

Aleksandra Derra

Ciało w krainie schizofrenicznego kapitalizmu.

Lekcja z Michela Foucaulta, Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Rosi Braidotti

*(...) genealogię ucieleśnionej natury podmiotu
można ironicznie określić jako zły sen Kartezjusza,
nadzieję Spinozy, zażalenie Nietzschego,
obsesję Freuda, ulubioną fantazję Lacana czy
zaniedbanie Marksa (...).*

R. Braidotti, *Metamorphoses.*, s. 229

*Możemy mieć nadzieję, iż być może pewnego dnia, w ramach
innej ekonomii ciał i przyjemności, trudno będzie pojąć, jak
zasadki zastawiane przez seksualność i władzę
tkwiącą u podstaw tego urzędnika poddały nas
surowemu królowaniu seksu (...)*

M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 139.

*Mówiąc, że mam ciało, oznajmiam więc w pewien sposób, że
można mnie zobaczyć jako przedmiot i że dążę do tego, by
widziano we mnie podmiot (...).*

M. Merleau-Ponty, *Filozofia percepcji*, s. 188.

Kilka uwag wstępnych

W artykule poniższym przyjmuję za dobrą monetę tezę Rosi Braidotti, że żyjemy obecnie w epoce schizofrenicznego kapitalizmu, a kondycja ciała oraz cielesności we współczesnym świecie zachodnim wiążą się z przemianami ekonomicznymi, rosnącym konformizmem stylu życia, przyspieszeniem, rozwojem ponowoczesnych środków przekazu, przekształceniem podmiotu (rodziny, wspólnoty narodu, etc.), narastaniem strukturalnych niesprawiedliwości, marginalizacją cywilizacyjną dużej części populacji, by wymienić tylko kilka. Chcę zastanowić się jakimi ciałami dzisiaj jesteśmy, konfrontując powyższą diagnozę stanu świata z przedstawieniami cielesności, jakie odnajdziemy w pracach Michela Foucaulta oraz Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Stawiam sobie za cel pokazanie, że wyszukane teoretyczne narzędzia filozoficzne są użyteczne w uszczegóławianiu i porządkowaniu naszej wiedzy na temat ciała funkcjonującego we współczesnej kulturze potocznej, której wszyscy jesteśmy integralną częścią. Używając sposobów myślenia wymienionych badaczy, chcę zasiać wątpliwości, co do specyfiki współczesnych ciał i naszych możliwości jej uchwycenia.

Ciało nie było ulubionym tematem filozofii, hołdującej abstrakcyjnemu myśleniu i wysoce uteoretyzowanej myśli. Kiedy przyglądamy się jej historii, zauważymy, że wątek ciała snuje się poprzez rozwijane w niej teorie jako nieobecny (bo nieważny, nieistotny, zbyt blahy, przyziemny i mało abstrakcyjny), albo jako negatywny, wtedy kiedy ciało było tym w człowieku, co należało zwalczyć, okiełznać czy odrzucić (bo kulą u nogi duszy jest, od prawd rozumu odwodzi). Jednocześnie wiek XX obfituje w koncepcje filozoficzne, w których ciało, cielesność, seksualność przestają być elementem teorii zaledwie uzupełniającym czy pobocznym, zajmując miejsce centralne i stając się przedmiotem pełnoprawnych analiz. Inspiracji i fascynacji ciałem dostarczały i dostarczają tak odmienne nurty jak psychoanaliza, zorientowane na analizę cielesności feministyczne teorie podmiotu¹, czy nurt ucieleśniony kognitywistyki, przyznający cielesności (umaterialnieniu) podmiotu niespotykaną dotychczas w teorii rolę² (pokornie przyjąwszy fiasko wyjaśnień poznania opartych na idei umysłu jako syntaktycznie działającego komputera). Mniej więcej od lat sześćdziesiątych XX wieku, także kultura popularna i rodząca się kultura masowa, wspierane środkami masowego przekazu, zaczynają ciało przedstawiać na wszelkie dostępne sposoby. Coraz śmieiej odsłaniając jego dotychczas tajemnicze i prywatne części, coraz silniej poddając je różnym praktykom przekształcania czy poprawiania, coraz nachalniej odwołując się do poetyki pragnienia seksualnego w kontekstach z nim bezpośrednio niezwiązanych (np. w reklamie). Można odnieść wrażenie, że kultura popularna pośpiesznie, niestrudzenie i często byle jak, rekompensuje brak pozytywnej obecności ciała w historii zachodniego myślenia o człowieku, a ciało staje się wszechobecne i nieomal najważniejsze. Przestaje być kulą u nogi duszy, staje się duszą, siedliskiem tożsamości, podporą duchowości, podstawą podmiotowości, kluczowym wymiarem psychologicznego i poznawczego rozwoju. Kultura niejako oszalała na punkcie ciała, jednocześnie odzierając je z tajemniczości (nauki takie jak biologia, seksuologia, medycyna czy psychologia, zdają się nie ustawać w próbach przedstawienia jego pełnego wyjaśnienia) oraz przypisując mu w wyraźnie dookreślonej formie, rolę najważniejszą (formę tę można uzyskać wykorzystując nowoczesne technologie medycyny estetycznej, kosmologii i farmakologii, przy niebagatelnym współdziałaniu mechanizmów rynkowego wytwarzania potrzeb). Z jednej strony kultura zachodnia wytworzyła ciała podatne na zmienianie, przekształcanie, tresowanie, z drugiej, nie pozbawiła ich ważności, wręcz przeciwnie, nieustannie podkreśla ich znaczenie dla kształtowania „ja”, namawia do

¹ Zob. dla przykładu prace E. Grosz, S. Bordo, Ch. Battersby, L. Irigaray czy D. Haraway.

² Zob. choćby teorie rozwijane przez F. Varełę, E. Thompsona, E. Rosch, A. Clarka, S. Gallagera.

potraktowania ich jako źródła autentyczności, uznania za podstawę wyjaśnienia wszelkich ludzkich zachowań.

Do pewnego stopnia podobne sposoby myślenia o ciele i cielesności do powyżej opisanych tendencji współczesnej kultury, można, jak się wydaje, odnaleźć u francuskich filozofów Michela Foucaulta i Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Przywołuję ich nieprzypadkowo, ponieważ w ich podejściu do ciała wpisane są założenia, które można odnaleźć w post-feministycznych teoriach ciała i cielesności, w tym interesującego mnie tutaj w szczególności podejścia Braidotti. Po pierwsze, jest to antyesencjalizm, skutkujący przekonaniem, że podmiot (ciało, tożsamość) nie jest bytem o ustanowionej z góry naturze, istocie. Powstaje wedle wzorców konkretnej kultury, skomplikowanych mechanizmów, które składają się na jego socjalizację i rodzaj relacji ze światem. Po drugie, wspólne jest im przekonanie, że cielesność (oraz seksualność) są kluczowe i wyjściowe dla konstituowania podmiotowości. Foucault odtwarza seksualność jako doświadczenie, traktując je jako relację między wiedzą, normatywnością a formami podmiotowości, dowodzi, że seksualność (a ściślej jej urządzenia) to „szczególnie intensywne miejsce zbieżności relacji władzy”, występujące między ludźmi („(...) mężczyznami a kobietami, młodymi a starymi, rodzicami a potomstwem, wychowawcami a uczniami, duchownymi a świeckimi, administracją a ludnością”³). Jednocześnie przyznaje, że to „fikcyjna jedność działająca w charakterze przyczynowej zasady”⁴, ale również punkt, przez który musi przejść każdy, by „zrealizować w pełni swoją cielesność, (...), osiągnąć własną tożsamość”⁵. Merleau-Ponty, który chce odsłonić pierwotny, przedteoretyczny sens doświadczenia pozwalający później zinterpretować wszystkie sfery życia, poszukuje go w cielesności właśnie. Braidotti rozwijając swoją materialistyczną teorię podmiotu, przyznaje ciału status podstawowego wymiaru ludzkiej podmiotowości, podkreślając jednakże, że jest ono zmieniającą się konstrukcją, miejscem, w którym krzyżują się oddziaływania materialnych i dyskursywnych sił. Uwypukla fakt, że ciało pierwotnie umiejscawia nas w określonym miejscu, dzięki niemu wchodzimy w relację z tym światem⁶. Po trzecie, dla nich wszystkich człowiek jako istota cielesna, podobnie jak sposoby ujmowania jego cielesności jest wytworem pewnego czasu i

³ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 92.

⁴ *Ibidem*, s. 135.

⁵ *Ibidem*, s. 136.

⁶ Zob. R. Braidotti, *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Cambridge 1991, s. 219, R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002, s. 21 oraz R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009, s. 221.

układu historycznych zmiennych. Nawet dla Merleau-Ponty'ego cielesność (ucieleśnienie) nie są zagwarantowane przy narodzinach, „z mocy jakiejś esencji”, choć posiadanie określonego ciała przez człowieka (w tym na przykład przeciwległego do reszty palców kciuka), jest równie konieczne dla jego egzystencji, jak umiejętność myślenia⁷.

Witamy w świecie globalnej techno-kultury

Stan kultury współczesnej Braidotti opisuje nieomal nad-używając takich kategorii jak różnice, zróżnicowanie, proliferacja inności, namnażanie odmienności ekonomicznych, narodowych, płciowych etc. na skalę globalną, podkreślając, że siłą napędową ich multiplikowania się jest chęć zysku, a nie idea zwiększania wolności w świecie. Zaawansowany system kapitalistyczny jest według niej maszyną, w której napotykamy wewnątrznie sprzeczne fenomeny, jak beztluszczowe lody czy genetycznie zmodyfikowaną zdrową żywność. Choć konstytuują one nowe zjawiska społeczne, jak choćby niepoohamowane, niewinne jedzenie słodczy „niby” pozbawionych kalorii, nie są tak niebezpieczne jak „feminizm bez kobiet, rasizm bez rasy (...), rozmnażanie bez seksu, seksualność bez płci”⁸. Te bowiem pozbawione zostają swego ideowego przesłania, a stają się częścią maszyny do generowania zysków; kapitalizm wytwarza schizofreniczność, uwydatniając wartość znaczeń, które wcale nie są ustalone bądź znaczeń, które się wzajemnie znoszą⁹. Globalna techno-kultura, jak nazywa ją Braidotti, pozwala na współlistnienie niepasujących do siebie trendów, a podejmowanie prób ich uspołnienienia, mogłoby się skończyć jedynie szaleństwem¹⁰. Zatem z jednej strony, mamy do czynienia z ostatecznym zwycięstwem emancypacyjnego przesłania feminizmu w krajach zachodnich, z drugiej, widać stereotypową polaryzację płci w wielu krajach spoza kultury chrześcijańskiej, w których kobiety traktuje się jako istoty podległe i niższe. Z jednej strony upowszechniła się idea poszanowania praw człowieka i mniejszości narodowych, z drugiej widać wyraźną tendencję do wywyższania tożsamości narodowych i pozbywania się problemu imigrantów. Zaawansowany kapitalizm wydaje się być systemem, który nieustannie sprawdza własną pojemność, bez przerwy poszerza granice dopuszczalności zjawisk, które mogą jeszcze w nim funkcjonować. Wszystko może się stać, wszystko można zrobić, wszystkiego jest za dużo, Braidotti ilustruje tę sytuację metaforą samolotów, na które sprzedano więcej biletów niż jest miejsc.

⁷ Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 191.

⁸ Zob. R. Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006, s. 58.

⁹ *Ibidem*, s. 159.

¹⁰ *Ibidem*, s. 141.

Przypomnijmy, że w swojej nomadycznej i materialistycznej teorii podmiotu, przyjmuje ona, że podmiot jest ucieleśniony, uspołeczniony, zróżnicowany, afektywny i wchodzący w rozmaite relacje, także z czynnikami poza-ludzkimi. Wymiar związany z upłciowionym ciałem jest tutaj kluczowy, zwłaszcza w kontekście rozwijanego przez nią feminizmu różnicy seksualnej. W kapitalizmie późnej nowoczesności (czy jak chcą niektórzy, ponowoczesności), ciało podpada pod mechanizmy schizofreniczne, jednocześnie zanika i jest aż z nadto eksponowane¹¹. Z jednej strony zanika, bowiem dominują dyskursy, w których ciało jest fragmentaryzowane, jak choćby w medycynie, biologii, genetyce, dla których organy, tkanki czy kody genetyczne są istotniejsze niż całe ciała. Z drugiej strony, jest nieustannie wystawiane na pokaz. Po pierwsze, na wszelkie możliwe technicznie sposoby wizualizuje się je w mediach (jako ciało piękne, szczupłe, wysportowane, zdrowe, zadbane, ćwiczące, odchudzające się itd.). Po drugie, eksponuje się je jako zasadniczy przedmiot zainteresowania uprzywilejowanych w kapitalizmie (bo zyskowych) dziedzin jak dietetyka, kontrola medyczna, farmakologia, kosmetologia. Po trzecie, przekształca się je pod kątem wytwarzania nowych potrzeb, by w rosnącym stopniu dało się je konsumować¹². Braidotti podkreśla, że o ile pokawałkowane ciało, do którego najmniej widocznych struktur dociera oko naszej kultury, wydaje się być pozbawione płci, o tyle eksponowanie ciał ze względu na swój wymiar seksualny, jest wysoce upłciowione. Upłciowienie to jest jednak innego rodzaju niż w czasach nowożytnych, bowiem dzisiaj jak nigdy przedtem, ciała są w pełni zespolone „z zaawansowaną psycho-farmakologią, przemysłem chemicznym, bionaukami i mediami elektronicznymi”¹³. Oznacza to, że nie są ani wytworem samej „natury”, ani „kultury”, ale są techno-kulturowymi konstrukcjami, które powstały w wyniku oddziaływania niezwykle złożonych, działających jednocześnie i dość często sprzecznych ze sobą sił, których nie jesteśmy w stanie opisać, używając pojęć tradycyjnej antropocentrycznej filozofii. Ciała czy podmioty podlegają nieustannym procesom stawania się, nie są nigdy gotowe, oscylują między zwierzęciem, maszyną, rozumem, emocją, pragnieniem (seksualnością) etc. Z diagnozy Braidotti wynika, że system kapitalistyczny wydaje się wzmacniać te procesy. Wydaje się bowiem, że może on pomieścić wszystko, poszerzyć granice, dotychczas uważane za nieprzekraczalne. Jak doszło do „wytworzenia” ciał podatnych na przekształcanie, dzisiaj w dużej mierze zgodne z prawidłami rynkowymi? Czas na lekcję z Foucaulta.

¹¹ Zob. R. Braidotti, *Metamorphoses*, op. cit., s. 229.

¹² Zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, op. cit., s. 88.

¹³ R. Braidotti, *Metamorphoses*, op. cit., s. 19.

Korelatywna historia współczesnej duszy¹⁴, czyli o podatnych ciałach Foucaulta

Według Foucaulta powstanie i ukonstytuowanie się podstawowych właściwości epoki nowoczesnej wiąże się ściśle z przekształceniami w traktowaniu ciała, które coraz częściej poddawane jest różnym zabiegom, kształtowane według obowiązujących wytycznych (zgodnie z dynamiką władzy-wiedzy), wpisywane w zbiór rozmaitych zależności i potrzeb, od zdrowotnych po ekonomiczne. W trakcie szeroko rozumianej penalizacji, ciało uwikłane zostaje w sieć wyrzeczeń, przymusowych działań, zakazów, nakazów i zobowiązań kontrolowanych i stabilizowanych poprzez rozmaite instytucje takie jak szpital, więzienie, szkoła, ale także rodzina, małżeństwo, związki międzyludzkie¹⁵. Przy czym w wieku XVIII obecna od dawna w kulturze kontrola, zmienia się jakościowo. Przybiera postać detalicznej obróbki mechaniki funkcjonowania ciała w jego najmniejszych gestach, wynosi na piedestał ceremoniał konkretnego i powtarzalnego wyćwiczenia fizycznego oraz ściśle parcelując czas („nic nie powinno pozostawać bezczynne czy bezużyteczne”¹⁶), wymusza wykonywanie określonych, z góry zaplanowanych czynności¹⁷. Opisywane w książce *Nadzorować i karać* sposoby drobiazgowego, codziennego kontrolowania, dotyczą przede wszystkim ciał męskich¹⁸, w szczególności, ciał żołnierzy i więźniów. Ich ciała bowiem, ze względu na zapotrzebowanie ówczesnej armii, musiały zostać odpowiednio dostosowane, ponadto model ciała żołnierza stał się uniwersalnie obowiązującym modelem ciała męskiego epoki nowożytnej. Jego tresurę opisuje Foucault następująco: „Tresować męzne ciała – imperatyw zdrowotny; wychowywać kompetentnych oficerów – imperatyw jakościowy; formować posłusznych żołnierzy – imperatyw polityczny; zapobiegać rozpuście i homoseksualizmowi –

¹⁴ Określenie, którego używa Foucault dookreślając cel napisania swojej książki *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 24.

¹⁵ *Ibidem*, s. 14.

¹⁶ *Ibidem*, s. 147.

¹⁷ *Ibidem*, s. 132-133.

¹⁸ Wiele badaczek feministycznych, jak się wydaje słusznie, wytyka wyrafinowanym analizom Foucaulta ślepotę rodzajową, która przejawia się w niedostrzeganiu różnic w traktowaniu ciała ze względu na jego płeć. Widać to szczególnie wyraźnie w książce *Nadzorować i karać*, gdzie zasadniczo nie istnieją ciała kobiece, ale również w *Historii seksualności*, w której mimo tego, że Foucault zwraca uwagę na odmienną męskiego i kobiecego ciała w opisywanych przez siebie czasach (*Historia seksualności*, *op. cit.*, s. 162, 223, 311-312, 480), przedstawiając konkretne zachowania seksualne, pokazuje je jedynie ze strony męskiej (por. historia wieśniaka Lapcourta, *Historia seksualności*, *op. cit.*, s. 34). Ponadto w swoich rozległych rozważaniach nad stosunkami homoseksualnymi, nie uwzględnia zupełnie związków między kobietami. Zob. A. Zembruska, *Problem ślepoty rodzajowej w filozofii Michela Foucaulta*, http://www.ekologiasztuka.pl/seminarium.foucault/readarticle.php?article_id=34 oraz S. Bartky, *Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej*, w: *Gender. Perspektywa antropologiczna*, pod red. R. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa 2007, s. 50-76. Podobnie, pisząc o mechanizmach władzy i rodzajach podległości, jakie wytwarza (monarcha-poddany, nauczyciel-uczeń, rodzic-dziecko), nie wspomina o relacjach między białym a czarnym, mężczyzną a kobietą, bogatym a biednym.

imperatyw moralny”¹⁹. Zauważa ponadto, że wspomniana drobiazgowość przeradza się w swoistą mistykę codzienności²⁰, która zabrania bagatelizowania małych rzeczy w postępowaniu z ciałem (zaniedbywania ćwiczeń, lekceważenia zaleceń regulaminu, wykraczania poza wytyczne czasowe rozkładów dnia itp.). Podobną mistykę można zauważyć współcześnie w zrytualizowanym i uporządkowanym poddaniu ciała, tym razem przede wszystkim kobiecych, zabiegom wyszczuplającym, odmładzającym, upiększającym, relaksującym, podnoszącym atrakcyjność seksualną.

Nakładanie na ciało określonych, powyżej opisanych wymogów, jest możliwe dzięki co najmniej dwóm zjawiskom: powolnemu powstawaniu indywidualnej podmiotowości (**ujarzmieniu**: wytworzeniu w ludziach indywidualnego ja posiadającego ciało²¹) oraz ujednoczeniu wszystkich podmiotów. Prawidła powstających w XVIII i XIX wieku teorii pedagogicznych, koncepcji właściwego funkcjonowania więzienia, wytycznych konstytuujących zdrowie psychiczne (w tym seksualne) czy reguły poprawnego rozwoju dzieci, dają się zastosować tylko wtedy, gdy dookreślony zostanie podmiot, który będzie im podlegał. Dookreślony, czyli wyodrębniony, stosownie opisany, uporządkowany, obliczony, podlegający procedurze odpytania, wyznania, przesłuchania, zgodnie z diagnozą Foucaulta, że „Człowiek Zachodu stał się zwierzęciem wyznającym”, zeznanie i wyznawanie zaś, podstawową techniką wytwarzania prawdy²². Ciało zostaje ponadto zanurzone w sferę polityki, którą Foucault rozumie szeroko jako oddziaływanie przy użyciu siły, przemocy, ideologii, technologii; oddziaływanie zorganizowane i zaplanowane, ale także rozproszone, subtelne i przypadkowe²³. Wiedzę o seksie, ogólniej o cielesności, możemy zatem uzyskać, kiedy blisko przyjrzymy się związanym z nimi kategoriom władzy. Warto w tym miejscu przypomnieć, że władzę według Foucaulta „trzeba przede wszystkim pojmować jako wielość stosunków sił immanentnych dziedzinie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i starć przekształca je, umacnia, odwraca; zespół punktów oparcia dla wzajemnych relacji między tymi stosunkami, wskutek czego powstają łańcuchy lub systemy czy też, odwrotnie, przesunięcia i zwiastujące podział sprzeczności; w końcu owocne strategie, których ogólna intencja lub instytucjonalna krystalizacja dopełniają się w postaci aparatów państwowych, formuł prawa, społecznych hegemonii”²⁴. Tak

¹⁹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, op. cit., s. 169.

²⁰ *Ibidem*, s. 135.

²¹ *Ibidem*, s. 59.

²² *Ibidem*, s. 57-58.

²³ *Ibidem*, s. 27.

²⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., s. 83-84.

rozumiane stosunki władzy w postaci lokalnych ognisk (relacja między spowiednikiem a wyznającym, ginekologiem a badaną etc.) umożliwiły powstanie ucieleśnionego a ściślej useksualnionego podmiotu poznania²⁵.

Powstanie „ja” czy indywiduum oraz opisana powyżej homogenizacja wiąże się z władzą normy i upowszechniającą się normalizacją, stającą się według Foucaulta kluczowym narzędziem władzy pod koniec epoki klasycznej, którego działanie widać wyraźnie w nowożytnym szkolnictwie, służbie zdrowia, uprzemysławianiu²⁶. Na miano indywiduum w dotychczasowej historii zachodniej zasługiwały tylko jednostki szczególne, opisywanie ich losów było swego rodzaju przywilejem, należało się nielicznym, wiążąc się z przysługującą jednostce potęgą czy władzą. W systemie dyscyplinarnym i normalizującym, procederom indywidualizacji podlega coraz większa liczba jednostek, ich wytresowanie staje się bowiem kluczowe z punktu widzenia efektywności funkcjonowania władzy. Ta indywidualizacja nie zachodzi już dzięki hagiograficznym opisom czy spektakularnym ceremoniom, ale dzięki nadzorowi, obserwacji czy ocenie (normalny/nienormalny), dzięki którym można wyśledzić wszelkie odchylenia²⁷. Podmiot pochwycony w sidła dyscypliny, stanie się znormalizowany, zhomogenizowany, ujednoczone reguły obowiązywać będą wszelkiego rodzaju ucieleśnione „ja”, a różnice indywidualne będą tracić na znaczeniu. Dobrą ilustracją jest tutaj zrodzony w systemie nadzoru postulat, by wszystkich więźniów karać w podobnie humanitarny sposób, niezależnie od popełnionej przez nich zbrodni, a kary różnicować w zależności od rodzaju napraw, jakie trzeba wykonać, by „zbrodniarza” ponownie przywrócić systemowi obowiązującego porządku, ukonstytuowanego przez władzę. Inny przykład stanowi także praktyka medycznego diagnozowania chorób, wedle wyidealizowanych, statystycznie uśrednionych kryteriów, zgodnie z którymi wszystkie ciała uznaje się za w wystarczającym stopniu podobne, by traktować je tak samo.

Warto w tym miejscu przywołać jeszcze jedno znamienne dla XVIII wieku zjawisko, mianowicie „populację” i związane z nią charakterystyczne właściwości, takie jak śmiertelność, długość życia, płodność, przyrost naturalny, stan zdrowia. Wszystkie one wiążą się z cielesnością, a ściślej z seksualnością, która będzie analizowana na skrzyżowaniu dyskursów biologicznego, ekonomicznego i demograficznego, po to, by podjęte zostać mogły pewne działania polityczne (dyscyplinowanie ciał, regulacja zjawisk ludnościowych)²⁸. Z

²⁵ *Ibidem*, s. 88-89.

²⁶ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, *op. cit.*, s. 180.

²⁷ *Ibidem*, s. 188.

²⁸ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, *op. cit.*, s. 127.

rozprzestrzenianiem się powyższych mechanizmów mamy do czynienia od końca XVI wieku, w wieku XIX-stym natomiast, ukonstytuowały się dwa odrębne „rejstry wiedzy”: biologia reprodukcji i medycyna seksu²⁹. Ludzie stali się „żyjącymi ciałami”, przedmiotami opisu biologii i wszelkich pokrewnych jej dziedzin, poddani ich normom i technikom działania. Historycznie niezwykle interesujące jest „urządzenie wiedzy i władzy” związane z ciałem kobiecym, które Foucault określa mianem „histeryzacji ciała kobiety”. Był to trwający od XVIII wieku proces utożsamiania kobiecego ciała z seksualnością, co skutkowało umieszczeniem go w obszarze praktyk lekarskich, związaniem z przestrzenią rodzinną i życiem dzieci, przypisaniem jej funkcjonalnej roli w budowaniu rodziny oraz biologicznie uzasadnionej odpowiedzialności za dzieci³⁰. Przy czym Foucault wskazuje, że historia ciała w XVII wieku to narodziny wielkich zakazów, które w wieku XX ulegają rozluźnieniu³¹. Czy koniec wieku XX i wiek XXI przynoszą jakąś zasadniczą zmianę w rozmieszczeniu „cyklów represji”, o których wspomina Foucault? Powrócę do tej wątpliwości w dalszej części artykułu.

Foucault podkreśla, że władza nad ciałem nie musi występować jedynie pod postacią praw, ale może też przybierać zaskakującą formę proliferacji rozmaitych przejawów cielesności, w tym w szczególności, seksualności, co zawsze związane będzie z mnożeniem dyskursów na temat ciała w poszczególnych dziedzinach (psychoanalizie, psychologii, psychiatrii, pedagogice, seksuologii, medycynie, kryminologii, kryminalistyce, teoriach penitencjarnych etc.)³². Dyskursywizacja seksu była możliwa dzięki wytworzeniu mechanizmów, które doprowadziły człowieka zachodu do zmienienia swojego pragnienia w dyskurs, każdorazowego zamknięcia go w stosownie zneutralizowane słowa. Wraz z rozprzestrzeniającym się, nieustannie zwielokrotnianym i multiplikowanym zjawiskiem dyskursywizacji cielesności, ciało staje się coraz bardziej abstrakcyjne. Staje się abstraktem: prawa, medycyny, psychiatrii, demografii. Jak wyjaśnia Foucault, przechodząc od systemu kary do systemu nadzoru w więziennictwie, gilotyna przestaje dotykać już ciała³³, wkrótce lekarz nie będzie dotykał pacjenta (a jedynie robił badania), wychowawca nie podniesie ręki na ucznia, unikać też będzie jakiegokolwiek kontaktu cielesnego z nim. Skąd bierze się ta tendencja? Teoretycy nowej epoki traktowania więźniów, którą Foucault datuje od 1760 roku,

²⁹ *Ibidem*, s. 53.

³⁰ *Ibidem*, s. 93.

³¹ *Ibidem*, s. 103.

³² *Ibidem*, s. 49.

³³ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, op. cit., s. 16.

uzasadniają ją koniecznością ukarania duszy, a nie ciała, kara bowiem dotkliwiej wpływa na przekonania, myśli, serce. Stawianie kogoś przed sąd, przestało być sądzeniem występku, jakiego dokonał, ale jego samego, a dokładniej jego duszy³⁴. Zgodnie z ideą **ujarzmiania**, dusza powstaje w efekcie panowania władzy, stając się także jej narzędziem, chodzi tutaj zatem o podmiotowość, którą można poddać kontroli. Materialne ciało, które można dotknąć, zranić czy przytulić, nadal, choć w zmienionej formie, traktowane jest jako nośnik najintymniejszych przeżyć, nie da się zatem bez stosownego uprawomocnienia wchodzić z nim w dosłowny kontakt fizyczny, można oddziaływać na nie na poziomie praktyk dyskursywnych. Praktyki te nie służą realizacji jakiegoś celu – jakim byłoby na przykład zasłużenie na życie wieczne – mogą zatem nie mieć końca. Ćwiczenia z autentyczności, dyscypliny, poszukiwanie własnego ciała, własnego „ja”, wytwarzają jedynie i stabilizują „ja”³⁵, a związane z nimi techniki mogą stawać się coraz nowsze i bardziej wysublimowane. Nie da się współcześnie dostatecznie i w wystarczający sposób upiększyć czy uzdrowić ciała, trzeba to robić bez końca, nieustannie na nowo.

Czy pokazanie dyskursywnego charakteru cielesności, opisanie historycznego procesu kulturowego wytworzenia podmiotu obdarzonego konkretnie rozumianym i ściśle kontrolowanym ciałem, nie pozbawia nas całkowicie złudzeń co do możliwości konstytuowania jednostkowej podmiotowości. Upraszczając, jeśli moje ciało, wszelkie jego właściwości oraz charakter pragnienia są wytworzone, czy można w ogóle mówić o jakimś przed-teoretycznym, poza-dyskursywnym, przed-refleksyjnym, zindywidualizowanym doświadczeniu własnego ciała? Czym miałyby ono być i czemu służyć? Pora na lekcję z Merleau-Ponty’ego.

Ciało jako zakotwiczenie w świecie, czyli *la chair* Merleau-Ponty’ego

Wszystkich znawców i fascynatów (do których sama się zaliczam) idei filozoficznych Merleau-Ponty’ego wypada w tym miejscu przeprosić i uprzedzić, że przedstawiam jego myśl wybiórczo, posługując się jedynie wybranymi pojęciami i przemyśleniami na temat ciała i cielesności. Przy czym, interesuje mnie tutaj w szczególności charakter naszego pierwszoosobowego stosunku do własnego ciała, który filozof ten znakomicie uchwycił i opisał. Wyjaśnił on pośrednio w ten sposób, dlaczego ciało to kluczowy element ludzkiej podmiotowości, nośnik znaczeń i wartości, „obszar”, który nawet współcześnie, dotkliwie

³⁴ *Ibidem*, s. 19 i 21.

³⁵ *Ibidem*, s. 157.

można naruszyć czy zranić. Merleau-Ponty wpisuje swoje rozważania fenomenologiczne w tradycję nowoczesnego myślenia, która, wedle niego, motywowana była zawsze chęcią uchwycenia sensu świata czy historii w trakcie ich tworzenia³⁶. Materialne, jednostkowe ciało pozwala dobrze zilustrować tę potrzebę, choćby dlatego, że zawsze istnieje właśnie tu i teraz, nigdy nie będąc przeszłym, ani przyszłym³⁷.

Wspomniałam już, że autor *Fenomenologii percepcji* chce uchwycić przedteoretyczny sens doświadczenia, za pomocą refleksji oddać to, co nierefleksyjne w ludzkiej świadomości³⁸. Interesujące mnie tutaj ciało, choć wytwarzane w rozmaitych praktykach i dyskursach, dookreślane przez język, którym się posługujemy, posiada, według niego, czysto doświadczeniowy, pierwszoosobowy wymiar, kiedy nie mamy do czynienia z uwikłaną w kulturę mową. Nie należy tego rozumieć jako odwołania do jakiejś najbardziej pierwotnej, rozumianej biologicznie, warstwy zachowań „naturalnych”, które nie byłyby historycznie i kulturowo skonstruowane. Merleau-Ponty podkreśla, że w przypadku człowieka „wszystko jest wytworzone i wszystko jest naturalne”, w tej mierze, w jakiej każde słowo, gest czy zachowanie, funkcjonują zarówno dzięki temu, co biologiczne, jak i dzięki temu, co kulturowe, sztucznie wytworzone przez człowieka³⁹. Zastanawiając się nad niejednoznacznym stosunkiem człowieka do jego ciała, przyglądając się powiązaniom między podmiotem, jego ciałem i światem, Merleau-Ponty pokazuje, że mimo iż uznajemy ciało za jeden z przedmiotów należących do świata, dla każdego podmiotu ciało nie jest jedynie przedmiotem pośród innych przedmiotów. Jest ono raczej czymś, co umiejscowienie w świecie (a później postrzeganie) w ogóle umożliwia i konstytuuje („dzięki swemu ciału spostrzegam rzeczy”⁴⁰), podobnie jak rozumienie drugiego człowieka („dzięki swemu ciału rozumiem kogoś drugiego”⁴¹). W swoich szczegółowych rozważaniach na temat przestrzeni i przestrzenności ciała, stwierdza, że dla nikogo z nas przestrzeń nie istniałaby w ogóle, gdyby nie ciało. Jest ono, twierdzi Merleau-Ponty, powołując się dodatkowo na współczesną mu psychologię i psychopatologię, „naszym punktem widzenia świata”⁴², „naszym zakotwiczeniem w świecie”⁴³, naszym „nosicielem bycia w świecie”⁴⁴. Tego nosiciela

³⁶ Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, *op. cit.*, s. 18.

³⁷ *Ibidem*, s. 159.

³⁸ *Ibidem*, s. 13.

³⁹ Zob. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1999, s. 103 oraz M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, *op. cit.*, s. 210.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, *op. cit.*, s. 97.

⁴¹ *Ibidem*, s. 97.

⁴² *Ibidem*, s. 27.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, *op. cit.*, s. 164.

najczęściej nie zauważamy, jest anonimową siłą naszego przyzwyczajenia do tego, że ciało mnie nie opuszcza, dopóki egzystuję zawsze jest tu i teraz. Pomimo owej „nieobecności” stanowi „wewnętrzną konieczność najbardziej zintegrowanej egzystencji”⁴⁵. Przy czym uprzedmiotawiający język opisu nieco nas tutaj zwodzi, pozwalając na odróżnienie od siebie podmiotu (umysłu) i ciała, podczas gdy według Merleau-Ponty’ego nie można powiedzieć, że znajdujemy się w swoim ciele, ale raczej, że jesteśmy swoim ciałem⁴⁶, choć człowiek nie wyczerpuje się w cielesności. Równie ważne dla konstytucji jego tożsamości są wszelkie inne relacje i właściwości: ekonomiczne, fizjologiczne, prawne, moralne, etc., które są wzajemnie ze sobą powiązane w działaniu⁴⁷.

Ucieleśniony byt nie jest ani materialnym przedmiotem, ani wiązką przeżyć psychicznych, dlatego też Merleau-Ponty posługuje się pojęciem „żywej tkanki cielesności” (*la chair*). W doświadczeniu postrzega „ona” (percepcja jest przed-predykatywna), odczuwa, reaguje, wchodzi w relacje jako jedność, niepokawałkowa całość⁴⁸. Pierwszoosobowy, cielesny wymiar doświadczenia wymyka się opisowi, w którym relacja jest zawsze trzecioosobowa i uwzględnia raczej poszczególne, interesujące nas w danej chwili elementy ciała, które staje się czymś abstrakcyjnym. Cieleśne doświadczenie jest kluczowe nie tylko dla uchwycenia ludzkiej podmiotowości, ale także ludzkiej wiedzy, bowiem, obojętnie czy jest ona potoczna czy naukowa, opiera się na tym pierwszoosobowym doświadczeniu odbierania świata⁴⁹. Podkreślanie roli wymiaru pierwszoosobowego nie skutkuje w filozofii Merleau-Ponty’ego ujednoczeniem perspektywy. Ciało jest dla nas wszystkich punktem widzenia świata, ale może nim być na wiele różnych sposobów, może wyrażać się rozmaicie. Wraz z podmiotem oraz środowiskiem, w którym jest usytuowane stanowi całość, która domaga się usensownienia swojej obecności, jest „zmuszona” do ekspresji (którą Merleau-Ponty rozumie jako twórczą funkcję ciała), do wyrażenia znaczącej relacji ze światem⁵⁰. Tym samym tworzyć będzie dyskursy, opowieści i narracje (w tym sztukę), między innymi na temat ciała i ciało usensawniające. Traktowane tylko jako przedmiot, ciało staje się od-

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, *op. cit.*, s. 61.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, *op. cit.*, s. 105.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 171.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 194.

⁴⁸ W tym miejscu Braidotti dopowiedziałaby, że dotyczy to ciała funkcjonującego w epoce nowożytnej, być może także u zarania współczesności, obecnie jednak mamy do czynienia z dyskursami, które kawałkują ciało, traktują jako „organy bez ciała”. Inną sprawą jest czy dotyczy to także poziomu doświadczalnego.

⁴⁹ Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, *op. cit.*, s. 6. Ze względu na pierwszoosobowy wymiar doświadczeniowy Braidotti uważa, że mężczyzna nie może być feministą. Nie doświadczył on bowiem nigdy opresji ze względu na swoją kobiecość. Zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, *op. cit.*, rozdz. VI.

⁵⁰ Zob. M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, *op. cit.*, s. 31.

indywidualizowane, jednoznacznie ujęte w opisie, homogenicznie potraktowane w określonej praktyce (choćby dyscyplinującej). Wtedy kiedy doświadczamy ciała, zwłaszcza seksualnie, cielesność jest wieloznaczna, zindywidualizowana, uzależniona od jednostkowej ekspresji⁵¹.

Ujęcie ciała, jakie proponuje Merleau-Ponty jest moim zdaniem niezwykle intrygujące z tego powodu, że uwzględniając fakt, iż cielesność (w tym seksualność) jest historycznie uwarunkowanym wytworem człowieka, jednocześnie biologicznym i kulturowym (w czym zgodne jest z rozważaniami Foucaulta), opisuje ciało jako pierwszoosobowe doświadczenie. Próbuje uchwycić coś, z czym jako ucieleśnione podmioty codziennie się stykamy: z nieuchwytnością wrażeń cielesnych, z materialnym, dosłownym wymiarem doznawania przyjemności i cierpienia, z niedającymi się zrationalizować reakcjami ciała na konkretne sytuacje. Podejmuje się w nim próbę wyjaśnienia dlaczego kulturowo utrwalane praktyki wokół ciała (jak choćby jego nieustanne upiększanie i odmładzanie), mimo tego, że zdajemy sobie sprawę z ich przygodności, na trwale potrafią się wpisać w nasz sposób realizowania własnej, ucieleśnionej tożsamości.

Jakimi ciałami jesteśmy...

Czy można jeszcze posługiwać się hasłem „nasze ciała, nasze życie”⁵², które zawładnęło emancypacyjną wyobraźnią drugiej fali feminizmu, skoro trudno powiedzieć, by ciało było „nasze”? Są one wszak wytworem krzyżujących się sił ekonomicznych, rynkowych, biotechnologicznych, ich właściwości wyznaczają współczesne media i wszechobecne przyspieszenie, utrwalając wizerunek ciał zarazem plastikowych i plastycznych⁵³? Czy faktycznie może być ono źródłem pierwotnych (autentycznych?) przeżyć (jak pragnąłby tego Merleau-Ponty), czy może stanowić źródło lokalnego oporu wobec wszechobecnej władzy (jak wydaje się, że czasami chce Foucault)? Braidotti odpowiada, że ciało zachowuje swój emancypacyjny potencjał, nie da się bowiem w pełni uchwycić fenomenu cielesności za pomocą reprezentowania, przedstawiania, opisywania, zamykania w dyskurs⁵⁴. Bunt przebiega tutaj na poziomie odczucia, doświadczenia, kiedy ciało przekazuje nam jasny komunikat, że „ma już dość”, że „więcej nie da się unieść”. Podmiot dość często ignoruje te sygnały, a dyskursywizacja i komercjalizacja cielesności dobrze temu służy,

⁵¹ Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 188.

⁵² Zob. *Nasze ciała, nasze życie. Książka napisana przez kobiety dla kobiet*, Gdańsk 2004.

⁵³ Określenie Susan Bordo z jej książki *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. London 2003.

⁵⁴ Zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, op. cit., s. 202.

niemniej jednak ucieleśnienie jako warunek pierwotnego usytuowania w świecie, daje podmiotowi szansę do indywidualnego, lokalnego i tymczasowego przeciwstawienia się niektórym aspektom otaczającej go rzeczywistości. Rozpoznanie i odróżnienie wyzwolenia od zniewolenia, wydaje się być trudniejsze niż kiedykolwiek, bowiem mechanizmy funkcjonowania współczesnego świata nie tylko skutecznie się poukrywały, ale stworzyły sieć nieuchwytywalnych poznawczo zależności. Stawanie się podmiotem, a w szczególności interesujące Braidotti, stawanie się kobietą, odbywać się musi zatem w gąszczu często wykluczających się zależności tworzących współczesny świat, tym ważniejsze jest, by trzeźwo, bez naiwnej fascynacji, ale także bez pochopnego krytykanctwa, nauczyć się odczytywać „logikę zaawansowanego kapitalizmu” oraz rozpoznać różnorodne, często sprzeczne, ułożenie kobiecości w jej ramach.

Na początku *Woli wiedzy*, pierwszego tomu *Historii seksualności*, Foucault zadawał kluczowe pytanie o to, dlaczego ludzie zachodu tak namiętnie głoszą że są zniewoleni w sprawach seksu i seksualności⁵⁵. Dzisiaj można by zadać podobne pytanie, dlaczego tak uparcie wytwarzamy dyskursy, zgodnie z którymi jesteśmy całkowicie wyzwoleni, a to, co możemy zrobić z ciałem i seksualnością nie ma granic? O ile, jak pokazują badaczki feministyczne, współcześnie rygor związany z funkcjonowaniem kobiecego ciała, w dużej mierze nie dotyczy już reprodukcji i rodzinnych uwikłań kobiet (czyli tego, co Foucault nazywał „histeryzacją ciała kobiet”), skupia się jednakże na seksualności ciała, bezpośrednio wiążąc ją z zakładaną heteroseksualnością oraz wyglądem kobiet. Kobiece ciało w tych właśnie wymiarach staje się w kulturze popularnej wszechobecne. Jak twierdzi Sandra L. Bartky, ciało kobiece jest ciałem zaprojektowanym tak, by sprawiać przyjemność i podniecać⁵⁶. Samo zjawisko nie jest nowe, nowa jest skala jego oddziaływania. Obecna w mediach tendencja do skupiania się na ciele, w tym w szczególności, na seksualnej atrakcyjności ciał (ich przyjemności, pielęgnacji, odmładzaniu, poprawianiu), zacierając relację dominacji. Wydaje się, że nic i nikt nikogo do niczego nie zmusza, siły, które popychają ludzi do określonych działań, zostały ukryte, ich powodzenie zależy bowiem od tego, jaka ilość owych mechanizmów będzie niewidoczna⁵⁷. Owa władza, która dyscyplinuje ciała kobiet za pośrednictwem ich samych nie jest nigdzie zlokalizowana, nie znajduje się w żadnym miejscu, ani nie dzierży jej jakaś określona osoba. Jest wszędzie i nigdzie. Sprawdzają się ponadto tezy Foucaulta, zgodnie z którymi czerpiemy przyjemność z mówienia o rozkoszach,

⁵⁵ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., s. 18.

⁵⁶ Zob. S. Bartky, *Foucault, kobiecość i nowocześnieństwo władzy patriarchalnej*, op. cit., s. 71.

⁵⁷ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., s. 79.

z ich poznawania, podglądania, choć dyskursy, które dzisiaj temu służą różnią się do tych XIX i XX-wiecznych. Mówienie seksowi „tak”, nie daje jednak wcale więcej wolności, choć urządzenie seksualności w naszej kulturze utwierdza nas w przekonaniu, że chodzi o nasze wyzwolenie⁵⁸.

Ikona epoki nowożytnej, jak pisał Foucault, był „zwarty model urządzenia dyscyplinarnego” wytwarzający wszechobecną i wszechwiedzącą (a nie zawsze widoczną) władzę, szczególny ład, który wyznaczał każdemu jego miejsce, dookreślał jego ciało, ustalał rodzaj śmierci. Wydaje się, że współcześnie (po-nowocześnie), zupełnie nie mamy z takowym ładem do czynienia. Czy to oznacza, że techniki dyscyplinowania i tresowania ciał, również uległy rozproszeniu i powoli zniknęły, że istnieją niezliczone, zindywidualizowane możliwości dookreślenia własnej cielesności, że przestaliśmy poddawać swoje ciała morderczej tresurze, postępując z nimi swobodnie według własnego tylko projektu? Foucault przewidział, że nieprzysługująca żadnej pojedynczej jednostce władza będzie się wysubtelniała w postaci coraz bardziej wysublimowanych technologii, dzięki którym system, w którym działa, będzie mógł funkcjonować. System normalizujący konstruował ciała podatne i pojętne, łatwo poddające się rygorom normalności. W tej mierze, co przyznaje sam Foucault, niewiele się zmieniło: „Żyjemy w społeczeństwie profesorów-sędziów, lekarzy-sędziów, wychowawców-sędziów, 'działaczy społecznych-sędziów'; wszyscy oni narzucają powszechną władzę normatywu i każdy z nich na swoim poletku podporządkowuje mu ciało, gesty, zachowania, sprawowanie, postawy i osiągnięcia”⁵⁹. Ponadto, jedną z tendencji współczesnej kultury, na co wskazywała Braidotti, jest postępująca intensyfikacja ciała i wszelakich związanych z nim pragnień, coś, co Foucault określał mianem „technik spotęgowania życia” dotycząca w XIX wieku jedynie klas uprzywilejowanych⁶⁰. Dzisiaj techniki te dawno stały się egalitarne, a opisywane w *Historii seksualności* „prawo do życia, ciała, zdrowia, szczęścia, zaspokojenia potrzeb, 'prawo' do odnalezienia własnej tożsamości poza wszelkim uciskiem czy 'alienacją', do własnych możliwości(...)”⁶¹, stanowi element powszechnie podzielanych przekonań potocznych, jak i prawa międzynarodowego. Idea społeczeństwa wyznającego, której broni Foucault w swoich pracach, przybrała w wieku XXI niespotykaną dotąd formę, wydostając się dzięki współczesnym środkom przekazu poza obszar spowiedzi, zeznania, przesłuchania, wyjaśnienia naukowego czy nawet terapeutycznej

⁵⁸ *Ibidem*, s. 139.

⁵⁹ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, *op. cit.*, s. 299-300.

⁶⁰ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, *op. cit.*, s. 108.

⁶¹ *Ibidem*, s. 127.

rozmowy. Chcemy mówić i słuchać (czytać) o pragnieniu kogokolwiek. Poniższe słowa Foucaulta wydają się niesłychanie dzisiaj aktualne: „[Mówię] o bez mała nieskończonym zadaniu mówienia, mówienia samemu sobie, a także komuś innemu, najczęściej jak to możliwe, wszystkiego, co może dotyczyć gry przyjemności, doznań i nieprzeliczonych myśli, które poprzez duszę i ciało spokrewnione są jakoś z seksem”⁶².

Uwikłanie ciała w regulujące jego status i funkcjonowanie niezliczone praktyki „upodatniania”, tak niemilośnie wspierane przez współczesne media, na które wskazywali zarówno Foucault, jak i Braidotti, wydają się całkowicie oddalać współczesnego człowieka od tego wymiaru cielesności, który Merleau-Ponty nazywał „przeżywaniem ciała”. Można odnieść wrażenie, że świadomi wagi ciała dla naszej tożsamości, oddelegowaliśmy wszystkie potencjalnie bolesne doświadczenia pod kuratelę refleksji dokonywanej w rozmaitych dyskursach naszej kultury. Autor *Fenomenologii percepcji* pisał, że „(...) jedynym sposobem poznania ludzkiego ciała jest jego przeżywanie, to znaczy przejmowanie na własne konto dramatu, który je przenika i jednocześnie się z nim”⁶³. W tej mierze nie znamy własnych ciał, bowiem współczesna wiedza o nich lokuje się poza horyzontem pierwszoosobowego doświadczenia. Przy czym raz jeszcze, formuły językowe nas zwodzą. Zarówno Foucault, jak i Merleau-Ponty, podkreślaliby, że owego oddelegowania nie dokonał nikt z nas osobiście, że zatracenie przeżywania ciała, nie jest indywidualnym wyborem nikogo z nas. Ciała zmuszone do usensawniania swego własnego istnienia, posilkują się zasobami ze świata i relacjami z innymi ucieleśnionymi podmiotami, dokonując ekspresji, wikłają się w dyskursy, które aż nadto skutecznie, ujednociają, homogenizują, stabilizują i uprawomocniają określone zniewolenie ciała. Zapytajmy raz jeszcze, czy zatem można się wyzwolić? Ciało podatne, uwikłane, poddane różnorodnym mechanizmom, złudnie poszukujące autentyczności, wytresowane podług nie swoich reguł, zasadniczo nie ma szans wydostania się poza tryby urządzeń seksualności czy cielesności. Urządzenia te bowiem je dookreślają w takiej, a nie innej postaci. Jednocześnie jednak poznawanie mechanizmów funkcjonowania wiedzy-władzy dotyczącej cielesności, umożliwia, jak pisał Foucault, uprawianie filozofii jako „krytycznych zabiegów myślenia koło siebie”. Dzięki nim można sprawdzić, czy da się myśleć inaczej niż się myśli, odczuwać inaczej, niż się czuje⁶⁴; czy nawet odsłonić jakiś nowy sens, do czego tak żarliwie zachęcał Merleau-Ponty.

⁶² *Ibidem*, s. 25.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, *op. cit.*, s. 219.

⁶⁴ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, *op. cit.*, s. 148.