JUDITH BUTLER

IDEOLOGIA SEKSUALNA A OPIS FENOMENOLOGICZNY. FEMINISTYCZNA KRYTYKA *FENOMENOLOGII PERCEPCJI* MERLEAU-PONTY'EGO

Teorie seksualności, w których pożądaniu seksualnemu przypisuje się cele naturalne, często stanowią część ogólniejszego dyskursu na temat prawomocnego miejsca płci społeczno-kulturowej (*gender*) i pożądania w ramach danego kontekstu społecznego[1]. Odwołanie do naturalnego pożądania, a w następstwie do naturalnych form ludzkich relacji seksualnych jest zatem nieuchronnie normatywne, ponieważ te formy pożądania i seksualności, które wykraczają poza parametry modelu naturalnego, traktuje się jako nienaturalne, a zatem pozbawione legitymizacji przypisanej modelowi naturalnemu i normatywnemu. Chociaż Merleau-Ponty swojej teorii seksualności nie wpisuje wprost w ramy polityczne, niemniej podaje pewne istotne argumenty przeciwko naturalistycznym ujęciom seksualności, użyteczne, kiedy politycznie podejmujemy próbę odrzucenia jej restrykcyjnie normatywnego ujęcia. Wydaje się, że kiedy Merleau-Ponty przekonuje, że seksualność jest zbieżna z egzystencją, że jest modułem dramatyzowania i rozpatrywania konkretnej sytuacji historycznej, proponuje teorii feministycznej ujęcie seksualności pozbawione naturalistycznej ideologii, w którym odzyskujemy zarówno historyczne, jak i wolicjonalne elementy doświadczenia seksualnego, co umożliwia pełniejszy opis seksualności i seksualnej różnorodności.

W rozdziale *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego zatytułowanym *Ciało jako byt płciowy* ciało określa się raczej jako „ideę historyczną", a nie „gatunek naturalny"[2].

---

[1] Pierwotna wersja tego eseju powstała w 1981 roku.

[2] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, tłum. C. Smith, P. Kegan, Routledge, New York 1962, s. 170. [Wyd. pol. *Fenomenologia percepcji,* tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001. W polskiej wersji językowej powyższe przywoływane przez Butler określenia brzmią: „Człowiek jest ideą historyczną, a nie gatunkiem naturalnym" – tamże, s. 191. Przekłady fragmentów książki Merleau-Ponty'ego pochodzą z wydania polskiego w powyższym tłumaczeniu, chyba że podano inaczej (przyp. tłum.)].

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 568 2017-01-07 21:17:53

Co znaczące, Simone de Beauvoir podchwytuje tę myśl w książce *Druga płeć*[3] i cytując Merleau-Ponty'ego, przekształca w tezę, że kobieta, podobnie jak mężczyzna, jest konstrukcją historyczną, która nie realizuje żadnych celów naturalnych; jest polem możliwości, które można podjąć i zaktualizować na wiele różnych, odmiennych sposobów. Żeby zrozumieć konstruowanie płci społeczno-kulturowej, nie trzeba wprowadzać modelu normatywnego, względem którego ocenia się poszczególne przypadki, należy raczej wytyczyć pole konstytuujących ją możliwości historycznych i szczegółowo zbadać **działania**, dzięki którym możliwości te są odpowiednio przywłaszczone, udramatyzowane i zrytualizowane. Według Merleau-Ponty'ego ciało jest „miejscem przywłaszczenia" oraz mechanizmem „transformacji" i „przemiany", z istoty strukturą dramatyczną, którą można „odczytywać" w perspektywie życia bardziej powszechnego, jakie ucieleśnia. Dlatego nie wyobrażajmy sobie ciała jako statycznego i jednoznacznego faktu egzystencji, ale raczej jako modalność egzystencji, „miejsce", w którym realizują się i dramatyzują możliwości, odbywa się zindywidualizowane przywłaszczanie powszechniejszego doświadczenia historycznego.

Jednakże potencjalna otwartość teorii seksualności Merleau-Ponty'ego jest zwodnicza. Mimo wysiłków, by stało się inaczej, Merleau-Ponty przedstawia opis seksualności, który, jak się okaże, zawiera milczące, normatywne założenia na temat jej heteroseksualnego charakteru. Nie tylko przyjmuje on, że relacje seksualne są heteroseksualne, ale że męską seksualność definiuje odcieleśnione spojrzenie, które określa swój przedmiot jako wyłącznie ciało. *De facto*, jak zobaczymy, Merleau-Ponty konceptualizuje relację seksualną między mężczyznami a kobietami na kanwie modelu pana i niewolnika. Chociaż na ogół skłania się ku temu, by umniejszać naturalne struktury seksualności, to jednak udaje mu się zreifikować kulturowe relacje pomiędzy płciami na innej podstawie, nazywając je „istotowymi" czy „metafizycznymi". Stąd teoria seksualności i relacji seksualnych Merleau-Ponty'ego jednocześnie uwalnia i zamyka kulturową możliwość dobroczynnej różnorodności seksualnej. Jeśli celem teorii feministycznej jest wyzwolenie seksualności od reifikujących ideologii, które zamrażają relacje seksualne w „naturalne" formy dominacji, to może ona zarówno czerpać z teorii seksualności Merleau-Ponty'ego, jak i się jej obawiać.

[3] S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003, s. 32.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 569 2017-01-07 21:17:53

MERLEAU-PONTY'EGO KRYTYKA PSYCHOLOGII REDUKCJONISTYCZNEJ

Przekonując, że „seksualność jest współbieżna z egzystencją", Merleau-Ponty odrzuca te wysiłki teoretyczne, w których wyodrębnia się seksualność jako „popęd" czy biologiczną daną egzystencji. Seksualności nie da się zredukować do swoistej wiązki popędów czy działań, ale należy rozumieć ją jako coś obejmującego wszystkie nasze sposoby angażowania się w świat. Seksualność jako niewzruszona „atmosfera" i „zapach" jest istotowo jakością plastyczną, sposobem na wcielenie określonej relacji egzystencjalnej w świat i specyficzną modalnością dramatyzowania tej relacji pod względem cielesnym. Według Merleau-Ponty'ego istnieją dwa prominentne podejścia teoretyczne do seksualności, które są zasadniczo błędne. W pierwszym traktuje się seksualność jako złożoną wiązkę popędów, które zajmują określoną wewnętrzną przestrzeń biologiczną i które wraz z pojawieniem się w doświadczeniu świadomym, zostają włączone w reprezentację. Ta przygodna relacja między popędem a reprezentacją sprawia, że przedstawiamy popędy jako „ślepe" lub kierowane jakąś wewnętrzną teleologią czy mechanizmem naturalistycznym. Przedmioty, do których popędy zostają przyłączone, są jedynie arbitralnym miejscem skupienia uwagi, stanowią sposobność czy okoliczność ich wyzwolenia i zaspokojenia, a całe życie popędu odbywa się w ramach schematu solipsystycznego. W drugiej teorii traktuje się seksualność jako projektowaną na świat warstwę ideową; jako związaną z określonymi bodźcami reprezentację, którą poprzez nawyki zaczynamy afirmować jako właściwą domenę seksualności. W pierwszym przypadku rzeczywistość seksualności zawiera się w szeregu popędów, których istnienie poprzedza ich reprezentacje, a w drugim przypadku rzeczywistość seksualności jest wytworem reprezentacji, nawykiem powstałym w wyniku skojarzeń, konstrukcją mentalną. W obu, jak widzimy, nie istnieje relacja intencjonalna pomiędzy tym, co nazywamy „popędem", a jego „reprezentacją". Jako intencjonalny, popęd od początku byłby referencyjny; można byłoby go zrozumieć wyłącznie w kontekście jego konkretnych realizacji w świecie, jako formę wyrażania, dramatyzowania i ucieleśniania egzystencjalnej relacji do świata. W obu powyższych przypadkach seksualność jest jednak raczej solipsystyczna, a nie referencyjna, jest zamkniętym w sobie fenomenem, który sygnalizuje zerwanie między seksualnością a egzystencją. Seksualność jako popęd to „wyraz" swojej własnej konieczności biologicznej; jako reprezentacja to jedynie konstrukt, bez koniecznego powiązania ze światem, którego dotyczy. Według Merleau-Ponty'ego, seksualność musi być intencjonalna w tym sensie, że modalizuje relację między ucieleśnionym podmiotem a konkretną sytuacją: „w tej samej chwili, w której żyję w świecie oddając się moim projektom (…) ciało jest tym, co mnie na świat otwiera i wprowadza mnie w sytuację"[4].

[4] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 185–186.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 570 2017-01-07 21:17:53

W napisanej w 1945 roku *Fenomenologii percepcji* znajdziemy zarówno pełną uznania, jak i krytyczną ocenę psychoanalizy. Z jednej strony stwierdzenie Freuda, że seksualność przenika doczesną egzystencję i strukturyzuje ludzkie życie od jego poczęcia, zostaje przez Merleau-Ponty'ego przyjęte i przeformułowane w jego późniejszym stwierdzeniu, że seksualność jest współbieżna z egzystencją. Niemniej w opisie psychoanalizy, jaki przedstawia Merleau-Ponty, możemy dostrzec jego własną fenomenologiczną rewizję tej metody. Zauważmy w poniższym cytacie, w jaki sposób teoria seksualności Freuda zaczyna służyć programowi fenomenologicznemu i egzystencjalnemu:

> Nawet u Freuda to, co seksualne, nie jest tym, co genitalne, życie płciowe nie jest zwykłym skutkiem procesów, których siedzibą są organy rozrodcze, libido nie jest instynktem, to znaczy aktywnością w naturalny sposób ukierunkowaną na określone cele; jest ogólną zdolnością podmiotu psychofizycznego do wiązania się z różnymi środowiskami, kształtowania się przez różne doświadczenia (…). Jest tym, co sprawia, że człowiek (sic) ma historię. Historia seksualna człowieka (sic) może dostarczać klucza do jego życia, ponieważ na seksualność człowieka rzutuje jego sposób bycia wobec świata, to znaczy wobec czasu i wobec innych ludzi (sic)[5].

Założenie Merleau-Ponty'ego, że Freudowskie libido „nie jest instynktem", nie uwzględnia długoletniej ambiwalencji Freuda w sprawie teorii seksualności instynktownej, wyraźnie widocznej w jego eseju z 1915 roku *Popędy i ich losy*, w pracy *Poza zasadą przyjemności* (1920) i w jego późniejszych pismach badawczych[6]. Nie jest na przykład jasne, na ile rygorystycznie Freud zachowuje rozróżnienie na popęd (*Trieb*) i instynkt (*Instinkt*) oraz do jakiego stopnia traktuje popędy jako konieczną mitologię lub część schematu ideologii naturalistycznej. Teoria rozwoju psychoseksualnego Freuda bardzo często opiera się na naturalistycznej teorii popędów, na mocy której normalny rozwój popędu osiąga kulminację w ograniczeniu sfer erogennych do genitaliów i w normatywnej waloryzacji heteroseksualnego stosunku płciowego. Mimo że książka Freuda *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* jest skomplikowana i zróżnicowana pod względem metodologicznym, wydaje się, że Freud sprowadza analizę ciała w danej sytuacji do opisu wewnętrznej teleologii instynktów, które prowadzą swoje własne, naturalne

[5] Tamże, s. 179. [Słowa „sic" zostały wprowadzone do tekstu Merleau-Ponty'ego przez Butler. Umieszcza je ona po słowach angielskich „man" (człowiek, mężczyzna) „men's" (należący do człowieka, mężczyzny) oraz „men" (ludzie, mężczyźni), aby podkreślić, że ta neutralna płciowo forma gramatyczna *de facto* odnosi się do mężczyzn, a nie do wszystkich ludzi (kobiet, mężczyzn i dzieci) – przyp. tłum.]

[6] S. Freud, *Popędy i ich losy*, [w:] Z. Rosińska, *Freud*, tłum. K. Rak, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 239–258; tenże, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1975; tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk. Wyd. KR, Warszawa 1992.

i normalne życie[7]. *De facto* seksualność jako popęd rozwijający się zgodnie z modelem naturalnym i normalnym staje się dokładnie taką konstrukcją naturalistyczną, którą Merleau-Ponty uważa za przeciwną swoim własnym zamierzeniom teoretycznym. Popęd seksualny jako „reprezentacj[a] psychiczn[a] stale płynącego, wewnątrzsomatycznego źródła bodźców"[8] jest dokładnie tego rodzaju konstruktem abstrakcyjnym, który także chce on odrzucić.

Jeszcze bardziej osobliwe jest to, że Merleau-Ponty przypisuje Freudowi jednorodny podmiot, którego działania refleksyjne manifestują się w czyimś życiu seksualnym. Przekonując, że „podmiot psychosomatyczny" wiąże się z różnymi środowiskami i kształtuje ją/jego przez różne otoczenia i sytuacje, Merleau-Ponty tuszuje psychoanalityczną krytykę świadomego podmiotu jako wytworu nieświadomych pragnień i mechanizmu represji. W efekcie upodabnia on podmiot psychoanalityczny do refleksyjnego kartezjańskiego ego, który teoria psychoanalityczna usiłowała skrytykować, twierdząc, że jego autonomia jest dużo bardziej ograniczona, niż zakładała to filozofia racjonalistyczna.

W świetle osobliwego przywłaszczenia sobie psychoanalizy przez Merleau-Ponty'ego wydaje się jasne, że odrzuca on opis seksualności oparty na czynnikach przyczynowych rozumianych jako uprzednie wobec konkretnej sytuacji jednostki, niezależnie czy te czynniki są naturalne, czy nieświadome. Co więcej, odmawia przyjęcia jakiejkolwiek normatywnej koncepcji seksualności, zgodnie z którą pewne społeczne zorganizowanie seksualności miałoby być bardziej normalne czy bardziej naturalne niż

---

[7] S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* [w:] tenże, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2009, s. 33–129. Zob. s. 44: „A zatem zwróciliśmy uwagę na to, że związek popędu seksualnego z obiektem seksualnym wyobrażaliśmy sobie jako zbyt ścisły. Doświadczenia zebrane na podstawie dotychczas uważanych za nienormalne przypadków uczą nas, że między popędem i obiektem seksualnym istnieje jakaś więź przygodna, i że istnieje niebezpieczeństwo, iż w wypadku homogeniczności normalnych form tej relacji, a zatem wtedy, gdy wydaje się, iż popęd przynosi ze sobą swój obiekt, przeoczymy fakt istnienia owej więzi przygodnej". Popęd nie tylko jest ontologicznie niezależny od obiektu, ale też rozwija się w kierunku celów reprodukcyjnych, gdzie „obiekt seksualny ustępuje na plan dalszy" (s. 45). Normalny rozwój tego „popędu" nakazuje, by zachowanie seksualne mężczyzn było aktywne, a kobiet pasywne (s. 53), wskutek czego odwrócenie ról oznacza seksualność anormalną, która nie rozwija się zgodnie z właściwą wewnętrzną teleologią. Seksualność, która nie ogranicza się do sfer erogennych, jest charakterystyczna dla „psychoneuroz" (s. 62–63). Perwersje zatem można scharakteryzować jako niedorozwinięte stadia rozwoju popędu, które są „normalne" w tym sensie, że trzeba przez nie przejść. Według Freuda jednak zaczynają one reprezentować anomalie, kiedy nie porzucimy ich na rzecz heteroseksualnego stosunku seksualnego. To powiązanie pomiędzy normalną seksualnością i reprodukcją zostaje przekształcone w jego teorii Erosa w książce *Kultura jako źródło cierpień*.

[8] S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, dz. cyt., s. 61.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 572 2017-01-07 21:17:53

inne. Zobaczymy jednak, że o ile nie stawia sobie takiego celu, niemniej realizuje go w różnych kluczowych punktach swojej teorii. Mimo rzekomej otwartości i plastyczności seksualności w ujęciu Merleau-Ponty'ego, niektóre struktury wyłaniają się jako konieczność egzystencjalna i metafizyczna, co ostatecznie podaje w wątpliwość jego roszczenia do nienormatywności. Mimo że Merleau-Ponty zdecydowanie krytykuje naturalistyczne ujęcie seksualności, nie jest jasne, czy sam w pełni uwolnił się od naturalistycznej ideologii.

KSZTAŁTOWANIE SEKSUALNOŚCI: NATURA, HISTORIA I EGZYSTENCJA

Według Merleau-Ponty'ego, rozmaite formy wyrażania ludzkiej seksualności konstytuują zakres możliwości, jakie daje egzystencja cielesna w ogóle; żadna z nich nie rości sobie praw do ontologicznego pierwszeństwa nad drugą. O seksualności dyskutuje się używając terminów ogólnych, jak sposób sytuowania siebie w ramach własnej intersubiektywności. Merleau-Ponty nie mówi o tym dużo więcej, ale nie dlatego, że uważa, że seksualność jest abstrakcyjna, ale dlatego, że różnorakie formy wyrażania seksualności jedynie łączą te własności ekspresji i intersubiektywności. W swojej podstawowej strukturze seksualność jest zarówno refleksyjna, jak i cielesna, i wyraża relację między ucieleśnionym podmiotem a innymi. Słownik, w którym jakąś osobę określamy jako aseksualną/aseksualnego, nadaje jej czy jemu tę nazwę błędnie; „aseksualność" wskazuje na definitywną orientację seksualną, coś, co Merleau-Ponty opisuje jako „pewien styl życia – postawę ucieczki i potrzebę samotności – (…) uogólniony wyraz pewnego stanu życia seksualnego. (…) Pozostaje jednak faktem, że ta egzystencja jest podejmowaniem i rozwijaniem pewnej sytuacji seksualnej"[9]. Natomiast seksualności nigdy nie doświadcza się w formie czystej, nie osiąga się stanu czysto seksualnego: „Nawet jeśli pogrążam się w doznawaniu swojego ciała w samotności wrażeń, nie udaje mi się przekreślić wszelkiego odniesienia mojego życia do świata, w każdej chwili znów tryska ze mnie intencja (…)"[10].

Jako „prąd egzystencji" seksualność nie posiada form koniecznych, ale prezentuje się jako coś-co-ma-się-uformować. Seksualność to nie wybór, ponieważ jest koniecznym wyrazem egzystencji cielesnej i koniecznym pośrednikiem dokonywania „wyboru". W przeciwieństwie do twierdzenia Sartre'a z *Bycia i nicości*, że ciało reprezentuje realne ograniczenie dla dokonywania wyboru, krępującą perspektywę materialną, Merleau-

[9] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 189–190.

[10] Tamże, s. 186.

-Ponty przekonuje, że ciało samo jest modalnością refleksyjności, specyficznie cielesnym sprawstwem. W tym sensie zatem nie można powiedzieć o seksualności, że „reprezentuje" wybory egzystencjalne, które same poprzedzają seksualność lub są aseksualne, ponieważ seksualność jest nieredukowalną modalnością wyboru. Przyznaje jeszcze, że seksualności nie można ograniczyć do rozmaitych, przekształcanych przez nią aktów refleksyjnych; seksualność jest zawsze obecna jako medium projektów egzystencjalnych, jako nieustanny „prąd" egzystencji. Rzeczywiście w poniższym fragmencie Merleau-Ponty wydaje się wyposażać seksualność w moce, które przewyższają siłę pojedynczej egzystencji, nadającej jej formę:

> Dlaczego nasze ciało jest dla nas zwierciadłem naszego bycia, jeśli nie dlatego, że jest **naturalnym Ja**, prądem danej nam egzystencji, i nigdy nie wiemy, czy siły, które nas unoszą, są jego siłami czy naszymi, gdyż w gruncie rzeczy nigdy nie są one całkowicie jego, ani całkowicie nasze. Nie istnieje przekroczenie seksualności, tak jak nie istnieje seksualność zamknięta w sobie[11].

Ten „naturalny" prąd jest przejęty przez konkretne działania i gesty ucieleśnionych podmiotów, które zostają obdarzone konkretną formą, a forma ta staje się ich specyficznym historycznym sposobem wyrażania. Zatem seksualność staje się historyczna wyłącznie dzięki indywidualnym aktom przywłaszczania; [dzięki] „stał[emu] ruch[owi], przez który człowiek (sic) przejmuje na własne konto i opanowuje pewną faktyczną sytuację"[12].

Widać tutaj, że o ile każda jednostka konfrontuje się z naturalną seksualnością i konkretną sytuacją egzystencjalną, o tyle sytuacja ta nie obejmuje historii seksualności, dziedziczonych przez nią konwencji i tabu. Wydaje się, że należy zapytać, czy jednostki nie konfrontują się z **zastaną** (*sedimented*) seksualnością, a jeśli tak, czy indywidualne akty przywłaszczania nie są w mniejszym stopniu przekształceniem naturalnej seksualności w historycznie specyficzną seksualność niż przekształceniem kultury przeszłości w kulturę obecną? Nie jest jasne, czy moglibyśmy w ogóle stanąć w obliczu „naturalnej" seksualności, niezapośredniczonej przez język i proces akulturacji. Zatem można sensownie zapytać, czy seksualność, z którą się konfrontujemy, nie jest już zawsze częściowo uformowana. Merleau-Ponty ma bez wątpienia rację, kiedy twierdzi, że nie istnieje seksualność przewyższająca (*outstripping*) [wszystkie inne], że trzeba ją zawsze w ten czy inny sposób uwzględnić, ale wydaje się, że nie ma *prima facie* powodu, by przypuszczać, że jej nieuchronność jest jednocześnie jej naturalnością. Być może jest tak, że określona formacja kulturowo skonstruowanej seksualności zaczęła **jawić się** jako naturalna.

[11] Tamże, s. 192.

[12] Tamże, s. 193. [Wtrącenie „sic" pochodzi od Butler, zob. przypis 5 – przyp. tłum.]

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 574 2017-01-07 21:17:53

Wydawałoby się, że zgodnie ze swoją własną argumentacją, Merleau-Ponty odrzuciłby możliwość konfrontacji podmiotu z seksualnością naturalną. Pisze on, że „historia istnieje tylko dla podmiotu, który ją przeżywa, a podmiot jest zawsze usytuowany historycznie"[13]. Niemniej stwierdzenie, że podmiot jest usytuowany historycznie, w szerokim znaczeniu oznacza jedynie, że zestaw możliwości historycznych ogranicza – nie w pełni konstytuuje – decyzje, które ten podejmuje. Silniejsza wersja usytuowania historycznego traktowałaby historię jako istotny warunek ukształtowania podmiotu, a nie tylko zestaw zewnętrznych możliwości wyboru. Jeśli przyjąć tę silniejszą wersję, to twierdzenie Merleau-Ponty'ego dotyczące naturalnej seksualności zostałoby odwrócone. Jednostkowa egzystencja nie wprowadza naturalnej seksualności w świat historyczny, ale historia zapewnia warunki skonceptualizowania jednostki w określonej postaci. Co więcej, samą seksualność modeluje osadzanie się historii seksualności, i to raczej ucieleśniony podmiot, a nie jakąś egzystencjalną stałą, częściowo kształtują odziedziczone relacje seksualne, konstytuujące jego sytuację.

Antropologiczna naiwność Merleau-Ponty'ego ujawnia się w jego poglądzie na to, jak konwencje kulturowe determinują sposób kulturowej reprodukcji żywego ciała. Odróżnia on – błędnie, jak uważam – biologiczne utrzymywanie się przy życiu od domeny znaczeń historycznych i kulturowych:

> „życie" (*leben*) jest operacją podstawową, na gruncie której staje się możliwe „przeżywanie" (*erleben*) takiego czy innego świata, i że musimy odżywiać się i oddychać, zanim zaczniemy postrzegać, i zanim wzniesiemy się do życia relacyjnego, zanim zaczniemy żyć w ludzkich relacjach, musimy być z barwami i ze światłami dzięki wzrokowi, z dźwiękami dzięki słuchowi, z ciałem drugiego człowieka dzięki seksualności[14].

Kiedy zastanowimy się jednak nad życiem noworodka bezpośrednio włączonego w sieć relacji, za pomocą których otrzymuje on jedzenie, schronienie, ciepło, niemożliwe staje się oddzielenie faktu biologicznego utrzymywania się przy życiu od przeróżnych sposobów, w jakie się nim zarządza i je zapewnia. W istocie samo urodzenie się dziecka jest już ludzką relacją; relacją całkowitej zależności, która przebiega w obrębie szeregu regulacji instytucjonalnych i norm. W efekcie nie jest jasne, czy może istnieć stan samego utrzymywania się przy życiu, oddzielony od określonego zorganizowania relacji międzyludzkich. Antropologowie ekonomiczni zwracali na to uwagę wiele razy, że utrzymywanie się przy życiu nie wyprzedza kultury, że jedzenie, spanie i seksualność są nie do pomyślenia poza rozmaitymi formami społecznymi, poprzez które są zrytualizowane i uregulowane.

---

[13] Tamże, s. 194.

[14] Tamże, s. 181.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 575 2017-01-07 21:17:53

Wyjaśniając powstawanie pragnienia seksualnego, Merleau-Ponty raz jeszcze powraca do ujęcia naturalistycznego, które wydaje się stać w sprzeczności z jego własnym postępowaniem fenomenologicznym. W poniższym fragmencie wyłonienie się seksualności przypisuje on czysto organicznej funkcji ciała: „Musi istnieć immanentna dla życia seksualnego funkcja, która zapewnia jego realizację, a normalny zakres seksualności musi się opierać na wewnętrznych mocach organicznego podmiotu. Musi istnieć Eros lub Libido ożywiające oryginalną odmianę świata (…)"[15]. Raz jeszcze wydaje się, że wyłonienie się seksualności wyprzedza wpływ czynników historycznych i kulturowych. Jednak teoretycy tacy jak Michel Foucault przekonywali, że konwencje kulturowe narzucają nie tylko to, kiedy seksualność się jasno precyzuje, ale także to, jaką przybierze formę. Co zatem skłania Merleau-Ponty'ego, by chronić ten aspekt seksualności przed wpływem kultury i historii? Który z wymiarów „naturalnej" seksualności chce zachować do tego stopnia, że jest gotów podważyć swoją własną metodologię? Chociaż Merleau-Ponty zajmuje się rzecz jasna seksualnością jako dramatycznym ucieleśnieniem egzystencjalnej osnowy, to odróżnia czysto indywidualne wątki egzystencjalne od tych, które są podzielane i intersubiektywne. *De facto* wydaje się, że według niego seksualność dramatyzuje pewne wątki o charakterze uniwersalnym, a które, jak zobaczymy, narzucają określone formy dominacji między płciami jako „naturalną" ekspresję seksualności.

MIZOGINIA JAKO NIEODŁĄCZNA STRUKTURA PERCEPCJI

Merleau-Ponty'emu nie tylko nie udaje się uwzględnić stopnia, w jakim seksualność jest konstruowana kulturowo, ale w swoich opisach uniwersalnych własności seksualności odtwarza on określone kulturowe konstrukcje seksualnej normalności. Dobrze ilustruje to przypadek niezainteresowanego seksualnością Schneidera. Przedstawiając go czytelnikowi, Merleau-Ponty odwołuje się do jego „niesprawności seksualnej" i w całej dyskusji przyjmuje, że stan Schneidera jest anormalny. Świadectwa Merleau-Ponty'ego na rzecz powyższego twierdzenia, potraktowano jako oczywiste: „Obsceniczne obrazy, rozmowy na tematy seksualne, oglądanie jakiegoś ciała nie rodzą w nim żadnego pragnienia"[16]. Można zastanowić się, jakiego rodzaju założenia kulturowe sprawiają, że podniecenie w takich kontekstach wydaje się całkowicie normalne. Rzecz jasna, te obrazy, rozmowy i sposoby postrzegania już wskazują na konkretną sytuację kulturową, w której męski podmiot przedstawiony jest jako oglądający, a jeszcze nienazwany podmiot kobiecy jest ciałem do oglądania.

[15] Tamże, s. 177.

[16] Tamże, s. 176.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 576 2017-01-07 21:17:53

W ujęciu Merleau-Ponty'ego dowodem na „seksualną inercję" Schneidera jest jego ogólny brak determinacji (*tenacity*) i uporu (*willfulness*) w dążeniu do spełniania seksualnego. Domniemanie anormalny Schneider, gdyż „nigdy nie dąży sam z siebie do aktu seksualnego", spełnia oczekiwania kliniczne, zgodnie z którymi stosunek seksualny jest samoistnie czymś pożądanym niezależnie od konkretnej sytuacji, drugiej wchodzącej w grę osoby, jej pragnień i działań. Zakładając, że pewne czyny wymagają odpowiedzi seksualnej, Merleau-Ponty zauważa, że Schneider „praktycznie nigdy się nie całuje i pocałunek nie ma dla niego wartości pobudzenia seksualnego". „Jeśli orgazm przeżywa najpierw partnerka, która się następnie odsuwa, zarysowane pożądanie zanika"; ten gest szacunku oznacza męską „niesprawność", jak gdyby normalny mężczyzna dążył do zaspokojenia niezależenie od pożądania swojej kobiecej partnerki[17].

Kiedy Merleau-Ponty ocenia seksualność Schneidera jako anormalną, przyjmuje kluczowe złożenie, że wyrwane z kontekstu kobiece ciało, do którego czyni się aluzję w rozmowie, anonimowe ciało, które mijamy na ulicy, emanuje naturalną atrakcyjnością. To jest ciało, które zostało odrealnione, centrum solipsystycznej fantazji i projekcji; *de facto* jest to ciało, które nie jest **żywe**, ale zastygły obraz, który nie stawia oporu i nie przerywa przebiegu męskiego pożądania niespodziewanym domaganiem się życia. W jaki sposób ta erotyzacja wyrwanego z kontekstu ciała daje się pogodzić z twierdzeniem Merleau-Ponty'ego, że „Tym, nad czy usiłujemy zapanować, nie jest więc ciało, ale ciało ożywione świadomością (…)"[18]?

Rozpatrywana jako ekspresja ideologii seksualnej *Fenomenologia percepcji* odsłania konstrukcję kulturową męskiego podmiotu, w której jest on przedziwnie odcieleśnionym wojerystą o dziwacznie odcieleśnionej seksualności. Myślę, że znacząca jest przewaga metafor wizualnych w opisach seksualności Merleau-Ponty'ego. Prawie nigdy nie opisuje on doświadczenia erotycznego jako dotykowego, fizycznego czy nawet namiętnego[19]. Chociaż wyjaśnia, że według niego „percepcja" oznacza życie afektywne w ogóle, to jednak wydaje się, że rozumienie percepcji czasami powraca do swojego wyjściowego znaczenia, to jest wzroku. Faktycznie wydaje się niekiedy, że sama seksualność redukuje się do erotyki spojrzenia. Rozważmy następujący fragment:

> Człowiek normalny nie postrzega czyjegoś ciała jako zwykłego przedmiotu, tę obiektywną percepcję przenika percepcja bardziej skryta: pod widzialnym ciałem kryje się ściśle indywi-

[17] Tamże.

[18] Tamże, s. 188.

[19] W pośmiertnie wydanej książce pt. *Widzialne i niewidzialne* Merleau-Ponty, prowadząc rozważania o seksualności, skupia się na doświadczeniu dotykowym, co wskazuje na wyraźne odejście od ekonomii wizualnej z *Fenomenologii percepcji* [wyd. pol. w tłumaczeniu Małgorzaty Kowalskiej i innych, ze wstępem Jacka Migasińskiego, Aletheia, Warszawa 1996].

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 577 2017-01-07 21:17:53

dualny schemat seksualny, który uruchamia strefy erogenne, kreśli pewną fizjonomię seksualną i domaga się określonych gestów męskiego ciała, które samo zostaje włączone do tej uczuciowej całości[20].

Jak odnotowuje Merleau-Ponty, schemat (*schema*) kryjący się za ciałem uwypukla strefy erogenne, ale nie jest jasne, czy „strefy erogenne" są erogenne dla postrzegającego podmiotu, czy dla podmiotu postrzeganego. Wydaje się znamienne, że Merleau-Ponty nie przeprowadza takiego rozróżnienia, ponieważ jak długo wyłącznie podmiot postrzegający dysponuje doświadczeniem erotycznym, tak długo jest bez znaczenia, czy doświadczenie to podziela podmiot, który jest postrzegany. Cytowany fragment zaczyna się od wyraźnego podziału na percepcję, która obiektywizuje i dekontekstualizuje ciało, oraz percepcję „bardziej skrytą", która sprawia, że ciało jest czymś więcej niż „przedmiotem". Schemat konstytuuje percepcję skrytą, a jednak ujawniając go, uświadamiamy sobie, że skupianie się na strefach erogennych polega na dalszej dekontekstualizacji i defragmentaryzacji postrzeganego ciała. *De facto* „skryta" percepcja dalej odmawia temu ciału świata czy kontekstu, redukując je tylko do jego części erogennych (dla kogo?). Stąd ciało zostaje bardziej uprzedmiotowione przez schemat seksualny niż przez obiektywną percepcję.

Dopiero w zakończeniu tego fragmentu odkrywamy, że „normalny człowiek" jest mężczyzną, a „ciało", które postrzega, jest kobietą. Co więcej, fizjonomia seksualna kobiecego ciała „domaga się określonych gestów męskiego ciała", jak gdyby samo istnienie tych atrybutów „prowokowało", a może nawet wymuszało określony rodzaj gestów seksualnych ze strony mężczyzny. Wydaje się, że męski podmiot nie tylko projektuje swoje własne pragnienia na kobiece ciało, ale następnie uznaje, że projekcja ta ustanawia strukturę ciała, które postrzega. W tym miejscu solipsystyczne koło męskiego wojerysty się domyka. Wniosek, że męskie ciało traktuje się jako „włączone do tej uczuciowej całości", wydaje się dość dziwny, zważywszy, że jego jedyną funkcją było spełnianie roli obserwatora.

Schneider jest przeciwieństwem tego normalnego męskiego podmiotu, dla niego, jak czytamy „kobiece ciało nie posiada jakiejś szczególnej istoty"[21]. Nic z czysto fizycznej konstrukcji kobiecego ciała go nie podnieca „(…) mówi on, że to przede wszystkim charakter czyni kobietę atrakcyjną, bo cieleśnie wszystkie są do siebie

[20] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 177.

[21] W języku angielskim zdanie to brzmi „a woman's body has no particular essence", co w polskim przekładzie oddano jako „kobiece ciało nie ma szczególnego znaczenia" (tamże, s. 177). Na potrzeby tekstu modyfikuję nieco to tłumaczenie, by zachować filozoficzną kategorię „istoty" (ang. *essence*), którą Butler posługuje się w argumentacji w dalszych fragmentach swoich rozważań (przyp. tłum.).

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 578 2017-01-07 21:17:53

podobne"[22]. Według Merleau-Ponty'ego, kobiece ciało posiada „istotę" (*essence*), którą znajdujemy w „schemacie" nieodmiennie wzbudzającym gesty męskiego pożądania. Chociaż nie twierdzi on, że postrzeganie takie uwarunkowane jest jakąś naturalną czy mechanistyczną przyczynowością, to jednak wydaje się, że charakteryzuje je taka sama konieczność jak w tego typu wyjaśnieniach. Rzeczywiście trudno zrozumieć, jak Merleau-Ponty w innym miejscu w tekście mógłby wygłosić ogólne tezy na temat ciał, całkowicie podważając swoje szczegółowe twierdzenia na temat kobiecych ciał, gdyby przez „ciało" nie rozumiał męskiego ciała, podobnie jak wcześniej przez „normalny podmiot" rozumiał mężczyznę. W kilku różnych punktach odnotowuje on, że „cielesna egzystencja (…) jest tylko zarysem prawdziwej obecności w świecie"[23]; „obecności", z której, jak się wydaje, pochodzi atrakcyjność, a nie z samego schematu. Przyjmuje on raczej, że ciało nie posiada „istoty" (*essence*), zauważając, że „ciało wyraża egzystencję"[24]. Zatem kiedy twierdzi, że kobiece ciało jako kobiece posiada istotę i że można ją znaleźć w ciele, zaprzecza swojemu ogólniejszemu twierdzeniu że „(…) ciało wyraża całkowitą egzystencję, nie dlatego że towarzyszy jej z zewnątrz, lecz dlatego, że ona się w nim urzeczywistnia"[25]. A jednak kobiece ciało wydaje się posiadać istotę, która ma charakter fizyczny i dookreśla kobiece ciało raczej jako przedmiot niż podmiot percepcji. Rzeczywiście, wydaje się, że kobiece ciało nigdy nie jest podmiotem, ale oznacza raczej zawsze już ustaloną istotę niż otwartą egzystencję. W rezultacie ta istota jest już ukształtowana, podczas gdy męski podmiot jako jedyny kontroluje konstytuujące spojrzenie. Ona nigdy nie postrzega, zawsze jest postrzegana. Jeśli kobiece ciało posiada istotę, podczas gdy ciała w ogóle wyrażają egzystencję, to wydaje się, że ciała ogólnie muszą być męskie – a egzystencja nie przynależy kobietom.

Schneidera podniecają jedynie kobiety z charakterem, co traktuje się jako dowód na to, że cierpi on z powodu sublimacji swoich prawdziwych pragnień, że zracjonalizował przedmiot swoich pragnień jako nośnik wartości (*bearer of virtue*). Łączenie przez niego dyskursu moralnego z seksualnym jest dla Merleau-Ponty'ego świadectwem stłumienia, a jednak być może to ostatecznie Schneider jest wierniejszy fenomenologicznemu ujęciu cielesnej egzystencji niż sam Merleau-Ponty. To on wzbrania się przed nadawaniem kobiecie istoty, potwierdza, że kobiece ciało wyraża egzystencję, jest „obecnością" w świecie. Nie traktuje ciała kobiecego jako czegoś fizycznego i wymienialnego, ale jako ekspresję życia świadomości. Stąd wydaje się, że Schneider jest swego rodzaju feministą, podczas gdy Merleau-Ponty reprezentuje kulturowe zrównanie normalności

[22] Tamże, s. 177.

[23] Tamże, s. 186.

[24] Tamże.

[25] Tamże, s. 187.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 579 2017-01-07 21:17:53

z uprzedmiotawiającym męskim spojrzeniem, a w następstwie dewaluację trosk moralnych jako świadectwo patologii.

IDEOLOGIA SEKSUALNA PANA I NIEWOLNIKA

Ideologiczny charakter *Fenomenologii percepcji* powstaje ze względu na niemożliwe do zrealizowania zamierzenie zachowania abstrakcyjnego podmiotu nawet wtedy, kiedy opisuje się konkretne żywe doświadczenie. Podmiot wydaje się być wyłączony z historycznego doświadczenia opisywanego przez Merleau-Ponty'ego, a następnie w trakcie opisu ujawnia się jako konkretny podmiot kulturowy, męski podmiot. Chociaż Merleau-Ponty zamierza opisać uniwersalne struktury egzystencji cielesnej, to jednak konkretne przykłady, które podaje, odsłaniają nierealność jego zamysłu. Co więcej, specyficzne kulturowe zorganizowanie seksualności zostaje zreifikowane w opisie, który rości sobie prawo do uniwersalności. Z jednej strony Merleau-Ponty chce, by seksualność była intencjonalna, w-świecie, referencyjna, by była ekspresją konkretnej sytuacji egzystencjalnej, z drugiej strony proponuje opis doświadczenia cielesnego wyraźnie abstrahujący od konkretnej, istniejącej różnorodności. Rezultatem tego wyabstrahowania jest skodyfikowanie i usankcjonowanie jako prawowitego jednego określonego zorganizowania seksualności. Dlatego obietnica, że jego metoda fenomenologiczna wypracuje nienormatywny schemat rozumienia seksualności, jest iluzoryczna.

Kluczowa teza dla argumentacji Merleau-Ponty'ego brzmi, że seksualność sytuuje nas w zwyczajnym świecie. Problem pojawia się wtedy, kiedy ten świat w opisie staje się reifikacją relacji dominacji między płciami. Chociaż Merleau-Ponty przekonuje, że seksualność sprawia, że jesteśmy częścią uniwersalnej wspólnoty, to jednak staje się jasne, że „uniwersalność" tę charakteryzują relacje wojeryzmu i uprzedmiatawiania, niesymetryczna dialektyka między mężczyzną a kobietą. Utrzymując, że ową uniwersalną dialektykę można znaleźć w żywym doświadczeniu, Merleau-Ponty zapowiada analizę żywego doświadczenia i nadaje ciału strukturę ahistoryczną, która w swoim pochodzeniu *de facto* jest dogłębnie historyczna. Merleau-Ponty rozpoczyna objaśnienie tej struktury w następujący sposób:

> Intensywność przyjemności seksualnej nie wystarczałaby do wyjaśnienia miejsca, jakie w życiu człowieka zajmuje seksualność i zjawisko erotyzmu, gdyby doświadczenie seksualne nie było jakby daną wszystkim i zawsze dostępną próbą kondycji ludzkiej w jej najogólniejszych momentach autonomii i zależności[26].

[26] Tamże, s. 188.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 580 2017-01-07 21:17:53

Dynamika autonomii i zależności charakteryzuje ludzkie życie uniwersalnie i „wyłania się z metafizycznej struktury mojego ciała". Co więcej, ta dynamika jest częścią „dialekty[ki] Ja i innego, która jest dialektyką panowania i niewoli: ponieważ mam ciało, mogę stać się przedmiotem pod spojrzeniem innego i nie liczyć się już dla niego jako osoba albo przeciwnie, mogę stać się jego panem i z kolei patrzeć na **niego**"[27].

Relacja pan–niewolnik to zatem metafizyczna dynamika, gdzie ciało jest zawsze przedmiotem dla innych, o ile jest postrzegane. Postrzeganie oznacza relację afektywną, a w kontekście seksualności wskazuje na pożądanie. Dlatego ciało jest przedmiotem, o ile jest pożądane i z kolei jest podmiotem, o ile pożąda. Stąd bycie pożądanym jest równoznaczne ze zniewoleniem, a pożądanie jest równoznaczne z panowaniem. Idąc nawet dalej, ta dialektyka sugeruje, że pan jako ten, który pożąda, z istoty nie posiada ciała, *de facto* chciałby on posiadać ciało, którego pożąda. Innymi słowy, aktywne pożądanie jest sposobem na uwolnienie się z egzystencjalnej problematyczności bycia ciałem–przedmiotem. Używając pojęć fenomenologicznych można powiedzieć, że aktywne pożądanie jest ucieczką przed ucieleśnieniem. Niewolnik jest zatem oznaczony jako ciało, którego brakuje panu. Ze względu na to, że niewolnik to ciało–przedmiot, jest on ciałem bez pożądania. Stąd w tej relacji ani pan, ani niewolnik nie konstytuują **pożądającego ciała**; pan jest pożądaniem bez ciała, a niewolnik jest ciałem bez pożądania.

Możemy nawet spekulować dalej nad „metafizyczną" strukturą egzystencji cielesnej. Pożądanie pana musi zawsze być pożądaniem posiadania tego, czego mu brakuje, czyli ciała, któremu zaprzeczył, a które niewolnik **u**cieleśnia (*em*body). Niewolnik, z drugiej strony, nie jest osobą – ciałem, które wyraża świadomość – a jeszcze mniej osobą, która pożąda. Dla pana nie ma znaczenia, czy niewolnik pożąda, czy nie, ponieważ jego pożądanie jest samowystarczające. Sytuuje i podtrzymuje przedmiot swojego pożądania; nie martwi się o **bycie** ciałem, ale o to, by mieć lub posiadać ciało jako przedmiot. Ale co to znaczy, że pan nie ma ciała? Jeśli ciało jest „sytuacją", warunkiem perspektywy i koniecznym pośrednikiem egzystencji społecznej, to pan odmawia sobie spełnienia warunku bycia autentycznie obecnym w świecie i pozostaje bez świata. Jego pożądanie jest zatem zarówno alienacją cielesnej egzystencji, jak i próbą odzyskania ciała z nałożonego przez siebie wygnania; nie po to, by stać się tym ciałem, ale by je posiadać i kontrolować, by karmić się iluzją transcendencji. Zatem pożądanie oznacza wysiłek, by uprzedmiatawiać i posiadać; dziwaczne zmaganie się pana z jego własną wrażliwością (*vulnerability*) i egzystencją, które wymagają, by niewolnik był ciałem, którym pan

[27] Tamże, s. 187–188. [Butler w tym cytacie wyróżnia kursywą słowo „niego", czego nie ma w oryginale francuskim i w angielskim tłumaczeniu. Podkreśla raz jeszcze, że osoba, o której pisze Merleau-Ponty, jest *de facto* mężczyzną. – przyp. tłum.]

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 581 2017-01-07 21:17:53

już nie chce być. Niewolnik musi być Innym, dokładnym przeciwieństwem Podmiotu, niemniej musi pozostać jego własnością.

Jeśli niewolnik jest ciałem bez pożądania, to sama jego tożsamość nie pozwala na pożądanie. Nie ma znaczenia, czy niewolnik pożąda, ale wyłonienie się u niego pożądania doprowadziłoby do zabójczej sprzeczności w jego tożsamości. Wyzwolenie niewolnika polegałoby na chwili pożądania, ponieważ pożądanie sygnalizowałoby pojawienie się podmiotu, ciała wyrażającego świadomość.

Chociaż Merleau-Ponty nie zrównuje pana z męskim ciałem czy niewolnika z ciałem kobiecym, to, jak widzieliśmy, skłania się ku temu, by utożsamiać kobiece ciało ze schematem seksualnym wyrwanego z kontekstu i sfragmentaryzowanego ciała. Kiedy Merleau-Ponty'ego opis „metafizycznej" struktury egzystencji cielesnej interpretujemy w świetle twierdzenia Simone de Beauvoir z *Drugiej płci*, że kobiety są kulturowo skonstruowane jako Inny, zredukowane do swoich ciał, a w dalszej kolejności do swojej płci biologicznej, to okazuje się, że koduje on i reifikuje swoistą dynamikę kulturową relacji heteroseksualnych. Co dziwniejsze, Merleau-Ponty w swojej próbie opisania żywego doświadczenia sięga po abstrakcyjną metafizyczną strukturę, pozbawioną wyraźnego kulturowego odwołania, kiedy jednak umieścimy ją we właściwym kontekście, jako kulturowy wytwór heteroseksualności, wówczas okaże się, że konfrontujemy się z szeroko doświadczanym fenomenem. W efekcie w *Fenomenologii percepcji* wykonuje gest, by opisać doświadczenie, którego ostatecznie odmawia nazwać. Jeśli chodzi o doświadczenie seksualne, dalej znajdujemy się w metafizycznych ciemnościach, a relacje dominacji i podporządkowania, w których żyjemy, pozostają nierozpoznane.

W STRONĘ FEMINIZMU FENOMENOLOGICZNEGO

W swojej niedokończonej i pośmiertnie wydanej książce *Widzialne i niewidzialne* Merleau-Ponty krytykuje Sartre'a za zachowanie podziału na podmiot i przedmiot w opisie seksualności i egzystencji cielesnej. W miejsce społecznej ontologii spojrzenia Merleau-Ponty proponuje ontologię dotyku, opis życia zmysłowego, które skupiałoby się na świecie wewnętrznym, tej podzielanej domenie materialnego ciała (*flesh*), która opiera się kategoryzacji podmiotowo-przedmiotowej. Być może, kiedy pod koniec swojego życia Merleau-Ponty podejmował te badania, nabrał filozoficznego dystansu do kartezjanizmu seksualnego swoich fenomenologicznych kolegów, a reifikacja wojeryzmu oraz uprzedmiotowienie, których byliśmy świadkami, nie występują w tej późniejszej teorii. Jednakże w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty w ograniczony, ale znaczący sposób przyjmuje te rozróżnienia. W efekcie akceptuje dialektykę pana i niewolnika jako niezmienną dynamikę życia seksualnego. Zarówno „podmiot", jak i „przedmiot" są w mniejszym

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 582 2017-01-07 21:17:53

stopniu danymi żywego doświadczenia niż konstrukcje metafizyczne, które przenikają i zaciemniają teoretyczny „wygląd" charakteryzujący seksualność jako przedmiot teoretyczny. Najbardziej zaciemnia sprawę twierdzenie, że skonstruowany w ten sposób słownik metafizyczny sprawia, że żywe doświadczenie staje się transparentne.

Koncepcja „podmiotu" Merleau-Ponty'ego jest dodatkowo problematyczna ze względu na jego abstrakcyjny i anonimowy status, jak gdyby opisywany podmiot był podmiotem uniwersalnym lub uniwersalnie nadawał strukturę istniejącym podmiotom. Mimo że jest pozbawiony płci (*gender*), charakteryzuje wszystkie płcie. Z jednej strony, założenie to dewaluuje płeć jako istotną kategorię opisu żywego cielesnego doświadczenia. Z drugiej strony, ponieważ opisywany podmiot przypomina kulturowo skonstruowany podmiot męski, wyświęca męską tożsamość jako model podmiotu ludzkiego, tym samym dewaluując nie płeć, ale kobiety.

Merleau-Ponty jawnie unika płci jako istotnego problemu w opisie żywego doświadczenia i w sposób ukryty uniwersalizuje podmiot męski, co wspiera metodologia, w której nie udaje się uwzględnić historyczności seksualności i ciał. Wydaje się, że w przypadku konkretnego opisu żywego doświadczenia kluczowe byłoby pytanie o to, **czyją** seksualność i **czyje** ciała opisujemy. „Seksualność" i „ciała" pozostają tutaj abstrakcyjne, nie wpisuje się ich od początku w konkretne konteksty społeczne i kulturowe. Co więcej, chęć Merleau-Ponty'ego, by opisać „seksualność naturalną" jako żywe doświadczenie, wskazuje na godną pożałowania naiwność w sprawie antropologicznej różnorodności ekspresji seksualnej oraz językowego i psychosomatycznego pochodzenia ludzkiej seksualności. Ostatecznie, jego wersja „żywego doświadczenia" jest zwodnicza z powodu błędnie ulokowanej konkretności, oddaje życie abstrakcjom i drenuje życie z pojedynczych osób istniejących w konkretnych kontekstach. Jakie jest pochodzenie historyczne „podmiotu", który Merleau-Ponty traktuje jako właściwość a priori każdego opisu seksualności? Czy „podmiot" nie wskazuje na określoną historię relacji seksualnych, które stworzyły odcieleśnionego wojerystę i jego intrygi zniewalania? Jaki kontekst społeczny i jaka specyficzna historia nadała życie tej idei i ją ucieleśniła?

Wyjściowy zamiar Merleau-Ponty'ego opisania ciała jako ekspresyjnego i dramatycznego pośrednika, specyficznie ucieleśnionego umiejscowienia wątków egzystencjalnych, zostaje przytłoczony koncepcją „egzystencji", która przedkłada hipotetyczne struktury naturalne i metafizyczne nad konkretne historyczne i kulturowe rzeczywistości. Feministyczna krytyka Merleau-Ponty'ego z konieczności polega na zdekonstruowaniu tych zaciemniających i reifikujących struktur do postaci ich konkretnego kulturowego pochodzenia i przeanalizowaniu sposobu, w jaki tekst Merleau-Ponty'ego legitymizuje i uniwersalizuje struktury opresji seksualnej. Z drugiej strony jednak, feministyczne przejęcie teorii Merleau-Ponty'ego jest z pewnością na miejscu. Jeśli ciało wyraża

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 583 2017-01-07 21:17:54

i dramatyzuje wątki egzystencjalne, a są one naznaczone płcią i w całej rozciągłości historią, to seksualność staje się sceną zmagań kulturowych, improwizacji i innowacji; domeną, w której to, co intymne i to, co polityczne spotyka się ze sobą, dramatyczną możliwością ekspresji, analizy i zmiany. Pojęć pozwalających przeprowadzić taką analizę nie znajdziemy jednak w tekstach Merleau-Ponty'ego, ale w pracach feminizmu filozoficznego, które dopiero powstaną.

Z języka angielskiego przełożyła Aleksandra Derra

Podstawa przekładu: Judith Butler, *Sexual Ideology and Phenomenological Description. A feminist critique of Merleau Ponty's Phenomenology of perception*, [w:] *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, red. J. Allen and I.M. Young, Indiana University Press 1989, s. 85–100.

WUW