem żadnej z części ciała, nie można zatem mówić o jej częściach ani o jej ubywaniu, gdy odejmuje się którąś z części ciała, dusza łączy się z ciałem jako całością, „z całym zespołem jego narządów”⁵⁶. Niemniej Kartezjusz wyróżnia szczególną część ciała, w której aktywność duszy jest wyraźniejsza niż w innych, jest to „mały gruczoł” znajdujący się w mózgu, który poruszając się, porusza przewody położone niedaleko i zmienia w ten sposób bieg „płynących” w nich tchnień życiowych, ale i odwrotnie: ruch tchnień życiowych może wpłynąć na ruch owego gruczołu⁵⁷. Widzimy zatem, że oddziaływanie może być wzajemne: zarówno ruch „małego gruczołu” przekłada się na kierunek biegu tchnień życiowych, a ten z kolei na ruch mięśni i członków ciała, jak i ruch ciała poprzez nerwy wpływa na tchnienia życiowe, a te z kolei oddziałują na ruch gruczołu⁵⁸.

W takim duchu wzajemnych oddziaływań między ciałem a duszą utrzymane są także wywody Kartezjusza w jego korespondencji z księżniczką Elżbietą, gdzie nie ma wątpliwości, że Kartezjusz widzi jedność duszy i ciała⁵⁹. Są one ściśle połączone, mimo że różne. Nadal jednak ciało jako domena zmienności powinna podlegać duszy, aby osiągnąć

szczęście – ponieważ „przyjemności duszy mogą być nieśmiertelne jak ona”⁶⁰, przyjemności ciała zaś przemijają, ledwie je odczuwamy. W traktacie *Człowiek* Kartezjusz używa zaskakującego porównania. Ciało jest dla niego systemem fontann (poszczególne części ciała odpowiadają częściom fontann), dusza rozumna natomiast jest tych fontann zarządcą: „[...] d u s z a r o z u m n a [...] znajdzie swe główne siedlisko w mózgu i będzie przypominać zarządcę fontann, który staje u głównego zbiornika, gdzie zbiegają się wszystkie rury owych mechanizmów, by dowolnie wzmacniać, osłabiać bądź w jakikolwiek inny sposób zmieniać ich ruchy”⁶¹. Dusza w tym wypadku niczym platoński woźnica kierujący rydwanem, kieruje ruchem fontann. Myliłby się jednak ten, kto stąd wnioskowałby, że dusza jest źródłem ruchu, tak jak tego dowodzili starożytni.

Gdy przyjrzeć się bliżej ciału, co Kartezjusz czyni między innymi w dwóch traktatach *Człowiek* oraz *Opis ciała ludzkiego*, widzimy, że ciało jest maszyną, która zawiera w sobie, niczym zegar, młyn czy fontanna, wszystkie części niezbędne do poruszania się i wykonywania rozmaitych czynności⁶². Nie znaczy to jednak, że człowiek jest li tylko maszyną, jest rzeczą myślącą złączoną z ciałem-maszyną, zawsze zatem możemy rozpoznać, czy mamy do czynienia ze sztucznym robotem, czy z prawdziwym człowiekiem (czego nie jesteśmy w stanie rozpoznać, według Kartezjusza, patrząc na prawdziwą małpę i robota-małpę)⁶³. Ruch, który charakteryzuje maszynę, nie ma nic wspólnego z duszą, jest bowiem wynikiem przestrzennego rozmieszczenia narządów maszyny, zatem nie możemy przypisywać ani roślinom, ani zwierzętom posiadania duszy, która wprawiałaby je w ruch, dusza człowieka także nie odpowiada za ruch jego ciała, to ciało bowiem, jak każde inne, działa na takich zasadach jak zegarek⁶⁴. Ponownie wyłaniają się z myśli Kartezjusza dualne podziały: do duszy przynależą myśli, do ciała zaś ciepło i ruch (chyba że ruch wywołany jest myślą, wówczas zarysowuje się współpraca między duszą a ciałem)⁶⁵. Dusza nie tylko nie odpowiada za ruch ciała, ale także za jego życie i śmierć, nie ona jest technieniem życia w martwe skądinąd członki i nie z jej odejściem łączy się śmierć⁶⁶, dusza odchodzi, gdy cielesna maszyna ulegnie zepsuciu: wskazówka zatnie się, zardzewieje mechanizm, zegarek przestanie tykać.

Rozprawę *Opis ciała ludzkiego* Kartezjusz zaczyna od następujących słów: „Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem niż próby poznawania samego siebie. Użyteczność, jakiej winno się oczekiwać od owej wiedzy, nie dotyczy jedynie dziedziny duchowej [*la morale*], jak początkowo wielu sądziło, lecz także zwłaszcza medycyny; wierzę, iż w niej moglibyśmy znaleźć wiele pewnych zasad postępowania, uczących, jak leczyć choroby, jak im zapobiegać, a nawet jak opóźnić nadejście starości, gdybyśmy się dostatecznie starali poznać naturę naszego ciała i nie przypisywali duszy czynności, które zależą tylko od ciała i od przestrzennego rozmieszczenia jego narządów”⁶⁷.

Poznawczy wysiłek Kartezjusza nie skupia się jedynie na rzeczy myślącej, choć to ona stanowi podstawę wszelkiej wiedzy prawdziwej, filozof z pasją anatoma zagłębia się we wszelkie tajniki nauk o człowieku. To, że wyróżnia szczególną rolę duszy, nie znaczy, że zapomina o ciele i spycha je na margines wiedzy, wprost przeciwnie, czyni je centralnym przedmiotem nauk przyrodniczych, którymi zajmuje się obok nauk z „dziedziny duchowej”. Niekiedy dociekania obu tych dziedzin przenikają się. Jest tak na przykład w *Rozprawie o metodzie*, gdzie Kartezjusz szczegółowo opisuje i tłumaczy obieg krwi, czy w *Namiętnościach duszy*. Innym razem, jak w *Opisie ciała ludzkiego*, filozof skupia się tylko na ciele. Kluczowe jest tu jednak owo dyscyplinarne rozróżnienie: badając ciała, dowiemy się, jak funkcjonują, jak możemy je chronić przed chorobą i śmiercią, jak utrzymać je w dobrej kondycji przez jak najdłuższy czas. Nie ku ciału czy cielesno-umysłowemu połączeniu będzie się jednak zwracał Kartezjusz, chcąc określić to, czym jest prawda, co istnieje i jak powinniśmy postępować, aby być dobrymi. Mimo że doświadczenie prowadzi Kartezjusza do rewizji radykalnego rozdzielenia umysłu i ciała, to jednak zachowuje on przekonanie o „realnej różnicy”, która między dwoma tymi substancjami zachodzi. Mogą one na siebie wywierać wpływ, ale w porządku metody filozoficznej nasze poznanie ciała, tak własnego, jak i obcego, zapośredniczone jest przez *res cogitans* i Boga. Oddziaływanie naszego ciała czujemy bezpośrednio (mimo że jego uprawomocnienie zachodzi dopiero przez istnienie Boga), nie sprawia to jednak, że ciało staje się czynnikiem równie ważnym co rzecz myśląca w określeniu naszego człowieczeństwa. Ciało bada się inaczej niż duszę, ciało pod-

daje się sekcji zwłok, czyniąc z niego przedmiot badania, w umysł się wnika samym umysłem, co czyni z niego zarówno przedmiot, jak i podmiot dociekań. Ciało i dusza, mimo połączenia, zachowują w filozofii Kartezjusza swoją „realną różnicę”, która przejawia się w ich funkcji, sposobach istnienia i uzasadniania, ale także w tym, jak są badane i do jakich dyscyplin naukowych owe badania przynależą.

Reakcji na kartezjański dualizm było wiele. Możemy tu tytułem przykładu wyróżnić trzy możliwości: rozwiązania Spinozy, Malebranche’a i La Mettriego. Próba Spinozy jest niezwykle ciekawą propozycją, która zakłada, że ciało i dusza są dwoma atrybutami substancji, czyli Boga: „[...] rzecz rozciągła i rzecz myśląca są albo atrybutami Boga, albo [...] pobudzeniami atrybutów Boga”⁶⁸. Nie mamy tu zatem do czynienia ze ścisłą opozycją i wartościowaniem, ciało i dusza bowiem są tylko dwoma znanymi przejawami Boga, których *de facto* może być nieskończenie wiele. Co ciekawe, Spinoza nie dopuszcza wpływania ciała na duszę i duszy na ciało⁶⁹, są to dwie odrębne realności, dwa wymiary, w których postrzegamy świat. Myśl wpływa jedynie na myśl, ciało – jedynie na ciało. Pozostałe dwie propozycje mają charakter redukcjonistyczny. La Mettrie inspirację do analizy relacji między ciałem i umysłem odnalazł w obserwacjach wpływu gorączki na własne funkcje poznawcze. Francuz był zdania, że kartezjański dualizm nie ma racji bytu, hipoteza o istnieniu *res cogitans* jest zbędna, człowiek jest maszyną, a jego psychiczne funkcje są pochodnymi funkcji fizjologicznych oraz cielesnej organizacji mechanizmu i w odwołaniu do nich powinniśmy je badać⁷⁰. Rozwiązanie to sugeruje zatem, że dusza może być całkowicie sprowadzona do ciała, staje się jedynie hipotezą bez znaczenia. To, co mówi nam prawdę o człowieku, może być wyczytane z ciała rozumianego jako maszyna fizjologiczna. Innym rozwiązaniem jest filozofia Malebranche’a, który radykalizuje kartezjańskie tezy, twierdząc, że między ciałem a umysłem nie ma oddziaływania, istnieją obok siebie, odpowiadają sobie, ale nie ma między nimi wzajemnego wpływu⁷¹. Filozof posuwa się jeszcze dalej: widzi w świadomości nadrzędną, pochodzącą od Boga władzę, ciało natomiast jest sferą przed nami niemal całkowicie zasłoniętą, dostępną jedynie w objawieniu, w przeciwnym razie nie możemy być jej pewni i nic nie świadczy przekonująco o jej istnieniu⁷². W tym ujęciu to ciało staje

się niepotrzebną hipotezą, do której niemal nie mamy dostępu i która jest nam zupełnie zbędna, by poszukiwać prawdy o świecie czy też ją głosić.

Kartezjusz przez Husserla wpłynął na współczesną fenomenologię. Husserla podejściu do ciała przyglądam się w odrębnym rozdziale (*Husserla droga do ciała*). Tu natomiast chcę naszkicować podejście do ciała innego filozofa, bez którego z pewnością nie byłoby dzisiejszej fenomenologicznej refleksji dotyczącej ciała: Maurice’a Merleau-Ponty’ego.

6. Jestem, więc myślę (*Maurice Merleau-Ponty i fenomenologia ciała*)

W filozofii Merleau-Ponty’ego myślenie traci dotychczasowy prymat na rzecz istnienia rozumianego jako doświadczenie, przeżywanie, umożliwianie. Autor *Fenomenologii percepcji* tworzy fenomenologię cielesności. Temat ciała przewija się przez jego twórczość do końca przedwcześnie przerwane życie filozoficzne⁷³. Jednym z centralnych zagadnień *Fenomenologii percepcji*, które mnie tu szczególnie interesuje, jest próba wydobywania ciała z jego dotychczasowego porządkowania do sfery przedmiotowej. Fenomenologia jest poszukiwaniem, konstytuowaniem czy umożliwianiem, urzeczywistnianiem sensu, ponieważ „jesteśmy s k a z a n i n a s e n s i nie możemy zrobić ani powiedzieć nic, co nie otrzymałoby w historii jakiegoś imienia”⁷⁴. Naszym zadaniem jako fenomenologów jest odsłonić tajemnicę świata, uchwycić sens „rodzącego się” świata⁷⁵. Jednak ów sens nie wyłania się poprzez refleksję, ale staje się w wyniku naszego cielesnego zaangażowania się w świat, w wyniku działania, aktu. Również świadomość nabiera cielesnych odcieni, staje się doświadczeniem źródłowo powiązaniem z fenomenem ciała. Merleau-Ponty pisze: „Być świadomością, a raczej b y ć d o ś w i a d c z e n i e m, to komunikować się wewnętrznie ze światem, z ciałem i z innymi, to być z nimi, a nie obok nich”⁷⁶. Świadomość, by tak rzec, nie jest samotna – oddzielona od świata i innych, wprost przeciwnie: charakteryzuje ją zanurzenie w doświadczeniu świata i ciała; jest ucieleśniona i owego ucieleśnienia porzucić nie może: „Świadomość jest byciem przy rzeczy za pośrednictwem ciała”⁷⁷. W istocie nie sposób odróżnić czystej

myśli od czystego ciała, patrzenie jest tak samo pewne i bezpośrednie jak myślenie, nasze ciało jest naszym „naturalnym Ja”⁷⁸. Ciało nie może być zatem porzucone i należeć do sfery przedmiotów, nigdy bowiem mnie ono nie opuszcza, jest niezbywalne, dostępne zawsze w jakiejś perspektywie, a zatem nigdy nie „całkowicie ukonstytuowane”, bez reszty dane, zakończone. Dzięki ciału istnieją przedmioty, które ono widzi i których dotyka, ale samo nie może być badane jako widzące i dotykające, ponieważ nie możemy zdystansować się do ciała, zawsze badając je, działamy nim samym. „Klasyczna psychologia” popełniła właśnie ten błąd, zdaniem Merleau-Ponty’ego, umknęła jej bowiem podmiotowo-przedmiotowa natura ciała. Psychologowie próbowali badać ciało bezosobowo, kierując się li tylko rygiorem obiektywności naukowej, patrzyli zatem na ciało z punktu widzenia niezaangażowanego i bezstronnego obserwatora⁷⁹. Tymczasem, jak filozof podkreśla: „[...] podczas gdy fizyk lub chemik nie jest przedmiotem, o którym mówi, psycholog z zasady s a m j e s t t y m, co rozważa. To przedstawienie ciała, to magiczne doświadczenie, które rozważał w oderwaniu, jest nim samym, czymś, co sam przeżywa w tej samej chwili, gdy o nim myśli”⁸⁰.

Ciało, które stanowi swoisty kamień węgielny filozofii, jest aktywne – działa, urzeczywistnia, umożliwia. Merleau-Ponty zastępuje źródłowe „Ja myślę” – aktywnym i cielesnym „Ja mogę”⁸¹, w którym splata się nasza decyzja o zaangażowaniu w świat z działaniem, które jedynie może odsłonić sens. Ciało, o którym pisze filozof, jest także „ciałem własnym”, analizowanym i badanym z jednostkowej i subiektywnej perspektywy, która jednak nie odrywa ciała od świata i innych. Merleau-Ponty bada ciało, odwołując się do jego rozmaitych „funkcji”: widzenie, poruszanie się, seksualność, odkrywając w owych czynnościach działalność sensotwórczą, która nie może być sprowadzona do automatycznej, mechanicznej, przyczynowo-skutkowej reakcji, jak pisze: „Nawet w jego [ciała – M.R.-S.] «funkcji seksualnej» odkryliśmy intencjonalność i moc znaczącą”⁸².

Ciało wraz ze wszystkim, co robi i czym jest, uczestniczy w odkrywaniu sensu świata, jest odpowiedzią, aktywnością, doświadczeniem. Studia Merleau-Ponty’ego, które czerpały inspirację z fenomenologii, egzystencjalizmu, psychologii, a nawet psychoanalizy, przeciwstawi-

ją się dualizmowi ciała i umysłu, ukazując ich wzajemne, niezbywalne uwikłanie. „Ciało własne” zadaje kłam możliwości uchwycenia adekwatnej „idei ciała”, czystej myśli o cielesnej maszynie. Nie znaczy to jednak, że ciało zamyka się przed nami jako nieuchwytna refleksyjnie materia, znaczy to tylko tyle, że kluczem do poznania ciała jest jego przeżywanie, w którym strony opozycji podmiot–przedmiot zlewają się w jedno doświadczenie.

Droga Merleau-Ponty’ego jest jedną ze współczesnych dróg wyjścia z kartezjańskiego dualizmu naszkicowaną tu jedynie w bardzo ogólnym zarysie, ograniczonym do wątków krytyki opozycji podmiot–przedmiot z *Fenomenologii percepcji*. Jest to droga nawiązująca metodą do metody fenomenologicznej, poszukuje bowiem doświadczenia źródłowego, charakteryzuje ją próba wnikięcia w „głębnię” świata, ku jego „jądru egzystencjalnemu”. W niniejszej książce eksploruję drogę przeciwną, drogę, która będzie prowadziła po powierzchni świata, drogę zewnętrzną, badającą raczej możliwości powierzchniowych połączeń niż ukryte sensory, wielość raczej niż podskórną jedność, postępującą fragmentaryczność w miejsce całości.

Kartezjańska opozycja ciała i duszy zradycalizowała także podział „ja”–inny. Relacja między tymi dwoma elementami stała się problematyczna. U Kartezjusza (ale także u innych nowożytnych filozofów, jak na przykład u Malebranche’a, Berkeley’a, Leibniza) dotarcie do innego człowieka wymaga boskich gwarancji, u Husserla ta problematyczna relacja staje się jedną z dróg do ciała, o czym piszę nieco szerzej w rozdziale *Husserla droga do ciała*. Jednak relacja „ja” i innego mają w historii filozofii równie wiele odsłon co ciało.

7. Inny, czyli ja?

O opozycji „ja”–inny można mówić, gdy podmiot ukształtuje się w pełni bądź jako silne „ja”, bądź jako zbiorowe „my”. Dzieje ludzkości i filozofii znaczone są podziałami Grek–barbarzyńca, chrześcijanin–poganin, Europejczyk–Indianin, człowiek cywilizowany–dzikus, Aryjczyk–Żyd, w różnych odmianach, stopniach nasilenia wrogości i prób jej przezwyciężania⁸³. Filozofowie często skupiali się na bardziej intymnej relacji: relacji „ja” i tego, co od „ja” inne, która miała wiele

wymiarów. Na jeden z nich wskazuje Levinas, pisząc o Kartezjuszu, że *de facto* nie ufundował *cogito* „w sposób absolutnie niezależny od Innego”⁸⁴, jak zrobił to, zdaniem filozofa, Husserl. Kartezjusz bowiem, powiada Levinas, odkrywając jasność i wyrazistość „ja”, wskazuje zaraz w kolejnym kroku na warunki tej pewności. Podstawą dla przekonania o sobie samym jest odkrycie tego, że „w skończonym myśleniu obecna jest nieskończoność, bez której myślenie nie byłoby świadome własnej skończoności”⁸⁵. Levinas wnioskuje stąd, że: „Kartezjusz, lepiej niż wszyscy idealiści i realiści, odkrywa relację z całkowitą innością, z innością niesprowadzalną do wewnętrzności, która mimo to nie gwałci *cogito* [...]”⁸⁶. Levinas widzi zatem w Kartezjuszu tego, który potrafił rozpoznać absolutną inność – inność nieskończoności, inność Boga, w którą *cogito* jest uwikłane, która warunkuje i umożliwia niezłomność przekonania o refleksyjnym istnieniu „ja”. Pytanie o innego człowieka nie byłoby wówczas pytaniem o radykalną inność, inny człowiek, podobnie do „ja”, gwarantowany jest przez zapośredniczenie w nieskończoności. Kartezjusz, zdaniem Levinasa, nie sprowadza zatem inności do tożsamości, nie czyni z niej czegoś z gruntu nam znanego, szanuje jej niesprowadzalną do niczego inność, nie starając się uczynić z niej czegoś, czym nie jest. Można jednak spojrzeć na Kartezjusza (przykładem czego jest Husserl) jako na tego, dla którego niebudzące wątpliwości „ja” wyznacza perspektywę spojrzenia na innego człowieka, który zdaje się maszyną i w którego owe „ja” trzeba dopiero „wmyśleć”, uzależniając zatem podmiotowość innego od naszej decyzji i uznania. Jest to perspektywa, w której radykalność inności nie wyłania się w relacji ego do Boga, ale w relacji „ja” – inne „ja”.

Klasyczna filozofia niemiecka wprowadza bardziej dynamiczną relację „ja” z innością: fichteańskie „Ja” i stawiające mu opór „Nie-Ja” czy walka samowiedz w heglowskiej scenerii starcia sił pana i niewolnika, które mają w istocie charakter fundujący świat i porządek społeczny w oparciu o kategorię uznania (pojęcia odświeżonego dla współczesnej filozofii przez Axela Honnetha), wzajemności, komunikacji społecznej czy „modeli intersubiektywności” (zgodnie z interpretacją Marka J. Siemka). Inni filozofowie, jak Martin Buber czy wspomniany tu już Emmanuel Levinas, uczynili z owego spotkania „ja” z innym podstawową kategorię etyczną: buberowskie „Ja-Ty” czy levinasow-

skie ujęcie „podmiotowości jako gościnności przyjmującej drugiego człowieka”.

Levinas wskazuje także na inne rozumienie kategorii obcości i tożsamości, zachowując inność Innego, którego Toż-samy ani nie odkrywa, ani nie widzi jako objawiającego się przed nim, Levinas odkrywa pewną tajemnicę „ja”: „Urzeczywistnia się [nieskończoność – M.R.-S.] w nieprawdopodobnym fakcie polegającym na tym, iż byt odseparowany i utwierdzony w swej identyczności, w Toż-Samości, w Ja, zawiera jednak w sobie coś, czego nie może ani zawrzeć, ani otrzymać z mocy samej swej tożsamości. Podmiotowość spełnia ten niemożliwy wymóg: zdumiewający fakt zawierania w sobie więcej, niż może zawrzeć”⁸⁷. W sercu Toż-Samego tkwi zatem to, co inne, to, co niepoznane, to, co do Toż-Samości niesprowadzalne.

Przywołamy być może i Freuda i jego, jak sam to określał: „obrazę naiwnej miłości własnej ludzkości”. Psychoanalityk pisał: „Trzecią i najbardziej porażką ma ponieść ludzkie urojenie wielkości ze strony dzisiejszych badań psychologicznych, które chcą dowieść naszemu «ja», że nie jest ono nawet panem we własnym domu, lecz poprzestać musi na skąpych wieściach o tym, co odbywa się nieświadomie w jego życiu duchowym”⁸⁸.

Owa nieświadomość, której odkrycie i badanie mechanizmów działania przypisujemy Freudowi, w interpretacji Julii Kristevej staje się „obcością w nas”. Zdaniem autorki przekonanie o tym, że każdy z nas jest cudzoziemcem, jest freudowską spuścizną⁸⁹. Etyka psychoanalityczna pociąga za sobą politykę, której kosmopolityzm oparty byłby na ludzkiej solidarności w obliczu świadomości swojej nieświadomości⁹⁰, każdy z nas nosi w sobie pokłady samemu sobie nieznanego, każdy z nas jest dla samego siebie „radykalnie obcym”. Przyznanie tego rodzi możliwość stworzenia wspólnoty w obliczu współczesnej różnorodności, odkrywa naszą wspólną „słabość”, jak ujmuje rzecz Kristeva – obcość i inność w samym sercu naszej tożsamości. Kristeva przedstawia jako obraz współczesnych – mitycznego Narcyza, on bowiem „[...] odnajduje innego naprzeciw siebie tylko jako konstrukt własnego widzenia. Odkrywa, że owo odbicie nie jest innym, lecz przedstawieniem jego samego, czy też że inny jest jego własną reprezentacją. Tak więc na swój sposób, na tej przewartościwej drodze do doświadczenia mistyczne-

go Narcyz, poprzez cierpienie i śmierć odkrywa alienację fundującą jego własny obraz⁹¹.

Propozycja filozofki jest oparta na psychoanalitycznych korzeniach jej myśli i zmusza nas do swoistej pracy nad samymi sobą niczym w procesie terapeutycznym. Nawiązuje to zresztą do koncepcji Kristewej, która przedstawia terapeutę, psychoanalityka jako jeden z filarów władzy⁹². Czy jednak idea nieświadomości jako obcości w nas jest uniwersalna, jak chciałaby Kristeva? Czy rzeczywiście możemy wymagać, by u podstaw wspólnoty stała możliwość poddania się psychoterapii czy psychoanalizie? Wspólnota świadomych swojej nieświadomości w istocie wyklucza tych, którzy są jej nieświadomi lub wcale jej nie mają...

To wspólne doświadczenie obcości można również rozumieć zgodnie z opisanym przez psychologów mechanizmem projekcji. Projektujemy na innych obcość, która w istocie jest w nas, przypisujemy im coś, co tkwi w nas utajone i zakryte zasłoną nieświadomości. Czy – jak ujmuje to Gernot Böhme – „obcość nie jest po prostu obca; jest tym, co w człowieku inne, a co zostało wyparte i stłumione”⁹³. Poświadczać tę intuicję może fakt opisany w eseju Johna Maxwella Coetzeego *Idleness in South Africa*, w którym autor pokazuje, że lenistwo – wyparte przez europejski prymat pracy – szczególnie silnie wzburzało kolonizatorów i że, co więcej, prawdziwym skandalem XIX wieku nie była leniwość Hotentotów, ale leniwość Europejczyków, którzy osiedlili się w Afryce⁹⁴. Szczególnie rozwiązłe, okrutne i pozbawione wszelkich hamulców zachowanie Europejczyków było być może tym mocniejsze, im silniej zostało ono wyparte i zabronione. Może jednak także świadczyć o różnicy między Europejczykami a – w wypadku opisywanym przez Coetzeego – Hotentotami.

Takie ujęcie obcości jako czegoś, co w rzeczywistości nie jest obce, ale dość dobrze nam znane, tyle że wyparte, sprowadza w istocie inność do czegoś tożsamego, do czegoś, co znamy, wymazuje zatem w istocie różnicę, stawiając nas przed koniecznością zmierzenia się z samymi sobą i z tym, co z nas wyparte i w nas wpojone. Czy jednak takie przekonanie rozwiązuje problemy, które rodzą się w wyniku zderzenia tożsamości z obcością? Czy islamski fundamentalista dogadałby się z amerykańskim snajperem służącym w Iraku⁹⁵?

W niniejszej książce chcę postawić ponownie pytanie o relację „ja” – –inny, rozpoczynając od refleksji Michela Foucaulta nad wykluczeniem i normalizacją jako nad procesami rządzącymi i kształtującymi indywiduację, tworzenie indywiduum. Zatem sam podmiot, który zgodnie z diagnozą Kristewej znajduje się w kryzysie, będzie podany w wątpliwość i prześwietlony pod kątem jego związków z ciałem i obcością oraz ich możliwością.

8. „W tym szaleństwie jest metoda...”

Niniejsza książka składa się z trzech zasadniczych części, z których każda łączy literaturę z filozofią. Z jednej strony bohaterami i bohaterkami tej pracy są Erika Kohut, Mersault, Lalla czy Lucy Lourie, z drugiej – Foucault, Butler, Grosz. Takie „pomieszczenie” tych dwóch dziedzin jest, szczególnie współcześnie, często praktykowane i nie wydaje się niczym osobliwym. Derrida, Kristeva, Deleuze, de Beauvoir, Deleuze i Guattari, Grosz, Agamben, Irigaray, Foucault, Spivak to najbardziej oczywiste jego przykłady. Wydaje się, że literatura nie pełni tu funkcji li tylko egzemplifikującej, że jej rola nie ogranicza się do bycia przykładem dla jakiejś koncepcji czy pojęcia. Filozofię i literaturę zdają się łączyć związki znacznie ściślejsze: obie używają języka do wypowiedzenia czegoś, co w przeciwnym razie mogłoby nie dojść do głosu, co pozostałoby przemilczane czy wykluczone. Podzielam awersję Deleuze’a do akademickiego zwyczaju rozróżniania dyscyplin twórczych takich jak filozofia, muzyka, malarstwo czy literatura właśnie⁹⁶. Awersja ta jest jeszcze silniejsza w wypadku filozofii i literatury, których domeną działania jest język. Deleuze, powołując się na Prousta, twierdzi, że literatura jest tworzeniem obcego języka w ramach języka, jest stawaniem-się-innym języka, ucieczką od dominacji⁹⁷. Filozofia wydaje mi się podobną próbą⁹⁸, z tą różnicą, że zamiast postaci powołuje do życia pojęcia. W niniejszej książce postaci stają się pojęciami, pojęcia zaś nabierają kształtu postaci. W istocie rozdzielenie filozofii i literatury przypomina oddzielenie umysłu od ciała. Opowiadając się przeciwko opozycjom w ogóle, praca ta stara się także ukazać literaturę jako swoisty filozoficzny eksperyment, który pobudza w filozofii przede wszystkim chęć stawiania kolejnych pytań,

które z kolei przygotowują przestrzeń dla zaistnienia pewnych literackich postaci czy postaw⁹⁹.

W pewnej mierze styl niniejszego tekstu zainspirowany został „stylem nomadycznym” opisanym przez Braidotti¹⁰⁰. Jest to styl interdyscyplinarny (czytanie literatury jak filozofii, filozofii zaś jak literatury, wykorzystanie pojęć z ich kontekstu w ramach danej dyscypliny naukowej), korzystający z różnych środków wyrazu: teoretycznych, naukowych, poetyckich, fikcyjnych, popularnych, codziennych, abstrakcyjnych, afektywnych i błahych, a więc także styl, który nie oddziela wyraźnie (w istocie nie umie tego zrobić) „kultury wysokiej” od „kultury popularnej”, czymkolwiek miałyby one być. Świetna, choć niedoceniana pisarka Charlotte Roche sąsiaduje tu z uznaną (nie bez kontrowersji) noblistką Elfriede Jelinek oraz z klasykiem myśli Foucaultem, Husserl zaś prowadzi rozmowę z moim psem i kotem i, jak się okazuje, nikt na tym nie traci! Obfite cytowanie ma na celu próbę zdecentralizowania „ja” autorki, dzięki praktyce cytowania w pracy tej pojawia się wiele różnych głosów. Styl pracy i używany język stawiają sobie za cel pokonanie jeszcze jednego dualizmu: ciała i języka, a także treści i formy. Chciałam uniknąć pisania o ciele za pomocą języka, by – gdzie tylko było to możliwe – poświadczyć o materialności języka, jego żywej tkanice, która oddziałuje i wpływa na nasze ciała.

Wreszcie, książka ta ma charakter feministyczny, choć rozumiem tu feminizm bardzo szeroko. Uosabia on bowiem ruch szukania i oddawania głosu inności i różnicy oraz odchodzenia od równie szeroko rozumianej dominacji. Feministyczny charakter pracy przejawia się nie tylko w podejściu autorki, rodzaju literatury, z której czerpie, ale także w języku, którego używa, i stylu, w którym pisze.

FIGURA I

Ciało jako inny