

Jarosław Woźniak

Somatyczny podmiot i problem autonomii jednostki

Tematy z Szewskiej nr 1(15), 9-24

2015

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SOMATYCZNY PODMIOT I PROBLEM AUTONOMII JEDNOSTKI

Jarosław Woźniak | Wrocław

ABSTRAKT

W artykule autor przedstawia krytyczny stosunek do nurtów filozoficznych podtrzymujących dualistyczny podział na ciało i umysł. Następnie dowartościowuje te koncepcje, zwłaszcza somaestetykę Richarda Shustermana, które akcentują cielesne zakorzenienie podmiotu w świecie. Autor argumentuje, że kierunki filozoficzne podkreślające znaczenie cielesności mogą przyczynić się do wzmocnienia podmiotu, który byłby w stanie wypracować autonomiczną sferę prywatności, nie skolonizowaną całkowicie przez to, co polityczne.

słowa kluczowe: somaestetyka, ciało, posthumanizm, prywatność, polityczność, mocny podmiot

Ciała zawsze były wystawione na widok publiczny. Paradoksalnie nawet te, które zostały odizolowane i wymazane ze wspólnej przestrzeni, były obecne w niej jako puste miejsca, wciąż (jeszcze?) zwracające uwagę. Można tutaj myśleć o ciałach chorych, kalekich, brudnych, biednych – które próbuje się wyrugować ze sfery publicznej. Można myśleć też o poddanych tabuizacji (a jednocześnie sprowadzonych do roli obiektów seksualnych) ciałach kobiecych. Również ciała homoseksualistów – niewidoczne, bo nieróżniące się od innych ciał – wciąż stanowią ciało obce w wielu konserwatywnych społeczeństwach.

W XIX wieku¹ ciała, na których niegdyś odciskała się władza suwerena podczas spektaklu karni, poddawane były raczej procesom ujarzmiania i blokowania². Włóczące w mechanizmy technologii politycznej ciała, stają się one miejscem, na którym inskrypcje pozostawiają dyscyplinujące normy społeczne. Uwidocznili to w swojej filozofii Michel Foucault, odsłaniając mechanizmy biopolitycznej władzy. Również ruchy feministyczne skutecznie, jak się zdaje, dowiodły, że nawet prywatne jest polityczne. Zwłaszcza prywatne ciało kobiet. W końcu Judith Butler ze swoimi koncepcjami performatywności i inskrypcji utwierdziła przekonanie o polityczności ciała (oczywiście można by tę krótką listę rozwinąć do naprawdę imponujących rozmiarów, przecież nie tylko ciało seksualne, ale również ciało biedne, ciało chore, czy ogólnie: ciało jest miejscem, na którym swoją pieczęć odbija biopolityczna władza). Ciało było, jest i z wielkim prawdopodobieństwem w dalszym ciągu będzie polityczne z tego prostego powodu, że to za jego pośrednictwem jednostka funkcjonuje wśród innych jednostek. Performanse społeczne zachodzące podczas interakcji z innymi podmiotami w nieunikniony sposób dokonują się przy pomocy ciała, licznych ciał wielu aktorów, którzy prezentują swoje ja w teatrze życia codziennego, by nawiązać do słynnej publikacji Ervinga Goffmana³. To, jak ciała wyglądają czy pachną, jest uwarunkowane kulturowo, więc ciało nie może być politycznie neutralne. Zdawać by się mogło, że w takim wypadku niekoniecznie nierozsądnym pomysłem byłoby porzucenie ciała, dążenie do ery cybernetycznej, w której ciało nie musi już dłużej performować w przestrzeni politycznej. Właściwie... chciałbym przez chwilę przyjrzeć się temu projektowi, któremu nieraz nadaje się miano posthumanizmu.

Hans Moravec argumentował, iż to informacyjny wzór, a nie ucieleśniona obecność, powinien być podstawą do rozumienia ludzkiej tożsamości. Inaczej mówiąc, twierdził, że ciało raczej jest własnością

¹» Kазń, zastępowana przez inne techniki penalizacji, jak przekonuje Michel Foucault, zanika właśnie w tym czasie. Zob.: M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009, s. 13–18.

²» Jak pisze Foucault: „ciało zanurzone jest też bezpośrednio w sferze polityki, stosunki władzy wpływają na nie wprost: blokują je, naznaczają i urabiają, torturują, zmuszają do rozmaitych prac, różnych obrzędów, domagają się odeń znaków. To polityczne blokowanie ciała wiąże się na zasadzie skomplikowanych i wzajemnych zależności z jego wykorzystaniem ekonomicznym: zasadniczo ciało jest blokowane relacjami władzy i dominacji jako siła produkcyjna, ale sprowadzenie go do siły roboczej jest możliwe nie wcześniej, nim zostanie włączone w system ujarzmiania (gdzie potrzeba jest również politycznym instrumentem – starannie przygotowanym, skalkulowanym i wykorzystywanym) [...]. To ujarzmienie jest nie tylko sprawą środków przemocy bądź ideologii. Równie dobrze można je uzyskać bezpośrednio, fizycznie, przez użycie siły przeciw sile, może dotyczyć elementów fizycznych, a jednak nie być gwałtem. Może być zamierzone, zorganizowane, technicznie przemyślane, może być subtelne, nie odwoływać się do broni ani terroru, a jednak mieć charakter fizyczny. Oznacza to, że może istnieć pewna «wiedza» o ciele, która w istocie nie jest wiedzą o jego funkcjonowaniu, oraz pewne panowanie nad jego siłami będące czymś więcej niż umiejętnością ich utrzymywania na wodzy – ta wiedza i to panowanie stanowią coś, co można by nazwać technologią polityczną ciała” (Tamże, s. 27).

³» E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Danter-Śpiewak, P. Śpiewak, wstęp J. Szacki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.

jednostki, a nie jej niezbywalną częścią. Wynikiem tego przeświadczenia jest kolejne – o możliwości „złożenia” ludzkiej świadomości, ludzkiej tożsamości, w układach scalonych. Taka postludzka perspektywa rzeczywiście zdaje się rozwiązywać problem cielesności i uwięzienia ciała w sferze politycznej (nie chcę tutaj rozstrzygać, czy jest to rzeczywiście możliwe – chodzi o hipotetyczną sytuację i jej teoretyczno-filozoficzne implikacje). Tak też zdaje się postrzegać ten nurt Katherine N. Hayles, gdy w *How We Become Posthuman?* pisze, iż postludzka perspektywa uprzywilejowuje informacyjny wzór, materialną konkretyzację spychając na dalszy plan, tak, że biologiczne wcielenie jest postrzegane raczej jako czysto historyczne zdarzenie, aniżeli nieuchronność życia⁴. Badaczka uważa także, że wielkim marzeniem (i obietnicą zarazem) informacji jest postrzeganie człowieka właśnie jako informacji i co za tym idzie – wyzwolenie się z materialnych ograniczeń, rządzących śmiertelnym światem⁵. Jest to więc kontynuacja poglądu sięgającego Platona – jakoby ciało było więzieniem duszy⁶ – mającego swoje przedłużenie w Oświeceniu i rozwijającego się nawet w dzisiejszych czasach. W takiej postludzkiej perspektywie ciało jest jedynie protezą, której nauczyliśmy się używać, a jak pisze Katherine N. Hayles, której wkład w „rozumienie współczesnych postludzkich ciał”⁷ jest nieoceniony, znacznie bardziej owocnym jest ujmowanie „postczłowieka” raczej jako zakorzenionego w „ucieleśnionej rzeczywistości” niż w „odcieleśnionej informacji”⁸.

Pytanie, na jakie trzeba odpowiedzieć to, czy oddzielenie umysłu od ciała, uwolnienie duszy z „więzienia” rzeczywiście rozwiązuje problem polityczności. Zdaje się, że pozbawienie ludzkiego podmiotu

4» K.N. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1999, s. 3.

5» Tamże, s. 13.

6» Z drugiej strony mamy odwrócenie tej relacji dokonane przez Michela Foucaulta w *Nadzorować i karać* – dusza jest więzieniem ciała. Jak wiadomo, Foucault w ostatnich tomach *Historii seksualności (Użytek z przyjemności i Troska o siebie)* zmienił poglądy. „Odkrył bowiem wówczas – jak pisze Tadeusz Komendant – że w efektywnym Kafkowskim stwierdzeniu «więzienie jest tylko we mnie» zawiera się podwójne nadużycie. Nie dość, że więzienia istnieją realnie, to na dodatek nie każde ograniczenie władzy ciała wpisuje się natychmiast w projekt karceralny. Jest różnica między uwewnętrznionym spojrzeniem nadzorcy Panoptykonu a panowaniem nad sobą, o jakim nauczali Starożytni. Nie znaczy to, że gdy przyznał przed Sobą, iż dusza więzieniem ciała nie jest, automatycznie uznał ciało za więzienie duszy” (T. Komendant, *Posłowie tłumacza*, [w:] M. Foucault, dz. cyt., s. 307).

7» R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014, s. 205.

8» K.N. Hayles, dz. cyt., s. 286, za: R. Braidotti, dz. cyt., s. 205–206. Warto również za Richardem Shustermanem zadać sobie pytania odnośnie cielesności będącej przedmiotem namysłu coraz większego grona filozofów i teoretyków: „Czy zwrot ku cielesności reprezentuje ponowoczesny kryzys związany z odrzuceniem racjonalności nowoczesnej, czy też jest raczej aplikacją i ekspansją racjonalności w dziedzinach do tej pory zaniedbanych i nieskolonizowanych? A jeśli nowy zwrot somatyczny jest wyrazem odrzucenia ideałów racjonalizmu, to czy jest to z konieczności coś złego? Jeśli zaś rozszerza nowoczesny ideał racjonalności, to czy w pełni zrealizowane, zdyscyplinowane ciało reprezentuje humanistyczną utopię, czy raczej cybernetyczny koszmar?” (R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, [w:] Tenże, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Atla, 2007, s. 95).

cielesnej esencji, zachwianie jego niezależnością i wskazanie na hybrydalność jest poważnym podważeniem humanistycznych fundamentów, na których ów podmiot został wzniesiony. Problem leży w odróżnieniu perspektywy postludzkiej i posthumanistycznej i dostrzeżeniu rzeczywistej „esencjalności” humanistycznego podmiotu.

Jak pisze Cary Wolfe w pracy *What Is Posthumanism?*, termin „humanizm” definiowany jest zazwyczaj jako szeroka kategoria filozofii etycznej, w której podkreśla się godność i wartość człowieka, jego zdolność do rozróżnienia dobra i zła poprzez odwołanie do uniwersalnych cech ludzkich – w szczególności racjonalności; jako nurt podkreślający wspólność ludzkiej kondycji⁹.

Upraszczając, („zawsze bowiem należy upraszczać” – jak powiedziałyby zapewne narrator jednej z powieści Georges’a Pereca, co oczywiście nie zawsze jest dobrym pomysłem), można wyróżnić dwa pola ideowe w nurtach posthumanizmu. Zajmę się tutaj jednym z nich – związanym z rozwojem cybernetyki. Drugi, do którego, nie ukrywam, mam stosunek znacznie bardziej afirmatywny, opisany został między innymi w dziele *What is Posthumanism?* Cary’ego Wolfe’a. Oryginalnie inny, a też wart uwagi, jest projekt Rosi Braidotti wyrażony w książce *The Posthuman* przetłumaczonej niedawno na język polski¹⁰.

Od razu należy powiedzieć, że nurt, który, niestety jedynie pokrótce, zamierzam omówić, choć na pewno jest postludzki, zasługuje raczej na miano transhumanizmu aniżeli czerpiącego niemało inspiracji z Foucaultowskiego antyhumanizmu¹¹ i posthumanizmu. Transhumanizm w swoim praktycznym wymiarze oddany jest wzmocnieniu ludzkich intelektualnych, fizycznych i emocjonalnych możliwości, eliminacji chorób i niepotrzebnego cierpienia, oraz „dramatycznemu” wydłużeniu ludzkiego życia¹², co samo w sobie może wydawać się celem szczytnym, jednak po pierwsze nurt ten czerpie prosto z idei o ludzkiej doskonałości, racjonalności i wyższości odziedziczonych z renesansowego humanizmu i Oświecenia, po drugie – w żaden sposób nie przyczynia się do uwolnienia podmiotu z okowów politycznego. Co więcej, stygmatyzuje ciało, zwłaszcza ciało chore i słabe, a w centrum stawia perfekcyjnie autonomiczny i racjonalny podmiot, odcięty od swoich cielesnych ograniczeń i odczuć, a także od innych cielesnych podmiotów, także nie-ludzkich. Mało prawdopodobne, że ta perspektywa pozwoliłaby jednostce uciec od „politycznego” i odzyskać „prywatne”. Choć taka futurystyczna wizja z pewnością rozwiązuje problem ciała i władzy odciskającej na nim swoje piętno, to być może stanowi właśnie ostateczny przejaw władzy nad ciałem i dominacji Oświeceniowego rozumu.

Pozwolę sobie wyrazić opinię, że taka droga w refleksji nad ludzkim podmiotem jest drogą błędną (error?). Znacznie bardziej obiecującymi są te afirmujące ciało. Wśród wielu ścieżek filozofii skupionej

⁹ C. Wolfe, *What Is Posthumanism*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2009, s. ix.

¹⁰ R. Braidotti, dz. cyt.

¹¹ Oznacza to, że taka wersja posthumanizmu zachowuje „dystans wobec humanistycznych założeń o uniwersalnej wartości jednolitego podmiotu” (Tamże, s. 207).

¹² C. Wolfe, dz. cyt., s. xiii.

na ciełe, chciałbym zwrócić uwagę na jedną, najbardziej, moim zdaniem, obiecującą: somaestetykę Richarda Shustermana.

Tak więc odrzucenie roli ciała w konstytuowaniu się podmiotu w żaden sposób nie uwalnia tegoż ze sfery polityki. Jak śmiem twierdzić, skoro inskrypcje władzy zapisują się na ciełe, to właśnie zwrot ku cielesności i praca nad somatyczną świadomością może przyczynić się do zwiększenia *autonomii* (pod pojęciem autonomii nie rozumiem całkowitej niezależności i wolności) pola prywatnego. Oczywiście z pozycji posthumanizmu, a jak się zdaje również antyhumanizm miałby pewne zastrzeżenia, można zarzucić filozofii ciała propagowanej przez Richarda Shustermana antropocentryzm. Rzeczywiście, somaestetyka stawia w centrum człowieka wraz z jego cielesnym zakorzeniem w świecie i cielesnymi odczuciami, jednak zarzut szybko okaże się przesadzony, a antropocentryzm łatwy do przewyciężenia, gdy uświadomimy sobie, że owo cielesne zakorzenie w świecie człowiek dzieli z innymi, nie-ludzkimi, podmiotami. Można by także argumentować, że ze swoją troską o ciało, o zwiększenie jego możliwości, somaestetyka ma coś wspólnego z transhumanizmem, jednak gdy ten umacnia binarną opozycję umysł – ciało, somaestetyka dąży do przewyciężenia tego dualizmu, czerpiąc inspirację z filozofii Jamesa Dewey'a i znajdując poparcie we współczesnej neurobiologii – między innymi w pracach Antonia Damasio¹³.

Od razu trzeba zaznaczyć, że autor *Świadomości ciała* krytycznie odnosi się do indywidualistycznych projektów, takich jak Richarda Rorty'ego¹⁴, który w dziele *Przygodność, ironia i solidarność* wprowadził postać „ironistki”¹⁵, a także wyraźnie rozdzielił sferę publiczną od sfery prywatnej autokreacji. Kacper Bartczak podkreśla, iż głównym zarzutem wobec rozdziału tych dwóch sfer u Rorty'ego jest fakt, że „prowadzi to do uznania tylko negatywnej wersji wolności”, czyli wolności od, co dla Shustermana jest niewystarczające. Twórca somaestetyki wiele czerpie z Deweyowskiej koncepcji społecznej natury umysłu, wspólnotowości i społecznej odpowiedzialności:

W przeciwieństwie do [William]a Jamesa, który podkreślił prywatność świadomości, Dewey zdawał sobie sprawę, że biologiczne podejście do życia mentalnego implikuje zasadniczo społeczną naturę umysłu. Dzieje się tak, ponieważ przetrwanie organizmu zależy od interakcji z jego otoczeniem (oraz inkorporacji tego otoczenia), a przecież głównym elementem środowiska ludzkiego organizmu jest społeczność innych ludzi¹⁶.

Również Anna Budziak podkreśla, że dla somaestetyki negatywne punkty odniesienia stanowią: radykalna rozdzielnosc dyskursów prywatnego i publicznego, konsekwencje tego podziału w myśli

¹³» Zob. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1999.

¹⁴» Zob. R. Shusterman, *Sztuka życia, a etyka postmodernistyczna*, tłum. A. Chmielewski, [w:] Tenże, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998, s. 314–351.

¹⁵» R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009, s. 121–215.

¹⁶» R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki i S. Stankiewicz, Kraków: Universitas, 2008, s. 241–242.

społecznej, rozłączenie funkcji społecznej i estetyki sztuki, konflikt między pragnieniem samorealizacji i wolności a urzeczywistnieniem ideału równości demokratycznej, oraz prymat rzeczywistości językowej nad rzeczywistością cielesną¹⁷. Będę utrzymywał, że całkowite rozdzielenie tych dwóch wymiarów ludzkiej egzystencji nie tylko nie jest możliwe, ale może też nieść ze sobą zagrożenia. Na przykład ideologia rozdzielności publicznego czy politycznego od prywatnego może być używana do dezawuowania postulatów i haseł ruchów feministycznych, które na przestrzeni lat walczyły od publiczne zainteresowanie sferą prywatnego. Odwołując się do ostatnich wydarzeń społeczno-politycznych, można wyobrazić sobie argumentację na rzecz odrzucenia Konwencji o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, która opisywałaby rzeczoną konwencję w kategoriach próby naruszenia sfery prywatnej. Z drugiej strony jednak, również idee nierozdzielności sfery publicznej i prywatnej wykorzystane być może do zawłaszczania przez pewne grupy prawa do decydowania o ciałach innych jednostek. Z tego powodu, jak śmiem twierdzić, należy dążyć do – niezwykle trudnej do wypracowania – równowagi między politycznym i prywatnym, gdzie prywatne obdarzone byłoby pewną autonomią. Jak sądzę, mogłaby ona zostać umocniona dzięki pogłębionej, meliorycznej refleksji nad cielesnością.

Somaestetyka jest dyscypliną przywracającą doświadczeniu ciała oraz jego twórczemu przekształcaniu kluczową rolę w filozofii pojmowanej jako sztuka życia, co łączy ją w pewnym sensie z tym, w jaki sposób filozofię widział Michel Foucault – na wzór starożytnych, jako część życia i codziennej praktyki¹⁸. Skupiając uwagę na kwestiach ciała, projekt Shustermana przeciwstawia się Oświeceniowej tradycji ślawiającej ludzkie *cogito*. Jak pisze autor *Performing Life*:

Dominująca od dawna tradycja platońska, wzmocniona przez ostatnie stulecia kartezjanizmu i idealizmu, uczyniła nas ślepyimi na istotny fakt, który myśl starożytna i niezachodnia w sporej części uznawała za oczywisty: skoro żyjemy, myślimy i działamy dzięki naszym ciałom, ich badanie, ulepszanie oraz troska o nie powinny mieć swoje miejsce w centrum filozofii, szczególnie jeśli pojmujemy się ją [...] jako szczególny sposób życia, krytyczną i zdyscyplinowaną troskę o siebie, która obejmuje samowiedzę i samodoskonalenie¹⁹.

W swoim projekcie Shusterman odwołuje się także do tradycji filozofii Wschodu, która, zdaniem amerykańskiego pragmatysty, nie traci kontaktu z cielesnym wymiarem egzystencji i nie wytworzyła szkodliwej opozycji umysł – ciało. Jak zauważa Shusterman, w praktykach takich jak medytacja zen czy hatha-joga trening i świadomość somatyczna są istotnym elementem „filozoficznego oświecenia”. Powołując się na japońskiego filozofa Yuasa Yusuo, podkreśla, że w filozofii Wschodu *shugyo* – „oczywisty odpowiednik «troski o siebie»”²⁰ – stanowi filozoficzny fundament.

¹⁷ Zob. A. Budziak, *W stronę cielesności. Estetyka Richarda Shustermana*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3, s. 71–73.

¹⁸ Zob. R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 35.

¹⁹ Tamże, s. 35–36.

²⁰ Tamże, s. 38.

Filozoficzny projekt Shustermana w swym wymiarze analitycznym stanowi krytyczne, „melioracyjne” badanie cielesnych doświadczeń jednostki. Kluczowe jest postrzeganie ciała jako ośrodka sensoryczno-estetycznej świadomości, co zbliża somaestetykę nie tylko do pragmatyzmu Johna Deweya, ale także fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Od projektu francuskiego filozofa różni się jednak podkreśleniem możliwości (czy nawet konieczności) „kreatywnego kształtowania siebie”²¹. Somaestetyka w założeniu skupia nie tylko dyskursy o ciele, ale także praktyczne dyscypliny mające wzbogacić czy usprawnić somatyczne doświadczenia jednostki. Jak pisze Shusterman: „Jeśli odłożymy na bok filozoficzne uprzedzenie wobec ciała i przywołamy tylko podstawowe cele filozofii, którymi są wiedza, samowiedza, właściwe działanie, szczęście i sprawiedliwość, to kluczowa wartość filozoficzna somaestetyki stanie się oczywista”²². Tak więc, o czym nieustannie przekonuje Shusterman, jeśli samowiedza i bardziej owocne (tak w wymiarze etycznym, jak i estetycznym²³) egzystowanie stanowią jedne z podstawowych celów filozofii, to jasnym się staje, że zarówno rugowanie ciała z dyskursu filozoficznego – ale także dyskursywizacja ciała, pozbawiająca je materialnego zakorzenienia, pandyskursywizm czy pantekstualizm – jest błędne i w dalszej perspektywie szkodliwe. Wprawdzie za sprawą feminizmu, projektów Merleau-Ponty’ego czy Foucaulta, a także Judith Butler ciało stało się w najnowszej filozofii jednym z najpopularniejszych tematów, jednak zazwyczaj znika ono pod teoretycznymi konstruktami lub jest ujmowane jedynie jako obiekt działania dyskursywnej władzy. Projekt somaestetyki natomiast zakłada także praktyczny wymiar. Jak pisze Shusterman:

Dostrzegając złożoną metafizyczną strukturę ciała, które jest zarówno materialnym obiektem istniejącym w świecie, jak i intencjonalną podmiotowością na ten świat nakierowaną, somaestetyka zajmuje się nie tylko zewnętrzną formą ciała lub jego przedstawieniami, lecz także jego przeżywanym doświadczeniem²⁴.

Somaestetyka dąży do poprawy cielesnego bycia jednostki i jej samorozumienia. Projekt Shustermana zakłada, że dzięki somatycznej introspekcji i dyscyplinom ciała – nie tak granicznym, jak u Foucaulta

21» Tamże, s. 40.

22» Tamże.

23» W pragmatyzmie nie zachodzi konflikt między etyką i estetyką, o czym przypomina Kacper Bartczak (zob. K. Bartczak, *Organizmy i teksty: „kultura literacka” Richarda Rorty’ego*, [w:] Tenże, *Świat nie scalony*, Wrocław: Biuro Literackie, 2009, s. 75). Taki konflikt nie występuje także w projekcie Shustermana. Przewiduje on możliwość autokreacji i zmiany na lepsze, a kryteria oceny zmiany – podobnie jak w projekcie Rorty’ego, o którym pisze Bartczak – można nazwać estetycznymi. I również do filozofii Shustermana można odnieść słowa, którymi Bartczak tłumaczy projekt „kultury literackiej” Richarda Rorty’ego: „Nowo wytworzone „ja” jest lepsze w tym sensie, w jakim lepszy jest zrewidowany, wzbogacony wiersz” (Tamże, s. 75). Jednakże Shusterman nie stara się wyrwać jednostki spod wpływów politycznego i zagwarantować jej przestrzeń „narcystycznej autokreacji”. Somaestetyka pozostaje projektem filozoficznym silnie zaangażowanym w sferę polityczną, jednak dzięki wzmocnieniu podmiotu, może umożliwić mu większą kontrolę nad obiema przenikającymi się sferami.

24» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 41.

– można osiągnąć bardziej satysfakcjonującą egzystencję. Oczywiście jest to projekt, który w pełni można nazwać troską o siebie, czyli o ciało-umysł, niedualistyczną somę.

„Satysfakcjonująca egzystencja” nieodzownie przywodzi na myśl „dążenie jednostki do szczęścia”, oczywisty element filozofii liberalizmu. Jak się zdaje, owo dążenie do szczęścia może być, a nieraz nawet musi, działaniem politycznym. Za przykład mogą posłużyć ruchy abolicjonistyczne, feministyczne, a także walka mniejszości seksualnych o równouprawnienie. Jednak jest to też istotny element prywatnego życia jednostki, do którego polityczne powinno mieć ograniczony dostęp²⁵. Somaestetyka może być rozpatrywana jako projekt, który obejmuje obie sfery tego celu. Jak pisze Shusterman: „Dążenie do szczęścia i panowania nad sobą jest tradycyjnie włączane do etycznego poszukiwania lepszego życia”²⁶. Oczywiście jest, że skoro, jak podkreśla wielu filozofów ciała, m.in. Maurice Merleau-Ponty i Richard Shusterman właśnie, ciało jest naszym centrum odbioru bodźców i wysyłania komunikatów, czyli również ośrodkiem i medium naszych przyjemności, to zwiększona świadomość ciała, którą postuluje somaestetyka, ma szansę przyczynić się do przynajmniej przyjemniejszej, jeśli nie szczęśliwszej, egzystencji.

Refleksja somatyczna może stanowić również sposób na przeciwstawienie się opisanej przez Foucaulta władzy. Jak pisze Shusterman:

doniosła Foucaultowska wizja ciała jako miejsca, w którym, ze względu na jego plastyczność, odciska się władza społeczna, ukazuje nam kluczową rolę, jaką *soma* może spełniać w filozofii polityki i w sferze sprawiedliwości. Wizja ta pomaga zrozumieć, jak to się dzieje, że można podtrzymywać i reprodukować na szeroką skalę złożone hierarchie władzy bez potrzeby wyrażania ich w postaci praw lub narzucania drogą oficjalną; podporządkowujemy się im w taki sposób, w jaki są one nam narzucane – niejawnie, za pośrednictwem naszych cielesnych nawyków, włączając w to nawyki odczuwania, które mają zakorzenienie w ciele. Można zatem potajemnie zmaterializować i utrwalać całe ideologie dominacji poprzez ich kodowanie w somatycznych normach, które, jako nawyki cielesne, nie są zazwyczaj dostrzegane, a co za tym idzie, wymykają się świadomości krytycznej²⁷.

Przykładem takiej zmaterializowanej dominacji mogą być normy zachowań narzucane kobietom w społeczeństwach patriarchalnych i w postaci nawyków wpisywane w ich ciała. Dominacja taka, ów Benthamowski panoptikon „zaszczepiony” więźniowi, o którym pisał Michel Foucault, jest wyjątkowo trudna do podważenia, ponieważ „tak głęboko zakorzeniła się w naszych ciałach, że one same buntują się przeciwko jej podważaniu”. Dlatego też, jak przekonuje Shusterman:

²⁵ Jak sądzę, nie można i nie powinno się całkowicie oddzielać prywatnego od politycznego. Jeżeli chodzi o prywatne „prawo do szczęścia” należy zauważyć, że jest ono ograniczone faktem, że takie samo prawo powinny posiadać również inne jednostki, a tutaj pojawia się już polityczne.

²⁶ R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 43.

²⁷ Tamże, s. 43.

Każda skuteczna próba rzucenia wyzwania uciskowi powinna zatem obejmować somaestetyczną diagnozę zarówno nawyków i odczuć cielesnych stanowiących wyraz danej formy dominacji, jak i subtelnych instytucjonalnych zasad oraz metod wpajania tych nawyków i odczuć – tak by można było przezwyciężyć te ostatnie wraz z opresyjnymi warunkami społecznymi, które je generują²⁸.

Somaestetyka, dzięki naciskowi na świadomość ciała i zdolność jednostki do kreowania siebie i kontroli cielesnej, jest dyscypliną mogącą pomóc w emancypacji jednostki ze sfery politycznej i wzmocnieniu sfery prywatnej. Jednocześnie nie jest filozofią ciała tak skrajną, liminalną i transgresywną, jak filozofia Foucaulta. Tak, jak opresyjne stosunki władzy mogą zostać wpisane w ciała, tak samo emancypacja może się dokonać dzięki świadomemu odczuwaniu ciała i alternatywnym praktykom cielesnym. Nie powinien umknąć tutaj pewien związek z filozofią Foucaulta, konkretnie z jego przewartościowaniem podejścia do kwestii ciała dokonanych w dwóch ostatnich tomach *Historii seksualności*. Również ten francuski myśliciel, który poświęcił swoją pracę tropieniu mechanizmów biowładzy, dostrzegł możliwość emancypacji za pomocą cielesnych praktyk²⁹. Foucault nie tylko pokazał, w jaki sposób ciała i podmioty są kształtowane za pomocą somatycznych dyscyplin. Zaproponował alternatywne – transgresywne i graniczne – zachowania somatyczne, mające umożliwić jednostce uchylecia się dyscyplinującej władzy.

I rzeczywiście, somaestetyka Shustermana wiele czerpie z Foucaultowskiej wizji troski o siebie. Jednak równie wiele czerpie z pragmatyzmu i przez to duży nacisk kładzie na to, „co jednostka mogłaby bezpośrednio przełożyć na dyscyplinę ulepszonej cielesnej praktyki”³⁰. Tutaj Shusterman podaje wiele przykładów cielesnych praktyk mających na celu zwiększenie świadomości ciała, jak joga, medytacja zen czy Terapia Aleksandra.

Somaestetyka ma, jak głosi Shusterman, trzy podstawowe wymiary: analityczny, pragmatyczny i doświadczeniowy. W swym wymiarze analitycznym jest deskryptywnym i teoretycznym przedsięwzięciem poświęconym „wyjaśnianiu natury naszych cielesnych doznań i praktyk oraz funkcji, jaką pełnią w naszej wiedzy i konstruowaniu świata”. Obejmuje zagadnienia z zakresu filozofii umysłu, ontologii i epistemologii, a także socjologii i genealogii, w czym przywołuje na myśl podejście Foucaulta. „Badania te – jak pisze Shusterman – pokazują, że ciało jest zarówno kształtowane przez władzę, jak i wykorzystywane jako środek do jej utrzymania oraz że cielesne normy zdrowia, sprawności i piękna, a nawet najbardziej podstawowe kategorie płci biologicznej i kulturowej są konstruowane po to, by odzwierciedlały i wspierały określone siły społeczne”³¹. Tak więc somaestetyka zawiera w sobie analizy w duchu bliskie koncepcjom Foucaulta zawartym między innymi w *Nadzorować i karać* czy pierwszym tomie *Historii*

²⁸ Tamże, s. 43–44.

²⁹ R. Shusterman, *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, tłum. A. Mitek, red. naukowa K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas, 2005, s. 227.

³⁰ R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 44.

³¹ Tamże, s. 45. Zob. także: *Somaestetyka a problem ciała/media*, [w:] Tenże, *O sztuce i życiu...*

seksualności. Analizy te pokazują, że niemożliwe jest całkowite oderwanie ciała od kwestii politycznych, jednak somaestetyka nie poprzestaje na wskazywaniu mechanizmów władzy, nie pozostawiając podmiotowi uwięzionemu w spirali dyscyplinującej władzy nic, tylko lawirowanie i unikanie jej przejawów³².

Za sprawą melioratywnego stosunku do cielesnego doświadczenia i przyjemności, także estetycznej, jaką jednostka może czerpać za pośrednictwem swego ciała somaestetyka jest w stanie poszerzyć pole prywatności niekoniecznie mające związek z erotycznością czy z transgresywnymi praktykami seksualnymi. W tym miejscu somaestetyka przestaje być dziedziną badawczą i staje się również praktyką. Leży to w obrębie dwóch wymiarów somaestetyki: a) pragmatycznego, który ma charakter preskryptywny – „proponuje specyficzne metody doskonalenia somatycznego”³³; stawia sobie za cel zmianę zastanego stanu rzeczy, która obejmowałaby po pierwsze – świadomość ciała, jego rozumienie i percypowanie poprzez nie jednostki, i po drugie – społeczne postrzeganie i traktowanie ciała; b) praktycznego, który jest już wcielaniem konkretnych technik w życie.

Tutaj objawia się podwójny wymiar somaestetyki jako dyscypliny. Jest ona z jednej strony dyscypliną, polem badawczym, z drugiej zaś dyscypliną ciała³⁴ – pozbawioną jednak „karceralnego” wymiaru, a także w znacznie mniejszym stopniu graniczną niż praktyki proponowane przez Foucaulta. Francuskiemu filozofowi, gdy podjął projekt „troski o siebie”, chodziło – wbrew temu, co może się wydawać – o wyzwolenie z „fetyzizmu seksu” jako wzoru wszelkiej przyjemności; o przeciwstawienie się rosnącej tendencji, która sprawia, że współczesny człowiek nie jest w stanie docenić innych praktyk cielesnych odbiegających od normatywizujących zachowań seksualnych lub w ogóle nie mających wiele wspólnego z erotyzmem, a mogących rozwinąć i wzbogacić egzystencję jednostki. Jednak, jak zauważa Shusterman:

somaestetyczny program Foucaulta – pomimo całej swej transgresyjnej niekonwencjonalności – jest reprezentatywny wobec pewnych wyraźnych trendów w podejściu do doświadczenia somatycznego przejawianych przez naszą dzisiejszą kulturę, która zmierza ku technologiom radykalizacji i gwałtownego sensualizmu³⁵.

W wypracowaniu sfery prywatnego najbardziej może pomóc ta gałąź somaestetyki, która nastawiona jest na doświadczenie wewnętrzne, oraz bezpośrednie praktyki somatyczne. To konkretne aktywności w pracy nad ciałem stanowią praktyczną gałąź somaestetyki. Bez nich somaestetyka – jako „rozległa dyscyplina filozoficzna zajmująca się samowiedzą i troską o siebie”³⁶ – byłaby niepełna. Shusterman twierdzi, że:

³²» Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny” w *współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 53.

³³» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 46.

³⁴» Zob. W. Małecki, *Embodying Pragmatism. Richard Shusterman's Philosophy and Literary Theory*, Frankfurt am Main: Lang, 2010, s. 144.

³⁵» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 55.

³⁶» Tamże, s. 52.

dyscypliny doświadczeniowe (takie jak joga) mają na celu sprawić, byśmy „czuli (się) lepiej” [*feel better*], w obu rozumieniach tego dwuznacznego wyrażenia [...]: tj. mają one uczynić jakość naszego somatycznego doświadczenia zadowalającą bogatszą, ale także wyostrzyć to doświadczenie pod względem percepcyjnym³⁷.

Przyjemność cielesna, choć często również niepozbawiona znaczeń politycznych, jest jednym z głównych elementów tworzących sferę prywatną. Sprowadzanie ich przede wszystkim do erotyki w dużym stopniu redukuje prywatną sferę cielesności. Dzięki zwróceniu uwagi na inne doświadczenia cielesne mogące dostarczyć jednostce satysfakcji i nastawienie na rozwinięcie percepcyjnych zdolności ciała sprawia, że somaestetyka pragmatyczna, jakkolwiek może – niezbyt trafnie – kojarzyć się z praktykami w stylu New Age, staje się projektem filozofii życia, tj. filozofii praktycznej niebędącej jedynie suchym teoretycznym konstruktem, który autentycznie może pomóc w rozszerzeniu autonomii jednostki.

Skupienie na ciele nierzadko prowokuje mniej lub bardziej słuszne krytyki. Te, które zdają się najbardziej sensowne, skupiają się na tych elementach kultury ciała, które na dłuższą metę mogą prowadzić w rejony, do których konsekwentnie zmierza transhumanistyczna wizja. I tak Adorno i Horkheimer potępiali kulturycę somatyczną jako powierzchowną i wyzutą z duchowości. Argumentowali, iż skupienie na ciele we współczesnej kulturze automatycznie wzmacnia podział na ciało i ducha. Takie krytyki podkreślają, że wzmożona troska o ciało prowadzi do traktowania go jako mechanizm, martwą rzecz oddzieloną od „ja”. Zainteresowanie ciałem oznacza w nich, jak pisze Shusterman:

wyalienowane zainteresowanie zewnętrznym przedstawieniem znajdującym się poza naszym duchowym Ja. Co więcej, jako zewnętrzne przedstawienie ciało jest w nieuchronny sposób podporządkowywane oraz wykorzystywane przez reklamę i propagandę, które w niemoralny sposób władają obrazami w naszych społeczeństwach³⁸.

Rzeczywiście, takie podejście do ciała, charakterystyczne dla pewnych nurtów transhumanizmu, prowadzi do alienacji obiektu zainteresowania jako zewnętrznej rzeczy. Wystawia także ciało na działanie politycznego – nie jako podmiot działający w sferze politycznej, ale jako wykorzystywany przedmiot, na przykład przemysłu reklamowego. Somaestetyka jednak nie zmierza w tym kierunku, nie ujmuje ciała jedynie jako mechanizmu. Ciało, soma – pojęcie znoszące dualizm ciało/umysł nie jest już tylko obiektem działań władzy. Ciało, odzyskawszy swoją podmiotowość i dowartościowane w somaestetyce może skuteczniej działać w sferze politycznej. Podmiot, któremu przypisuje się pewną sprawczość ma także większy wpływ na decydowanie o granicy politycznego i prywatnego, co znaczy także, że jest w stanie wypracować większą autonomiczną sferę prywatnego.

³⁷ » Tamże, s. 48.

³⁸ » Tamże, s. 50.

Krytyki na wzór tej wystosowanej przez Adorna i Horkheimera argumentują, że estetyka somatyczna „nieustannie podważa indywidualność i wolność, zalecając dostosowanie się do pewnych zestandaryzowanych miar i modeli”³⁹. Shusterman odpowiada na te oskarżenia, zauważając, że redukuje one ciało do zewnętrznego obiektu, ignorując „podmiotową rolę ciała jako żywego ośrodka pięknego, osobistego doświadczenia”⁴⁰. Filozofia ciała, jaką jest somaestetyka, sprzeciwia się traktowaniu ciała jako „wyalienowaną rzecz odległą od ducha ludzkiego doświadczenia”⁴¹. Nie stara się także narzucać norm, które określałyby, czym jest dobre doświadczenie somaestetyczne. Refleksja somaestetyczna, a także praktyczny wymiar troski o siebie, prowadzi ma do poszerzenia indywidualnej wolności przez ulepszenie doświadczeń cielesnych, których wielość i różnorodność jest nieustannie podkreślana. Jak pisze Shusterman, odpowiadając na krytykę filozofii ciała:

Jak mocne by nie były te oskarżenia, wszystkie one zależą od pojmowania somatyki raczej w kategoriach reifikującej eksterioryzacji ciała – ciało jako mechaniczny instrument złożony ze zatimizowanych części i mierzalnych powierzchni – niż ciała jako żywego wymiaru indywidualnego doświadczenia i działania. Tak więc krytyki tego typu nie mogą potępiać somatoestetyki *tout court*, lecz tylko te praktyki cielesne, które opierają się na tej koncepcji ciała jako rzeczy (i jej służą). W przeciwieństwie do tego, somatoestetyka doświadczenia nie zgadza się, by eksterioryzować ciało jako rzecz odrębną od aktywnego ducha ludzkiej intencjonalności. Skupia się nie na ciele *per se*, ale na cielesnej świadomości i działaniu, na ucieleśnionym duchu⁴².

Shusterman zauważa, i trudno z nim się nie zgodzić, że jednostka żyjąca w kulturze Zachodu może odczuwać pokusę, aby uciec do „pozawerbalnej [*speechless*] sfery tożsamości oraz indywidualnej tożsamości”⁴³ i schronić się w niej przed dyskursywną rzeczywistością i zmiennymi, niestabilnymi gramami językowymi. Droga ta nie wydaje mi się drogą błędną. Jestem w stanie zgodzić się z autorem *Surface and Depth*, kiedy przekonuje, że

wzmoczona świadomość ciała i satysfakcja z naszego „prywatnego życia organicznego” to sposób, aby bliżej i bardziej bezpośrednio poznać samego siebie, tak by móc oprzeć się „dominującej w naszym społeczeństwie tendencji do uniformizacji”⁴⁴.

W filozofii Shustermana przejawia się podobna wiara w możliwość autokreacji podmiotu, jaką można znaleźć u Rorty’ego w artykule *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*⁴⁵.

39» R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 51.

40» Tamże.

41» Tamże.

42» R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności...*, s. 101.

43» Tenże, *Somaestetyka a problem...*, s. 85.

44» Tamże, s. 86.

45» Zob. R. Rorty, *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*, tłum. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2, s. 181–204.

Z tym, że Shusterman nie skupia się na procesie czytelniczym, ale na praktykach somaestetycznych. Jak utrzymuje autor *Świadomości ciała*:

Dzięki szczególnemu uwrażliwieniu na ciało i jego niewerbalne komunikaty, dzięki praktykowaniu dyscypliny ciała, które podnoszą świadomość somatyczną i przekształcają sposób bycia i funkcjonowania, jednostka odkrywa i poszerza swoją samowiedzę, przetwarzając własne „ja”⁴⁶.

Trzeba jednak pamiętać, że ciało, mimo całego zaangażowania w jego filozoficzną (i nie tylko) rehabilitację, nie jest wolne od dyskursywnego kształtowania i od kontekstów społeczno-politycznych, w jakie jest *wpisane*. Sfera dyskursywna nieuchronnie przenika cielesność podmiotów. Jednak, jak pisze Kacper Bartczak, w projekcie Shustermana:

Chodzi przede wszystkim o to, żeby obydwie sfery szanowały się i potrafiły z siebie czerpać, a jednocześnie, gdy zachodzi taka potrzeba, zostawić się w spokoju. Język musiałby się zgodzić na oddanie pola, na możliwość świadomości, która wymyka się opisom i protokołom zdaniowym, na świadomość objawiającą się w ciele. Ze swojej strony ta świadomość-w-ciele musiałaby zrezygnować z roszczeń do egzystencji pozakulturowej, pozahistorycznej, przedjęzykowej, niekorygowalnej i niedającej się przeniknąć przez kulturę. Świadomość ciała byłaby więc wytworem kulturowym, który jednak potrafi wymknąć się – czasowo – językowi, zniknąć z jego radarowych ekranów po to, by stanowić witalny i niemy kontrast dla jego monstrualnej, ponadosobowej świadomości. Zamiast spalania i nicowania chodziłoby o rytm wymiany, o fazy ugruntowania i pływ, o taniec ciała i języka, o możliwość odświeżenia języka przez sferę, która obywatelając się bez niego, jest jednak sferą znaczącą i dającą językowi energię⁴⁷.

Te spostrzeżenia można by odnieść nie tylko do sfer cielesne/językowe, ale także prywatne/polityczne. Tak, jak cielesność musi zrezygnować z marzeń o pozakulturowym istnieniu, tak samo prywatne nie może istnieć całkowicie poza tym, co polityczne⁴⁸. Choć niemożliwe jest całkowite rozdzielenie obu sfer, wciąż możliwe jest poszerzenie *autonomii* sfery prywatnej, w czym dopomóc może wzmocnienie podmiotu upłynnionego w dobie postmodernizmu, a jednym ze sposobów, aby to uczynić jest zakorzeniecie podmiotu w cielesności – na podstawowym poziomie cielesnego bycia, bycia *somą*.

W artykule *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej* Shusterman wylicza przyczyny wzrostu zainteresowania ciałem we współczesnej kulturze. Poza „słabnięciem kulturowej władzy poglądów religijnych, które przez wiele stuleci demonizowały ciało”⁴⁹ oraz „wynikającej z gwałtownej

⁴⁶ » R. Shusterman, *Praktyka filozofii*... , s. 233.

⁴⁷ » K. Bartczak, *Krzysztof Siwczyk: byt i niebyt polskiego poety pooświeceniowego*, [w:] Tenże, dz. cyt., s. 75.

⁴⁸ » Jednym z zarzutów Shustermana wobec Rorty’ego jest to, że ten drugi zbyt mocno rozdzielił sferę „publicznej argumentacji, gdzie trzymamy się ustalonych reguł i kryteriów, od sfery prywatnej autokreacji, gdzie poszukujemy autonomii”. K. Bartczak, *Organizmy i teksty: kultura literacka Richarda Rorty’ego*, [w:] Tenże, dz. cyt., s. 76).

⁴⁹ » R. Shusterman, *Zwrot ku cielesności*... , s. 103.

modernizacji i zmian technologicznych potrzeby wynegocjowania nowego stosunku do natury (w tym i natury ludzkiej)⁵⁰ interesujące jest spostrzeżenie, iż wzrost zainteresowania ciałem może być wynikiem „problemu tożsamości osobowej”⁵¹. Jak przekonuje autor *Świadomości ciała*:

Zwrot ku cielesności może wyrażać potrzebę znalezienia i kultywowania stałego punktu odniesienia dla osobowości w zmieniającym się [...] świecie. W ponowoczesnym świecie międzykulturowej wymiany i międzykontynentalnych podróży środowiska i gry językowe kształtujące naszą tożsamość są zbyt różnorodne i zmienne, by mogły nam zapewnić mocne poczucie Ja⁵².

Wynika stąd, że somaestetyka, świadomość ciała, ma na celu wzmocnienie podmiotu, zapewnienie mu pewnego stabilnego gruntu, punktu odniesienia, w zrelatywizowanym ponowoczesnym świecie. Podobny cel stawia sobie projekt humanistyki zaangażowanej nakreślony przez Ewę Domańską. Podmiot słaby, rozpuszczony, bez stabilnego oparcia nie jest w stanie zbudować wokół siebie sfery prywatnej. Dlatego też mocny podmiot i neoesencjalizm proponowany przez Domańską (przy wszystkich swoich niedostatkach) stanowi propozycję filozoficzną wartą rozważenia. Jednak takie rozważania teoretyczne nie są w stanie wyjść poza mury akademii i rzeczywiście wzmocnić poczucie ugruntowania realnych podmiotów, realnych jednostek. Oprócz teoretycznej podbudowy potrzebna jest praktyka filozofii w życiu – coś co w swojej działalności (teoretycznej i praktycznej) proponuje Shusterman. Jak uważa twórca somaestetyki:

w tym dezorientującym ponowoczesnym strumieniu ciągłych zmian nasze ciała są cały czas przy nas [...] Ciało, stanowiąc niezbędną podstawę naszej tożsamości osobowej, jest gwarantem tego, że będziemy dbać o jej zachowanie. Jeśli ma się na uwadze tę rolę samougruntowania [*self-grounding*], nie można zaskakiwać to, że jeden z głównych celów, a przy tym jedna z głównych metafor somatoestetyki doświadczenia to ugruntowanie ciała, danie mu mocnego poczucia kontaktu z ziemią i stabilnego na niej oparcia, tak by mogło zapewnić to samo poczucie oparcia naszej osobowości⁵³.

Tak więc to ciało, odkąd tzw. „świadomy umysł” został podważony w psychoanalizie, przypada rola stabilizatora, punktu odniesienia dla Ja. „Ze względu na to, że świadomy umysł traci swą niepodzielną zwierchność względem Ja i jest postrzegany jako kierowany w głębi przez nieświadome siły psychosomatyczne, ciało na nowo pojawia się jako miejsce samookreślenia, dzięki któremu nawet świadomość może zostać przekształcona”⁵⁴.

50» Tamże, s. 102.

51» Tamże.

52» Tamże.

53» Tamże.

54» Tamże, s. 103.

Dlatego też świadomość ciała, postulowana przez Shustermana, jest istotnym elementem wzmocnienia podmiotu, o którym pisze Ewa Domańska⁵⁵. A tylko mocny podmiot, będący w stanie zobaczyć w samym sobie stabilny punkt – nie tyle daną esencję, co, choćby wykreowane, centrum – jest w stanie zbudować wokół siebie przestrzeń, w której to, co prywatne nie jest całkowicie skolonizowane przez polityczne.

Literatura

- Bartczak K., *Świat nie scalony*, Wrocław: Biuro Literackie, 2009.
- Braidotti R., *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek i A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Budziak A., *W stronę cielesności. Estetyka Richarda Shustermana*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3.
- Domańska E., „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5.
- Hayles K.N., *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1999.
- Komendant T., *Posłowie tłumacza*, [w:] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.
- Małecki W., *Embodying Pragmatism. Richard Shusterman's Philosophy and Literary Theory*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009.
- Shusterman R., *Zwrot ku cielesności: troska o ciało w kulturze współczesnej*, [w:] R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Atla, 2007.
- Shusterman R., *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki i S. Stankiewicz, Kraków: Universitas, 2008.
- Shusterman R., *Sztuka życia, a etyka postmodernistyczna*, tłum. A. Chmielewski, [w:] R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998.
- Shusterman R., *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, tłum. A. Mitek, red. naukowa K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas, 2005.
- Shusterman R., *Somaestetyka a problem ciało/media*, [w:] R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Atla 2, 2007.
- Wolfe C., *What Is Posthumanism*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2009.

⁵⁵» Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny”..., s. 48–60 oraz E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

Jarosław Woźniak

Doktorant w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie przygotowuje rozprawę pod kierunkiem profesor Anny Gemry. Obecnie jest kierownikiem projektu badawczego Doktoranckiego Koła Naukowego Teoretyków Literatury „Performatyka – literaturoznawstwo – somaestetyka”. W polu jego zainteresowań mieszczą się: performatyka, teoria literatury, posthumanizm oraz etyczne i polityczne wymiary literatury.

SUMMARY

Somatic subject and the problem of individual's autonomy

In the article author critically discuss philosophical streams which supports the dualistic division between body and mind. Then he highlights the value of these concepts, especially Richard Susterman's somaesthetics, which emphasize subject's being bodily rooted in the world. Author argues that philosophical directions highlighting the importance of corporeality can contribute to the strengthening of subject, which would be able to develop an autonomous sphere of privacy, not completely colonized by the political.

Keywords: Somaesthetics, body, posthumanism, privacy, politycy, strong subject
