LINDA FISHER

UPŁCIOWIANIE UCIELEŚNIONEJ PAMIĘCI

Gdy poruszam się w świecie (nie bez nieznanej masy ciała), zajmuję pole i wymyślam siebie (nie bez mojego czasowego wyposażenia). Czas to owo „ciało ducha", o którym mówił Valéry.

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*

Nasze ciała – w oczywisty sposób – są wyraźnie uczasowione, mimo iż zwykle (gdy nasza głębsza świadomość jest wzięta w nawias) myślimy o własnych ciałach jako o obiektach określanych przez masę, objętość, namacalność, a zatem – innymi słowy – przez jakości przestrzenne. Tymczasem, przynajmniej z perspektywy żywego ciała, uczasowienie naszych ciał może być bardziej pierwotne niż ich przestrzenność. Ucieleśnione istnienie jest przeniknięte czasowością – od momentu pojawienia się w czasie do chwili zanikania, opuszczania czasowości – gdy jesteśmy poza czasem w każdym możliwym znaczeniu. Między jednym a drugim czasowość rzutuje na nasze doświadczenie i bycie, warunkuje je i przenika. Czyni to, sytuując nas i jednocześnie popychając naprzód, strukturyzując, regulując, „mierząc" nam czas i wreszcie napędzając nas na różnych etapach, w różnych fazach i odcieniach życia, gdy starzejemy się, nieuchronnie zmierzając ku własnemu końcowi czasu.

W niniejszym artykule poruszam tematy ucieleśnionego czasu i uczasowionych ciał z perspektywy feministycznej fenomenologii. W szczególności rozważam, jak uczasowione ucieleśnienie mogłoby być upłciowione lub – innymi słowy – jak ucieleśniona czasowość mogłaby zostać odczytana poprzez płeć. Analizy płci i czasu nie są czymś nowym. Jednak w ramach wielowątkowego podejścia feministycznej fenomenologii chciałabym przyjrzeć się, jak fenomenologie czasu i czasowości otwierają się na płeć, jak płeć na nie wpływa oraz jak włączanie namysłu z zakresu fenomenologii czasu i czasowości wzbogaca opisy płci.

W swojej fenomenologicznej analizie koncentruję się na Merleau-Ponty'ego omówieniu przestrzenności ciała i motoryczności z *Fenomenologii percepcji*. Na pierwszy rzut oka jego analizy potwierdzają moją uwagę o tym, że przestrzenność ciała często wysuwa się na pierwszy plan. Może się także wydawać, że wybór rozważań Merleau-Ponty'ego jako początek refleksji nad ucieleśnioną czasowością jest dziwnym posunięciem.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 585 2017-01-07 21:17:54

Jak zamierzam jednak pokazać, czasowość ustawicznie przewija się w analizach filozofa, mimo że pojawia się przelotnie i nie jest w pełni doceniona. Twierdzę, że czasowość dochodzi do głosu najpełniej w jego opisie przyzwyczajenia, którym posłużę się, by opracować koncepcję ucieleśnionej pamięci. Zanim oddam się badaniu opisów Merleau-Ponty'ego, omówię relację między fenomenologią a płcią, w szczególności zadanie i metodę upłciowiania fenomenologii. A zatem, w części pierwszej przedstawię, w jaki sposób możemy myśleć fenomenologicznie o płci, upłciowionym przeżyciu (*lived experience*) i podmiotowości. Wyjaśnię także, co analiza włączająca płeć może dać fenomenologii. Następnie poddam pod dyskusję Merleau-Ponty'ego analizę przestrzenności ciała, motoryczności oraz jego opis przyzwyczajenia. W części ostatniej chcę zgłębić to, w jaki sposób – w świetle przytoczonych debat – możemy zacząć myśleć o upłciowieniu ucieleśnionej pamięci oraz o płci jako o ucieleśnionej pamięci.

UPŁCIOWIANIE FENOMENOLOGII

Moim punktem wyjścia jest następujące stwierdzenie: płeć jest fundamentalnym składnikiem społecznego istnienia i podmiotowego przeżycia (*lived experience*). Wobec tego fenomenologia jako nauka opisująca podmiotowe przeżycia musi podjąć się analizy upłciowionego przeżycia.

Nasze przeżywanie nie jest przypadkowo upłciowione, płeć to nie li tylko jedna z szeregu naszych cech charakterystycznych. Płeć lub być może trafniej – sytuacja **bycia upłciowionym** – przenika i strukturyzuje doświadczenie, jest czymś więcej niż rys charakterystyczny czy właściwość, jest podstawowym uwarunkowaniem przeżywania. Kategoria płci jako rys naszego doświadczania, naszej sytuacji, sposobu, w jaki mamy świat, wymaga fenomenologicznego podejścia oraz upłciowienia istotnych fenomenologicznych analiz. Co więcej, o ile płeć – jako złożony wyraz zarówno naszego naturalnego ucieleśnienia, jak i naszego kulturowego istnienia – warunkuje to, w jaki sposób istniejemy w świecie, o tyle jest też konstytutywna dla naszego podmiotowego doświadczenia i bycia. Twierdzę także, że może być uznana za modalność naszej podmiotowości. Innymi słowy, ucieleśniony podmiot, który – jako ucieleśniony – wchodzi w relacje wzajemności z otaczającym go społecznym światem i innymi podmiotami, jest w sposób fundamentalny upłciowiony. Nasza podmiotowość jest upłciowiona. A zatem fenomenologie podmiotowości i podmiotowego doświadczenia muszą także badać płeć zarówno jako cechę, jak i jako składnik owej podmiotowości.

Rozpocznę od kilku słów na temat samego pojęcia płci. Jednym z pierwszych przedsięwzięć teorii feministycznej było odrzucenie dotychczasowego rozumienia źródeł różnic między płciami jako ugruntowanych w biologicznych danych. Feministyczne

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 586 2017-01-07 21:17:54

krytyczki uznawały poglądy tego typu za naturalizowane źródło opresji kobiet i dyskurs ją usprawiedliwiający (podejście to jest zwięźle ujęte w cytowanym po wielekroć aksjomacie Freuda: „Biologia to przeznaczenie"). Kwestie biologicznego determinizmu lub redukcjonizmu, który może być potencjalną konsekwencją każdego skupienia się na „charakterystycznych cechach płciowych", spowodowały, że feministki i badaczki studiów nad kobietami przestały używać określeń typu „płeć biologiczna" (*sex*) czy „różnica płciowa" na rzecz sformułowania „płeć kulturowa" (*gender*)[1]. „Płeć kulturowa" (*gender*) nie tylko uwalniała nas od problematycznych skojarzeń z biologią, lecz także umożliwiała podkreślenie charakteru i źródeł cech charakterystycznych, ról i zachowań jako wynikłych z socjalizacji. Podtrzymując ową terminologiczną zmianę, feministki (oraz badacze z zakresu nauk społecznych prowadzący podobne badania)[2] wprowadziły rozróżnienie na „płeć biologiczną" (*sex*) i „płeć kulturową" (*gender*). „Płeć biologiczna" (*sex*) oznaczała biofizyczne aspekty naszego życia, zaś „płeć kulturowa" (*gender*) odnosiła się do aspektów społecznych lub kulturowych.

Nie ma wątpliwości, że wiele wymiarów i ideologii „płci kulturowej" (*gender*) mogło zostać uznanych za cechy oparte na „płci biologicznej" (*sex*). Ta ostatnia byłaby rodzajem bazy, na której „płeć kulturowa" (*gender*) jest „budowana". Niemniej jednak, w kategorii „płci kulturowej" (*gender*) dojrzano bardzo szybko rozległe i systemowe sieci zależności socjopolitycznych relacji i symbolicznych systemów, które w sposób wyraźny wykraczały poza zwykłe ukulturowienie właściwości biologicznych. W wyniku tego „płeć kulturowa" (*gender*) przestała być postrzegana jako zbiór danych cech, ról i sposobów zachowywania się, przestała być to zatem zwykła socjologiczna lub antropologiczna kategoria. Teraz zaczęła ona oznaczać złożone i wzajemnie ze sobą powiązane struktury głęboko zakorzenionej asymetrii, hierarchii i władzy. Jako taka „płeć kulturowa" (*gender*) stała się kategorią polityczną, ważną zasadą organizującą socjopolityczne relacje i siły oraz – co ważne – kluczowym pojęciem stosowanym przy analizach politycznych i socjoekonomicznych systemów hierarchii i dystrybucji władzy.

Obecnie ów zakres pojęcia „płci kulturowej" (*gender*) wraz z rozwojem teorii, szczególnie tej określającej złożoność tożsamości płciowej poprzez powiązanie koncepcji sprawczości, przedstawienia i działania, dominuje w badaniach nad płcią. Jednakże

---

[1] Używam określeń typu „płeć biologiczna" i „płeć kulturowa" tylko w tych miejscach, gdzie mowa o takim właśnie rozróżnieniu terminologicznym, w pozostałych miejscach, gdy autorka pisze o *gender*, używam określenia „płeć", mając na myśli zarówno jej kulturowe, jak i biologiczne uwarunkowania, co wydaje się zgodne z intencją autorki (przyp. tłum.).

[2] Zob. R.J. Stoller, *Sex and Gender*, Hogarth Press, London 1968. Jest to pozycja powszechnie uważana za jedną z najwcześniejszych i najbardziej miarodajnych analiz problemu, dostarczająca jednocześnie podstaw dla rozróżnienia między „płcią biologiczną" (*sex*) a „płcią kulturową" (*gender*).

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 587 2017-01-07 21:17:54

niektóre z tych analiz doczekały się krytyki (szczególnie ze strony filozofek feministycznych) ze względu na to, że są zbyt zależne od modeli społecznego konstruktywizmu, że ignorują materialny i ucieleśniony wymiar upłciowionej egzystencji, nie wspominając o aspektach: podmiotowym, psychicznym czy interpersonalnym[3]. Rozróżnienie na „płeć biologiczną" (*sex*) i „płeć kulturową" (*gender*) było coraz częściej kwestionowane, później odrzucane, a obecnie postrzega się je jako zbyt binarne i opozycyjne.

Świadoma powyższych rozważań, sugeruję, by używać terminów „płeć" i „upłciowiony" nie jako wyłącznie socjokulturowych produktów czy dyskursywnych efektów, lecz jako syntetycznej i dialektycznej relacji, w której płeć i jej cechy są powiązane z żywym ucieleśnieniem. Owo ucieleśnienie jest zawsze analizowane w konkretnym socjokulturowym kontekście. A zatem płeć [jest analizowana] jako ukulturowiona cielesność **oraz** jako ucieleśniona i znaturalizowana społeczna ontologia. Podsumowując, płeć jest kulturowym produktem, zasadą organizującą socjopolityczne relacje i siły oraz jednocześnie – jest przeżywaną, cielesną kategorią doświadczenia. Oba znaczenia warunkują horyzont doświadczania, fenomenologicznych danych i modalności podmiotowego doświadczenia[4].

Powyższe jest ściśle związane z twierdzeniem, że płeć jest istotna dla doświadczenia. Rozległe psychologiczne, historyczne, antropologiczne i socjologiczne badania oraz feministyczne analizy płci udokumentowały i podkreśliły rolę, jaką płeć odgrywa w kształtowaniu i warunkowaniu naszego doświadczenia, społecznych okoliczności i historii. I tak, na przykład, w zależności od określenia naszej biologicznej płci w chwili narodzin daje się nam imię, które (zazwyczaj) odzwierciedla i precyzuje określoną płeć, a następująca po tym socjalizacja oznacza konkretne zadania i aktywności, wygląd, role i oczekiwania. Takie podejście jest coraz częściej podważane, niemniej jednak, z racji tego, że wciąż jest **do** podważenia, mimo wszystko do pewnego stopnia obowiązuje[5]. Z socjologicznego punktu widzenia płeć jest uprzednio konwencjonalnie ustalonym

[3] Na przykład w wielu historycznych analizach płci kulturowej (*gender*), gdzie ze strachu przed „ahistorycznymi" określeniami nie ma żadnych danych, koncepcji, systemów relacji, które nie byłyby redukowalne do okoliczności i procesów historycznych.

[4] Innymi słowy, ramy, których używam, łączą socjokulturowe analizy hierarchii i asymetrii płci, prowadzone w ramach badań w duchu Foucaultowskim, poststrukturalistycznych i innych z zakresu nauk społecznych, z perspektywą i koncepcjami filozofii ucieleśnienia i różnicy płciowej, które włączają w swój zakres rozwiniętą fenomenologię upłciowionego przeżycia (*lived experience*).

[5] Na potrzeby zawartych tu analiz będę posługiwała się dwupłciowym modelem: kobieta–mężczyzna. Istnieją przypadki potwierdzające tezę o istnieniu więcej niż dwóch płci, na przykład Muxe w południowym stanie Oaxaca w Meksyku uznawani niekiedy za „trzecią płeć" lub pogląd, iż wiele osób nie jest jednej albo drugiej płci, lecz mieszanką dwóch (lub więcej) płci. Mimo to jednak dla moich programowych celów pozostanę tu przy bardziej konwencjonalnej, binarnej wersji.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 588 2017-01-07 21:17:54

i stałym określeniem naszej społecznej definicji i statusu. Socjalizacja płci, jak zauważono powyżej, odbywa się w ramach złożonego socjokulturowego, symbolicznego systemu, który wykracza daleko poza anatomiczne właściwości i biologiczne możliwości. Jednak w wymiarze intersubiektywnym rozpoznana płeć jest natychmiast narzucana: w interaktywnych społecznych sytuacjach (zawsze już określonych i ograniczonych zgodnie z danymi cechami przypisywanymi płciom) owo przypisanie do płci sugeruje lub po prostu wprowadza wytyczne i zasady prowadzenia się, komunikacji i dynamiki zaistniałej sytuacji: jak postrzegamy, definiujemy, zachowujemy się i wchodzimy w interakcje z innymi, zaś oni z nami. Tak jest w różnych możliwych płciowych kombinacjach (kobiety i mężczyźni, kobiety i kobiety, mężczyźni i mężczyźni), jednak sprawa staje się bardziej złożona, gdy weźmiemy pod uwagę wymiar seksualności i różnych intencjonalności pożądania, połączonych z dynamiką płci. Wówczas niekiedy (niektórzy twierdzą, że zawsze) i tak już złożona natura relacji społecznych komplikuje się, podlega złożonym procesom formowania i staje jeszcze bardziej wielowarstwowa[6].

Teoretycy i teoretyczki rasy, klasy i seksualności zwrócą uwagę, że w wielu kontekstach i rozlicznych okolicznościach czyjaś rasa, klasa lub seksualność mogą w takim samym stopniu narzucać zalecane role czy podejście. W rzeczy samej kwestionuje się zasadność już samego rozważania którejś z tych kategorii w izolacji od innych, twierdząc, iż współistnieją one, są wzajemnie określane w splecionej socjopolitycznej dynamice, w której owe zazębiające się tożsamości nie są sprowadzalne do pojedynczych kategorii. W związku z tym wiele badaczek i badaczy opowiada się za przyjęciem podejścia intersekcjonalnego, badającego interakcje i powiązanie rozmaitych społecznych usytuowań i tożsamości.

Niewątpliwie inne kategorie i społeczne usytuowania są także niezwykle ważne. Chciałabym jednak optować za możliwością analizowania tych rozmaitych kategorii indywidualnie i co więcej, za tym, że płeć zajmuje szczególne miejsce w naszym doświadczaniu i rozumieniu świata. Nie znaczy to, że płeć ma pierwszeństwo przed innymi kategoriami, na przykład z socjopolitycznego punktu widzenia[7]. Płeć jednak rzeczywiście zdaje się posiadać szczególny charakter, uzasadniający wyjątkowe zainteresowanie tą właśnie kategorią, zwłaszcza w ramach fenomenologii. Rozważmy dla przykładu to, jak ważna jest znajomość płci osoby, z którą mamy do czynienia, by móc

[6] Jednym z zadań fenomenologii upłciowionego doświadczenia jest analiza seksualności i natury seksualnego istnienia i doświadczenia. Powstały już fenomenologiczne opracowania seksualności, erosa i seksualnego pożądania, ale uważam, że bardziej tradycyjne fenomenologie są często niewystarczająco przeniknięte płcią (lub wcale nie są), z kolei analizy feministyczne – nawet jeśli mają charakter fenomenologiczny – nie są wystarczająco gruntowną fenomenologią.

[7] Takie podejście mogłoby zostać uzasadnione w ramach podejścia nieintersekcjonalnego.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 589 2017-01-07 21:17:54

nawiązać z nią relację. Przypadki **nie**znania płci lub bycia jej niepewnym są z reguły mylącymi i dezorientującymi doświadczeniami. Natomiast jeśli chodzi o rasę, w pewnych kontekstach wiedza, że dana osoba jest tej a nie innej rasy, może mieć wpływ na naturę interakcji z tą osobą, w innych okolicznościach zaś nie musi być kluczową kwestią ani ważnym determinującym czynnikiem. Innymi słowy, rasist(k)a musi zawsze znać rasę osoby, z którą ma do czynienia – z rasistowskich powodów, ale dla kogoś, kto nie jest rasist(k)ą, w wielu neutralnych okolicznościach, byłoby to prawdopodobnie nieistotne.

Oczywiście płeć może także być mniej ważna w pewnych sytuacjach, jednak wciąż wydaje się, że ma głębszy – być może moglibyśmy nawet powiedzieć: ontologiczny – wymiar. Nasza zwykła potrzeba, by upewnić się i określić płeć osoby w danej sytuacji lub interakcji, determinuje szerokie spektrum intersubiektywnie dostosowanych zachowań – od sposobów zwracania się do postawy ciała, zwłaszcza biorąc pod uwagę często temu towarzyszący splot: płeć–pożądanie–seksualność. Najistotniejszym przykładem wagi określonej płci w wielu kulturach są coraz bardziej kontrowersyjne przypadki interseksualnych dzieci – dzieci urodzonych z nieokreślonymi lub „niejednoznacznymi" genitaliami/cechami charakterystycznymi dla płci[8]. W wielu takich przypadkach, po konsultacji z rodzicami i lekarzami, dziecko przechodzi „korygującą" operację, by móc wyraźnie określić płeć. Pod wieloma względami może być to zrozumiała reakcja na normatywne społeczne zalecenia dotyczące tożsamości płciowej jako jednoznacznie określonej jako jedna albo druga (zwłaszcza biorąc pod uwagę świadomość trudności czekających na dziecko, które się do tego nie dostosuje). Jednocześnie jednak w takich wypadkach korekcji ulega kulturowo nieakceptowana (przynajmniej w większości zachodnich lub europejskich społeczeństw) płciowa niejednoznaczność. Z jednej strony, kultury zachodnie nie tolerują takiej ambiwalencji – lub tolerują, ale jako upiorny wojerystyczny spektakl, jako formę egzotycznego karnawału – jak było w przeszłości na pokazach dziwolągów takich jak hermafrodyci[9]. Z drugiej strony, na głębszym psychologicznym i doświadczeniowym poziomie, który jest wprawdzie warunkowany przez socjokulturowe nakazy, taka niejednoznaczność wydaje się być wyjątkowo niepokojąca i rozstrajająca. Pomyślmy na przykład o reakcjach, z jakimi spotykają się osoby transpłciowe lub transseksualne.

---

[8] Przypadki operacji korygujących płeć dziecka wiązały się z anatomicznymi anomaliami i uszkodzeniami. Patrz na przykład J. Colapinto, *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*, Harper Collins, New York 2000. Książka omawia głośny przypadek Davida Reimera.

[9] Ludzie z niepełnosprawnościami, zwłaszcza widocznymi gołym okiem, także byli obiektami nietolerancyjnej, upiornej fascynacji. U podstaw takich reakcji jest oczywiście określenie kogoś jako „dziwoląga".

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 590 2017-01-07 21:17:54

Naprawdę istotne pytaniem wydaje się być pytanie o to, czy płeć w ogóle **kiedykolwiek** jest nieważna, zwłaszcza biorąc pod uwagę szeroki wachlarz ukulturowionych płciowych cech i sposobów zachowania, rozległe i wszechobecne systemy symboliczne i reżimy socjalizacji – narzucone przez socjopolityczne i hierarchiczne relacje, nie wspominając o rozmaitej dynamice interpersonalnej i psychoseksualnej. W związku z tym, pomimo uznania wagi innych kategorii, ich wzajemnego powiązania i intersekcjonalności, utrzymuję, że w kategorii płci istnieje coś wyróżniającego i znaczącego w doświadczeniu, być może nawet – nieredukowalnego[10]. Płeć jest fundamentalnym i konstytutywnym czynnikiem w doświadczanych przez nas sytuacjach, które zawsze – nawet w społecznym kontekście – są także sytuacjami podmiotu: posiadanie płci, bycie upłciowionym, bycie **tej**, a nie **tamtej** płci – to wszystko składa się na nasze codzienne doświadczenia i warunkuje to, jak sytuacji tych doświadczamy oraz naszą osobistą przeżywaną historię. To my jesteśmy podmiotami tych doświadczeń i historii, są one uwarunkowane tym, że mamy płeć i w związku z tym jesteśmy upłciowionymi podmiotami.

Upłciowione doświadczenie jest zatem właściwym przedmiotem fenomenologii przeżycia (*lived experience*), a to z kolei sprawia, że upłciowianie fenomenologii staje się imperatywem w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, chodzi o pogłębioną fenomenologiczną analizę płci i upłciowionego doświadczenia jako fundamentalnych modalności doświadczenia. Po drugie, o upłciowianie fenomenologicznych analiz poprzez zbadanie, które opisy fenomenów zyskałyby na analizach z perspektywy płci i uszczegółowieniu płci lub które wymagają takich badań. Dobrze znanym przykładem jest opis ucieleśnienia i seksualności u Merleau-Ponty'ego, rozwinięty przy okazji omawiania „ciała–podmiotu". Opis ten był krytykowany przez feministki między innymi z uwagi na brak określeń seksualności i płci oraz rozwijanie ogólnego ucieleśnionego doświadczenia (które z ich punktu widzenia jest w rzeczywistości domyślnie uznane za męskie)[11]. To, że wcześniej pomijano płeć, nie znaczy, że fenomenologiczne analizy tego typu są niewykonalne czy niemożliwe. Fenomenologia dostarcza ram oraz metody badawczej, dzięki którym można określić i podjąć dalsze związane z tym tematem uszczegółowienia,

[10] W każdym razie niektóre teoretyczki feministyczne twierdzą, że nawet w kontekstach zdeterminowanych przez rasę, klasę lub seksualność dodatkowy wymiar płciowy – zwłaszcza biorąc pod uwagę polityczną dynamikę, gdy osoba, o którą chodzi, jest kobietą – jest znaczącym, być może najbardziej fundamentalnym czynnikiem.

[11] Krytyczne analizy Merleau-Ponty'ego rozwijają na przykład: J. Butler, *Ideologia seksualna a opis fenomenologiczny. Feministyczna krytyka* Fenomenologii percepcji *Merleau-Ponty'ego*, s. 570–586, w tym tomie. E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1994. S. Sullivan, *Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's* Phenomenology of Perception, „Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy" 1997, nr 1 (12), s. 1–19.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 591 2017-01-07 21:17:54

nawet jeśli dotychczas fenomenolodzy i fenomenolożki nie zawsze zmierzali w tym kierunku[12].

Co więcej, jeśli w krytyce fenomenologicznego podejścia, które zajmuje się rzekomo ogólnym czy neutralnym ucieleśnieniem lub podmiotowością, jest ziarno prawdy i faktycznie podejście to zawiera męskie cechy lub pomija kobiece (tradycyjna feministyczna krytyka twierdzi, że męskie modele są uznane za domyślne i uniwersalne), to w odniesieniu do takich analiz fenomenologia już jest upłciowiona. To znaczy, że analizy, które przejawiają cechy charakterystyczne męskich sposobów bycia czy doświadczania, są już upłciowionymi analizami. A zatem potrzebujemy uzupełnić je o analizy specyficznie kobiecych sposobów bycia i doświadczania – nie tylko dodać brakujące opisy i modalności, lecz także upewnić się, że konkretne doświadczenia kobiet są opisane, a ich znaczenie rozważone, że – w skrócie – im także oddana jest fenomenologiczna sprawiedliwość. Takie opracowania kobiecych doświadczeń już zostały przedsięwzięte – godnymi uwagi przykładami są przełomowa pozycja Simone de Beauvoir *Druga płeć* oraz wczesna praca Iris Marion Young o kobiecym ucieleśnieniu[13]. Jednak jeszcze wiele pozostaje do zrobienia.

PRZESTRZENNOŚĆ CIAŁA, MOTORYCZNOŚĆ I PRZYZWYCZAJENIE

W swojej *Fenomenologii percepcji*, pod koniec trzeciego rozdziału pierwszej części *Ciało*, w którym Merleau-Ponty zgodnie z tytułem rozważa przestrzenność ciała i motoryczność, filozof stwierdza: „analiza motoryczności pozwoliła nam odkryć nowy sens słowa «sens»" (*un nouveau sens du mot „sens"*)[14]. Znaczenie, by tak rzec, słowa *„sens"* okaże się szczególnie ważne dla tych analiz, ponieważ oznacza nie tylko znaczenie, lecz także ukierunkowanie lub sens. Merleau-Ponty przyznaje, że siła intelektualistycznej psychologii i idealistycznej filozofii tkwiła w pokazaniu, że percepcja i myślenie mają „sens wewnętrzny" i nie mogą być wyjaśnione przy użyciu perspektywy asocjacjonistycznej lub empirycznej, zauważa jednak, że w ramach racjonalizmu tego typu znaczenie jest postrzegane zawsze

[12] Więcej o tkwiących w fenomenologii możliwościach analiz płci i badań feministycznych piszę w: L. Fisher, *Phenomenology and Feminism: Perspectives on Their Relation*, [w:] *Feminist Phenomenology*, red. L. Fisher, L. Embree, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000, s. 17–38.

[13] I.M. Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

[14] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 166.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 592 2017-01-07 21:17:54

jako akt myślenia: „jako operacja czystego Ja”[15]. Takie podejście może obalić empiryzm, ale samo nie jest w stanie opisać różnorodności doświadczenia, jak twierdzi Merleau-Ponty, z uwagi na zawarty w nim nonsens i na przypadkowość jego treści.

Z drugiej strony wcześniejsze analizy cielesnych doświadczeń doprowadziły nas do rozpoznania „«ustanawiania» sensu”, które nie jest owocem uniwersalnej, konstytuującej świadomości, lecz raczej przywiera do treści doświadczenia. Znaczenie „przylega” do treści, ale nie jest „w” treści jako takiej, zamiast tego jest wcielane w życie poprzez moje cielesne zaangażowanie w świat. Jako takie „moje ciało jest znaczeniowym jądrem, które zachowuje się jak ogólna funkcja”[16]. A zatem „nowy sens słowa «sens»” to – w ujęciu Merleau-Ponty'ego, który wystrzegał się znanych, konwencjonalnych alternatyw – nie jest ani intelektualistyczny i kognitywny, ani realistyczny i empiryczny; jest to raczej cieleśnie zapośredniczony sens, przenikanie się cielesnego znaczenia i znaczącego ciała.

To „znaczące funkcjonowanie”, które jest naszym ciałem, dodaje nową warstwę sensu znanemu sformułowaniu, że „ciało jest naszym ogólnym sposobem (*general medium*)[17] posiadania świata”[18] i pogłębia je. Początkowo odczytujemy je w kategoriach ciała jako sytuacji w świecie, otwarcia na świat, sposobu na uzyskanie dostępu do świata, czyli w skrócie – ciała będącego pod różnorakimi względami modalnością „posiadania świata”. Jednak tu dodatkowo Merleau-Ponty proponuje egzystencjalną hermeneutykę ciała jako interpretatora świata i kogoś, kto wciela w życie znaczenie. Pogłębienie znaczenia zapośredniczone jest przez podwójny (i dialektyczny) sens „medium” jako środka i pośrednika. Ta hermeneutyka ciała ma dwojakie znaczenie: ciało jest cielesną i ucieleśnioną siecią świata–znaczenia oraz pośrednikiem i interpretatorem świata i świata–znaczenia – jako hermeneutyczny mediator. W twierdzeniu, że „ciało jest naszym ogólnym medium”, splecione są zatem: znaczenie sytuacji i sposobu oraz bycie pośrednikiem i wspieranie doświadczenia, znaczenia i wagi. To wszystko składa się na posiadanie świata[19].

Merleau-Ponty dochodzi do kulminacyjnego punktu w opisie znaczącego ciała w rozdziale, którego tematem jest motoryczność, cielesne urzeczywistnianie ruchu

---

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 167.

[17] Istnieje rozbieżność między polskim i angielskim tłumaczeniem tego fragmentu. Polski przekład mówi o ciele jako ogólnym sposobie posiadania świata, angielski – o ciele jako o ogólnym **medium** posiadania świata. Zwracam na to uwagę, ponieważ autorka w dalszej części będzie opierała się na podwójnym znaczeniu słowa „medium” – jako środka i pośrednika (przyp. tłum.).

[18] Tamże, s. 166.

[19] Więcej o hermeneutycznym wymiarze myśli Merleau-Ponty'ego piszę w: L. Fisher, *Merleau-Ponty's Hermeneutics of Philosophical Engagement*, [w:] „Chaismi International 6: Merleau-Ponty – Between Art And Psychoanalysis” 2005, s. 173–190.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 593 2017-01-07 21:17:54

i przestrzenności oraz relacja między nimi, co z kolei jest zapośredniczone przez analizy przyzwyczajenia. To znaczy, że same analizy przyzwyczajenia są pośrednikiem, dzięki czemu badanie ruchu i przestrzenności może odsłonić znaczące ciało oraz jego konsekwencje dla istnienia i percepcji w ogóle. Przyzwyczajenie jest pośrednikiem między cielesną przestrzenią a przestrzennością i jest wprowadzane w życie poprzez motoryczność i cielesne znaczenie. To ciało „rozumie" w toku nabywania przyzwyczajenia („*c'est le corps qui «comprend» dans l'acquisition de l'habitude*")[20]. Znaczące ciało na różne sposoby, jak mówi Merleau-Ponty, pełni „funkcję, która polega na użyczaniu chwilowym i spontanicznym ruchom «odrobiny powtarzalnego działania i niezależnego istnienia»"[21], używając określenia Valéry'ego. Przyzwyczajenie jest formą tej „fundamentalnej możności"; „ciało coś zrozumiało i nabrało przyzwyczajenia, kiedy dało się przeniknąć przez nowe znaczenie, kiedy przyswoiło sobie nowe jądro znaczeniowe"[22].

Ów proces przenikania [ciała] przez nowe znaczenie i przyswajania nowego jądra znaczeniowego podkreśla sens wcielania **i** inkorporacji znaczenia ([ciało] „dało się przeniknąć", „przyswoiło sobie"), jednocześnie dodatkowo sygnalizując czasowość. W omawianym tu rozdziale o przestrzenności czas i czasowość to temat stale obecny, choć umykający. Jednak o ile ciało zamieszkuje zarówno przestrzeń, jak i czas, a te są przecież nierozerwanie ze sobą związane, o tyle cielesny czas i czasowość pojawiają się w analizach cielesnej przestrzeni i motoryczności. W rzeczy samej, chcę zasugerować, że w zamykających rozdział Merleau-Ponty'ego rozważaniach o przyzwyczajeniu czasowość – by tak rzec – uniezależnia się o tyle, o ile dla cielesnej przestrzeni i cielesnego znaczenia pośrednicząca funkcja przyzwyczajenia jest uczasowiona. A tak właśnie jest – weźmy pod uwagę fundamentalną czasowość każdego działania czy ruchu, uczasowiony charakter myślenia i odgrywania znaczenia, jego dialektykę możliwości i aktualności, a także powtarzanie przyzwyczajenia i jego odnawianie. Wreszcie pośrednictwo między przestrzennością/motorycznością a znaczeniem nie może zajść ani jedynie w kategoriach intelektualistycznych czy asocjacjonistycznych/mechanistycznych, ani – jak twierdzę – w kategoriach przestrzennych czy motorycznych, nawet biorąc pod uwagę sytuacyjną i znaczącą cielesną przestrzeń, o której pisze Merleau-Ponty. W przyzwyczajeniu widzimy osadzanie się (sam ten termin dotyczy uczasowienia) znaczenia i sensu, zdobytych i wcielonych w życie poprzez aktywność ciała i motoryczność. Przybiera ono formę ucieleśnionej pamięci i ciała, któremu nawyk wszedł w krew. To znaczy, że ciało, które rozumie, przyswaja i wciela w życie znaczenie, jest też ciałem, które pamięta.

[20] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 164.

[21] Tamże, s. 166.

[22] Tamże.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 594 2017-01-07 21:17:54

Merleau-Ponty rozpoczyna swoje analizy przestrzenności ciała i motoryczności od zbadania relacji między zamierzeniem a znaczeniem w związku z pośredniczącą i wcielającą w życie funkcją ciała w tej relacji (znów nie chodzi tu tylko o pokazanie, w jaki sposób ciało jest znaczące, lecz także tego, jak znaczenie jest cielesne). Szczególnie interesuje go to, jak pośrednicząca funkcja znaczenia będzie realizowana poprzez cielesną motoryczność i motoryczne zdolności. Rozpatrując kwestię obrazu ciała jako schematu cielesnego, Merleau-Ponty odnotowuje, iż psycholodzy często mówią o schemacie cielesnym jako o czymś dynamicznym. Znaczy to tyle, że „moje ciało jawi mi się jako postawa funkcjonalnie odniesiona do pewnego aktualnego lub możliwego zadania"[23]. Ma to konsekwencje dla przestrzenności ciała, która, jak się okazuje, różni się od przestrzenności zewnętrznych przedmiotów w ten sposób, że nie jest przestrzennością położenia, lecz przestrzennością sytuacji. Następujące później rozważania o relacji między przestrzenią cielesną a przestrzenią zewnętrzną dały podstawę do przypuszczenia, że obie te przestrzenie tworzą „system praktyczny", w którym pierwsza jest tłem dla przedmiotu będącego celem naszego działania. A zatem „(…) jest oczywiste, że przestrzenność ciała urzeczywistnia się w działaniu"[24] i że badanie naszego ruchu umożliwi lepsze zrozumienie owej przestrzenności. Jak stwierdza Merleau-Ponty: „Rozważając ciało w ruchu, lepiej widzimy, w jaki sposób zamieszkuje ono przestrzeń (także zresztą czas), ponieważ ruch nie poprzestaje na doznawaniu przestrzeni i czasu, ale je aktywnie współtworzy, ujmuje je w ich źródłowym znaczeniu, które zaciera się w banalności sytuacji już ustalonych"[25]. Merleau-Ponty, objaśniając fundamentalne relacje między ciałem a przestrzenią, przechodzi do analizy przykładu „chorobliwej motoryczności" (*motricité morbide*). Czyni to, będąc wiernym charakterystycznej dla niego analitycznej strategii polegającej na badaniu nieregularnych, nietypowych, w jakiś sposób upośledzonych przypadków jako przeciwwagi dla rozjaśnienia zwyklejszych czy standardowych przykładów. Chorobliwa motoryczność przejawia się jako zakłócenie motoryczności lub motoryki. Merleau-Ponty skupia się na zgłębieniu głośnego przypadku Schneidera – wojennego weterana, który odniósł obrażenia głowy i w konsekwencji cierpiał na „psychiczną ślepotę", jak zostało to określone przez tradycyjną psychiatrię. Schneider nie jest w stanie wykonać „abstrakcyjnych" ruchów z zamkniętymi oczami, to znaczy ruchów, które nie odnoszą się do żadnej faktycznej sytuacji, jak na przykład poruszanie ramieniem czy nogą na żądanie. Udaje mu się wykonać abstrakcyjny ruch tylko wtedy, gdy może patrzeć na kończynę, która ma się poruszyć lub gdy wykonuje ćwiczenia przygotowawcze, angażujące całe ciało. Jednak jednocześnie nawet z zamkniętymi oczami Schneider

[23] Tamże, s. 119.

[24] Tamże, s. 121.

[25] Tamże, s. 121–122.

może szybko i precyzyjnie wykonać ruchy „konieczne do życia, pod warunkiem, że są mu dobrze znane”[26], na przykład wyjęcie chusteczki z kieszeni i wydmuchanie nosa lub wyjęcie zapałki z pudełka i zapalenie świecy. Te „konkretne” ruchy może wykonać nawet na rozkaz i nie potrzebuje się do nich przygotowywać. Z tych samych powodów, mimo że może coś złapać, nie może na polecenie czegoś wskazać. Merleau-Ponty zauważa, że w wielu takich przypadkach występuje oddzielenie czynności wskazywania od czynności brania lub chwytania, co pozwala mu zakładać, że „«chwytanie» lub «dotykanie» nawet w odniesieniu do ciała, jest czymś innym niż «pokazywanie»”[27]. Schneider, stwierdza Merleau-Ponty, „ma świadomość przestrzeni cielesnej jako otoczki swojego zwyczajowego działania, ale nie jako obiektywnego środowiska, jego ciało pozostaje do jego dyspozycji jako środek włączania się w znajome otoczenie, ale nie jako środek ekspresji bezinteresownego i swobodnego myślenia przestrzennego”[28].

Omawiając zdolność do „ruchu wirtualnego”, Merleau-Ponty obserwuje, że w przypadku typowego podmiotu ciało jest nie tylko pobudzane przez rzeczywiste sytuacje, w które jest zaangażowane, ale może także odwrócić się od świata. Jego działanie będzie wówczas podatne na bodźce oddziałujące na „powierzchnie zmysłowe”. Ogólnie rzecz biorąc, człowiek umieści się wtedy w rzeczywistości wirtualnej. Z uwagi na jego „zamknięcie w rzeczywistości aktualnej” upośledzony zmysł dotyku wymaga jednak specjalnych ruchów po to, by zlokalizować bodziec[29]. W związku z tym,

> [p]odczas gdy u człowieka normalnego każde zdarzenie ruchowe lub dotykowe sprawia, że w świadomości pojawia się rojowisko intencji, które prowadzą od ciała jako ośrodka wirtualnego działania albo do samego ciała, albo do przedmiotu, u człowieka chorego wrażenie dotykowe pozostaje nieprzejrzyste i zamknięte w sobie[30].

Pacjent, który rozumie polecenie, ale ma trudności z wykonaniem wymaganego ruchu, który musi patrzeć na [swoje] ciało, żeby się poruszyło, jest, jak stwierdza Merleau-Ponty, jak mówca, który nie wypowie słowa bez śledzenia uprzednio przygotowanego tekstu. Wydane polecenie nie jest pozbawione znaczenia, ma **znaczenie intelektualne** dla pacjenta, ale jest pozbawione znaczenia motorycznego i jeśli chodzi o ruch, nic mu nie mówi:

> Nie brakuje mu przy tym ani zdolności ruchu, ani zdolności myślenia, co skłania nas do wniosku, że między ruchem jako procesem w trzeciej osobie a myśleniem jako przedstawianiem

[26] Tamże, s. 122.

[27] Tamże, s. 123.

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 128.

[30] Tamże.

ruchu musi istnieć antycypacja lub ujmowanie wyniku będące dziełem samego ciała jako siły motorycznej, „projekt motoryczny" (*Bewegungsentwurf*), „intencjonalność motoryczna", bez których polecenie pozostaje martwą literą[31].

W związku z tym wyczerpujące analizy dotyczące różnych zaburzeń przywiodły Merleau-Ponty'ego do rozumienia motoryczności jako „oryginalnej intencjonalności". Filozof w znanych słowach stwierdza, wykorzystując terminologię Husserla, że świadomość nie jest w pierwszym rzędzie kwestią tego, iż „ja myślę, że", lecz że „mogę"[32]. Stronę wcześniej Merleau-Ponty wskazał, że życie świadomości jest rozpięte na „łuku intencjonalnym", który wokół nas projektuje naszą przeszłość, przyszłość, kontekst i różne sytuacje, pozwalając nam usytuować się w nich. Co więcej, łuk intencjonalny gwarantuje jedność zmysłów, inteligencji, wrażliwości i motoryczności. I, jak wskazuje Merleau-Ponty, to właśnie on „pęka" w chorobie[33]. Motoryczne trudności Schneidera nie mogą być zredukowane do niewydolności funkcji przedstawiania. Świadomość bowiem nie jest przedstawieniem, ruch nie jest myślą o ruchu, zaś cielesna przestrzeń nie jest przestrzenią, o której się myśli lub którą się sobie przedstawia. Tym samym możemy myśleć o zaburzeniach lub awarii motoryczności jako [zjawiskach] połączonych z awarią intencjonalności lub przynajmniej z upośledzoną intencjonalnością. W tym przypadku „mogę" „pękło" i stało się „nie mogę".

Podsumowując: „Świadomość jest byciem przy rzeczy za pośrednictwem ciała. Ruchu nauczyliśmy się wtedy, gdy nasze ciało go zrozumiało, to znaczy gdy wcieliło go do swojego «świata». Poruszać swoim ciałem to zmierzać dzięki niemu ku rzeczom […]"[34]. A zatem nasze ciało nie jest po prostu *w* przestrzeni czy *w* czasie, lecz raczej **zamieszkuje** przestrzeń i czas. Jak odnotowuje Merleau-Ponty: „nie jestem w przestrzeni i w czasie, nie myślę przestrzeni i czasu; jestem z przestrzenią i z czasem, moje ciało odnosi się do nich i je obejmuje"[35]. Zamiar jest w misterny sposób powiązany z motorycznością i przestrzennym byciem, z kolei motoryczność jest w bezpośredniej relacji ze znaczeniem: posiada „elementarną zdolność nadawania sensu"[36]. Znaczenie jest wcielane w życie poprzez motoryczność, znaczące ciało to ciało w ruchu.

Te rozważania przywodzą nas ponownie do fenomenu przyzwyczajenia jako „przekształcania i powtarzania" schematu cielesnego. Przyzwyczajenie, twierdzi Merleau-Ponty, jest wyzwaniem dla tradycyjnej filozofii, która zwykła pojmować syntezę jako

[31] Tamże, s. 129.
[32] Tamże, s. 157.
[33] Tamże, s. 155.
[34] Tamże, s. 157–158.
[35] Tamże, s. 160.
[36] Tamże, s. 161.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 597 2017-01-07 21:17:54

syntezę intelektualną. Jeśli chodzi o przyzwyczajenie do działań, reakcji i „bodźców", proces je syntetyzujący nie jest zewnętrzną operacją asocjacji indywidualnych ruchów i indywidualnych bodźców. Jak konstatuje Merleau-Ponty, jest inaczej: podmiot „(…) nabywa umiejętności odpowiadania na pewną formę sytuacji przez pewien typ rozwiązań (…)"[37].

Istnieje sposób organizacji elementów w trakcie nabierania przyzwyczajenia i w związku z tym faktycznie mamy tu do czynienia z uchwytywaniem sensu. Jednak, jak podkreśla Merleau-Ponty pamiętając o pojęciu ciała, które „rozumie" ruch, chodzi tu o motoryczne uchwytywanie motorycznego sensu. Nasza cielesna przestrzeń jest poszerzona o sytuacyjną orientację, dzięki czemu na przykład, posiadacz kapelusza z piórkiem wie, jaka jest bezpieczna odległość między piórkiem a przedmiotami, które mogłyby je złamać lub – podczas prowadzenia samochodu – kierująca wie bez mierzenia, czy jej samochód zmieści się w danej przestrzeni. Laska niewidomego nie jest dla niego po prostu przedmiotem, nie jest postrzegana dla samej siebie, jest raczej przedłużeniem dotyku właściciela[38]. W takich przypadkach nie występuje po prostu wzajemna relacja czy wzajemne powiązanie, lecz fundamentalne wcielenie. Aby wyrobić sobie nawyk obcowania z przedmiotami tego typu, jak twierdzi Merleau-Ponty, trzeba się w nich zagnieździć lub odwrotnie – włączyć je we własne ciało[39]. „Przyzwyczajenie wyraża naszą możność poszerzenia swojego bycia w świecie lub zmiany egzystencji poprzez przyłączenie do siebie nowych narzędzi"[40].

Osoba pisząca na maszynie wie, jak to robić, bez konieczności wskazania konkretnej lokalizacji liter, muzyk może grać na instrumencie nie musząc przedstawiać sobie właściwego ułożenia klawiszy. Umiejętność pisania na maszynie to nie jest ani znajomość miejsca położenia każdej litery na klawiaturze, ani posiadania uwarunkowanego odruchu wywoływanego postrzeżeniem litery. Przyzwyczajenie nie jest ani formą wiedzy, ani mimowolną czynnością. A zatem, pyta Merleau-Ponty, czym jest? Filozof odpowiada, że jest to wiedza dłoni pojawiająca się jedynie w wyniku cielesnego wysiłku. Merleau-Ponty sprzeciwia się podejściu, które określałoby pisanie na maszynie jako proces, w ramach którego percepcja litery na papierze wywołuje przedstawienie tej litery, które

[37] Tamże, s. 162.

[38] Nie mogę się w pełni zgodzić, że laska przestaje być dla niewidomego zwykłym przedmiotem. Myślę, że kwestia takich pomocniczych przyrządów jest bardziej skomplikowana. Faktycznie laska staje się bardziej zintegrowana z ciałem, ale nie traci przez to swojego przedmiotowego bycia, jest koniecznym, choć nadal nieco wyobcowanym (lub wyobcowującym) przyrządem. Relacja osoby z przyrządem jest napięta, a to zadaje kłam twierdzeniu Merleau-Ponty'ego o stałych interakcjach między nimi.

[39] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 163.

[40] Tamże. Więcej o szerokiej dyskusji o przyzwyczajeniu u Merleau-Ponty'ego [w:] E.S. Casey, *Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty*, „Man and World" 1984, nr 17, s. 279–297.

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 598 2017-01-07 21:17:54

z kolei skutkuje przedstawieniem ruchu niezbędnego do odnalezienia jej na klawiaturze. Zamiast tego potwierdza, że wzory – obdarzone typową lub swoistą fizjonomią – tworzą się w trakcie postrzegania: „Kiedy zajmuję miejsce przed maszyną do pisania, pod moimi rękami rozciąga się przestrzeń motoryczna, w której odegram to, co przeczytałem"[41]. Pytanie teraz brzmi: jak owe „wizualne" wzory wywołują motoryczną odpowiedź, w jaki sposób zamiar aktualizuje się, przekłada na działanie i w jaki sposób ta relacja jest wcielona w życie? Raz jeszcze podkreślając, że gdy idzie o przyzwyczajenie, to ciało „rozumie", Merleau-Ponty określa rozumienie jako zgodność między „tym, do czego się intencjonalnie odnosimy, i tym, co jest dane, między intencją i wykonaniem, a ciało jest naszym zakotwiczeniem w świecie"[42]. Ruchy osoby piszącej na maszynie są podporządkowane zamierzeniu, zamierzenie to jednak nie zakłada istnienia klawiszy jako obiektywnych miejsc, mówi filozof. Dzieje się raczej tak, że podmiot, który wie, jak pisać na maszynie, włącza przestrzeń klawiatury we własną przestrzeń cielesną. Na przykładzie muzyka widzimy jeszcze wyraźniej, że przyzwyczajenie nie znajduje się ani w myśli, ani w obiektywnym ciele, lecz w ciele jako pośredniku ze światem. Biorąc za przykład organistę, Merleau-Ponty odnotowuje, iż doświadczony organista zaledwie po krótkim przygotowaniu jest w pełni zdolny do grania na nowych organach, które są nieco inaczej zbudowane od tych, na których zwykle grywa. Podczas owego przygotowania organista zapoznaje się z instrumentem, z pedałami, klawiszami i tak dalej, włączając w swoją cielesną przestrzeń niezbędne elementy. Pomiędzy partyturą a rzeczywistymi dźwiękami, które wydobywają się z instrumentu zawiązana zostaje bezpośrednia relacja: „ciało organisty i instrument są już tylko miejscem przechodzenia tej relacji"[43].

Rozważania te odsłaniają ciało jako przestrzeń ekspresji, a także zamierzeń i celów wcielonych w życie poprzez motoryczność. Jedną z kwestii do rozwinięcia jest tu pytanie o to, w jaki sposób ciało poprzez motoryczność realizuje dane zamierzenie, na przykład podchodzenie do okna lub wybranie przedmiotu. To zagadnienie jest podobne, choć być może bardziej skomplikowane, do pytania o to, jak ciało przekłada zbiór słów lub zapisów w partyturze na pisany na maszynie tekst lub graną muzykę. Mamy tu do czynienia z procesem przekładu, który jest nadal cielesny, lecz także wymaga zrozumienia „idei", która ma zostać zaktualizowana w tekście lub muzyce. Tu właśnie, by tak rzec, wchodzi w grę fenomen przyzwyczajenia jako możliwość działania z nawyku, ale też jako powtarzająca się i zakorzeniona czynność. Źródłem wszelkiego znaczenia i sensu jest, jak wiemy, ciało. Przyzwyczajenie zaś jest szczególnie ciekawym przykładem pośrednictwa i wcielania w życie tego znaczenia w taki sposób, że wykorzystuje nasze

[41] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 164.

[42] Tamże, s. 164.

[43] Tamże, s. 165.

wcześniejsze doświadczenia i prowadzi je ku dalszym i pod niektórymi względami przekształconym doświadczeniom. Merleau-Ponty mówi, że ciało „rozumie", że „wiedza tkwi w rękach", jednak to nie jest wystarczającym wyjaśnieniem owych procesów.

Twierdzę, że w tym miejscu potrzebna jest rozwinięta koncepcja ucieleśnionej pamięci. W ramach żyjącego systemu znaczeń dynamiczny schemat cielesny porusza się i działa jak „postawa odniesiona do pewnego aktualnego lub możliwego zadania"[44]. Ciało, dążąc do znaczeń i nabierając ich, jest nie tylko ucieleśnionym doświadczaniem, to znaczy doświadczaniem w czasie i poprzez czas, lecz jest także procesem rozpoznawania i wcielania w życie relacji między myśleniem a działaniem, zamierzeniem a znaczeniem. Realizowanie tych relacji, które ciało w jakiś sposób rozpoznaje i rozumie, nie jest zabiegiem intelektualnym, polegającym na zastosowaniu koncepcji do treści doświadczenia, nie mówiąc o mechanistycznej reakcji na bodziec. Jest to raczej złożona interakcja między cielesną motorycznością a motoryczną zdolnością, między zamierzeniem a celem, a każda z nich jest zapośredniczona przez przepływ czasu. Ów przepływ nie jest linearnym ruchem od punktu A do punktu B i tak dalej, jest raczej ruchem „naprzód" lub ku czemuś. A to pociąga za sobą cofanie się i następnie ożywiony ruch naprzód, na zewnątrz, poprzez odnowione i odświeżone działanie. Banałem jest stwierdzenie, że ruch jest uczasowiony i że czasowość jest ruchem. Pogłębiony sens z tego wynikający jest taki: czasowość jest nie tylko ucieleśniona, jest także wcielana w życie przez motoryczność i motoryczne zdolności, tak jak ruch jest realizowany dzięki uczasowionemu rozumieniu ciała, umożliwiony właśnie przez cielesną pamięć przyzwyczajonego ciała.

Przy różnych okazjach Merleau-Ponty podkreśla, że nie jest to kwestia „pamięci" jako takiej, jeśli mamy na myśli intelektualną czy mechanistyczną pamięć, nie wspominając już o behawioryzmie. Na przykład, jest coś w fenomenie i doświadczeniu grania na instrumencie, co wiąże się z ucieleśnioną pamięcią – nie tylko dotyczącą aspektów zewnętrznych, jak położenie klawiszy i pedałów czy to, który klawisz wydaje jaki dźwięk. Jest coś, co – przy okazji zdolności grania w ogóle i grania określonego utworu muzycznego, zwłaszcza z pamięci (zarówno w angielskim, jak i francuskim używa się zwrotu „play by heart"[45], co sugeruje cielesny aspekt) – odwołuje się do procesu pamięci. Nie chodzi tu o pamięć przechowywaną czy o „skład" pamięci, lecz o sam proces zapamiętywania. Na przykład, kiedyś, gdy grywałam na fortepianie z pamięci (*by heart*), czasami zapominałam, jak szła melodia, gubiłam się, co grać dalej. Rozwiązaniem wówczas

[44] Tamże, s. 119.

[45] Niestety, w języku polskim nie sposób oddać cielesności zaangażowanej w granie z pamięci. Zwrot „to play by heart" oznacza „granie z pamięci", lecz słowo „heart" znaczy „serce", byłoby to zatem dosłownie granie „z serca" (przyp. tłum.).

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 600 2017-01-07 21:17:54

nie było wcale myślenie o zapisie nutowym czy konceptualizowanie lub przedstawianie sobie, jak wyglądała kartka z nutami albo zapis zgubionej lub zapomnianej frazy. Jedyne, co wtedy pomagało, to granie do tego miejsca, w którym zawiodła mnie pamięć i jeśli było to konieczne, powtórzenie poprzedzającej części kilka razy aż do chwili, gdy zapomniany fragment i wraz z nim cały utwór przypominał się. Przypominanie sobie było zupełnie jak odzyskana pamięć, ale w przeciwieństwie do przypadków, w których nagle przypominamy sobie coś, co – czujemy to – jest odzyskaniem myśli, która tkwiła gdzieś w umyśle, to było wyraźnie cielesne doświadczenie. Towarzyszące temu uczucie odnosiło się do pamięci zawartej, lub może lepiej – osadzonej – w moich dłoniach, która z jakichś powodów zablokowała się, coś ją zakłóciło lub chwilowo przyćmiło. Wówczas, w momencie grania coś się wydarzyło, wyzwoliło lub oswobodziło, pamięć została „uwolniona" i wylała się poprzez moje palce. Na długo zanim zaczęłam studiować filozofię, na długo zanim w ogóle usłyszałam o Merleau-Ponty'm, znałam to doświadczenie, o którym zwykłam myśleć, że to moje dłonie pamiętają kawałek mnie samej. Faktycznie, nauczyciele i nauczycielki muzyki doradzają uczniom i uczennicom, by ci grali lub śpiewali utwór muzyczny wciąż i wciąż tak, by został on zakorzeniony lub włączony w ciało i mięśnie. Nie idzie tu tylko o pamięć mięśniową, lecz o to, że ciało uczy się i „zapamiętuje". W ten sposób cielesna pamięć uczestniczy w wykonywaniu utworu lub nawet kieruje tym procesem, choćbyśmy używali partytury. Taka analiza cielesnej pamięci wydaje się dobrze wpisywać w analizę przyzwyczajenia w kontekście przestrzenności i motoryczności ciała, chociaż w omawianym fragmencie Merleau-Ponty nie idzie w tym kierunku.

Przyzwyczajenie jest zjawiskiem przestrzennym i jednocześnie uczasowionym, zapośredniczonym przez motoryczność ciała. Ukazywanie pośredniczącej roli przyzwyczajenia jako nabytej i zakorzenionej praktyki wyjaśnia powiązaną naturę przestrzenno-czasowej, cielesnej egzystencji i bycia. Podkreśla nie tylko to, jak nasze ciała poruszają się, działają, czują, zamierzają i tak dalej, lecz też to, że na różne złożone sposoby, których wciąż nie zrozumieliśmy w pełni, nasze ciała także pamiętają.

UPŁCIOWIANIE UCIELEŚNIONEJ PAMIĘCI, PŁEĆ JAKO UCIELEŚNIONA PAMIĘĆ

Możemy teraz powrócić do punktu wyjścia, do pytania o upłciowianie fenomenologii i spojrzeć na tę kwestię przez pryzmat analiz motoryczności, przyzwyczajenia oraz rozumiejącego, znaczącego ciała. Wydaje mi się jasne, że jest tu wiele miejsca na analizy płci i innych możliwych kategorii. Powtórzę, że nie mam zamiaru krytykować Merleau-Ponty'ego za to, że sam nie przeprowadził badań w tym kierunku. Ciało–podmiot

WUW

u Merleau-Ponty'ego jest zawsze ciałem–podmiotem w sytuacji. A sytuacja ta jest ukształtowana i uwarunkowana rozmaitymi czynnikami: kulturowymi, politycznymi, medycznymi, historycznymi i innymi. Płeć jako jeszcze jedna zmienna jest oczywistym dodatkiem do zbioru modalności w każdej danej sytuacji, może być zatem problematyzowana w ramach fenomenologii tego typu. Ciało dla Merleau-Ponty'ego, jak widzieliśmy, jest ciałem znaczącym, ciałem przesyconym znaczeniem. Na poziomie bardziej teoretycznym dla Merleau-Ponty'ego ciało jest ogólne, ważne jednak, by pamiętać, że ucieleśnione znaczenie jest dla niego zarówno ogólne, jak i konkretne: cechy charakterystyczne i indywidualne przeplatają się z uniwersalnym pojęciem ciała jako ogólnym sposobem posiadania ciała. Wszyscy jesteśmy ucieleśnionymi istotami. To znaczy, współdzielimy sytuację posiadania ciała jako możliwości życia i posiadania świata. Z pewnością mamy cechy wspólne związane z tym, że posiadamy ciało, że jesteśmy ucieleśnieni, ale jest też dostatecznie dużo miejsca na niezliczone wariacje i szczegóły, które będą charakterystyczne wyłącznie dla mojego i czyjegoś konkretnego ciała i ucieleśnienia. Każdy z nas ma ciało, a ja mam **własne** ciało[46].

W związku z tym problematyzowanie szczegółów mojego ucieleśnienia lub ucieleśnienia dowolnej innej jednostki nie jest wyłącznie fenomenologiczną możliwością, lecz obowiązkiem. Jak pokazałam, płeć jest nade wszystko takim szczegółem i taką modalnością naszej przeżywanej podmiotowości, że musi zostać włączona w fenomenologiczne analizy i w ich ramach opracowywana. Zwracając się ku problemowi leżącemu w zasięgu ręki – problemowi ucieleśnionej czasowości i szczególnie ucieleśnionej pamięci – chcę postawić pytanie o to, w jaki sposób owa ucieleśniona pamięć mogłaby zostać upłciowiona. O ile zarówno płeć, jak i ucieleśnienie są zawsze odczytywane w uczasowionym socjokulturowym kontekście, o tyle warstwy uszczegóławiania wydają się być nieskończone – zwłaszcza, gdy zaczniemy rozmyślać nad różnorakimi sposobami, w jakie nasze przeżywane, uczasowione działania i plany zależą od płci oraz nad sposobami, w jakie nasze upłciowione doświadczenie i istnienie jest nierozerwalnie związane z czasowymi i ukontekstowionymi horyzontami. Istnieje wiele zagadnień, które dostarczają bogatego materiału do analiz fenomenologicznych: od ucieleśnionych, uczasowionych doświadczeń jak ciąża, przez upłciowioną pamięć traumy, do niezliczonych przykładów pamięci ciała, miejsca i ucieleśnionego zamieszkiwania, które w wielu przypadkach są kształtowane przez płeć. Co z pojęciem ucieleśnionej pamięci czy pamięci przyzwyczajenia, które rozwijałam, omawiając Merleau-Ponty'ego? Z jednej strony, pamięć wyuczonego

[46] Tamże, s. 162–163. Więcej i szczegółowiej o różnicy, w tym różnicy płci w myśli Merleau-Ponty'ego w związku z krytyką feministyczną zob.: S. Kruks, *Merleau-Ponty and the Problem of Difference in Feminism*, [w:] *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, red. D. Olkowski, G. Wiess, Pennsylvania State University Press, University Park 2006, s. 25–47.

przyzwyczajenia ma – w oczywisty sposób – własny poziom ogólności. Cielesne praktyki maszynistki czy organisty są z dużym prawdopodobieństwem podobne, niezależnie od płci, jednak zawsze istnieją możliwości zróżnicowania oparte na różnicach w ucieleśnieniu, takich jak rozmiar dłoni, jej rozpiętość czy długość nóg (w przypadku grania na organach). Owe zróżnicowanie może również mieć zastosowanie w ramach jednej płci, a zatem nie wskazują one na doświadczenie, w którym znaczącą rolę odgrywa płeć.

Oczywiście niektóre czynności wynikające z przyzwyczajenia będą bardziej zależne od płci. Na przykład, robienie na drutach to zapewne czynność częściej wykonywana przez kobiety, a tymczasem ciesielstwo jest pewnie zazwyczaj aktywnością męską. Zważywszy jednak na nasze czasy, wolałabym się natychmiast wycofać z powyższych słów, które z dużym prawdopodobieństwem są niczym więcej niż archaicznym uogólnieniem (omawiając Merleau-Ponty'ego koncepcję przyzwyczajenia w odwołaniu do przykładu posiadaczki kapelusza z piórkiem i kierowcy zamieniłam ich płciami i nie wzbudziło to żadnych kontrowersji). Mimo to jednak nadal utrzymuję możliwość uszczegółowienia charakterystycznych cech płci, jeśli chodzi o pamięć ciała i przyzwyczajenia. Jest wiele prac, zwłaszcza z zakresu nauk społecznych, poświęconych płciowemu wymiarowi ucieleśnionych praktyk, takich jak taniec czy sport. Jeśli uwzględniają one cielesne praktyki wynikłe z przyzwyczajenia, gdy ciało pamięta konkretny gest, styl lub technikę, to są to w oczywisty sposób przykłady ucieleśnionej pamięci i jako takie wydają się być nadzwyczaj odpowiednimi obiektami gruntownej analizy fenomenologicznej.

Mogę podać przykład wyuczonej ucieleśnionej praktyki, która weszła mi w nawyk z własnego doświadczenia. Dopiero niedawno byłam w stanie ją sproblematyzować jako upłciowioną ucieleśnioną pamięć. Odkąd kilka lat temu zaczęłam używać wózka inwalidzkiego, moje wyprawy do świata poza domem wymagały, aby ktoś – najczęściej mój mąż – mi towarzyszył i pomógł operować wózkiem. Nie jest łatwo przejść od bycia pacjentką poruszającą się samodzielnie do bycia zależną od urządzenia tego typu, a współczesne miasto dostarcza wielu utrudnień i wyzwań. W pewnym momencie zauważyłam, że gdy czasami gdzieś się przemieszczaliśmy lub podróżowaliśmy konkretnymi trasami, zaczynałam czuć się nieswojo. Po chwili refleksji zorientowałam się, że źródłem owego uczucia była bliskość różnych grup i jednostek, wynikła z obranej drogi. Na przykład, zbliżaliśmy się do wielkich, dość hałaśliwych psów na tak niewielką odległość, jak nigdy w przeszłości (przyznaję, że mam fobię na tym punkcie, ponieważ w dzieciństwie zostałam niefortunnie ugryziona przez psa). Gdy zaś napotykaliśmy grupę osób głośnych i hałaśliwych, a może nawet nietrzeźwych, posuwaliśmy się do przodu i mijaliśmy ich w odległości zaledwie kilku metrów. Powinnam zaznaczyć, że z żadnym z tych przypadków nie było związane realne zagrożenie. Mimo to zorientowałam się, że w przeszłości, gdy poruszałam się bardziej samodzielnie i mogłam wytyczyć sobie trasę

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 603 2017-01-07 21:17:54

sama, albo unikałabym przechodzenia tak blisko, albo usiłowałabym ominąć ich szerszym łukiem. Lata temu mogłam pomyśleć o zrobieniu tego świadomie (lub moi rodzice mogli mnie poinstruować), ale myśli tego typu dawno zostały uwewnętrznione i stały się ucieleśnioną praktyką, którą – jak sądzę – współdzielę z innymi – i obecnie przerodziła się ona skutecznie w ucieleśnioną pamięć. Moje ciało, gdy zostało skonfrontowane z określonymi sytuacjami, pamiętało, aby zareagować w pewien sposób. Owa ucieleśniona pamięć jest różna od pamięci, którą ujawnia ciało mojego męża, wychowanego i przywykłego do innej publicznej postawy ciała. Moje poczucie niezręczności mogło być spowodowane wrażeniem, że jako użytkowniczka wózka inwalidzkiego jestem szczególnie bezbronna. To jest trafna myśl, doświadczałam bowiem niepokoju także z tego powodu. Jednak w przykładzie, który tu podałam, mam wrażenie, że chodzi o inne poczucie niezręczności, w bardziej fundamentalny sposób związane z cielesnymi praktykami wpojonymi, zanim zaczęłam poruszać się na wózku. W związku z tym nadal uważam, że jest to przykład upłciowionej ucieleśnionej pamięci. Nie twierdzę, że podobne reakcje są idealne lub siłą rzeczy usprawiedliwione, choć jest to zapewne ostrożny sposób myślenia o takich przypadkach, biorąc pod uwagę pewne okoliczności. Być może nie jest to także zbyt trafne wcielenie upłciowionego istnienia, ponieważ odnosi się do ostrożnego, uważnego i prawdopodobnie też niepewnego ucieleśnienia. Jednak wychowałam się w określonym środowisku, miałam możliwość bycia samodzielną, sporo podróżowałam w pojedynkę i w wyniku tego rozwinęłam konkretne cielesne praktyki. To jeden z możliwych przykładów na różnicę płciową w wyuczonych, ucieleśnionych zachowaniach i ucieleśnionej pamięci. Pozostaje jeszcze wiele do pokazania i przeanalizowania. To zadanie, które stoi przed nami – feministycznymi fenomenolożkami.

Pozostał jeszcze jeden element tych analiz upłciowionej pamięci ciała i wyuczonych czynności, do którego czyniłam aluzje w powyższych rozważaniach i który może być teraz wyraźniej rozwinięty. Widzieliśmy, w jaki sposób ucieleśniona pamięć jest zapośredniczona przez przyzwyczajenie i podsycana przez nie, a może lepiej powiedzieć – co starałam się powyżej pokazać – w jaki sposób refleksja nad przyzwyczajeniem prowadzi nas do rozwiniętego pojęcia ucieleśnionej pamięci. Przyzwyczajenie to zarówno możliwość działania z nawyku, jak i powtarzalna, zakorzeniona praktyka. Owe funkcje są następnie syntetyzowane w odniesieniu do pamięci i ucieleśnienia jako cielesna pamięć przyzwyczajonego ciała i jako pamiętanie przyzwyczajonego ciała. W kolejnym kroku upłciowiania ucieleśnionej pamięci ujawnia się połączenie między płcią a przyzwyczajeniem. Odczytywanie płci przez pryzmat zawartych tu wcześniejszych analiz pokazuje sens płci jako ucieleśnionej praktyki, która weszła nam w krew. Innymi słowy, płeć jest cielesnym przyzwyczajeniem oraz ucieleśnioną pamięcią i praktyką.

Nie chcę sugerować, że płeć jest tu ujęta jako statyczna, ustalona raz na zawsze kategoria, zamknięta w ciągłym oraz zawczasu określonym procesie powtarzania tego

Fenomenologia ciala czesc 5_6.indd 604 2017-01-07 21:17:54

samego. Wiemy z innych teorii powtórzenia, że powtórzenie i powtarzanie nie muszą pociągać za sobą ciągłego (ponownego) wcielania w życie tego samego. Jest raczej tak, że każde powtarzanie przynosi różnicę, która konstytuuje nową wersję. Z przyzwyczajeniem jest podobnie. Jak pokazałam, przyzwyczajenie jest wcieleniem w życie znaczenia, które czerpie z wcześniejszych wcieleń i jednocześnie kieruje je naprzód ku nowym, innym sposobom wcielania w życie. W związku z tym płeć jako ucieleśniona skłonność nie musi być postrzegana jako statyczna, lecz raczej byłaby procesem nieustannie cofającym się ku przeszłości i przekształcającym się. Sproblematyzowanie płci jako ucieleśnionej pamięci i cielesnych praktyk z nawyku uchwytuje spleciony sens przeżywanego ucieleśnienia i socjokulturowego wcielania w życie, i jednocześnie dostarcza ram (dzięki pojęciom pamięci i przyzwyczajenia) dla zachowanej, choć płynnej podstawy oraz wcielania w życie – jednocześnie cofającego się w przeszłość i zmieniającego się.

Powyższe analizy ucieleśnionego czasu, pamięci i płci umożliwiają nam zobaczenie, jakie zadania stoją przed feministyczną fenomenologią. Istnieje nieskończenie wiele sposobów prowadzenia fenomenologicznych badań nad upłciowioną czasowością, uczasowionym ucieleśnieniem czy ucieleśniona pamięcią. Ale jednocześnie fenomenologiczne analizy dotyczące ucieleśnionej pamięci i przyzwyczajenia pokazują bogatą koncepcję płci jako cielesnej praktyki, która weszła nam w krew. Wszystkie te możliwości razem wzięte udowadniają, że w fenomenologiach czasu i czasowości tkwi ogromny potencjał, że mogą być one pogłębiane i wzbogacane o analizy płci. Jednocześnie badanie płci może zostać poszerzone i rozwinięte dzięki refleksji podjętej w ramach fenomenologii czasu i czasowości. Naprawdę nadszedł czas dla feministycznej fenomenologii.

Tłumaczenie: Monika Rogowska-Stangret

Podstawa przekładu: Linda Fisher, *Gendering Embodied Memory*, [w:] *Time in feminist phenomenology*, red. Ch. Schües, D.E. Olkowski, H.A. Fielding, Indiana University Press 2011, s. 91–110.

WUW