

# Richard Shusterman

---

## Somatoestetyka i "Druga płeć" : pragmatystyczne odczytanie arcydzieła feminizmu

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (109/110),  
173-205

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

# Prezentacje

## Richard SHUSTERMAN

Somatoestetyka i *Druga płeć*.

Pragmatystyczne odczytanie arcydzieła feminizmu<sup>1</sup>

|

W duchu pragmatystycznej tradycji Williama Jamesa<sup>2</sup> i Johna Deweya<sup>3</sup> sytuuję doświadczenie w centrum filozofii, a przy tym wynoszę żywe, czujące ciało do rangi organizującego jądra doświadczenia. A zatem rozwijając uwspółcześioną wersję estetyki pragmatystycznej, która broni funkcji doświadczenia estetycznego (wbrew rosnącej tendencji, by uważać to pojęcie za przestarzałe), podkreślałem kluczową rolę ciała w tworzeniu i odbiorze sztuki, włączając w to sztukę życia wiedzonego przez wcielone jaźnie, które są zarówno podmiotami, jak i przedmiotami autostylizacji. Ekspresja artystyczna i doświadczenie estetyczne sięgają daleko poza elitarną sferę sztuki wysokiej, do której ograniczała się najnowsza teoria es-

---

<sup>1</sup> R. Shusterman *Somaesthetics and „The Second Sex”*: *A Pragmatist Reading of a Feminist Classic*, „Hypatia” 2003 vol. 18 nr 4 (esej ten, w poszerzonej wersji, został również włączony do najnowszej książki Richarda Shustermana *Body Consciousness*.

*A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge UP, Cambridge 2008).

W niniejszym tłumaczeniu wprowadzone zostały, za zgodą Autora, drobne skróty i zmiany w stosunku do oryginału. Chciałbym w tym miejscu bardzo podziękować prof. Elżbiecie Pakszys za cenne uwagi i wskazówki dotyczące przekładu – przyp. tłum.

<sup>2</sup> W. James *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge 1976 oraz tegoż *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge 1983.

<sup>3</sup> J. Dewey *Experience and Nature*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1981 oraz tegoż *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. A. Potocki, Ossolineum, Wrocław 1975.

## Prezentacje

tetyczna; a przecież nie tylko sztuka popularna, ale i rozmaite formy autostylizacji zasługują na to, by stać się obiektem badań estetycznych. Sztuka autostylizacji, pamiętajmy, nie była wytworem modernistycznego dandyzmu ani postmodernistycznej kultury konsumpcyjnej, lecz raczej starożytnej tradycji etyki filozoficznej, która sięga czasów Sokratesa i odgrywa ważną rolę nie tylko w myśli greckiej czy rzymskiej, ale i w niektórych kulturach azjatyckich. W tej właśnie tradycji etyczno-estetycznej kreatywna autostylizacja nierzadko przyjmowała specyficznie cielesny wymiar wraz z jego dwoma istotnymi aspektami: ciało zatem stawało się przestrzenią znaczącej ekspresji estetycznej (gdzie wyraża się fizycznie etos człowieka i jego wartość), jak również ośrodkiem somatycznie zogniskowanych odczuć estetycznych<sup>4</sup>.

By odświeżyć oraz zbadać ów filozoficznie podstawowy splot tego, co somatyczne i estetyczne, zaproponowałem utworzenie dziedziny o nazwie „somatoestetyka”, którą prowizorycznie zdefiniowałem jako „krytyczne, ulepszające badanie doświadczenia i użycia ciała człowieka jako ośrodka percepcji sensoryczno-estetycznej [*aesthesis*] i kreatywnego kształtowania siebie”<sup>5</sup> i którą charakteryzuję jako dyscyplinę tak teoretyczną, jak praktyczną. Ponieważ kwestie ciała były zawsze kluczowe dla feminizmu, zdałem sobie sprawę, że filozofia feministyczna mogłaby sporo wnieść do somatoestetyki, a przy tym mogłaby tego dokonać z perspektywy, którą trudno byłoby przyjąć mnie samemu ze względu na moją własną męską pozycję podmiotową. Bardzo ucieszył mnie zatem fakt, że feministyczno-pragmatyczna filozofka Shannon Sullivan przejęła moje pojęcie somatoestetyki i wnikliwie rozwinęła jego przesłanie poprzez swoją pouczającą feministyczną krytykę wartości i zagrożeń wiążących się z somatyczną filozofią Fryderyka Nietzschego<sup>6</sup>. Zacząłem się jednak także zastanawiać, w jaki sposób można by również odnieść do projektu somatoestetyki pewne bardziej klasyczne ujęcia feministyczne.

---

<sup>4</sup> Zob. R. Shusterman *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski i in., Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998; R. Shusterman *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, red. K. Wilkoszewska, przeł. A. Mitek, Universitas, Kraków 2005; R. Shusterman *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Rowman&Littlefield, New York 2000, wyd. 2, rozszerzone; R. Shusterman *Performing Live, Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Cornell University Press, Ithaca 2000.

<sup>5</sup> R. Shusterman *Somatoestetyka a troska o siebie. Przypadek Foucaulta*, w: *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, wyb., oprac. i tłum. W. Mafecki, Atla 2, Wrocław 2007, s. 129.

<sup>6</sup> Zob. S. Sullivan *Living Across and Through Skins. Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 2001, s. 111-32. Jeśli chodzi o inne interesujące feministyczne perspektywy na estetykę ciała zob. niektóre z esejów zamieszczonych w: *Beauty Matters*, red. P. Brand, Indiana University Press, Bloomington 2000. Dalszą krytyczną analizę somatoestetyki znaleźć można w artykułach Caseya Haskinsa, Kathleen Higgins, Gustavo Guerry oraz Martina Jaya opublikowanych w „The Journal of Aesthetic Education” 2002 vol. 36, nr 4.

Ze względu na to, że Simone de Beauvoir miała ogromny wkład w powstanie filozofii feministycznej, jak i w ukierunkowanie tejże na ciało, a także dlatego, iż autorka ta odziedziczyła wiele z egzystencjalnych, fenomenologicznych i somatycznych zagadnień podejmowanych przez Nietzschego (choć nie jego niestawny mizoginizm), pomyślałem, że jej myśl mogłaby stanowić zachęcającą feministyczną inspirację dla dociekań somatoestetycznych. Zaskoczony tym, że w książce Sullivan nie było o niej wzmianki, zdecydowałem się wysondować wspaniałe arcydzieło de Beauvoir – *Druga płęć*<sup>7</sup>, pod kątem lekcji, jakie mogłaby z niego wyciągnąć somatoestetyka. Rezultaty okazały się uderzająco dwuznaczne i paradoksalne. Choć podstawowe argumenty Beauvoir, mające wyjaśnić specyficzną sytuację, zmysłowość i stan ucisku kobiet, jasno wskazują na emancypacyjno-transformacyjny potencjał somatoestetyki, autorka ta nieustannie ostrzega przed niebezpieczeństwami kryjącymi się w zalecanej przez somatoestetykę programowej trosce o ciało – niebezpieczeństwami, które mają grozić jeszcze większym zniewoleniem kobiet w ich uciemionym stanie przedmiotowości i immanencji. Tego rodzaju napięcia nie powinny nas zaskakiwać, jeśli przypomnimy sobie centralną rolę, jaką odgrywa dwoistość w filozofii de Beauvoir, oraz to, że kwestia napięcia dwoistości jest szczególnie kluczowa w jej analizach ciała, w szczególności ciała kobiecego. W artykule tym przyjrzę się wnikliwym argumentom de Beauvoir, kwestionując jednocześnie ich negatywne wnioski dla somatoestetyki jako teorii i praktyki feministycznej.

Zanim zajmę się poglądami de Beauvoir, przedstawię krótki opis somatoestetyki, odnosząc ją nie tylko do szczegółowej dyscypliny, jaką jest estetyka, ale i do szerszej dziedziny filozofii. Najpierw jednak powinienem odeprzeć metodologiczny zarzut, który głosi, że tekst o argumentach Beauvoir dotyczących somatoestetyki to tekst pozbawiony tematu, bowiem Beauvoir, rzecz jasna, nigdy nie użyła tego terminu (ukutego przecież po jej śmierci), a zatem, mówiąc dokładnie, może on być użyty wobec jej dzieła wyłącznie anachronicznie. Zarzut ten, jak myślę, myli partykularność specyficznego terminu technicznego z ogólną treścią lub dziedziną, do jakiej termin ten ma się odnosić. Wszak nawet jeśli termin „estetyka” nie powstał wcześniej niż w połowie XVIII stulecia, bez problemu mówimy o poglądach Platona, Arystotelesa czy Plotyna na różne kwestie estetyczne. W ten sam sposób możemy mówić o somatoestetyce *avant la lettre*, ponieważ wiele z idei i praktyk somatoestetycznych istnieje od tysiącleci – w rzeczy samej od zarania filozofii. Wprowadziłem zatem somatoestetykę jako „nową nazwę kilku starych metod myślenia” (by posłużyć się słynnym określeniem pragmatyzmu ukutym przez

<sup>7</sup> Zob. S. de Beauvoir *Druga płęć*, przeł. G. Mycielska i M. Leśniewska, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2007, wyd. II [Numery stron, z których pochodzą cytaty z tej książki, będą podawane w nawiasach bezpośrednio w tekście. W przypadku niektórych cytatów wprowadziłem drobne modyfikacje składniowe w celu uzgodnienia ich z kontekstem, w którym pojawiają się u Shustermana – dop. tłum.].

## Prezentacje

William Jamesa)<sup>8</sup>, zauważając, że nowe nazwy „mogą być szczególnie skuteczne w reorganizacji, a tym samym rewitalizacji starych spostrzeżeń” poprzez włączenie tych spostrzeżeń w bardziej systematyczną dziedzinę badań<sup>9</sup>.

Choć Beauvoir nigdy nie odniosła się do terminu „somatoestetyka” jako takiego, jej szeroko zakrojone teksty o ciele wyraźnie odnoszą się do rozmaitych doświadczeń, praktyk i dyscyplin cielesnych kluczowych dla dziedziny somatoestetyki, a przy tym autorka ta zmagą się z podstawową ideą systematycznej kultywacji ciała jako strategii samorealizacji oraz z kwestią wartości tej strategii dla wyzwolenia kobiet. Kiedy mówię o podejściu Beauvoir do somatoestetyki w *Drugiej płci*, zasadniczo odnoszę się do poglądów, jakie miała na temat omawianych przez nią somatycznych doświadczeń, praktyk i dyscyplin oraz podstawowej idei somatycznej kultywacji jako narzędzia samodoskonalenia<sup>10</sup>. Choć pragmatystyczna lektura tak niezmiennie ważnej książki, jak *Druga płeć*, pozostaje pełna szacunku dla interpretacji zorientowanych historycznie, będzie miała na celu odniesienie argumentów książki do dzisiejszych nowych sytuacji, teorii i możliwych zastosowań dla współczesnego feminizmu. Postępując inaczej, zredukowałoby się książkę do statusu historycznego dokumentu i zaprzeczało jej wartości jako wciąż żywej sile.

## ||

Gdy Alexander Baumgarten ukuł w połowie XVIII wieku termin „estetyka”, by ustanowić dziedzinę filozoficzną, która obecnie nosi to miano, wyraźnie pojmował ją jako dziedzinę praktyczną. Baumgarten zdefiniował cel estetyki jako „doskonalenie poznania zmysłowego jako takiego” – „co implikuje piękno” i argumentował, że takie estetyczne udoskonalenie „da jednostce, *ceteris paribus*, przewagę nad innymi” nie tylko jeśli chodzi o myślenie, ale i o „praktyczne działanie w życiu codziennym”<sup>11</sup>. Jako że zmysły należą do ciała i mogą zostać udoskonalone lub doznać uszczerbku z powodu troski o ciało lub nieprawidłowego obchodzenia się z nim, kultywacja ciała i jego zmysłów powinna być istotna dla projektu estetycznego. Baumgarten jednak wyłączył somatyczną kultywację ze swego systematycznego programu doskonalenia sensorycznego, ponieważ utożsamiał zainteresowanie ciałem z dzikością, żądzą i orgiami. Ów jakże istotny błąd wynikał praw-

<sup>8</sup> W. James *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*, przeł. M. Filipczuk, Zielona Sowa, Kraków 2004.

<sup>9</sup> R. Shusterman *Pragmatist Aesthetics*, s. 263.

<sup>10</sup> Jak myślę, byłoby również czymś zasadnym wyobrazić sobie, jak Beauvoir mogłaby zareagować na faktyczne argumenty formułowane w ramach teorii somatoestetycznej, gdyby, *per impossibile*, się z nimi zetknęła.

<sup>11</sup> A. Baumgarten *Theoretische Ästhetik. Die grundlegende Abschnitte aus der „Ästhetica”*, wyd. dwujęz.: red. i przekł. H.R. Schweizer, Felix Meiner, Hamburg 1988, § 3,14. Więcej na temat związków Baumgartena z pragmatyzmem somatoestetyki zob. w *Pragmatist Aesthetics*, rozdz. 10.

dopodobnie z religijnego kontekstu czasów Baumgartena i racjonalistycznego światopoglądu – który odziedziczył po Kartezjuszu, Gottfriedzie Wilhelmie von Leibnizu<sup>12</sup> i Christianie Wolffie<sup>13</sup> – uznającego ciało w istocie swej za maszynę, a co za tym idzie nie za rzeczywisty ośrodek percepcji zmysłowej.

Współczesna estetyka filozoficzna, wciąż w znacznym stopniu zdominowana przez idealizmy Kanta i Hegla, które przejawiają tendencję do uprzywilejowywania czystej formy i prawdy duchowej, nie zajęła się ciałem w należyty mu, systematyczny sposób. A zatem, mimo dzisiejszego wzmoczonego zainteresowania ciałem, estetyczne ideały somatyczne wyznawane w naszej kulturze pozostają zniewolone przez płytkie i opresywne stereotypy, które służą bardziej przysparzaniu zysków przemysłowi kosmetycznemu niż wzbogacaniu naszego doświadczenia różnorodnością powabów ciała. Somatoestetyka głosi, że ciało zasługuje na bardziej skrupulatne zainteresowanie estetyczne: nie tylko jako obiekt, który zewnętrznie przejawia piękno, wzniosłość, wdzięk oraz inne jakości estetyczne, ale i jako podmiotowość, która doświadcza przyjemności estetycznych za pośrednictwem somatycznych doznań. Pojęcie *aesthesis* (percepcji), które włączone zostało w samą nazwę tej dyscypliny, wskazuje, że somatoestetyka ma raczej na względzie żywy, czujący „ciałoumysł” [*body-mind*]<sup>14</sup> niż ciało pojmowane jako czysto fizyczny przedmiot czy mechanizm. Somatoestetyka argumentuje także, że filozoficzne zainteresowanie ciałem nie powinno być wyłącznie teoretyczne; powinno dążyć do ulepszenia funkcjonowania naszych ciał – nie tylko poprzez krytykę tych praktyk i ideologii, które prowadzą do złego użytkowania ciała i do fizycznych cierpień, ale także poprzez wskazywanie nam metod, które sprzyjają lepszemu doświadczeniu somatycznemu.

Proponując „somatoestetykę” jako dziedzinę teoretyczną i praktyczną, mógłbym odwołać się do starożytnych i niezachodnich tradycji, które kultywują ciało jako narzędzie doskonalenia poznawczych oraz etycznych cnót człowieka, jak i naszego wymiaru estetycznego. Podczas gdy dominująca ideologia nowoczesności separuje i trywializuje to, co estetyczne, wyraźnie odróżniając je od poważniejszych dziedzin wiedzy i *praxis* (poprzez utożsamienie tego, co estetyczne, z ładnością, pozorem, powierzchwnością, formą, grą, fantazją etc.), somatoestetyka łączy ze sobą *aesthesis*, poznanie i *praxis*, po to by odnieść się do głównych celów filozofii: wiedzy, samowiedzy, właściwego działania i sprawiedliwości.

1. Jako że wiedza w dużym stopniu oparta jest na percepcji zmysłowej, której niezawodność często okazuje się być podważalna, filozofia od dawna zajmowa-

---

<sup>12</sup> G.W. Leibniz *Philosophical Papers and Letters*, Kluwer, Dordrecht 1975.

<sup>13</sup> Ch. Wolff *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, w: Christian Wolff *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Georg Olms Verlag, Hildesheim and New York 1983.

<sup>14</sup> Richard Shusterman odwołuje się tutaj do terminologii Johna Deweya – zob. na przykład John Dewey *The Later Works: 1925-1953: 1927-1928*, t. 3, red. J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 1984, s. 27 – przyp. tłum.

## Prezentacje

ła się krytyką zmysłów, odsłaniając ich granice i chroniąc się przed ich błędnymi wskazaniem poprzez podporządkowanie ich dyskursywnemu rozumowi. Zachodnia nowoczesność w istotny sposób zawężyła to przedsięwzięcie do analizy i krytyki sensorycznych sądów propozycjonalnych, które składają się na tradycyjną epistemologię. Uzupełniająca ścieżka, którą oferuje somatoestetyka, polega na korekcie faktycznej wydajności naszych zmysłów dzięki lepszemu kierowaniu własnym ciałem, jako że zmysły należą do somy i są przez nią warunkowane. Jeśli, jak dowodzi Beauvoir, ciało jest „instrumentem naszego ujmowania świata” (s. 55), to możemy się więcej dowiedzieć o świecie, jeśli poprawimy stan i sposób użycia tego instrumentu. Osoba, która nie jest w stanie obrócić głowy, by spojrzeć za siebie, ponieważ jej kark jest sztywny (co jest zazwyczaj powodowane przez niedobre nawyki spinania górnej połowy ciała, uniemożliwiający ruch obrotowy barków i żeber), będzie mniej widzieć, a jej percepcja będzie mniej wiarygodna. Jeśli nasze mięśnie dłoni są zbyt napięte, nie jesteśmy w stanie rozróżnić dokładnie miękkich lub delikatnych powierzchni i faktur, których dotykamy. Różne dyscypliny somatoestetyczne służą doskonaleniu ostrości i kontroli naszych zmysłów, jednocześnie uwalniając nas spod jarzma złych nawyków cielesnych, które upośledzają percepcję zmysłową.

2. Skoro samowiedza jest jednym z głównych celów filozofii, to nie wolno nam ignorować wiedzy o własnym wymiarze cielesnym. Dostrzegając złożoną strukturę metafizyczną ciała, które jest zarówno materialnym obiektem w świecie, jak i intencjonalną podmiotowością skierowaną na świat, somatoestetyka zajmuje się nie tylko zewnętrzną formą ciała lub jego przedstawieniami, ale i jego przeżywanym doświadczeniem; pracuje nad ulepszoną świadomością naszych odczuć, dostarczając w ten sposób lepszego wglądu zarówno w nasze przemijające nastroje, jak i trwałe nastawienia. Może zatem odkryć i skorygować cielesne niewydolności, które normalnie są niewykrywalne, choć zakłócają nasze dobre samopoczucie i funkcjonowanie.

Jeśli będziemy bardziej wyczuleni na własne oddychanie, będziemy mogli szybciej zdawać sobie sprawę z naszych stanów emocjonalnych, tak by móc lepiej je rozumieć i panować nad nimi – co oczywiście nie oznacza konieczności ich stłumienia. Podobnie, zwiększona świadomość tonusu mięśni może nam pomóc wykryć nawyki chronicznego skurczu, które, choć sobie z tego nie zdajemy sprawy, powodują dyskomfort, a nawet niesprawność, ale skoro tylko się je dostrzeże, mogą zostać skorygowane – oczywiście nie przez samo to, że nasz intelekt uswiadomi sobie ich istnienie, lecz poprzez proces somatycznej re-edukacji.

3. Trzecim centralnym celem filozofii jest cnota lub właściwe działanie, do którego potrzebujemy nie tylko wiedzy i samowiedzy, ale i skutecznej woli. Jako cielesne stworzenia możemy działać jedynie poprzez ciało, a więc nasza władza wolicjonalna – zdolność, by działać zgodnie z własną wolą – zależy od sprawności ciała. Zgłębiając i doskonaląc nasze cielesne doświadczenie, możemy

uzyskać praktyczną wiedzę o faktycznym działaniu efektywnej wolicjonalności, większą wprawę w stosowaniu woli w konkretnych zachowaniach. Na nic się zda, że wiemy, co jest słusznym działaniem i że pragniemy tego, jeśli nie będziemy w stanie skłonić naszych ciał, żeby to działanie wykonały, a z naszą zaskakującą niezdolnością do wykonania najprostszych cielesnych zadań równać się może tylko nasza zadziwiająca ślepotą na tę niezdolność – zaś obydwie te błędy są skutkiem niedostatecznej świadomości somatoestetycznej.

Rozważmy przykład golfistki<sup>15</sup>, która próbuje trzymać głowę opuszczoną i nie spuszczać wzroku z piłeczki, i która jest całkowicie przekonana, że to robi, choć w ogóle jej się to nie udaje. Na nic się zdaje jej świadoma wola, ponieważ biorą nad nią górę głęboko zakorzenione nawyki cielesne. Co więcej, nawet nie zauważa tego, że się jej nie udaje, ponieważ jej nawykowa percepcja zmysłowa jest do tego stopnia nieadekwatna i zakłócona, że ma odczucie, iż zamierzone działanie jest w istocie wykonywane tak, jak tego chce. Ta golfistka unosi głowę wbrew swej woli. Lecz przecież nikt jej do tego nie zmusza, tak samo jak nie istnieje żaden wrodzony instynkt, który by miał na to wpływ. Tak więc jej działanie nie jest bezwolne w tych dwóch znaczeniach, choć nie jest też czymś, czego by świadomie chciała. Jej wolna wola jest zatem blokowana przez opresywne nawyki złego posługiwania się ciałem i jego nieprawidłowej percepcji.

W zbyt wielu naszych działaniach przypominamy tę golfistkę, której wolna wola zostaje obezwładniona przez somatoestetyczną ignorancję. Wolność to istotny temat dla Beauvoir, która stwierdza, że „wolność nigdy nie będzie dana; zawsze będzie musiała być wywalczona”<sup>16</sup>. A nie będzie mogła zostać wywalczona, jeśli nie uczynimy naszego ciała (które jest naszym pierwotnym instrumentem działania i pojmowania świata) naszym bliskim sprzymierzeńcem, ucząc się znać je lepiej i lepiej się nim posługiwać. Oznacza to również wyzwolenie się ze szkodliwych nawyków cielesnych, które narzuciły nam struktury społeczne i przypadki życiowe.

4. Jeśli filozofia zajmuje się dążeniem do szczęścia i lepszego życia, to zainteresowanie somatoestetyki ciałem jako ośrodkiem i medium naszych przyjemności wyraźnie zasługuje na więcej uwagi ze strony filozofii. Nawet rozkosze czystej myśli są ucieleśnione, a więc można pełniej się nimi delektować dzięki ulepszonej świadomości i dyscyplinie ciała. Ponadto nawet asceci, którzy potępiają ciało, by poszukiwać swej wyższej szczęśliwości, muszą jednak przyznać swoim ciałom kluczową rolę w tym dążeniu. Co zadziwiające, współczesna filozofia poświęciła tak wiele badań ontologii i epistemologii bólu, jednak przy tym tak mało poświęciła jego psychosomatycznej kontroli czy jego transformacji w przyjemność. Natomiast Beauvoir nad podziw otwarcie uznaje szczę-

---

<sup>15</sup> Zob. F. M. Alexander *The Use of the Self*, Dutton, New York 1932.

<sup>16</sup> S. Beauvoir *The Ethics of Ambiguity*, przeł. B. Frechtman, Citadel Press, New York 1964, s. 119.



## Prezentacje

ście za kluczową wartość w życiu, która odnosi się nawet do prawdy istnienia: „W całym moim życiu nie spotkałam nikogo, kto tak jak ja byłby zdolny do szczęścia, nikogo, kto by z taką pasją szczęściu się oddawał. Odkąd je osiągnęłam, stało się moją sprawą jedyną. Gdyby zaproponowano mi sławę, która byłaby świetną żałobą po szczęściu – odmówiłabym. Było nie tylko cudowną wibracją mego serca. Uważałam, że szczęście odkrywa mi prawdę mojego istnienia i prawdę świata”<sup>17</sup>.

5. Skoro ciało jest podatnym miejscem odciskania się władzy społecznej, somatoestetyka może mieć również swój wkład w zainteresowanie sprawiedliwością, jakie przejawia filozofia polityki. Dzięki somatoestetyce możemy w pewien sposób wyjaśnić to, jak można podtrzymywać złożone hierarchie władzy bez żadnej potrzeby wyrażania ich w postaci praw. Jak wykazują analizy patriarchy przeprowadzone przez Beauvoir, można zmaterializować i podtrzymywać całe ideologie dominacji poprzez ich zakodowanie w somatycznych normach, które, jako cielesne nawyki, nie są zazwyczaj dostrzegane, a co za tym idzie wymykają się świadomości krytycznej. Normy, według których kobiety w danej kulturze powinny mówić łagodnie, jeść z gracją, siedzieć trzymając nogi blisko siebie, chodzić ze spuszczoną głową i oczyma zarówno ucieleśniają, jak i potęgują ucisk tej płci kulturowej<sup>18</sup>. Niemniej jednak, tak samo jak represyjne stosunki władzy są kodowane w naszych ciałach, tak samo mogą im stawić czoło alternatywne praktyki cielesne. Wilhelm Reich<sup>19</sup> i Michel Foucault<sup>20</sup> przyłączają się do feministek, teoretyków *queer* i terapeutów ciała propagując ten pogląd, choć zalecane przez nich metody somatyczne znacznie się różnią.

Wielorakie wymiary i somatyczne powiązania tych filozoficznych problemów sprawiły, że zaproponowałam somatoestetykę jako dziedzinę, która obejmuje co najmniej trzy (do pewnego stopnia pokrywające się) gałęzie. Pierwsza, somaestetyka analityczna, to z istoty swej opisowe i teoretyczne przedsięwzięcie, poświęcone wyjaśnianiu natury naszych cielesnych percepcji i praktyk oraz funkcji, jaką pełnią w naszej wiedzy i konstruowaniu rzeczywistości. Prócz standardowych tematów z dziedziny filozofii umysłu, ontologii i epistemologii, dotyczących problemu ciała-umysłu oraz roli czynników somatycznych w świadomości i działaniu, somatoestetyka analityczna obejmuje także ten typ socjopolitycznych docie-

---

<sup>17</sup> S. Beauvoir *W sile wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2004, wyd. II, s. 30-31.

<sup>18</sup> W przekładzie będę stosował zamiennie terminy „płeć kulturowa” oraz „gender”.

<sup>19</sup> Zob. W. Reich *The Function of the Orgasm*, przeł. V. Carfagno, Farrar, Straus and Giroux, New York 1973.

<sup>20</sup> Zob. M. Foucault *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993; M. Foucault *Ethics*, red. P. Rabinow, The New Press, New York 1997.

kań, które uprawiali Beauvoir, Foucault<sup>21</sup>, Pierre Bourdieu<sup>22</sup> oraz amerykańskie filozofki feministyczne takie jak Sandra Bartky<sup>23</sup>, Susan Bordo<sup>24</sup> i Judith Butler<sup>25</sup>. Badania takie pokazują, że ciało jest zarówno kształtowane przez władzę, jak i służy jej utrzymywaniu, oraz że cielesne normy zdrowia, sprawności i piękna, a nawet najbardziej podstawowe kategorie płci biologicznej i kulturowej [*sex and gender*] są konstruktami odzwierciedlającymi i podtrzymującymi siły społeczne.

W przeciwieństwie do somatoestetyki analitycznej, której logika jest z natury deskryptywna, somatoestetyka pragmatyczna ma typowo normatywny, a często preskryptywny, charakter, ponieważ obejmuje zalecanie specyficznych metod ulepszenia ciała oraz ich wyjaśnianie, porównywanie i krytykę. Jako że wykonalność każdej z proponowanych metod zależy od pewnych faktów dotyczących ciała (czy to ontologicznych, fizjologicznych czy społecznych), ta pragmatyczna subdyscyplina zawsze zakłada istnienie gałęzi analitycznej. Ale wykracza ona poza czystą analizę nie tylko przez to, że wartościuje fakty opisywane przez analizę, ale i przez to, że proponuje różne metody służące poprawie stanu faktycznego poprzez przekształcanie ciała.

Istnieje bardzo wiele dyscyplin mających służyć poprawie naszego doświadczania i użycia ciała: różne diety, formy ubioru i zdobienia ciała (włączając w to malowanie, kolczykowanie i skaryfikację), taniec i sztuki walki, joga, masaż, aerobik, kulturystyka, gimnastyka rytmiczna, sztuki erotyczne oraz nowoczesne dyscypliny psychosomatyczne, takie jak technika Alexandra<sup>26</sup> i metoda Feldenkraisa<sup>27</sup>.

Te różne metodologie i praktyki można rozmaicie sklasyfikować. Możemy na przykład rozróżnić pomiędzy praktykami, które są zorientowane holistycznie i bardziej atomistycznie. Podczas gdy te ostatnie skupiają się ściśle na poszczególnych częściach ciała czy jego powierzchniach – weźmy choćby układanie włosów, malowanie paznokci, opalanie skóry oraz skracanie nosa czy powiększanie biustu metodą chirurgiczną – te pierwsze praktyki są zdecydowanie zorientowane na całe ciało, w istocie rzeczy na całą osobę jako na pewną zintegrowaną całość. Hatha joga, tai chi chuan i metoda Feldenkraisa, na przykład, łączą w swoich ramach systemy zintegrowanych postaw i ruchów ciała, aby rozwinąć harmonijne funkcjonowanie i energię ciała jako zjednoczonej całości. Sięgając głęboko pod skórę

---

21 Zob. M. Foucault *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999.

22 Zob. P. Bourdieu *The Logic of Practice*, przeł. R. Nice, Polity Press, Cambridge 1990.

23 S. Bartky *Femininity and Domination*, Routledge, New York 1990.

24 S. Bordo *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley 1993.

25 J. Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.

26 Zob. F.M. Alexander *The Use of the Self*.

27 M. Feldenkrais *Awareness Through Movement*, Harper and Row, New York 1972.

## Prezentacje

i włókna mięśniowe, aby poprawić ułożenie naszych kości i lepiej zorganizować ścieżki neuronowe, dzięki którym poruszamy się, czujemy i myślimy, praktyki te kładą nacisk na to, że lepsza harmonia somatyczna jest zarówno narzędziem, jak i korzystnym produktem ubocznym zwiększonej świadomości umysłu i równowagi psychicznej. Dyscypliny te nie zgadzają się na oddzielanie ciała od umysłu, dążąc do ulepszenia ciałoumysłu [*bodymind*] całej osoby.

Praktyki somatyczne można również sklasyfikować ze względu na to, czy są przede wszystkim nastawione na samą indywidualną wykonawczynię, czy też głównie na innych. Masażystka czy chirurg pracują zazwyczaj nad innymi, ale uprawiając *tai chi chuan* czy kulturystykę pracuje się bardziej nad swoim własnym ciałem. Podział na somatykę zorientowaną na samego wykonawcę oraz zorientowaną na innych, nie może być sztywny, jako że wiele praktyk należy jednocześnie do obydwu kategorii. Makijaż można nakładać samemu sobie bądź innym; zaś uprawiając sztuki erotyczne objawiamy jednocześnie zainteresowanie tak własnym, jak i doznawanym przez partnera doświadczeniem przyjemności, manewrując zarówno swoim ciałem, jak i ciałem drugiej osoby. Co więcej, tak jak te praktyki somatyczne, które są zorientowane na wykonawcę, często wydają się motywowane pragnieniem zaspokojenia innych, tak praktyki zorientowane na innych (takie jak masaż) mogą dostarczać przyjemności samemu wykonawcy.

Pomimo tych zawiłości (wynikających częściowo z głębokiej współzależności kategorii Ja i innego) rozróżnienie na dyscypliny somatyczne zorientowane na wykonawcę i na innych, może się jednak przydać do zwalczania powszechnego przeświadczenia, że skupianie uwagi na ciele implikuje wycofanie się ze sfery społecznej.

Moja praca w charakterze praktyka metody Feldenkraisa nauczyła mnie, jak istotne jest skrupulatne zwracanie uwagi na stan własnego ciała, po to by zwracać odpowiednią uwagę na swojego klienta. Udzielając lekcji Feldenkraisa w zakresie Integracji Funkcjonalnej, muszę być świadom swojego oddechu, pozycji mojego własnego ciała, napięcia mięśniowego w moich rękach i innych częściach ciała oraz jakości kontaktu, jaki moje stopy mają z podłogą, by właściwie ocenić napięcie ciała klienta, tonus jego mięśni i swobodę ruchu<sup>28</sup>. Muszę zapewnić swojemu cia-

---

<sup>28</sup> Metoda Feldenkraisa korzysta raczej z edukacyjnego niż terapeutyczno-patologicznego modelu. Jej instruktorzy pracują zatem z klientami, których traktują raczej jako „uczniów” niż „pacjentów”. Podobnie, mówimy o naszej pracy raczej jako o „udzielaniu lekcji” niż „sesjach terapeutycznych”. Opisuję dokładniej metodę Feldenkraisa w eseju *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, w: R. Shusterman *O sztuce i życiu*. Integracja Funkcjonalna jest jedną z dwóch centralnych form tej metody, drugą zaś jest Świadomość Poprzez Ruch. Ta ostatnia opisana jest najlepiej we wprowadzającym tekście Alexandra *Awareness Through Movement* (zob. M. Feldenkrais *Awareness Through Movement*) Bardzo szczegółowe, ale i trudne, ujęcie integracji funkcjonalnej znaleźć można w Y. Rywerant *The Feldenkrais Method. Teaching by Handling*, Harper and Row, New York 1983.

tu wygodną pozycję, by nie rozpraszały mnie jego napięcia i by przekazać właściwą instrukcję klientowi. W innym wypadku dotykając go będę mu przekazywał moje własne odczucia somatycznego napięcia i dyskomfortu. A jako że często nie zdajemy sobie sprawy, kiedy i dlaczego znajdujemy się w łagodnym stanie cielesnego dyskomfortu, trening Feldenkraisa ma po części uczyć tego, jak rozróżniać takie stany i określać ich przyczyny.

Wyraźna świadomość własnych reakcji somatycznych może się również przyczynić do poprawy naszego zachowania względem innych w szerszych kontekstach społecznych i politycznych. Etniczna i rasowa wrogość w sporej części nie jest wytworem logicznej myśli, lecz głębokich uprzedzeń, które są somatycznie nacechowane jako niejasne, nieprzyjemne uczucia, a zatem są zakorzenione poniżej poziomu bezpośredniej świadomości. Takie uprzedzenia i uczucia opierają się więc próbom skorygowania ich wyłącznie na drodze dyskursywnych argumentów na rzecz tolerancji, które mogą zostać przyjęte na racjonalnym poziomie bez naruszenia trzewiowej kontroli sprawowanej przez uprzedzenie. Często zaprzeczamy, że żywimy takie uprzedzenia, ponieważ nie zdajemy sobie sprawy, iż je odczuwamy, zaś pierwszym krokiem ku ich kontrolowaniu lub wykorzenieniu jest rozwinięcie somatycznej świadomości, która pozwoli nam dostrzec je w sobie<sup>29</sup>.

Dyscypliny somatyczne mogą zostać następnie sklasyfikowane stosownie do tego, czy są przede wszystkim zorientowane na wygląd zewnętrzny czy na wewnętrzne doświadczenie. Somaestetyka przedstawieniowa [*representational somaesthetics*] (na przykład kosmetyka) zajmuje się raczej powierzchnią ciała, podczas gdy dyscypliny doświadczeniowe [*experiential*] skupiają się na tym, byśmy „czuli (się) lepiej” [*feel better*] w obydwu znaczeniach tego wyrażenia – tj. by jakość naszego doświadczenia somatycznego była bardziej zadowalająca oraz by doświadczenie to było bardziej przenikliwe. Rozróżnienie na doświadczeniowe i przedstawieniowe formy somatoestetyki pragmatycznej odzwierciedla raczej pewną dominującą tendencję niż sztywną dychotomię. Większość praktyk somatycznych cechują zarówno przedstawieniowe, jak i doświadczeniowe wymiary (i korzyści), co wynika z podstawowej komplementarności przedstawienia i doświadczenia, wnętrza i zewnątrz. To, jak wyglądamy, wpływa na to, jak się czujemy, ale i *vice versa*. Praktyki, takie jak dieta czy kulturystyka, które początkowo są uprawiane ze względu na cel, jakim jest przedstawienie, często dostarczają odczuć, których później pragnie się dla nich samych. Tak jak metody somatyczne mające na celu doświadczenie wewnętrzne często posługują się środkami przedstawieniowymi (takimi na przykład, jak skupianie wzroku na jakiejś części ciała, na przykład czubku nosa czy pępku, czy po prostu wizualizacją ciała we własnej wyobraźni), tak samo przedsta-

<sup>29</sup> Rozwijam ten argument pełniej w: *Wittgenstein on Bodily Feelings. Explanation and Melioration in Philosophy of Mind, Art, and Politics*, w: *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, red. C. Heyes, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 2003 [esej ten wszedł również do najnowszej książki Richarda Shustermana *Body Consciousness* – dop. tłum.].

## Prezentacje

wieniowe praktyki, takie jak kulturystyka, używają środków doświadczeniowych (pomagających na przykład odróżnić ten rodzaj bólu, który buduje mięsień, od tego, który wskazuje na kontuzję), by realizować swoje cele, związane z zewnętrzną formą ciała.

Można by wprowadzić jeszcze trzecią kategorię somatoestetyki pragmatycznej dla dyscyplin, które skupiają się głównie na budowaniu siły, zdrowia czy umiejętności i które obejmowałyby praktyki takie jak podnoszenie ciężarów, lekka atletyka oraz sztuki walki. Kategorię tę można by nazwać „somatoestetyką performatywną”. Ale w tym zakresie, w jakim tego typu praktyki, zorientowane na wykonanie, mają na celu bądź zewnętrzny pokaz sprawności, bądź wewnętrzne doświadczenie siły i umiejętności, mogą zostać włączone do kategorii doświadczeniowej lub przedstawieniowej.

Różnorakie metodologie somatoestetyki pragmatycznej należy również odróżnić od ich faktycznej praktyki somatycznej, którą pojmują jako wymagającą większego zaangażowania fizycznego niż zwykle pisanie i czytanie tekstów o ciele (nawet takich tekstów, które oferują pragmatyczne programy dbania o ciało). Tak więc, prócz analitycznej i pragmatycznej gałęzi somatoestetyki jest jeszcze trzecia gałąź: somatoestetyka praktyczna, która obejmuje faktyczne zaangażowanie w programy refleksyjnej, zdyscyplinowanej praktyki cielesnej mającej na celu somatyczne samodoskonalenie (niezależnie od tego, czy przedstawieniowe, doświadczeniowe czy performatywne). Ten właśnie wymiar czynienia, a nie mówienia, wydaje się niestety zaniedbany we współczesnych filozoficznych ujęciach ciała, choć był on nierzadko kluczowy dla życia filozoficznego zarówno w starożytnych, jak i niezachodnich kulturach. Sporo można by jeszcze powiedzieć o somatoestetyce jako takiej, teraz jednak chcę się jej przyjrzeć z perspektywy feminizmu Beauvoir.

### III

W artykule tym nie będę badał kwestii osobistego zaangażowania Beauvoir w somatoestetykę praktyczną<sup>30</sup>. Nie jestem również w stanie adekwatnie przed-

---

<sup>30</sup> Wiemy na przykład z jej biografii i pamiętników (zob. na przykład C. Ascher *Simone de Beauvoir. A Life of Freedom*, Beacon Press, Boston 1981; S. de Beauvoir *W siłę wieku*, S. de Beauvoir *Pamiętnik statecznej pani*, wyd. 2, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2002; C. Francis i F. Gantier *Simone de Beauvoir. A Life... a Love Story*, Saint Martin's Press, New York 1986), że Beauvoir lubiła narciarstwo, jazdę na rowerze, tenis i była szczególnie zapaloną turystką. Teksty te dostarczają również świadectw dotyczących jej zamięłowania do jedzenia, jej doświadczeń seksualnych, jej praktyk związanych z ubiorem, wyglądem i kosmetykami oraz jej młodzieńczych eksperymentów z ascetyzmem. Istnieje pewien ważny powód, dla którego nie chcę tutaj zgłębiać tego osobistego wymiaru somatoestetyki Beauvoir i dla którego nie będę również rozważał tego, jak podchodziła do kwestii somatycznych w swoich tekstach literackich. Jak zauważa Toril Moi, dominującym problemem w nierzadko wyraźnie lekceważących krytykach dzieła Beauvoir jest „redukowanie książki do kobiety”,

stawić jej ogromnego wkładu w somatoestetykę analityczną w *Drugiej płci*, której obszerny tekst imponuje bogactwem empirycznych i filozoficznych analiz dotyczących tego, jak kobieca biologia, rozwój psychologiczny, historia, mit, społeczne i ekonomiczne warunki splatają się, by ukształtować cielesną formę, doświadczenie i działanie kobiet. Będę się za to koncentrował na problematyce relacji *Drugiej płci* do somatoestetyki pragmatycznej. Z jednej strony analiza kobiet dokonana przez Beauvoir nie tylko pokazuje, że przejawiają one podstawowe, a na dodatek umacniane społecznie, zainteresowanie pragmatycznymi dyscyplinami somatoestetycznej troski (w jej przedstawieniowych, doświadczeniowych i performatywnych formach), ale również implikuje, że kobiety mają powody angażować się w niektóre z tych dyscyplin somatycznych, po to by realizować swoje emancypacyjne cele. Z drugiej strony, Beauvoir ostatecznie wydaje się bardzo krytyczna wobec somatoestetyki jako narzędzia wyzwolenia kobiet, sugerując, że intensywne skupianie się na kultywowaniu ciała jest przeszkodą odwracającą uwagę kobiet od ich postępu ku większemu wyzwoleniu i dobrostanowi.

Analizy de Beauvoir są niesłychanie wnikliwe, zaś jej zastrzeżenia wobec emancypacyjnego potencjału somatoestetyki – mocne i ważne. Będę jednak argumentował, że jej krytyka nie daje podstawy do odrzucenia produktywnego potencjału somatoestetyki dla wyzwolenia kobiet. Choć retoryka Beauvoir często sugeruje, że wzmożona troska kobiety o własne ciało jest niebezpieczną pułapką, bowiem redukuje ją do przedmiotowości, pasywności, immanencji i zależności, ten drastyczny wniosek można wyciągnąć jedynie w oparciu o błędne przesłanki i dualizmy, któ-

---

a następnie trywializowanie lub dyskredytowanie jej argumentów filozoficznych „jako zaledwie przeniesień tego, co osobiste” (T. *Moi Feminist Theory and Simone de Beauvoir*, Blackwell, Oxford 1990, s. 27, 33). Podobne zagrożenie dotyczy wykorzystywania tekstów literackich Beauvoir do badania jej poglądów somatycznych. Jej filozoficzne argumenty w tej kwestii mogłyby zostać zlekceważone jako w gruncie rzeczy kontynuacja jej literackich rozmyślań, a zatem coś, czego nie powinno się uznawać za prawdziwą filozofię, zaś ona sama mogłaby zatem zostać strywializowana jako raczej zwykła pisarka niż „prawdziwa” filozofka. Nie sądzę, aby te strategie deprecjonowania jej dzieła były zasadne, jako że doceniam wagę literatury w zgłębianiu filozoficznych idei oraz sądzę, iż to, co osobiste, i to, co filozoficzne, powinno łączyć się w pojęciu życia filozoficznego. Lecz skoro te lekceważące strategie dominowały w krytyce Beauvoir, jednym ze sposobów, by ich uniknąć, jest skoncentrowanie analizy jej poglądów somatycznych na *Drugiej płci*. Ta strategia lekceważenia poglądów filozoficznych Beauvoir na nieszczęście znajduje zachętę w fakcie, że ona sama wolała nazywać się pisarką i nie chciała rościć sobie prawa do tytułu filozofa (najwyraźniej przez wzgląd na pozycję filozoficzną Sartre’a). Zgadzam się z Margaret Simons (*Beauvoir and The „Second Sex”*, Rowman and Littlefield, New York 1999), Debrą Bergoffen (*The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, SUNY Press, Albany 1997) oraz innymi feministycznymi autorkami, że bogate filozoficzne analizy przeprowadzane przez Beauvoir oraz jej oryginalność z pewnością dają podstawy do tego, by zaliczać ją do ważnych filozofów.

## Prezentacje

re zadają kłam subtelniejszym sformułowaniom poglądów Beauvoir na ciało<sup>31</sup>. Jako że performatywne formy somatoestetyki pragmatycznej mogą być również rozumiane w kategoriach form przedstawieniowych i doświadczeniowych, i jako że Beauvoir stale utożsamia formy performatywne z tymi dwiema innymi formami (szczególnie zaś z doświadczeniową), dostosują się (z przyczyn heurystycznych) do tej strategii i podzielę swoją analizę argumentów de Beauvoir podług tego, czy ich krytyczne ostrze wymierzone jest w somatoestetykę przedstawieniową, czy doświadczeniową. Najpierw jednak należy poczynić kilka wstępnych uwag odnośnie jej ogólnej koncepcji ciała.

Dwoistość to kluczowe pojęcie w filozofii Beauvoir, istotne także dla jej teorii somatycznej. *Drugą pleć* przenikają dwie dominujące i bardzo odmienne koncepcje ciała, które pozostają w kłopotliwym napięciu, przejawiającym się szczególnie ostro, gdy idzie o ciała kobiet. Z jednej strony Beauvoir zaczyna od zdefiniowania ciała w zdecydowanie pozytywnych kategoriach egzystencjalnej fenomenologii Maurice'a Merleau-Ponty'ego – nie jako czysto materialnego obiektu, lecz pozytywnego medium lub instrumentalnej sytuacji naszego pojmowania i posiadania świata: „jeśli [...] ciało nie jest r z e c z ą , to musi być ono sytuacją: naszym ujmowaniem świata” (s. 55). Rzucając wyzwanie Freudowskiemu założeniu, że nasze ciała są pierwotnie określane przez seksualność, stwierdza, że „ciało jest początkowo promieniowaniem subiektywności, narzędziem, za pomocą którego pojmuję się świat” (s. 299). Ale to uznanie aktywnej, intencjonalnej podmiotowości ciała pozostaje w wyraźnym kontraście z bardziej negatywną, Sartre'owską charakterystyką ciała<sup>32</sup>, która jest równie wszechobecna, a być może nawet ostatecznie tryumfuje (przynajmniej retorycznie) w książce: ciało jako zaledwie mięso [*flesh*], jako nieaktywna materialna immanencja, pasywny przedmiot, który jest określo-

<sup>31</sup> Niektóre spośród feministycznych teoretyczek, takie jak Toril Moi, próbują wyjaśnić część „problemów” i napięć wiążących się z tematyką ciała w *Drugiej płci*, rozróżniając pomiędzy retoryką Beauvoir a jej faktycznymi, ostrożniej sformułowanymi poglądami filozoficznymi. Wg Moi retoryka Beauvoir obejmuje „zastąpienie całości ludzkiej istoty przez świadomość”, a jednocześnie przedstawia świadomość, wolność i transcendencję za pomocą zasadniczo maskulinistycznych wizerunków czy „falicznych metafor”, tym samym tworząc „głęboko seksistowską prozę, słusznie krytykowaną przez feministki” (T. Moi *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Blackwell, Oxford 1994, s. 152-153). Choć Beauvoir postrzega stan dwoistości jako autentyczną kondycję wszystkich ludzi i zauważa, że społecznie upośledzona pozycja kobiet pozwala im uchwycić tę dwoistość wyraźniej, a przez to żyć bardziej autentycznie, „Beauvoir sprawia, że jej wnikliwa teoria kobiecości funkcjonuje jako tło dla czegoś, co stanowi niewiele więcej niż bezmyślny podziw dla męskości. Bezustannie zestawiając zdrową męską alienację i złożoną kobiecą dwoistość, jej retoryka przejawia tendencję do dewaloryzowania kobiecej pozycji, niezależnie od jej własnych argumentów, które mówią o innego” (tamże, s. 164).

<sup>32</sup> Zob. na przykład J.-P. Sartre *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Zielona Sowa, Kraków 2007.

ny i zdominowany przez spojrzenie innych<sup>33</sup>. Choć kobiety ze względu na swą podporządkowaną sytuację społeczną są szczególnie skłonne, by odczuwać swe ciało jako „cielesny łup” (s. 440), „bierne ciało” (s. 359) „cielesny obiekt” (s. 704), Beauvoir upiera się, że „żadnej kobiecie ani mężczyźnie nie jest obcy cielesny wstyd; w swej czystej, nieruchomej obecności, w swej nieusprawiedliwionej immanencji ciało istnieje przed obcym spojrzeniem jako absurdalny i niewytłumaczalny przypadek, a jednak jest sobą; dlatego chcemy temu ciału zaprzeczyć, chcemy przeszkodzić, by istniało dla kogoś innego” (s. 409).

Beauvoir zatem niejednoznacznie przyznaje, że człowiek jest swoim ciałem, choć jednocześnie sugeruje przez swą retorykę, że podmiotowość ludzka jest czymś innym niż ciało, a nawet jest względem niego przeciwstawną, sprawiając, że osoba

<sup>33</sup> Choć Sartre dostrzega, że aktywne-działające ciało, które wyraża podmiotowość transcendencji, można by odróżnić od ciała pojmowanego za ledwie jako pasywne mięso [*flesh*], zazwyczaj dewaloryzuje ciało w ogóle jako immanentną faktyczność skonstrastowaną z transcendentną świadomością – jako skażone niejasnością i słabością i jako materialny, widzialny wymiar osoby, który wystawia tę osobę na spojrzenia innego, a tym samym naraża na niebezpieczeństwo bycia uprzedmiotowionym jako rzecz i zdominowanym przez podmiotowość innego (zob. tamże). Jak zauważa Moi (*Simone de Beauvoir. The Making...*, s. 152-3, 170) i inni autorzy, dewaloryzująca retoryka i problematyczne poglądy Beauvoir na ciało (a w szczególności na kobiece ciało) noszą znamię wpływu Sartre’a. Co więcej, w wywiadach dotyczących *Drugiej płci*, gdzie Beauvoir potwierdzała dominujący wpływ filozofii Sartre’a na jej własną myśl, upierała się, że jej pogład na ciało jest zasadniczo sartre’owski (zob. M. Simons *Beauvoir and The „Second Sex”*, rozdz. 1, 4, 5). Niemniej jednak Simons i inne feministyczne filozofki, takie jak Bergoffen i Karen Vintges (K. Vintges *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir*, przeł. A. Lavelle, Indiana University Press, Bloomington 1995), nie wierzą Beauvoir na słowo i słusznie upierają się, że filozofia Beauvoir „zredefiniowała i wykroczyła poza” idee Sartre’a (M. Simons *Beauvoir and The „Second Sex”*, s. 2). Bergoffen i Vintges w szczególności argumentują, że wypracowana przez Beauvoir filozofia ciała wyraźnie odbiega od Sartre’owskiej, pomimo że Beauvoir posługiwała się Sartre’owskimi pojęciami i retoryką. Beauvoir nie tylko wykracza poza Sartre’owską koncentrację na ogólnej ontologii ciała, dostarczając bogatych fizjologicznych, historycznych, społecznych i politycznych analiz ciał kobiet, ale i w znacznie większym stopniu niż Sartre (i bardziej jak Merleau-Ponty) podkreśla dwoistość ciała pojmowanego jako intencjonalność i mięso [*flesh*] oraz pozytywne aspekty tej dwoistości. Innymi słowy, miała więcej pobłażania dla ciała, jego wrażliwości i emocjonalnych możliwości, jakie taka wrażliwość może zapewnić. Zob. w szczególności D. Bergoffen *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, s. 11-42, 142-81 oraz K. Vintges *Philosophy as Passion*, s. 25, 39-45. Beauvoir sama przy okazji potwierdza, że jej stanowisko odbiega od Sartre’owskich poglądów na ciało: „Zarzucałam Sartre’owi, że uważa swoje ciało za wiązkę włókniстых mięśni i że je odcina od jego układu sympatycznego; twierdził, że płacz, atak nerwowy, morska choroba występują wskutek przyzwolenia. Ja uważałam, że żołądek, gruczoły łzowe, a nawet i głowa ulegają niekiedy siłom, których nie da się opanować świadomością” (*W sile wieku*, s. 126).



## Prezentacje

ludzka wydaje się głęboko podzielona pomiędzy cielesność i świadomość, przedmiotowość i podmiotowość, nieaktywną materialną immanencję i aktywną transcendencję świadomej woli<sup>34</sup>. Argument na rzecz kobiecej osobowości [*personhood*] sugeruje jeszcze głębszy podział, ponieważ kobieta w patriarchalnym społeczeństwie jest rozdarta nie tylko pomiędzy ciałem a świadomością, ale i w samym swoim ciele. „Podobnie jak mężczyzna, kobieta *jest* swoim ciałem: ale jej ciało jest czymś innym niż ona” (s. 50). Od początku dojrzewania płciowego, przez lata rodzenia, karmienia i macierzyństwa biologiczne żądanie gatunku ludzkiego z całą mocą domaga się swego wbrew woli indywidualnej kobiety, a jej ciało jest miejscem tego nieubłaganego przejęcia. Comiesięczne „przekleństwo” menstruacji, której reakcje hormonalne wpływają na „cały organizm” kobiety (s. 49), włączając w to jej system nerwowy i świadomość, jawi się jako obca siła, która opanowuje zarówno ciało, jak i umysł, czyniąc kobietę bardziej „pobudliwą” i podatną na „poważne zaburzenia psychiczne” (s. 50). W takich chwilach kobieta „najdotkliwiej odczuwa własne ciało jako rzecz nieprzeniknioną, obcą; jest ofiarą jakiegoś upartego, obcego życia, które co miesiąc buduje sobie i burzy w niej gniazdo” (s. 50). Zapłodnienie nie stanowi ucieczki, lecz jeszcze radykalniejszą alienację, w której ciało kobiety przestaje przynależać w pełni do niej samej, bo zamieszkuje je inne żywe stworzenie, pasożyt, który karmi się zasobami jej ciała i którego obecność jest przyczyną rozmaitych dolegliwości cielesnych, problemów oraz grozi zapadnięciem na różne choroby – od trywialnych po bardzo poważne<sup>35</sup>: „Sam poród jest bolesny i niebezpieczny”, zaś „karmienie jest także [...] wyczerpujące (s. 51) i jeszcze bardziej uszczupla zasób substancji odżywczych potrzebnych matce do odzyskania zdrowia fizycznego, a jednocześnie ogranicza zakres pokarmów, z których może ona korzystać, by odbudować swoją siłę. Dopiero w późnym wieku menopauzy, kobieta może w końcu uciec przed „jarzmem nałożonym [...] przez gatunek” (s. 56).

<sup>34</sup> Bergoffen opisuje tego rodzaju napięcie w *Drugiej płci* w kategoriach napięcia pomiędzy „dominującym głosem” Beauvoir (który utożsamia podmiotowość z transcendencją) i jej „stłumionym głosem”, który „podważa równanie: podmiotowość równa się transcendencja” i zamiast tego postrzega podmiotowość w kategoriach „dwoistości ciała”, które jest zarówno transcendencją, jak i immanencją. To napięcie ma dalsze reperkusje. „Głos dominujący namawia kobiety, by dążyły do niezależności ekonomicznej. Stłumiony głos nakłania nas do odzyskania erotyki szczodrości”. Głos dominujący uprzywilejowuje „przemoc” oraz transcendentny „projekt etyki wyzwolenia”, głos stłumiony wyraża „jej erotyczną etykę szczodrości”, która podkreśla troskę o nasze cielesne „więzy” z innymi (D. Bergoffen *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, s. 12, 160, 36, 155, 172-73).

<sup>35</sup> Zob. *Drugą płć*, gdzie Beauvoir mówi o dolegliwościach ciąży jako wyrażających „bunt organizmu przeciwko [najeżdżczemu] gatunkowi” (s. 51) i przedstawia płód jako obcego, jako „polip zrodzony z jej ciała i obcy mu zarazem, [który] będzie wzrastał” (s. 556), zauważając, że „czymś strasznym” może się wydawać „to, że jakieś pasożytnicze ciało będzie się rozwijać w jej ciele” (s. 329).

Niemniej jednak Beauvoir mądrze opiera się pokusom prymitywnego determinizmu biologicznego<sup>36</sup>. Fakty biologiczne „nie wystarczą do ustalenia hierarchii płęci; nie tłumaczą, dlaczego kobięta jest Inną, nie skazują jej na wieczne odgrywanie podrzędnej roli” (s. 53). „Natura nie określa kobiety; kobięta określa się sama, włączając naturę w dziedzinę swoich doznań” (s. 58). „W historii ludzkości ujarzmianie świata nigdy nie dokonywało się gołymi rękami” (s. 71), a zatem „prześlanki biologiczne będziemy musieli wyjaśnić w świetle ontologicznych, ekonomicznych, społecznych i psychologicznych uwarunkowań” (s. 57). Ciało ludzkie, jak argumentuje, stanowi ekspresję stworzenia, które nie jest całkowicie niezmiennie lub czysto naturalne, ale raczej z istoty definiowane przez sytuację historyczne, które pomagają również kształtować i orientować jego istnienie cielesne. Gdyby cielesna odmięność i cierpienie kobiety nie były potęgowane przez struktury ekonomiczne i społeczne, które wyzyskują tę odmięność i cierpienie, jednocześnie nadając im znaczenia niższości i wykluczenia z głównych centrów działania, to wtedy te charakterystyczne cechy biologiczne same w sobie nie skazywałyby kobiet na ucisk. Czerpiąc z egzystencjalistycznych wątków obecnych u Sartre’a i Merleau-Ponty’ego, Beauvoir twierdzi, że „z definicji człowieka wynika, że nie jest on istotą, która jest dana, lecz istotą, która czyni z siebie taką, jaką jest” (s. 54); „człowiek nie jest gatunkiem naturalnym: to idea historyczna” (s. 54)<sup>37</sup>. Na tej samej zasadzie, „Kobięta nie jest zakrzęplą rzeczywistością, lecz stawianiem się” (s. 54).

<sup>36</sup> To, czy wystarczająco oparła się pokusom biologicznego pozytywizmu, jest kwestią bardziej dyskusyjną. W pouczającym artykule, który bada podejście Beauvoir do biologii w świetle najnowszej feministycznej nauki i filozofii nauki, Charlene Haddock Seigfried twierdzi, że „Beauvoir dostrzegała jedynie to, iż niektórzy interpretatorzy posługiwali się faktami naukowymi w wypaczony sposób [by uzasadnić podporządkowanie kobiet – R.S.] i nie brała pod uwagę tego, czy programy badawcze, które objawiły te fakty biologiczne, były również wypaczone przez te same kulturowe uprzedzenia” patriarchy. Zatem, jak twierdzi Seigfried, opis faktów biologicznych prezentowany przez Beauvoir zbyt bezkrytycznie (albo nieświadomie) zakłada ich patriarchalne obciążenie i w konsekwencji „skazony jest tymi samymi wypaczeniami”, na przykład kiedy Beauvoir przedstawia „fakty” dotyczące macierzyństwa w ten sposób, że jawi się ono jako zniewalająca, alienująca przyczyna słabości. Jeśli spojrzeć na to z punktu widzenia biologii ewolucyjnej, w której sukces mierzony jest przekazywaniem genów nowemu pokoleniu poprzez wydawanie na świat potomstwa zdolnego do przetrwania, kobiety – będąc „o wiele bardziej odpowiedzialne za sukces reprodukcyjny niż mężczyźni” – powinny być uznane za „bardziej faworyzowane „biologicznie (C.H. Seigfried „*Second Sex*”. *Second thoughts*, w: *Hypatia reborn. Essays in Feminist Philosophy*, ed. by A.Y. Al-Hibri, M.A. Simons, Indiana University Press, Bloomington 1984, s. 308, 312).

<sup>37</sup> Por. uwagę Merleau-Ponty’ego: „Człowiek jest ideą historyczną, a nie gatunkiem naturalnym” (*Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 191). Odrzucając determinizm biologiczny wszelkiego rodzaju, Beauvoir zauważa w innym miejscu, że „nic, co przydarza się

## Prezentacje

Będąc stworzeniem, którego życie i doświadczenie cielesne są kształtowane nie przez samą biologię, lecz przez zmieniające się sytuacje historyczne, w których istnieje, kobieta jest również istnieniem, które poprzez swoje działanie może przekształcać i wykraczać poza swoją początkową sytuację. Zatem najważniejsze pytanie o kobietę i jej ciało nie dotyczy tego, czym ona jest z punktu widzenia historycznego lub biologicznego, ale czym może się stać: „to znaczy jej m o ż l i w o ś c i trzeba zdefiniować” (s. 54), i to zdefiniować na takie sposoby, które rozszerzą te możliwości i zdolności w przyszłej perspektywie.

Nakierowane na przyszłość, aktywistyczne i meliorystyczne podejście Beauvoir do naszej otwartej, plastycznej natury ludzkiej (samej w sobie kształtowanej przez plastyczny świat, który jest po części wytworem ludzkich interwencji) to egzystencjalistyczna orientacja, która ściśle zbiega się z pragmatystyczną tradycją, motywującą somatoestetykę<sup>38</sup>. Myślę również, że pragmatystyczna somatoestetyka może z pożytkiem zaradzić niektórym spośród problematycznych ograniczeń, które według Beauvoir przeszkadzają kobietom w samorealizacji, a jednocześnie jest w stanie udoskonalić pewne charakterystyczne zdolności, jakie im przypisuje. Przeanalizuję te możliwe zastosowania somatoestetyki, rozważając, po kolei, przedstawieniowe i doświadczeniowe wymiary kobiecych problemów ucieleśnienia, tak jak postrzega je Beauvoir, a także somatoestetyczne środki mogące tym problemom zaradzić; środki, które Beauvoir zauważa, ale przy tym zdecydowanie krytykuje – i to nie jako nieadekwatne narzędzia wyzwolenia kobiet, ale jako coś, co wręcz odwołuje od tego emancypacyjnego projektu, lub przeszkadza w jego realizacji.

## IV

Przedstawienia [*representations*] w być może najbardziej podstawowym filozoficznym znaczeniu tego terminu to przedmioty percepcji, które są ujmowane myślą przez podmioty. W takim zakresie, w jakim Beauvoir przyjmuje radykalny dualizm pomiędzy podmiotem a przedmiotem, już sama idea rozpatrywania osoby w kategoriach jej własności przedstawieniowych stanowiłaby, w pewnym sensie, formę negocjowania podmiotowości tej osoby poprzez redukcję do sta-

---

człowiekowi, nie jest nigdy naturalne, ponieważ sama jego obecność podaje świat w wątpliwość” (*A Very Easy Death*, trans. by P. O'Brian, Pantheon, New York, s. 105).

38 Egzystencjalizm Beauvoir zbiega się z pragmatyzmem w wielu innych kwestiach – zbyt wielu, by je tu poruszyć. Lecz jedną z nich warto odnotować w kontekście estetyki, a mianowicie jest to przedstawiona przez Beauvoir krytyka „estetycznego nastawienia” „bezinteresownej kontemplacji” jako „stanowiska wycofania” ze świata. Nawet artysta tworzy „nie w imieniu czystej kontemplacji, lecz w imieniu określonego projektu”, który odnosi się do jego aktywnej sytuacji w świecie; „człowiek nigdy nie kontempluje, on czyni” (S. Beauvoir *The Ethics of Ambiguity*, s. 74-77). Zob. niedawne omówienie jej krytyki estetycznego nastawienia w odniesieniu do współczesnej sztuki wizualnej w *Beauty Matters*.

tusu postrzeganego czy przedstawieniowego [*representational*] przedmiotu. Inaczej mówiąc, aktywna, postrzegająca i dominująca podmiotowość jażni uczyniłaby inny, przedstawiany ludzki podmiot przedmiotem za ledwie, a więc Innym, wytworem przedstawieniowego, uprzedmiotawiającego spojrzenia podmiotowości. Jeśli chodzi o mężczyzn, istnieje lekarstwo na ten problem, jako że mogą oni utożsamiać się mocno z aktywnymi, świadomymi, dominującymi podmiotami za sprawą swojego dynamicznego myślenia, aktywności i władzy nad światem. Choć lekarstwo to jest oczywiście mniej dostępne mężczyznom ze zdominowanych klas, ras i narodowości, wciąż mogą oni manifestować swoją podmiotową dominację względem kobiet pochodzących z ich własnych zdominowanych grup społecznych.

Lecz jeśli mężczyźni są tradycyjnie postrzegani jako noszący znamiona podmiotowości i transcendencji (takie jak intelekt, wola i działanie), to kobieta, jak słusznie zauważa Beauvoir, jest zazwyczaj postrzegana wprost przeciwnie – jako przedmiot. Jest ona z istoty postrzegana jako swe ciało [*body and flesh*] – materialny wehikuł dla męskiego pożądania i rozkoszy, służący również prokreacji gatunku. Kobieta, krótko mówiąc, jest tym podmiotem, który patriarchyt uczynił typowym przedmiotem spojrzenia podmiotu dominującego, a tym samym – „nieistotnym” „Innym” (s. 14). Choć mężczyźni również mają ciała, które podpadają pod kategorię przedmiotów przedstawieniowych, to przedstawieniowe właściwości ich ciał, według Beauvoir, implikują transcendencję oraz aktywną, silną podmiotowość. Męska krzepkość oraz większe mięśnie sugerują tę właśnie dynamiczną moc, podobnie jak „utożsamienie członka z transcendencją” (s. 739), zachodzące ze względu na aktywną, dominującą, dyrektywną, penetrującą rolę, jaką przypisuje się penisowi – nie tylko gdy idzie o seks, ale i o oddawanie moczu (s. 414). Te przedstawieniowe właściwości męskiej siły somatycznej pomagają umocnić społeczną władzę mężczyzn jako podmiotów dominujących. Ciała mężczyzn, postrzegane jako silne nie tylko przez innych, ale i przez nich samych, dają mężczyznom pewność, która sprawia, że mogą manifestować silną podmiotowość w świecie oraz że uznają ją inni.

Sytuacja kobiety jest niestety całkiem odmienna. Patriarchalne społeczeństwo nie tylko „uczyło kobietę utożsamiać się z jej całym ciałem” (s. 684 – cyt. zmodyfikowany), ale i nauczyło ją widzieć to ciało jako czystą „bierność cielesną” (s. 769) oraz „cielesny obiekt” (s. 704). Dla Beauvoir „czuć się kobietą to czuć się obiektem godnym pożądania” (s. 694), ale także obiektem słabym i pasywnym – „cielesnym łupem” (s. 440) silniejszego, pożądającego podmiotu. Jeśli „męska uroda jest oznaką transcendencji” za sprawą męskiego zaangażowania w świat, to, na zasadzie kontrastu, „kobieca [...] [uroda] ma w sobie bierność immanencji” (s. 685). Tradycyjne wzorce kobiecego piękna – podkreślające delikatność, kruchość, miękkość – oraz stroje z falbankami, które czynią wszelką pracę niepraktyczną, umacniają ten wizerunek kobiety jako kruchej, słabej, cielesnej i pasywnej ofiary. Tego rodzaju wzorce zachęcają kobiety, by dostosowywały nie tylko swój wygląd, ale i postawę ciała do wizerunku słabego, kobiecego piękna: by przyjmowały pasywną rolę w seksie, by siedziały i chodziły jak kobiety... Krótko mówiąc, tradycyjnie

## Prezentacje

ustanowiona estetyczna ideologia kobiecego ciała służy pogłębianiu kobiecej słabości, pasywności, i potulności, podczas gdy uległość taka służy zwrotnie uzasadnianiu nieprzemijającej i naturalnej słuszności tradycyjnej estetyki kobiecej oraz „mitu” „Wiecznej Kobiecości” (s. 280).

Wydawałoby się, że somatoestetyczna krytyka tej ideologii oraz rozwinięcie nowych ideałów somatoestetycznych mogłyby pomóc kobietom wyrwać się z tego zakłętego kręgu, zaś sama Beauvoir początkowo zdaje się potwierdzać tę możliwość. Pisząc w 1949 roku, wychwala „nowe” somatoestetyczne wyzwanie, jakie moda rzuca tradycyjnemu kobiecemu ideałowi bladego, miękkiego i bujnego ciała udrapowanego w niepraktyczne suknie:

Zrodziła się już nowa estetyka. Choć moda płaskich piersi i chudych bioder – kobiety efebba – nie trwała długo, nie powrócono jednak do ideału obfitych kształtów ubiegłych stuleci. Żąda się od kobiety, aby była ciałem, ale w sposób dyskretny; ciało to ma być szczupłe, nie obciążone tłuszczem, muskularne, giętkie, silne, powinno zapowiadać transcendencję; nie powinno być blade jak cieplarniana roślina, lecz – jak tors robotnika – opalone słońcem, świecącym całem światu. Strój kobiety stał się praktyczny, a mimo to nie daje jej cech asekualnych: przeciwnie, krótkie spódnice dużo bardziej niż dawny strój podkreślają walory nóg. Także praca nie pozbawia jej erotycznej atrakcyjności. (s. 288)

Jak widać, wypowiedź ta wyraża przekonanie, że zmiana przedstawięń somatoestetycznych może pomóc nie tylko zmienić ciała kobiet, ale i ulepszyć ich ogólne wyobrażenie o sobie oraz dać im siłę do większej transcendencji.

Beauvoir proponuje argument podobnego rodzaju w odniesieniu do sportu i innych performatywnych dyscyplin somatycznych, mających wyraźne przedstawieniowe aspekty i cele. Zewnętrzne przedstawienie siły fizycznej, „wdrapać się wyżej od kolegi, zgiąć mu ramię – oznacza [...] manifestację władzy nad całą ziemią. Te zdobywcze czyny nie są dostępne dziewczętom; zwłaszcza zabroniona jest im przemoc” (s. 360)<sup>39</sup>. Zaś, gdy idzie o kobiety, „ta fizyczna bezsilność wyraża się w ogólnej nieśmiałości: dziewczyna nie wierzy w siłę, której nie doświadczyła w swoim ciele, nie śmie niczego przedsięwziąć, buntować się czy tworzyć” (s. 361). Jeśli zaś „słabość fizyczna [kobiety] sprzyja bierności” (s. 765), to zdominowane przez męczyzn społeczeństwo z tym większą chęcią potwierdza to jej usposobienie. Beauvoir konkluduje przekonująco: „Nie mieć wiary w swoje ciało to znaczy stracić wiarę w siebie. Wystarczy zobaczyć, jaką wagę młodzi ludzie przywiązują do mięśni, by zrozumieć, że wszelki podmiot ujmuje własne ciało jako swój obiektywny wyraz” (s. 361).

<sup>39</sup> Co uderzające, Beauvoir często bez ogródek mówi o wartości przemocy: „Przemoc jest autentycznym doświadczeniem, które daje poczucie przynależności człowieka do samego siebie, do własnych namiętności, do własnej woli” (s. 360). A zatem Beauvoir narzeka, że nawet „sportsmence obce jest poczucie triumfu, jakiego doznaje chłopiec, położywszy kolegę na obie łopatki” (s. 360). We fragmencie, który w zrozumiałym sposób zaszokował wiele feministek, pisze: „człowiek wznosi się ponad zwierzę nie przez to, że daje życie, lecz że je ryzykuje; dlatego ludzkość wyżej stawia nie tę pleć, która rodzi, lecz tę, która zabija” (s. 84).

Praktyczną konsekwencją tego argumentu powinien być somatoestetyczny program, mający na celu rozwój ogólnego poczucia siły u kobiet poprzez rozwój ich zdolności somatycznych oraz przez wyposażenie ich ciał w przedstawieniowe jakości estetyczne sugerujące takie zdolności. Beauvoir wydaje się początkowo wyrażać aprobatę dla takiego rozwiązania, które da kobiecie możliwość „afirmowania siebie we własnym ciele i wyróżnienia się w świecie” swoją transcendentną siłą: „Kobieta, która pływa, zdobywa szczyty, lata samolotem, walczy z żywiołami, naraża się, prowadzi życie pełne przygód, nie doznaje owej nieśmiałości” (s. 363), którą zaszczepia jej cielesna słabość. Twierdzenie Beauvoir, że „technika zniesie zapewne różnicę siły mięśniowej dzielącą mężczyznę i kobietę” (s. 71) podobnie sugeruje, że kobiety powinny uprawiać dyscypliny, które uczą technik neutralizujących przewagę nagiej siły, zwłaszcza technik takich jak judo i inne sztuki walki, które mogą być wykorzystane w ramach tego, co postrzega ona jako istotną sferę przemocy. Co więcej, kobiety mogą przewyciężyć w znacznym stopniu słabość fizyczną, słabość swoich mięśni, praktykując somatyczne dyscypliny, które rozwijają siłę na równi z techniką<sup>40</sup>. We fragmencie, który w uderzający sposób zbliża do siebie performatywne i przedstawieniowe formy somatoestetyki (łącząc ze sobą idee aktywnego, energicznego działania oraz atrakcyjnej, widzialnej formy), Beauvoir wyjaśnia: „Dziś, jeszcze bardziej niż dawniej, kobiecie dostępna jest radość modelowania ciała poprzez sporty, gimnastykę, kąpiele, masaże, diety. Kobieta sama decyduje o swojej wadze, linii, o barwie swojej skóry; nowoczesna estetyka pozwala jej włączyć do urody wartości aktywne – ma prawo do wyrobionych mięśni, zwycięsko odpiera ataki tłuszczu; w kulturze fizycznej potwierdza się jako podmiot; widzi w niej jakby wyzwolenie z niewoli przypadkowego ciała” (s. 592-3).

Jeśli słowa te sugerują, że połączenie przedstawieniowej i performatywnej somatoestetyki stanowi obiecujący krok ku wyzwoleniu kobiet, Beauvoir szybko ripostuje (w tym samym zdaniu), że idea ta jest ryzykownym złudzeniem. Każde somatycznie zorientowane narzędzie kobiecego „wyzwolenia łatwo zmienia się z powrotem w zależność” (s. 593), jako że posługuje się kobiecym ciałem, które jest przecież tak głęboko i nieustępliwie naznaczone jako zwykły przedmiot, mięso [*flesh*] oraz pasywna immanencja – w przeciwieństwie do prawdziwej transcencji świadomości i działania w świecie, której wymaga rzeczywista wolność. „Gwiazda z Hollywood triumfuje nad naturą, ale sama staje się biernym przedmiotem w rękach producenta” (s. 593), argumentuje Beauvoir, twierdząc, że „powszechnie wiadomo, w jaką niewolę popadają aktorki filmowe w Hollywood. Ich ciało przestaje należeć do nich, producent decyduje o kolorze włosów, wadze, figurze, typie urody. Aby zmienić linię policzków, wrywa się im zęby. Dieta, gimnastyka, przymiarki [...] – oto codzienna pańszczyzna” (s. 629-630). Choć kobiety mogą osiągnąć pewną władzę maksymalizując swoje piękno, po to by mieć wpływ

<sup>40</sup> W wywiadzie udzielonym dwóm biografkom w maju 1985 roku Beauvoir zaleca: „Młode dziewczęta muszą uczyć się karate w szkole, musimy wspierać Tour de France dla kobiet” – C. Francis i F. Gantier, *Simone de Beauvoir...*, s. 358.

## Prezentacje

na tych, dla których są przedmiotem pożądania, Beauvoir podkreśla, że ponieważ władza taka zależy od kobiecej twarzy i figury, oparta jest na podstawie „kruchej, nietrwałej substancji” oraz na pełnych podziwu i pożądania spojrzeniach innych, a zatem przejawia tendencję do reprodukcji kobiecej „zależności” (s. 697). I chodzi tu nie tylko o to, że „jej ciało jest przedmiotem, który z czasem niszczy się”<sup>41</sup>, ale i o to, że „dzięki rutynie pielęgnacja urody i troska o garderobę zamienia się w pańszczyznę” (s. 593). „Amerykanka, chcąc być bożyszczem, staje się niewolnicą swych wielbicieli; ubiera się, żyje, oddycha wyłącznie mężczyzną i dla mężczyzny” (s. 697). A zatem, pomimo sporadycznych, tymczasowych „zwycięstw” autoafirmacji, „w których kobieta ma pełne prawo się wyzywać” (s. 593), a osiągniętych dzięki dbałości o ciało, przedstawieniowa i performatywna somatoestetyka w mniemaniu Beauvoir nie dostarcza realnego czy niezawodnego narzędzia wyzwolenia kobiet.

Można by podważyć argument Beauvoir na kilka sposobów. Po pierwsze kwestionując zrównanie przez nią performatywnych projektów somatoestetyki z przedstawieniowymi, które błędnie sugeruje, że praca kobiety nad wzmocnieniem ciała ma ostatecznie lub z istoty na celu raczej to, by wyglądało ono dobrze w oczach innych, niż żeby kobieta odczuwała swoje ciało jako silniejsze i żeby sprawniej służyło jej samej. Można by również wskazać, że mężczyźni trudniący się aktorstwem stają przed podobnymi problemami z koniecznością uprzedmiotowienia się i podporządkowania woli reżyserów i producentów, jednocześnie martwiąc się o trzymanie linii i o bujność włosów, tak by pozostać przedstawieniowym obiektem, który będzie atrakcyjny dla kobiecego i/lub męskiego spojrzenia. Co więcej, błędem jest myśleć, że jedynie ciało [*body and flesh*] zostaje oszpecone przez czas. Nasze umysły również zostają naruszone zębem czasu – w rzeczy samej za przyczyną starzenia się ciała, nawet jeśli dumna idealistyczna tradycja filozofii, od Platona przez *Fedona* przez *Szóstą medytację* Kartezjusza po dalsze teksty, uparcie temu zaprzeczała. Obiekcje te są jednak marginalne względem tego, co uważam za główny nerw argumentu Beauvoir.

Beauvoir wstrzymuje się przed pełną aprobatą performatywnej i przedstawieniowej somatoestetyki, ponieważ słusznie chce podkreślić, że pełne wyzwolenie kobiet nie może zostać osiągnięte za samą tylko przyczyną angażowania się pojedynczych jednostek w ćwiczenia ciała. Może bowiem zostać wywalczone wyłącznie dzięki „zbiorowemu” wysiłkowi politycznemu, który „przede wszystkim [...] wymaga zakończenia ekonomicznej ewolucji losu kobiety” (s. 680) oraz aktywnego zaangażowania kobiet w politykę, zaangażowania będącego „pozytywnym czynem ku ludzkiemu społeczeństwu” (s. 733). Jednym słowem, wyzwolenie kobiety nie może polegać na przemianie indywidualnego ciała, a jedynie na zmianie szerszej sytuacji, która definiuje to, czym mogą być kobiece ciała i jaźnie. Beauvoir ma z pewnością rację co do pierwszorzędного znaczenia społecznych, politycz-

---

<sup>41</sup> S. Beauvoir *The Second Sex*, trans. by H.M. Parshley, Vintage, New York 1989, s. 535 [nie udało mi się znaleźć tego zdania w pol. wydaniu *Drugiej płci* – przyp. tłum.].

nych, i ekonomicznych warunków, które konstytuują sytuację kształtującą ucieleśnioną jaźń. Lecz jeśli konkretna, całościowa sytuacja jest tym, co determinuje znaczenie ciała kobiety, to jest również prawdą, że jej cielesne praktyki stanowią część tej szerszej sytuacji, jako że „ciało kobiety jest jednym z najistotniejszych elementów sytuacji, jaką zajmuje ona w świecie” (s. 57). Wynika z tego zatem, że praktyki cielesne kobiet mogą pomóc przekształcić tę sytuację. Prawda ta dotyczy nie tylko tych wyjątkowych jednostek, których cielesną doskonałość (w zakresie urody, sportu, tańca itd.) można bezpośrednio przełożyć na ekonomiczny i społeczny kapitał. Jak przyznaje sama Beauvoir, każda kobieta może uzyskać większą pewność w stawianiu czoła światu i jego społecznym i ekonomicznym problemom, ucząc się – dzięki dyscyplinom somatoestetycznym – jak czuć się silniejszą i na taką wyglądać.

To, że poszczególne postawy ciała zarówno odzwierciedlają, jak i zwrótnie indukują pewne powiązane nastawienia umysłowe, jest szeroko podzielanym spostrzeżeniem psychologicznym, którego zwolennikami byli myśliciele tak różni jak William James<sup>42</sup> i Wilhelm Reich<sup>43</sup>. Wyrabiając w sobie nowe nawyki zachowań cielesnych dzięki ćwiczeniom, które nie tylko budują siłę i zręczność, ale i dostarczają poczucia siły i sprawności, kobiety mogą zyskać bardziej pozytywne wyobrażenie własnego ciała, które da im więcej pewności siebie potrzebnej do tego, by działać asertywnie i przewycięzać zniewalającą je, według Beauvoir, nieśmiałość. Ta okazywana siła oraz inspirowana przez nią pewność siebie, będą również dostrzegane przez mężczyzn, którzy mogą zatem stać się bardziej skłonni, by szanować te kobiety jako silne swą kompetencją. Co więcej, skoro ten wzrost cielesnej kompetencji da kobietom większą sprawność w wykonywaniu tego, co chcą wykonywać, wzmocni on również pewność siebie, z jaką angażują się w szersze działanie w świecie. Krótko mówiąc, performatywno-przedstawieniowe działania somatoestetyczne zorientowane na okazywanie siły, zręczności oraz atrakcyjnie dynamiczną autoprezentację powinny sprzyjać celowi, jaki postawiła sobie Beauvoir, tj. podnoszeniu pewności siebie, z jaką kobiety angażują się w szersze działanie w świecie. Na mocy logiki pragmatycznej, jeśli cenimy cel, powinniśmy także, *ceteris paribus*, szanować środki, które są konieczne do jego osiągnięcia. Tak więc, choć somatoestetyczna kultywacja ciała z pewnością nie jest najwyższym celem kobiecego wyzwolenia, to powinna być doceniana przynajmniej za to, że stanowi użyteczny (choć z pewnością nie jedyny) środek.

Feministyczne teoretyczki, wychodzące od tradycji Beauvoir i Merleau-Ponty'ego, wydają się uznawać tę linię argumentacji i rozwijają ją na różne sposoby. W swoim świetnym eseju *Throwing Like a Girl* Iris Marion Young rozważa fakt, że „kobiety często podchodzą do fizycznego kontaktu z rzeczami z nieśmiałością, niepewnością i wahaniem”, ponieważ „brak im pełnego zaufania do [własnych – R.S.] ciał”. Odczucia słabości i „strachu przed zranieniem” wytwarzają u wielu kobiet

<sup>42</sup> W. James *The Principles of Psychology*.

<sup>43</sup> W. Reich *The Function of the Orgasm*.



## Prezentacje

poczucie „niemożności, frustracji i nieśmiałości”, które tak naprawdę zakłóca ich somatyczne działania jako forma samospełniającego się przeświadczenia o własnej niemocy. Ów wymiar cielesnej słabości jest również, jak sugeruje Young, źródłem „ogólnego braku pewności, którego my [kobiety] często doświadczamy, gdy idzie o nasze zdolności poznawcze czy przywódcze”<sup>44</sup>. Z innej lecz komplementarnej perspektywy argumenty Judith Butler na rzecz somatycznej performatywności parodii płci kulturowej (w przypadku *drag* i *crossdressingu*) pokazują, w jaki sposób można posłużyć się teatralnymi reprezentacjami somatoestetycznymi, po to by wykroczyć poza konwencjonalne pojęcia tożsamości genderowej i zadać im kłam, tym samym pomagając wyzwolić kobiety z opresyjnych ograniczeń, które narzuciła im ideologia ustalonej i podporządkowanej istoty genderu<sup>45</sup>.

Jednak argumenty Beauvoir można obrócić również przeciw wszystkim wymienionym powyżej obiecującym zastosowaniom performatywno-przedstawieniowej somatoestetyki, dowodząc, że każde programowe zaabsorbowanie ciałem jest niebezpiecznie problematyczne, ponieważ odciąga uwagę kobiet od najprawdziwszej i najpotężniejszej formy transcendencji, jaką jest polityczne działanie w publicznym świecie. Argument ten jednak niesłusznie każe temu, co najlepsze, unieważniać to, co dobre. Rozwój cielesności nie jest sprzeczny z solidną *praxis*; wprost przeciwnie, jak dostrzega sama Beauvoir, może on wytworzyć pewność i siłę, które do takiej *praxis* zachęcają. Co więcej, ów argument obracałby się przeciwko wartości każdego pragmatycznego działania, innego niż polityczna *praxis*, takiego choćby jak czytanie i pisanie filozofii. Musi być zatem coś więcej w kultywacji ciała, co czyni tę praktykę niebezpieczną, niż samo to, że odciąga ona naszą uwagę od innych rzeczy. Prócz tego, że za przyczyną kultywacji ciała kobieta odrywa się od dążenia do „sukcesu w pracy”, ponieważ „musi poświęcać zbyt wiele czasu strojom i pielęgnowaniu urody”, „pociąga to za sobą rozdźwięk w jej życiowych zainteresowaniach” (s. 399), tj. pomiędzy transcendencją w świecie i troską o własne uprzedmiotowione, immanentne ciało. Tak więc, jak się wydaje, kluczowym problemem dla Beauvoir jest zatem to, że uwaga poświęcana ciału oznacza *zwrot ku immanencji*, regresję do przedmiotowości, która stoi w opozycji do wolnej podmiotowości transcendencji. A jest tak dlatego, że pomimo początkowej aprobaty Beauvoir dla przedstawionej przez Merleau-Ponty’ego wizji ciała jako podmiotowości, dominująca retoryka *Drugiej płci* (która odzwierciedla wartości patriarchy a często wydaje się w znacznym stopniu przez nie usidlona) przejawia tendencję do pojmowania ciała jako pasywnego mięsa [*flesh*], w szczególności gdy chodzi o ciała kobiet. Zobaczymy to jeszcze wyraźniej badając podejście Beauvoir do kwestii związanych z somatoestetyką doświadczeniową.

---

<sup>44</sup> I.M. Young *Throwing Like a Girl*, w: *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*, ed. by J. Allen, I.M. Young, Indiana University Press, Bloomington 1989, s. 57, 58, 67.

<sup>45</sup> Zob. J. Butler *Gender Trouble*, s. 128-149.

V

Feministki, ufam, powinny ze szczególną sympatią spoglądać na somatoestetykę doświadczeniową, ponieważ opiera się ona dominującej w naszej kulturze obsesji na punkcie przedstawieniowej sfery uprzedmiotawiającego spojrzenia i może zaoferować wzbogacającą alternatywę dla lustrzanych przyjemności ciała. Zamiast skupiać się na tym, jak ciało człowieka wygląda w oczach innych i próbować podporządkowywać się zewnętrznym stereotypom piękna, które, jak się wydaje, zostały zaprojektowane po to, by sprawować nad nami władzę, somatoestetyka doświadczeniowa koncentruje się na badaniu i doskonaleniu wewnętrznego doświadczenia somatycznego. Gdy idzie o ten wymiar somatoestetyki, stanowisko Beauvoir ponownie jest niejasne i ambiwalentne. Z jednej strony argumentuje ona, że kobiety charakteryzuje bliskość względem somatycznego doświadczenia oraz zainteresowanie nim. Ale twierdzi także, że są one szczególnie wyobcowane ze swego ciała i pogrążone w żalosnej niewiedzy co do swych wewnętrznych odczuć i procesów somatycznych. Podobnie, choć Beauvoir wyraźnie sugeruje, że ignorancja w zakresie własnego doświadczenia cielesnego jest głównym źródłem słabości kobiet, nie rekomenduje żadnego programu wyrabiającego większą świadomość cielesną, który mógłby zaradzić tej słabości. Wprost przeciwnie, czasem wydaje się twierdzić, że kobiety lepiej by zrobiły pozostawiając swoje ciała poza sferą analizy doświadczeniowej i koncentrując uwagę na projektach transcendencji w wewnętrznym świecie.

Beauvoir przenikliwie zaznacza, że kobiece poczucie słabości cielesnej nie jest po prostu kwestią fizycznej słabości, pogłębianej jeszcze przez społeczną dyskryminację. Jest to również problem tego, co można by nazwać „poznawczą słabością” względem jej ciała – jej poczucie, że własne ciało jest czymś „tajemniczym” i niedostatecznie jej znanym. Inaczej niż chłopiec, który, według Beauvoir, może łatwo utożsamiać się ze swym cielesnym Ja w kategoriach swojego penisa jako *alter ego* (s. 67), dziewczynka nie posiada żadnego zewnętrznego punktu identyfikacji ze swym ciałem; musi się zatem zwrócić ku jego ukrytym „wnętrzałościom”. „Kobieta od samego początku życia bardzo się niepokoi z powodu wszystkiego, co się wewnątrz niej dzieje, jest znacznie bardziej nieprzenikniona we własnych oczach, znacznie głębiej obarczona tajemnicą życia niż mężczyzna” (s. 309). A jako że wewnętrzne tajemnice jej ciała kryją w sobie tak bolesne i nieokiełznane niespodzianki jak menstruacja, zapłodnienie i poród, wewnętrzne doświadczenie kobiecy stanowi dla niej poważne źródło niepokoju.

Kiedy kobieta wchodzi w wiek dojrzewania postrzega swoje tajemnicze wnętrze jako źródło „nieczystych przemian alchemicznych” (s. 337), które przeciwstawiają się jej poczuciu Ja lub autonomii. „Czuje, że ciało wymyka się jej [...] staje się jej obce” (s. 338). Odczuwa nie tylko tajemnicę, ale i obrzydzenie do swego wnętrza; każdego miesiąca „doznaje tej samej odrazy wobec mdłego, stęchłego zapachu, który się z niej wydobywa – woni bagna, zwiędłych fiołków – wobec tej krwi mniej czerwonej, bardziej podejrzanej niż krew, która ciekła z jej dziecięc-

## Prezentacje

cych zadrapań” (s. 343-344). W miarę jak młoda dziewczyna staje się kobietą, seksualna „tajemnica [jej ciała] staje się pełna trwogi”, szczególnie ze względu na to, że jej pożądanie musi wyrażać się w roli pasywnego mięsa [*flesh*]; „dziewczyna reaguje na niepokój jak na jakąś wstydliwą chorobę. Ten niepokój nie jest czynny” (s. 351)<sup>46</sup>. A zatem, tak jak to się dzieje w chorobie, kobieta odczuwa swoje „ciało jako ciężar; jest ono czymś obcym, wrogim” (s. 366), a jej seksualność jest doświadczana jako coś obcego, obrzydliwego, nieludzko zwierzęcego. Inaczej niż męski organ płciowy – „czysty i prosty jak palec” – który „obnaża się z całą niewinnością” i który „chłopcy często pokazują [...] sobie nawzajem z wyzwaniem, bo są z niego dumni narząd kobiecy jest czymś tajemniczym dla samej kobiety: jest przecież ukryty, umęczony, śluzowaty, wilgotny, krwawiący co miesiąc, nieraz zanieczyszczony wydzielinami; słowem, ma własne życie, tajemne i niebezpieczne. Kobieta nie uznaje jego pragnień za swoje głównie dlatego, że się w nim nie rozpoznaje” (s. 415). Zamiast być wyrazem transcendentnej ludzkiej podmiotowości, „podniecenie kobiece to miękkie drganie muszli”, upokarzające, pasywne „sączenie się” lub „lepkie” „bagnó” (s. 415). Co więcej, ponieważ „ciało kobiety jest wybitnie psychosomatyczne”<sup>47</sup>(s. 422), Beauvoir dowodzi, że głęboka słabość poznawcza kobiet (oraz wynikające z niej niepokój i obrzydzenie) w aspekcie wewnętrznego doświadczenia ciała w rzeczywistości pogarsza jeszcze ich fizyczną słabość i powoduje prawdziwe cierpienie fizyczne wykraczające poza to, które mogłoby powstać w naturalny sposób na gruncie czysto organicznych przyczyn<sup>48</sup>.

Jeśli wyciągnąć praktyczne konsekwencje z tego argumentu, to należałoby zachęcać kobiety, by poznały lepiej swoje ciała. Nie powinny zrzekać się całkowicie

---

46 Beauvoir obstaje przy tym, że seksualne pożądanie kobiet (przynajmniej w społeczeństwie patriarchalnym) musi pozostać pasywne, przysparzając tym samym kobiecie kolejnego wewnętrznego konfliktu: „stać się obiektem, stać się bierną – to zupełnie co innego niż być biernym obiektem” (s. 407). Jeśli kobieta przyjmuje zbyt aktywną i dynamiczną rolę w stosunku seksualnym, sprawia tym samym, że „pryska czar”, który daje jej przyjemność: „ciało kobiety natomiast wszelki wysiłek woli przeszkadza «być wziętym», i właśnie dlatego kobieta odruchowo odrzuca takie formy spółkowania, które wymagają od niej wysiłku i napięcia. Zbyt raptowne, zbyt częste zmiany pozycji, żądanie świadomie kierowanych czynności – gestów czy słów – sprawiają, że czar pryska” (s. 408).

47 Cyt. zmodyfikowany ze względu na kontekst wyводу Shustermana – w przekładzie Marii Leśniewskiej czytamy: „ciało kobiety jest wybitnie histeryczne”.

48 Beauvoir powołuje się tutaj na opinię, iż „ginekolodzy twierdzą zgodnie, że 90 procent pacjentek to chore z urojenia, to jest, że bądź dolegliwości nie mają żadnej podstawy fizjologicznej, bądź zaburzenia organiczne spowodowane są postawą psychiczną. Ciało kobiety drąży przede wszystkim lęk przed kobiecością” (s. 362). Nie zaprzeczając wadze dolegliwości psychosomatycznych, można się zastanawiać, czy Beauvoir powinna bezkrytycznie akceptować „fakty” potwierdzone przez tradycyjnie zdominowaną przez mężczyzn i dominującą nad kobietami profesję medyczną.

wiedzy o swojej cielesności na rzecz zdominowanej przez mężczyzn instytucji medycyny, która zazwyczaj traktuje ciało raczej jako uprzedmiotowioną maszynę niż jako przeżywaną podmiotowość, i która tradycyjnie wołała trzymać kobiety w niewiedzy co do ich ciał po to, by wykorzystywać te tajemnice w celu podtrzymania poczucia słabości u kobiety oraz poczucia autorytatywnej władzy u lekarza. Przywiązując większą wagę do doświadczenia własnego ciała, można uczynić jego tajemnicze procesy bardziej znajomymi i zrozumiałymi. Jako takie, mogą się one stać mniej obrzydliwe, groźne i obezwładniające. Wyobrażone tajemnice są zazwyczaj o wiele straszniejsze niż znajome realia, które sami zgłębiliśmy. Co więcej, ze względu na silne psychosomatyczne powiązania, których istnienie potwierdza Beauvoir, większa wiedza kobiety o jej ciele może się przełożyć na zwiększoną siłę fizyczną oraz pewność siebie, jako że wiedza taka rozwiewa szkodliwe chmury tajemniczych niepokojów.

Poza tym, jak mądrze przyznaje Beauvoir, są również wyraźne elementy radości i rozkoszy w kobiecym doświadczeniu cielesnym. Większa uwaga poświęcana tym somatycznym przyjemnościom w ramach somatoestetyki doświadczeniowej mogłaby z kolei dodać kobietom pewności siebie poprzez polepszanie ich samopoczucia. Kobieta, jak podkreśla Beauvoir, jest lepsza od mężczyzny w tego rodzaju wewnętrznym doświadczeniu somatycznym: „zajmowanie się sobą” w taki sposób jest tą „przyjemnością, którą [kobieta] woli od innych [...] Przysłuchuje się więc wszystkim poruszeniom swego serca, śledzi drganie ciała, bo jest usprawiedliwiona obecnością łaski, podobnie jak kobieta ciężarna jest usprawiedliwiona obecnością płodu” (s. 676). Nawet jeśli „słynna «wrażliwość kobieca» ma w sobie coś z mitu, [...] to prawda, że kobieta dokładniej przypatruje się sobie i światu niż mężczyzna” (s. 678); ma większe możliwości i skłonność, by zgłębiać swe doznania, „badać swoje odczucia i wydobywać ich znaczenie” (s. 678). „Ciało jej nie odzywa się silniej niż u samca, ale kobieta śledzi jego najłżejsze podszepty, rozdmuchując je do ostatecznych granic” (s. 659). Ta inklinacja do większej świadomości somatycznej wyjaśnia, dlaczego wiele kobiet znajduje „cudowne ukojenie” w późniejszych fazach ciąży: „czują się usprawiedliwione; zawsze miały tendencję do samoobserwacji, śledzenia swego ciała, ale mając zmysł obowiązków społecznych, nie śmiały sobie zbyt folgować; teraz mają prawo: wszystko, co robią dla własnego dobra, robią także dla dziecka” (s. 559).

Przeprowadzone przez Beauvoir analizy erotyzmu wskazują dalsze powody, dla których zwiększenie świadomości własnych odczuć cielesnych mogłoby stanowić dla kobiety umacniające doświadczenie. W przeciwieństwie do męskiej przyjemności seksualnej, którą Beauvoir postrzega jako umiejscowioną w genitaliach i jako mającą swój kres w orgazmie, „rozkosz kobieca”, pisze, „rozproszona jest w całym ciele [...]. Ponieważ nie ma wyraźnie oznaczonego kresu rozkoszy, zmierza ona ku nieskończoności” (s. 426). Co więcej, ze względu na swoją odmienną seksualność i uprzedmiotowioną rolę, którą kobieta jest nauczona odgrywać na arenie seksualnej, jest ona również bardziej wrażliwa niż mężczyzna na bogatą dwoistość ludzkiej podmiotowości i przedmiotowości, która objawia się najbar-

## Prezentacje

dziej uderzająco w domenę seksu: „Doświadczenie erotyczne należy do takich doświadczeń, które odstawiają przed ludźmi w sposób najbardziej przejmujący dwoistość ich sytuacji. W erotyzmie człowiek doświadcza siebie i duchowo, i cielesnie, a także siebie jako podmiot i siebie jako Innego” (s. 433). Kobieta powinna być tego bardziej świadoma niż mężczyzna, ponieważ wciąż przypomina się jej, że jest nie tylko pożądaną świadomością, ale i pożądanym, uprzedmiotowionym ciałem; „stając się przedmiotem, pragnie zostać nadal podmiotem” (s. 427); „musi odzyskać godność wolnego, transcendentnego podmiotu, spełniając jednocześnie swe cielesne przeznaczenie. Jest to ryzykowne i niewdzięczne przedsięwzięcie, w którym często ponosi porażkę” (s. 433).

Ale nawet w przypadku porażki, uważna refleksja nad tym somatycznym doświadczeniem dwoistości może dostarczyć kobietom jaśniejszego wglądu w fundamentalną dwoistość kondycji ludzkiej. Beauvoir może zatem twierdzić: „Kobieta doświadcza o wiele bardziej autentycznie” „siebie samej”, swej złożonej dwoistości, która jest bolesna, ale i otwiera przed nią różne możliwości, podczas gdy mężczyzna „bywa chętnie ofiarą zwodniczych przywilejów, które zawdzięcza swej agresywnej woli i ukontentowanej samotności orgazmu, opierając się przed zupełnym uznaniem swej cielesności” (s. 433), a tym samym pozostaje ślepy na kluczową część kondycji ludzkiej. Jako że autentyczne życie jest podstawowym celem etyki egzystencjalistycznej, można by się było spodziewać po Beauvoir, że będzie zachęcać do poświęcania większej uwagi doświadczeniu somatycznemu (co daje bardziej autentyczną świadomość ludzkiej dwoistości), a nawet, że uzna, iż taka zwiększona świadomość ciała mogłaby być użytecznym narzędziem wyzwolenia kobiet. Ślepotą na nasze ograniczenia ontologiczne nie może bowiem oznaczać wolności.

Beauvoir jest jednak bardzo daleka od zalecania programu zintensyfikowanej świadomości ciała jako ścieżki prowadzącej do polepszenia sytuacji kobiet. Miałoby to ostatecznie wydawać się potępiać intensywną koncentrację na doświadczeniu cielesnym jako zarówno jedną z przyczyn, jak i rezultat ucisku kobiet oraz ich uwięzienia w immanencji. Sugeruje nawet, że jest lepiej dla kobiet, jeśli poświęcają one mniejszą uwagę swoim odczuciom cielesnym, szczególnie jeśli chodzi o często nieprzyjemne odczucia związane ze specyficzną kondycją kobiety. „Jestem przekonana [pisze Beauvoir], że przeważająca część dolegliwości i chorób, trapiących kobiety, ma przyczyny psychiczne; potwierdzają to zresztą ginekoldzy” (s. 752). Zamiast analizować własne odczucia cielesne, tak by lepiej sobie z nimi radzić i modyfikować je dzięki wiedzy, najlepiej jest „nie zwracać [na nie] uwagi” (s. 752). A zatem „praca wpłynie nader korzystnie na równowagę fizyczną kobiety, odwołując od ciągłego zajmowania się swoim samopoczuciem” (s. 752)<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Argumentując, że psychosomatyczne (lecz bolesnie realne) dolegliwości kobiety odzwierciedlają jej nieszczęsną sytuację, Beauvoir twierdzi, iż owa „sytuacja nie jest zależna od ciała – to ciało jest od niej zależne” (s. 752). I choć ma rację co do przeważającego znaczenia całkowitej sytuacji społecznej, podejrzewam, że wpływ

Mówiąc ogólniej, Beauvoir argumentuje, że kobieta powinna unikać intensywnej „subiektywnej” analizy i kultywować w zamian sztukę „zapomnienia o sobie”, jako że autoanaliza pochłania zbyt dużo czasu i energii, które powinny być poświęcone na wykonywanie szanowanej społecznie pracy, która zapewniłaby jej niezależność: „Będąc nowym przybyszem w świecie mężczyzn, przybyszem niechętnie witany, kobieta jest jeszcze zbyt zajęta szukaniem siebie” (s. 756-757).

Nie sposób zaprzeczyć temu, że darzona szacunkiem praca jest szczególnie ważna dla pełnego urzeczywistnienia wolności zarówno kobiety, jak i mężczyzny w publicznym świecie. Ale wyższa wartość pracy darzonej szacunkiem społecznym nie kwestionuje wartości spotęgowanej świadomości somatycznej, której lekcje mogą nam umożliwić skuteczniejsze funkcjonowanie w świecie, dzięki temu, że uwalniają ciało od złych nawyków, które osłabiają jego efektywność i zręczność, jednocześnie obciążając je bólem. Jak to zostało już przedstawione wyżej, argument, że dyscypliny, których istotą jest skupianie uwagi na doświadczeniach somatycznych, na pewien czas odrywają nas od *praxis*, nie wystarczy sam w sobie, by te dyscypliny obalić. Przecież istnieje wyraźna możliwość, by oddać się somatoestetyce doświadczeniowej na jakiś czas, a potem na nowo zwrócić się ku działaniu w świecie, będąc nawet lepiej przygotowanym do takiego działania dzięki temu, czego nauczyliśmy się sami o sobie. Jak się wydaje, tym, co sprawia, że wzmoczona świadomość ciała jawi się Beauvoir jako szczególnie problematyczna, jest utożsamienie ciała z immanencją i pasywnością, które implikuje, że analiza własnego doświadczenia somatycznego umacniałaby taką immanencję i pasywność, ponieważ dokonując jej utożsamilibyśmy samych siebie z pośledniością własnego ciała. Co istotne, badanie własnego umysłu w dążeniu do krytycznej samowiedzy nie zostałoby podobnie potępione jako pasywna immanencja, lecz miast tego byłoby postrzegane jako ekspresja aktywnej transcendencji, ponieważ tego rodzaju autoanaliza świadomości jest kluczową orientacją filozofii od Sokratesa przez Kartezjusza, Spinozę, Kanta, aż po fenomenologiczny egzystencjalizm, który Beauvoir dzieli z Sartre’em i Merleau-Ponty’em. Badanie własnych odczuć cielesnych wydaje się jednak całkiem inną materią.

W przypadku Beauvoir nie sposób wyjaśnić tej asymetrii wyłącznie jako rezultatu dualistycznej hierarchii ciała i umysłu, którą tak wielu filozofów odziedziczyło po Platonie i Kartezjuszu. Beauvoir bowiem wyraźnie odrzuca taki uproszczony dualizm, by głosić dwoistość ciała jako podmiotowości i jako przedmiotu. Jej obawy dotyczące zintensyfikowanej uwagi skierowanej na odczucia cielesne lepiej wyjaśnia fakt, że ciało symbolizuje niższy status kobiety (w patriarchacie) jako czystej pasywności i mięsa [*flesh*], jako zaledwie narzędzia reprodukcji naturalnej oraz przedmiotu męskiego pożądania. Jeśli kobieta jest bardziej wprawna w zajmowaniu się swoją cielesną egzystencją i w rozkoszowaniu się nią, dzieje się

---

jest tutaj obustronny; po części dlatego, iż ciało zawsze stanowi element sytuacji, w której człowiek się znajduje. Jak twierdzi sama Beauvoir: „ciało kobiety jest jednym z najistotniejszych elementów sytuacji, jaką zajmuje ona w świecie” (s. 57).

## Prezentacje

tak, bo „los każe jej przywiązywać ogromną wagę do własnej zwierzęcości [...] immanencja jest jej jedynym udziałem” (s. 659). Jeśli zaś „przyjmuje rzeczywistość bardziej namiętnie, bardziej patetycznie”, jest tak, „ponieważ jest bierna” (s. 678).

Beauvoir wydaje się argumentować, że analizując intensywnie swoją cielesną egzystencję kobiety pogłębiałyby tym samym własną pasywność i wycofanie ze świata w immanencję, a przy tym podkreślałyby ten sam wymiar istnienia (tj. doświadczenie cielesne), który najdobitniej wyraża ich uciemnienie. Ponieważ kobiety są utożsamiane z ciałem oraz pasywną wewnętrżnością jego odczuć, jest im trudniej zaznaczać swój autorytet w publicznej sferze działania i przedsięwzięć intelektualnych. Tego rodzaju krytykę uważnej świadomości wewnętrznego doświadczenia i percepcji ciała wydają się aprobować nawet niektóre spośród tych feministek, które propagują przykładanie większej uwagi do przedstawieniowych i performatywnych dyscyplin somatoestetyki jako narzędzie służące umocnieniu pozycji kobiet.

Dla przykładu, naciskowi, jaki Butler kładzie na transgresyjne przedstawieniowe odgrywanie [*representational performances*] ciała, towarzyszy argument przeciwko „złudzeniu wnętrza” doświadczenia somatycznego, które mogłoby posłużyć jako uprawniony przedmiot krytycznych badań i przekształceń. Zamiast tego wewnętrzne doświadczenie somatyczne wyjaśniane jest po prostu jako efekt dyskursywnych reżimów i przedstawień [*performances*], które działają na powierzchni ciała<sup>50</sup>. Z innego punktu widzenia Young argumentuje przeciwko refleksyjnej „samoświadomości” somatycznej, uznając, że przeszkadza ona kobietom w posługiwaniu się swoimi ciałami bardziej aktywnie i swobodnie: „Czujemy się tak, jakbyśmy musiały kierować naszą uwagę na nasze ciało, by być pewnymi, że robi ono to, co chcemy, żeby robiło, zamiast zwracać uwagę na to, co chcemy zrobić *za pośrednictwem* naszych ciał”. Refleksyjna uwaga poświęcana doświadczeniu cielesnemu przyczynia się zatem do somatycznej „nieśmiałości, niepewności i niezdecydowania” kobiet, ich „poczucia niemożności”. Co więcej poprzez uprzedmiotowienie ciała jako obiektu świadomości, doświadczeniowa autoanaliza sprawia, że kobieta ma ciągle baczenie na to, by „trzymać się swojego miejsca” i wyjaśnia „dlaczego kobiety często mają skłonność do tego, by nie poruszać się swobodnie i trzymają swoje kończyny blisko siebie”<sup>51</sup>. Krótko mówiąc, argument ten wydaje się głosić, że jeśli skupiamy uwagę na własnym doświadczeniu cielesnym, nieodmiennie przestajemy się w zwykły przedmiot analizy, co oznacza, że poddająca się somatycznej autoanalizie kobieta zostaje odciągnięta od zaangażowania w świat, a tym samym popada w immanencję i pasywność, które Beauvoir potępiała jako podkopujące wolność kobiety.

---

<sup>50</sup> J. Butler *Gender Trouble*, s. 134-141. (Por. J. Butler *Zapis na ciele, performatywna wywrotowość*, przeł. I. Kurz, w: *Lektury inności. Antologia*, red. M. Dąbrowski, R. Pruszczyński, Elipsa, Warszawa 2007, zwłaszcza s. 41-46 – dop. tłum.).

<sup>51</sup> I.M. Young *Throwing Like a Girl*, s. 57, 66, 67.

Ale dlaczego analiza własnego doświadczenia somatycznego miałaby z konieczności skazywać człowieka na immanencję i pasywność? Gdyby chodziło o jakiś wewnętrzny związek logiczny pomiędzy uprzedmiotawiającą świadomością somatyczną i cechami immanencji oraz pasywności, to mężczyźni również by temu podlegali. Ale nie jest całkiem pewne, że tak właśnie sądzi Beauvoir, ponieważ twierdzi ona, że samowiedza i „panowanie fakira nad swym organizmem nie czyni go bynajmniej niewolnikiem ciała” (s. 728). W każdym razie argument, że analiza własnego doświadczenia somatycznego z konieczności zmienia nas w czysto immanentny, pasywny przedmiot wydaje się opierać na fałszywych dychotomiach umysłu/ciała, podmiotu/przedmiotu, jaźni/świata oraz aktywnego/pasywnego, które wydają się obce bardziej subtelnym filozoficznym analizom, w których Beauvoir docenia dwuznaczność ciała. Argument ten przeocza również fakt, że somatoestetyka doświadczeniowa nie tylko angażuje nasz aktywny umysł w percepcję, a nasze aktywne ciało w ruch (nawet jeśli jest to tylko ruch wiążący się z oddychaniem podczas siedzącej medytacji), ale i wprowadza ciało w tryb aktywnej percepcji i wprawia w ruch umysł. Krótko mówiąc, dyscypliny świadomości somatycznej aktywują ciało-umysł [*bodymind*], który konstituuje osobę i który jest zarówno działaniem, jak i namiętnością, podmiotem i przedmiotem.

Co więcej, uwaga poświęcana własnemu doświadczeniu somatycznemu czy percepcjom ciała to zawsze coś więcej niż czysta immanencja jaźni; bowiem percepcje takie dotyczą zawsze czegoś więcej niż nas samych, ponieważ obejmują środowiskowy kontekst, w którym usytuowane jest somatyczne Ja. Ciała, jak przenikliwie podkreśla Beauvoir, są punktami skupienia szerszych sytuacji, które kształtują i warunkują te ciała. Tak jak nasz świat nie miałby sensu bez jakiegoś ciała, tak nasze ciała nie miałyby sensu bez jakiegoś świata. Mówiąc ściśle, nie jesteśmy nigdy w stanie poczuć w czysty sposób naszego ciała samego w sobie; zawsze wraz z nim czujemy świat. Nawet jeśli będę pozostawał w bezruchu i próbował skanować i odczuwać swoje ciało samo w sobie, wciąż będę czuł krzesło czy podłogę, na której spoczywa ciężar mojego ciała; będę czuł powietrze wypełniające moje płuca oraz wpływ grawitacji i innych zewnętrznych sił na mój system sensomotoryczny i propriocepcję. Z takich właśnie powodów uważam, że powinniśmy się zgodzić z twierdzeniem Merleau-Ponty’ego, iż świadomość, nawet świadomość ciała, jest „transcendencją aktywną. Moja świadomość widzenia czy doznawania nie jest pasywnym odnotowywaniem jakiegoś zamkniętego w sobie zdarzenia psychicznego, które pozostawiałoby mnie w niepewności co do realnego bytu rzeczy widzianej czy odczutej [...] jest to głęboki ruch transcendencji, który jest samym moim bytem, jednoczesnym kontaktem z moim istnieniem i z bytem świata”<sup>52</sup>. Beauvoir sama to potwierdza, kiedy definiuje ciało jako „promieniowanie subiektywności, narzędzie, za pomocą którego pojmujemy świat” (s. 299 – cyt. zmodyfikowany).

---

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty *Fenomenologia percepcji*, s. 398-399.



## VI

Choć obawy Beauvoir dotyczące somatoestetyki doświadczeniowej, przedstawieniowej oraz performatywnej dają do myślenia, nie stanowią przy tym, jak konkluduję, przekonujących powodów, by odrzucić somatoestetykę jako środek służący umocnieniu pozycji kobiet i dalszemu postępowi ich wolności. Nie oznacza to, że Beauvoir myliła się podkreślając niebezpieczeństwa i pułapki, na których ryzyko narażają się kobiety za przyczyną zwiększonej kultywacji ciała i świadomości somatycznej. Łatwo jest opacznie zrozumieć estetyczną troskę o ciało kobiety i sprowadzić ją do dostarczania ładnej buzi i figury na potrzeby męskiego pożądania, oraz płodnego łona i piersi pełnych pokarmu na potrzeby podtrzymywania gatunku. Takie niebezpieczeństwa były pewnie jeszcze bardziej groźne w 1949 roku, kiedy Beauvoir napisała swoją książkę, przed seksualną rewolucją lat 60. i ruchem kobiecym następnych dekad, a także przed dzisiejszym rozpowszechnieniem zainteresowania wieloma różnymi formami dyscyplin somatycznych i seksualności<sup>53</sup>. Tak więc nawet jeśli ostrzegawcze argumenty dotyczące estetycznej kultywacji ciała nie wydają się całkiem przekonujące, nie oznacza to, że nie były pragmatycznie uzasadnione jako właściwa strategia dla ówczesnych kobiet, jeśli uwzględnić specyfikę sytuacji, w której się znajdowały<sup>54</sup>.

Opierając się argumentom Beauvoir, nie chcę głosić, że somatoestetyka, w jakiegokolwiek ze swych form, jest najlepszym sposobem na indywidualne czy grupowe wyzwolenie kobiet. Zgadzam się z Beauvoir (i z Hanną Arendt<sup>55</sup>), że to raczej grupowe działanie polityczne niż indywidualne wysiłki na rzecz osobistego ocalenia będą bardziej produktywne dla trwałego postępu kobiet i innych społecznie upośledzonych grup. Ale skoro osobiste poczucie siły i samoświadomości zasila

<sup>53</sup> Jeszcze w 1943 roku we Francji zgilotynowano kobietę (Marie-Jeanne Latour) za wykonywanie aborcji. Moi zauważa, że „zameżne kobiety musiały czekać do 1965 roku, zanim zdobyły prawo do otwarcia osobistego rachunku bankowego lub do wykonywania zawodu bez pozwolenia męża. Co więcej, przed 1965 wyłącznie mąż posiadał prawo decydowania, gdzie małżeństwo ma mieszkać [...] antykoncepcja została zalegalizowana we Francji dopiero w 1967, zaś aborcja pozostała prawnie zakazana do 1974” (T. Moi *Simone de Beauvoir. The Making*, s. 187).

<sup>54</sup> Beauvoir wyraża również (choć raczej stłumionym niż dominującym głosem, by odwołać się do terminologii Bergoffen) pozytywną sugestię co do tego, jak kobiety (i mężczyźni) mogłyby rozkoszować się swoimi ciałami, skoro tylko uwolnią się od represywnej ideologii patriarchy, która infekuje nasze przeżywanie (miłosne) doświadczenie raczej konfliktami związanymi z dominacją niż erotyką szczydłości: „erotyzm i miłość byłyby wtedy [...] wyjściem poza siebie” (s. 778), podczas którego każde z kochanków, mężczyzna i kobieta, stałoby się „w gorączce cielesnej zgodą, dobrowolnym darem, aktywnością”, przeżywając „dziwną zagadkę ucieleśnionego istnienia” (s. 778); „jutrzejšia ludzkość przeżyje tę przyszłość w swym ciele i w swej wolności” (s. 780).

<sup>55</sup> Zob. H. Arendt *Rahel Varnhagen. The life of a Jewess*, trans. by R. Winston, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2000.

zbiorowe poczucie władzy i solidarności, nie ma powodu, by myśleć, że indywidualne wysiłki na rzecz umocnienia własnej pozycji oraz osiągnięcia większej wrażliwości społecznej poprzez somatoestetykę (szczególnie jeśli podejmuje się je mając na względzie szersze konteksty społeczne, które organizują cielesne życie człowieka) nie mogą wносить owocnego wkładu w doniosłe walki polityczne, w które zaangażowane są kobiety i których rezultaty ukształtują somatoestetyczne doświadczenie kobiet w przyszłości. I nawet jeśli większą wartość przyznamy owym doniosłym zdobyciom politycznym, nie powinniśmy jednocześnie lekceważyć tego, że dyscypliny somatoestetyczne pomagają człowiekowi, rozumianemu jako ucieleśniona jaźń, osiągnąć osobiste spełnienie i estetyczne bogactwo – niezależnie od tego, czy dążymy do tych celów za pośrednictwem kobiecego czy męskiego ciała.

*Przetłóżył* Wojciech Małecki

## Abstract

**Richard SHUSTERMAN**  
**Florida Atlantic University (Boca Raton)**

### Somaesthetics and „The Second Sex”: A Pragmatist Reading of a Feminist Classic

Richard Shusterman explains in his article the character and structure of somatic aesthetics, the philosophical discipline he created. This is followed by his analysis of Simone de Beauvoir's complex approach to the issue of body in her *Le deuxième sexe*, referring to those arguments which might support the pragmatic attitude of somatic aesthetics as well as those recognising the somatic aesthetics' focus on the body as a threat to feminism.