

Rozdz. 1 w Elizabeth Grosz. *Volatile Bodies. Toward Corporeal Feminism*. Tłum. M. Michalski. Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego. Kwiecień 2009 [1994]

URL <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf>

© Grosz 1994; © polskie tłumaczenie Fundacja Tomka Byry Ekologia i Sztuka

**Elizabeth Grosz**

## **Przeobrażanie ciał**

Ciało wciąż jest pojęciową białą plamą zarówno w głównych nurtach zachodniej myśli filozoficznej, jak i w teorii feministycznej. Feminizm bezkrytycznie przejął wiele filozoficznych założeń odnośnie ciała w życiu społecznym, politycznym, kulturalnym, fizycznym i seksualnym i – przynajmniej w tym sensie – można go traktować jako współwinnego mizoginii cechującej zachodnią racjonalność. Wydaje się, że feministki i filozofów łączy takie samo spojrzenie na podmiot ludzki jako złożony z dwóch, przeciwstawionych sobie dychotomicznych składników: umysłu i ciała, myśli i rozciągłości, rozumu i namiętności, psychologii i biologii. To rozdwojenie bytu nie jest li tylko neutralnym podziałem opisywanego obszaru, pozostającego poza tym niepodzielną całością. Myślenie dychotomiczne w sposób nieunikniony porządkuje i hierarchizuje oba przeciwstawione sobie biegunowo pojęcia tak, że jedno staje się uprzywilejowanym, a drugie – jego podporządkowanym, podrzędnym, negatywnym odpowiednikiem<sup>1</sup>. Pojęcie podrzędne jest jedynie zanegowaniem lub odrzuceniem,

---

<sup>1</sup> Problem myślenia dychotomicznego nie polega na dominacji pary (tj. na jakiejś przyrodzonej jej problematyczności związanej z liczbą dwa). Trudności stwarza raczej „jedno”, fakt, że „jedno” nie dopuszcza niezależnego, autonomicznego „innego”. Wszelką „inność” wpasowuje się w formę jedności, przy czym pojęcie prymarne funkcjonuje jako jedyne pojęcie autonomiczne lub pseudoautonomiczne. „Jedno” nie dopuszcza dwójek, trójek, czwórek. Nie toleruje żadnych *innych*. Aby pozostać jednym, „jedno” musi wokół siebie postawić barierę, granicę, a wówczas siłą rzeczy bierze udział w ustanowieniu pary binarnej – wewnątrz/na zewnątrz, obecność/brak.

Na temat zagadnienia zniekształcającej siły tkwiącej w polaryzacji binarnej zob. Nancy Jay (1981), Jacques Derrida (1972, 1976, 1981a i 1981b) i Elizabeth Grosz (1986b). Stanowisko Derridy różni się znacznie od stanowiska Jay, która przyjmuje możliwość trzeciego pojęcia, obszaru pośredniego w parach binarnych, punktu,

brakiem lub nieobecnością pojęcia nadrzędnego, jego nielubianą połową; pojęcie prymarne określa się poprzez odrzucenie swojego przeciwieństwa i czyniąc tak ustanawia swoje krańce i granice, tworzy swoją własną tożsamość. W ten sposób ciało jest tym, co nie jest umysłem; jest tym, co odrębne i odmienne od pojęcia uprzywilejowanego. Jest tym, co umysł musi odrzucić, aby zachować swoją „integralność”. Będąc w opozycji wobec świadomości, psychiki i innych uprzywilejowanych pojęć w myśli filozoficznej, ciało definiowane jest *implicite* jako niezdyscyplinowane, zakłócające ład, pozbawione orientacji i rozsądku, zaledwie marginalne wobec definicyjnych cech umysłu, rozumu czy też tożsamości osoby.

Większe niebezpieczeństwo kryje się w tym, że opozycja umysł/ciało zawsze była korelowana z innymi parami opozycyjnymi. Dalsze skojarzenia łączą opozycję umysł/ciało z szeregiem innych pojęć przeciwstawnych (zbinaryzowanych), pozwalając im funkcjonować wymiennie, przynajmniej w pewnych kontekstach. Relacja umysł/ciało często korelowana bywa z rozróżnieniem między rozumem a namiętnością, rozważą a romantycznością, tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, sobą a innymi, głębią a powierzchnią, rzeczywistością a pozorami, mechanicyzmem a witalizmem, transcendencją a immanencją, czasowością a przestrzennością, psychologią a fizjologią, formą a materią i tak dalej. Skojarzenia te ukazują wszelkie możliwe cechy „pozytywne”, jakie można przypisać ciału w układach, w których jest ono podrzędnym odpowiednikiem umysłu. Pojęcia te *implicite* definiują ciało w kategoriach ahistorycznych, naturalistycznych, organicystycznych, biernych, nieczynnych, traktując je jako naruszenie lub zakłócenie działania umysłu – jako brutalną rzeczywistość, którą trzeba pokonać, jako łącznik ze zwierzęcością i naturą, który trzeba przekroczyć.

---

który w pewien sposób znajduje się poza strukturą polaryzacji, punktu lub terminu, który może rozwiązać lub rozjaśnić napięcia składające się na strukturę dwoistą, pewien rodzaj heglowskiej syntezy pojęć przeciwstawnych. Derrida wyraźnie odrzuca takie przebudowanie pary binarnej poprzez jej usunięcie. Zniesienie czy też zluźnienie pary binarnej zaciera odchylenie pomiędzy jej elementami, którego istnienie musi zdaniem Derridy i Irigaray zostać uznane:

Wobec tego, by lepiej określić to odchylenie [...], trzeba było analizować, uaktywnić [...] w tekście historii filozofii [...] pewne znamiona [...], która nazwałem przez analogię [...] nierozstrzygalnikami [*indécidables*], tzn. jednostkami pozoru, „fałszywymi”, właściwościami werbalnymi, nominalnymi lub semantycznymi, które nie dają się już pojąć w opozycji filozoficznej (binarnej), w jakiej jednak tkwią, jakiej stawiają opór, jaką dezorganizują, nigdy nie tworząc rozwiązania w formie dialektyki spekulatywnej [...]. Faktycznie więc nieustannemu zawłaszczaniu na nowo rezultatów pracy pozoru w dialektyce typu heglowskiego [...] usiłuję przeciwstawić własne działanie krytyczne. Polegający właśnie na zniesieniu opozycji binarnej klasycznego idealizmu, czyli na rozwiązaniu jego sprzeczności poprzez wprowadzenie trzeciego terminu (właśnie *Aufheben*), idealizm heglowski zaprzecza znosząc, idealizując, sublimując w anamnezyczną wewnętrzną (Erinnerung); zamyka on dla siebie różnicę obecności. [Derrida 1972: 42-43, wyd. pol. J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. Adam Dziadek, Bytom 1997, 42-43.]. Dziękuję Vicki Kirby za wskazanie mi tej różnicy między Derridą a Jay.

Poprzez takie skojarzenia ciało jest kodowane w kategoriach, które same się tradycyjnie zdewaluowały.

Wybitnie istotne są tu korelacja i powiązanie opozycji umysł/ciało z opozycją tego, co męskie, w stosunku do tego, co kobiece, gdzie mężczyzna i umysł oraz kobieta i ciało są reprezentowane łącznie. Taka korelacja nie jest przypadkowa, akcydentalna – jest kluczowa, jeśli chodzi o to, jak filozofia rozwijała się historycznie i jak postrzega siebie także dziś<sup>2</sup>. Filozofia zawsze uważała się za dyscyplinę zajmującą się głównie lub wyłącznie ideami, pojęciami, rozumem, sądami – to znaczy kategoriami wyraźnie ukształtowanymi przez pojęcie rozumu, kategoriami, które marginalizują bądź wykluczają rozważania o ciele. Jeśli wiedzę postrzega się jako wyłącznie pojęciową, jej relacje z ciałami, cielesność podmiotów wiedzących, jak i tekstów, a także sposoby interakcji tych materialnych bytów ulegają w sposób nieunikniony zaciemnieniu. Filozofia jako dyscyplina po cichu wykluczyła kobiecość, a ostatecznie kobiety, ze swoich działań poprzez swe zazwyczaj głośno niewypowiedane kodowanie kobiecości w powiązaniu z brakiem racjonalności kojarzonym z ciałem<sup>3</sup>. Można by twierdzić, że filozofia jaką znamy ustaliła się jako forma wiedzy, forma racjonalności, wyłącznie poprzez zaprzeczenie ciała, a dokładnie: męskiego ciała, i odpowiadające temu wywyższenie umysłu jako pojęcia odcielesnionego<sup>4</sup>.

Filozofia i teorie feministyczne oparte *implicite* na jej pojęciach i metodach nie uznają przejawów cielesności, a jednocześnie to z nich czerpią swą formę, strukturę, status, w oparciu o nie kształtują swe główne problemy i dostarczają kryteriów ważności i prawdy swoich modeli wyjaśniania. Filozofia zdaje się być pod niejednoznacznym urokiem funkcjonowania i statusu ciała. Z jednej strony rola ciała jest uznawana w tym

---

<sup>2</sup> Zob. Genevieve Lloyd (1984).

<sup>3</sup> Jest znaczące, że według przynajmniej jednej z myślicielek – Michèle Le Doeuff – kobiety zdobywały dostęp do filozofii jako dyscypliny, przynajmniej do połowy tego stulecia, w dużym stopniu poprzez naukowo-miłosne związki z jakimś „wielkim” filozofem płci męskiej, a w mniejszym stopniu – z samą dyscypliną filozofii, jej stanowiskami, konsensusami i kontrowersjami. Przykłady takich filozoficznych par to Heloiza i Abelard, Wollstonecraft i Mill, Beauvoir i Sartre. Można tu uznać, że „partnerka” przyjmuje rolę ciała w stosunku do pozycji filozofa-mężczyzny jako umysłu. Zob. Le Doeuff (1989), Gatens (1986b i 1991b) i Grosz (1989, w szczególności rozdz. 6).

<sup>4</sup> „Zaprzeczenie” to termin, przy użyciu którego Freud opisuje rozszczerzone nastawienie fetyszysty i dziecka w okresie preedypalnym. Obejmuje ono jednocześnie uznanie i nieuznanie (w przypadku fetyszysty uznanie i odrzucenie kastracji matki). Jego skutkiem jest proces „rozszczerzenia ja”. Zob. Freud, „Negation” (1925a), „Fetishism” (1927) i „The Splitting of the Ego in the Process of Defence” (1938).

sensie, że prawie wszystkie wielkie postaci w historii filozofii rozważają jego rolę w umożliwianiu – lub częściej utrudnianiu – wytwarzania wiedzy. Z drugiej strony jednak odmawia się jej uznania, czego dowodzi fakt, iż kiedy rozważa się ciało, jest ono konceptualizowane w wąskich i problematycznych, zdychotomizowanych kategoriach. Jest ono pojmowane w kategoriach zmierzających do zminimalizowania lub całkowitego pominięcia jego twórczej roli w produkcji wartości filozoficznych: prawdy, wiedzy, sprawiedliwości itd. Co najważniejsze, nigdy nie rozważano seksualnej specyfiki ciała i tego, jak różnica płciowa wytwarza lub powołuje do istnienia prawdę, wiedzę, sprawiedliwość itd. Nigdy nie była przedmiotem teorii rola specyficznego ciała męskiego jako ciała wytwarzającego pewien rodzaj wiedzy (obiektywnej, weryfikowalnej, przyczynowej, wymiernej).

W obliczu sprzęgnięcia umysłu z męskością i ciała z kobiecością oraz postrzegania filozofii przez samą siebie jako przedsięwzięcie konceptualne rodzi się problem kobiet i kobiecości jako poznających podmiotów filozoficznych i poznawalnych przedmiotów epistemicznych. Kobieta (pisana wielkimi literami i w liczbie pojedynczej) pozostaje dla filozofii wieczną zagadką, przedmiotem nieprzeniknionej tajemnicy – może to być związane z dość tajemniczym i silnie ograniczonym i krępowanym statusem ciała w ogólności, a ciała kobiecego w szczególności, w budowaniu filozofii jako formy wiedzy<sup>5</sup>.

## Filozofia i ciało

Od momentu powstania jako odrębna i niezależna dyscyplina w starożytnej Grecji<sup>6</sup> filozofia tworzyła się na fundamentach głębokiej somatofobii. Nie mogę w tym miejscu adekwatnie ani szczegółowo omówić roli ciała w historii filozofii, mogę jednak przynajmniej zwięźle naszkicować niektóre z głównych cech ogólnie przyjętej historii, które przejęliśmy do naszych obecnych koncepcji ciała. Ciało postrzegane było jako źródło zakłóceń i zagrożeń dla działań rozumu. W *Kratylosie* Platon uważa, że słowo *ciało* (*soma*) zostało wprowadzone przez kapłanów orfickich wierzących, że człowiek

---

<sup>5</sup> Na przykład w dziełach Nietzschego, jednego z niewielu filozofów zgłębiających pozytywność ciała, „kobieta” przedstawiana jest jako nieziszczalna i nieosiągalna prawda. Lacan przedstawia przyjemność „kobiety” jako niepoznawalną i nie do opisaną, szczególnie w „God and the Jouissance of the Woman” w: J. Mitchell i J. Rose 1982.

<sup>6</sup> Zob. Dodds (1973) i Adkins (1970).

jest duchową, bezcielesną istotą uwięzioną w ciele niczym w lochu (*sēma*)\*. W swej doktrynie Form Plato traktuje materię jako zdegradowany, niedoskonały przejaw Idei. Ciało jest zdradą duszy, rozumu, umysłu, jest dla nich więzieniem. Dla Platona było rzeczą oczywistą, że umysł powinien władać ciałem, jak również irracjonalnymi funkcjami duszy związanymi z pożądaniem. Jedynie swego rodzaju naturalna hierarchia, niewymagający uzasadnienia stosunek „rządzący-rządzony”, pozwala na zachowanie harmonii z państwem, rodziną i jednostką. Mamy tu do czynienia z jedną najwcześniejszych reprezentacji organizmu politycznego (*body politic*)<sup>7</sup>. Kontynuując tradycję prawdopodobnie zapoczątkowaną przez Platona omawiającego *chora* w *Timaiosie*, gdzie macierzyństwo jest postrzegane jako jedynie chronienie, osłanianie lub dogłądanie, lecz nie jako współtworzenie bytu, Arystoteles odróżnił materię – ciało – od formy, natomiast w kwestii rozmnażania uważał, że matka dostarcza nieuformowanej, biernej, bezkształtnej materii, która za sprawą ojca nabiera formy, kształtu, wymiarów, szczególnych cech i atrybutów, których dotąd nie posiadała. BINARYZACJA PŁCI, DYCHOTOMIZACJA ŚWIATA I WIEDZY DOKONAŁA SIĘ U SAMEGO ZARANIA ZACHODNIEJ RACJONALNOŚCI.

Rozróżnienie materia/forma ulega przeobrażeniu w kategoriach rozróżnienia między substancją a akcydensem i między pochodzącą od Boga duszą a śmiertelną, pożądlivą i grzeszną cielesnością. W tradycji chrześcijańskiej owo rozdzielenie umysłu od ciała skorelowane było z rozróżnieniem tego, co nieśmiertelne, i tego, co śmiertelne. Jak długo podmiot żyje, umysł i dusza tworzą niepodzielną jedność, co chyba najlepiej egzemplifikuje osoba samego Chrystusa. Był człowiekiem, którego dusza – nieśmiertelność – pochodziła od Boga, ale ciało i śmiertelność były ludzkie. Żyjąca dusza jest częścią świata, a przede wszystkim częścią natury. Zgodnie z doktryną chrześcijańską człowiek jako gatunek istnieje właśnie jako byt doświadczający, cierpiący, obdarzony namiętnościami. Dlatego też różnym zaburzeniom fizjologicznym przypisywano wymiar moralny, a kary i nagrody dla duszy przybierały postać mąk i rozkoszy cielesnych. Na przykład w średniowieczu trąd uważano za chorobę będącą konsekwencją rozpusty i żądzy, cielesną oznakę grzechu<sup>8</sup>.

\* Grecki wyraz *sēma*, użyty przez Platona w *Kratylosie*, oznacza „grób”, nie „loch” (*dungeon*) [przyp. tłum.].

<sup>7</sup> Więcej szczegółów w Elizabeth V. Spelman (1982: 111-119).

<sup>8</sup> Szczegółowo jest to przedstawione w książce poświęconej średniowiecznym ujęciom i wyjaśnieniom trądu, zob. Brody (1974, w szczególności 11).

To, co zrobił Kartezjusz, było nie tyle oddzieleniem umysłu od ciała (takiego oddzielenia dokonywano już wcześniej w filozofii greckiej od czasów Platona), co oddzieleniem duszy od natury. Kartezjusz wyróżnił dwa rodzaje substancji: substancję myślącą (*res cogitans*, umysł) i substancję rozciągłą (*res extensa*, ciało). Jego zdaniem tylko tę drugą można uznać za część natury, poddającą się jej prawom fizyki i wymaganiom ontologicznym. Ciało to samobieżna maszyna, urządzenie mechaniczne działające zgodnie z prawami przyczynowości i prawami natury. Umysł, substancja myśląca, dusza czy też świadomość nie znajduje dla siebie miejsca w świecie natury. Owo wyłączenie duszy ze świata natury, owa ewakuacja świadomości ze świata, to warunek wstępny dla ustanowienia wiedzy – czy raczej: nauki – o prawach rządzących naturą; nauki, która wyklucza podmiot i nie jest zainteresowana rozważaniami na jego temat. W rzeczy samej, od czasów Kartezjusza oddziaływania subiektywności będą miały umniejszać status i wartość sformułowań naukowych. Dyskurs naukowy rości sobie pretensje do bezosobowości, którą uważa za równoznaczną z obiektywnością. Korelacja naszych wyobrażeń ze światem, który reprezentują, jest funkcją drugorzędną, niezależną od istnienia świadomości, prymarnej, niepodlegającej wątpieniu pewności duszy co do samej siebie. Do rzeczywistości podmiot może dotrzeć jedynie pośrednio, przez wnioskowanie, dedukcję lub projekcję. Jednym słowem Kartezjuszowi udało się połączyć opozycję umysł/ciało z samymi fundamentami wiedzy. Połączenie to stawia umysł w pozycji hierarchicznej wyższości wobec natury, w tym naturą ciała<sup>9</sup>. Od tego czasu po dziś dzień podmiot, czy też świadomość, oddzielony jest od świata ciała, przedmiotów, jakości i może nad nimi rozmyślać.

## Dualizm

Kartezjusz ustanowił dualizm, który od trzech stuleci myśl filozoficzna usiłuje przewyciężyć lub załagodzić. Dualizm to założenie, że istnieją dwie różne, wzajemnie wykluczające się i wyczerpujące substancje – umysł i ciało – z których każda

---

<sup>9</sup> Zob. *Meditations*, R. Descartes (1931-1934). Szczególnie wnikliwa i ważna jest tu analiza Erwina Strausa, zob. Straus (1962: 141-150).

zamieszkuje swą własną odrębną sferę. Gdy je zestawić, ich cechy nie przystają do siebie. Głównym problemem, przed jakim stoją dualizm i wszystkie stanowiska dążące do jego przewyciężenia, jest wyjaśnienie interakcji tych dwóch z pozoru niezgodnych substancji, przy uwzględnieniu faktu, że doświadczenie i codzienne życie pozwalają sądzić, iż między nimi dwiema zachodzi wyraźny związek jeśli chodzi o kierowane wolą zachowanie organizmu i odnośne reakcje psychiczne. Jak coś, co zajmuje przestrzeń, może wpływać na coś nieprzestrzennego lub pozostawać pod jego wpływem? Jak świadomość może gwarantować ruchy ciała i jego zdolność reagowania na potrzeby i wymagania umysłu? Jak ciało może komunikować umysłowi swoje potrzeby i życzenia? W jaki sposób możliwa jest obustronna komunikacja? Dualizm nie tylko rodzi nierozwiązywalne problemy filozoficzne, jest on także przynajmniej pośrednio odpowiedzialny za historyczne oddzielenie nauk przyrodniczych od nauk społecznych i humanistycznych, oddzielenie fizjologii od psychologii, analizy ilościowej od jakościowej oraz za uprzywilejowanie matematyki i fizyki jako idealnych modeli celów i aspiracji każdej wiedzy. Jednym słowem dualizm odpowiedzialny jest za nowoczesne formy wyniesienia świadomości (specyficznie nowoczesnej wersji pojęcia duszy, wprowadzonej przez Kartezjusza) ponad cielesność.

Oddzielenie to ma oczywiście swoją cenę. Od czasów Kartezjusza świadomość nie tylko umieszczana jest poza światem, poza swoim ciałem, poza naturą; pozbawiona jest również bezpośredniego kontaktu z innymi umysłami i wspólnotą społeczno-kulturową. W skrajnym wypadku wszystko, czego świadomość może być pewna, to jej własne, pewne samego siebie istnienie. O istnieniu innych umysłów musi wnosić z widocznego istnienia innych ciał. Jeśli umysły są czymś osobistym, subiektywnym, niewidzialnym, poddającym się jedynie wiedzy pierwszoosobowej, to nie możemy mieć gwarancji, że nasze wnioski o innych umysłach są rzeczywiście uzasadnione. Inne ciała mogą być po prostu złożonymi automatami, androidami, a nawet złudzeniami, pozbawionymi psychologicznego wnętrza, stanów uczuciowych, świadomości. W rezultacie świadomość staje się samotną wyspą. Jej związki z innymi, ze światem i z własnym ciałem wynikają z sądów zapośredniczonych, wnioski, i nie są już pojmowane jako bezpośrednie i niezapośredniczone.

Dualizm kartezjański ustanawia nieprzekraczalną przepaść między umysłem a materią, przepaść, którą bardzo łatwo – choć w sposób problematyczny – neguje redukcjonizm. Redukowanie umysłu do ciała lub ciała do umysłu oznacza pozostawienie ich interakcji bez wyjaśnienia, zatuszowanie jej, lub też uznanie jej za niemożliwą. Redukcjonizm neguje wszelką interakcję między umysłem a ciałem, skupia się bowiem na czynnościach jednego z tych dwóch pojęć binarnych kosztem drugiego. Racjonalizm i idealizm to efekty próby wyjaśnienia ciała i materii w kategoriach umysłu, idei lub rozumu. Empiryzm i materializm to efekty próby wyjaśnienia umysłu w kategoriach doświadczeń cielesnych lub materii (dziś najczęściej umysł zrównywany jest z mózgiem albo ośrodkowym układem nerwowym)<sup>10</sup>. W obu formach redukcjonizmu twierdzi się, że jedno pojęcie binarne jest „rzeczywiście” przeciwieństwem drugiego i że może zostać wyjaśnione w jego kategoriach lub przełożone na nie.

Istnieją nie tylko poważne argumenty filozoficzne, lecz także poważne argumenty fizjologiczne za odrzuceniem redukcjonizmu jako rozwiązania dylematu dualistycznego. Jeśli oba pojęcia definiuje się na sposoby wzajemnie wykluczające się, nie ma wówczas możliwości pogodzenia ich, zrozumienia ich wzajemnych wpływów ani wyjaśnienia ich widocznego paralelizmu. Ponadto próby korelowania idei i procesów myślowych z funkcjami neurologicznymi jak dotąd się nie udały i cały projekt wydaje się być skazanym na niepowodzenie<sup>11</sup>.

## **Kartezjanizm**

We współczesnej myśli filozoficznej istnieją przynajmniej trzy linie dociekań na temat ciała, które można traktować jako dziedzictwo kartezjanizmu. Wskazują one – jakkolwiek negatywnie – na te koncepcje, poza które powinna wykroczyć teoria feministyczna, by zrewidować swój własny wkład w historię filozofii.

<sup>10</sup> Zob. D. M. Armstrong (1968) lub prace Paula Churchlanda (1989) i Patricii Churchland (1986), gdzie koncepcję umysłu lub psychicznego wnętrza w pomysłowy, aczkolwiek protekcyjny sposób spisuje się na straty jako „psychologię ludową”.

<sup>11</sup> Wielu neurofizjologów i neuropsychologów, których badania omówione zostaną bardziej szczegółowo w kolejnych rozdziałach, twierdzi, że nie jest możliwe wskazanie dokładnej lokalizacji neurologicznych korelatów zjawisk psychicznych i behawioralnych, przede wszystkim z tego względu, że procesy neurologiczne mogą zmieniać swe lokalizacje w wyniku obrażeń lub uszkodzeń neurologicznych innego typu. Zob. Kurt Goldstein (1963, 1971), A. R. Luria (1973) i Oliver Sacks (1985).



W pierwszej linii dociekań ciało postrzega się głównie jako przedmiot zainteresowania nauk przyrodniczych, szczególnie nauk o życiu, biologii i medycyny. I odwrotnie – ciało może być badane w ramach nauk humanistycznych i społecznych, zwłaszcza psychologii (na przykład kiedy dyscyplina ta zajmuje się „emocjami”, „odczuciami”, „doświadczeniami” i „nastawieniami”), filozofii (na przykład kiedy zajmuje się ona ontologicznym i epistemologicznym statusem ciała i tego implikacjami) i etnografii (na przykład tam, gdzie analizuje się kulturowe zróżnicowanie ciała, jego rozmaite transformacje społeczne). Ciało albo jest ujmowane w kategoriach organiczności i instrumentalności funkcjonujących w naukach przyrodniczych, albo zakłada się, że *po prostu* ma rozciągłość, *po prostu* ma fizyczność, jest przedmiotem jakich wiele w naukach humanistycznych i społecznych. Oba podejścia, na różne sposoby, pomijają w swych badaniach specyfikę ciał. Bardziej zmedykalizowany pogląd biologistyczny sugeruje zasadniczą ciągłość pomiędzy człowiekiem a zwierzętami, w taki sposób że ciała traktuje się jako posiadające szczególnie złożoną formę organizacji fizjologicznej, taką, którą od materii organicznej zasadniczo dzieli różnica stopnia, nie rodzaju. W pewnym sensie stanowisko to jest spadkobiercą chrześcijańskiego pojęcia ciała ludzkiego jako stanowiącego element porządku naturalnego, świeckiego. Jako organizm ciało jest tylko bardziej złożoną odmianą innego rodzaju zespołów organicznych. Pod względem jakościowym nie da się go odróżnić od innych organizmów: jego fizjologia wywołuje pytania ogólne podobne do tych, które rodzi fizjologia zwierząt<sup>12</sup>. Odczucia, czynności i procesy ciała stają się fenomenami przyrodniczymi lub zwierzęcymi „niższego rzędu”, częścią połączonego łańcucha form organicznych (rozumianych zarówno w kategoriach kosmologicznych, jak i ekologicznych). Nauki przyrodnicze mają tendencję do traktowania ciała jako organiczny system wzajemnie powiązanych części, które z kolei ujęte są w szerszy porządek ekosystemowy. Nauki humanistyczne prowadzą ciało do czegoś zasadniczo ciągłego z bezrozumną, nieorganiczną materią. Mimo ich pozornych różnic, żadna z nich nie uznaje charakterystycznych złożoności ciał organicznych, faktu, że ciała konstruują i z kolei są konstruowane przez wewnętrzny, psychiczny i znaczący punkt widzenia, świadomość, czy też perspektywę.

---

<sup>12</sup> Tylko przy takim założeniu eksperymenty medyczne na zwierzętach zamiast ludzi mają jakikolwiek sens.

Druga linia dociekań zwykle postrzega ciało poprzez metafory, które ujmuje je jako narzędzie, przyrząd lub maszynę będące do dyspozycji świadomości, naczynie, które wypełnia ożywiająca, odbdarzona wolą podmiotowość. Przez Locke'a, i szerzej przez liberalną tradycję polityczną, ciało postrzegane jest jako coś posiadanego, własność podmiotu, który w ten sposób oderwany zostaje od cielesności i podejmuje decyzje, dokonuje wyborów odnośnie dysponowania ciałem i jego władzami (np. na rynku pracy). Niektóre modele, np. model Kartezjusza, ujmuje ciało jako samobieżny automat, bardzo zbliżony do zegara, samochodu lub statku (są to obrazy dominujące, lecz wcale nie jedyne), zależnie od panujących rozwiązań techniki. Takie pojmowanie ciała nie jest właściwe jedynie filozofiom patriachalnym, lecz leży także u podstaw pewnych odmian teorii feministycznej, które postrzegają patriariat jako system powszechnego prawa mężczyzn do zawłaszczania praw kobiet (MacKinnon, Dworkin, Daly i Pateman); stanowisko to ostro skrytykowały inne feministki (np. Butler i Cornell). W wielu feministycznych bojach politycznych (np. tam, gdzie wykorzystuje się dawne hasło *Get your laws of my body!*<sup>\*\*</sup>), które jawnie i świadomie toczą się o ciała kobiet i ich kontrolowanie przez kobiety (np. kampanie wokół problemów takich jak molestowanie seksualne, gwałt, kontrola płodności itd.), ciało jest z reguły postrzegane jako bierne i reprodukujące, lecz przeważnie nieproduktywne, jako przedmiot, o który mogą toczyć się walki między tym, kto je „zamieszkuje” a innymi/wyzyskiwaczami. Wszelka jego sprawczość lub wola jest bezpośrednią konsekwencją ożywiających, psychicznych intencji. Jego bezwładność oznacza, że zewnętrzne siły mogą na nie oddziaływać, mogą je przymuszać bądź ograniczać. (Słowa te oczywiście nie mają negować istnienia rzeczywistych – i częstych – form nieprawidłowego i represyjnego traktowania ciał kobiet w atmosferze zawistnej, okaleczającej wrogości ze strony niektórych mężczyzn; mają one raczej sugerować, że konstrukcje, w ramach których ciała kobiet mają być uznane jako aktywne, sprawne i autonomiczne, muszą być stworzone w taki sposób, by podobnych praktyk nie można już było zgrabnie racjonalizować ani dowolnie reprodukować.) Jako narzędzie albo przyrząd ciało wymaga starannej dyscypliny i ćwiczeń, a jako bierny obiekt musi zostać podporządkowane i zajęte. Taki pogląd stoi także za modelami „warunkowania” i „społecznego konstrukcjonizmu” popularnymi w

---

<sup>\*\*</sup> „Zabieraj swoje prawa od mojego ciała!”. Gra słów nawiązująca do wyrażenia *Get your paws off ...!* ‘Zabieraj swoje łapy z ...!’ [przyp. tłum.].

niektórych kręgach feministycznych, zwłaszcza w psychologii i socjologii (Gilligan, Chodorow).

W trzeciej linii badań ciało zazwyczaj uważa się za medium znaczące, środek ekspresji, sposób upubliczniania i komunikowania tego, co jest z zasady prywatne (idei, myśli, wierzeń, uczuć, emocji). W tym sensie jest to przepływ dwukierunkowy: z jednej strony chodzi tu o obwód dla przekazu informacji spoza organizmu przenoszonych przez aparat sensoryczny; z drugiej strony jest to środek ekspresji dla skądinąd szczelnie odgródzonej i niezależnej, niezdolnej do komunikacji *psyche*. To przez ciało podmiot może wyrażać swoje wnętrze, przez nie może otrzymywać, kodować i tłumaczyć to, co przychodzi ze świata „zewnętrznego”. U podstaw tego stanowiska leży przekonanie o zasadniczej bierności i przeźroczywości ciała. Jako że postrzegane jest ono jako medium, nośnik lub przekaźnik informacji przychodzącej skądinąd (z „głębi” bezcielesnego wnętrza podmiotu albo ze świata „zewnętrznego”), jego specyficzność i konkretność muszą zostać zneutralizowane, ujarzmione, zmuszone do służenia innym celom. Jeśli podmiot ma zdobywać wiedzę o świecie zewnętrznym, mieć jakąkolwiek możliwość, by być zrozumianym przez innych albo skutecznie działać w świecie zgodnie z takim modelem, ciało musi być postrzegane jako coś niestawiającego oporu, uległego, jako coś, co minimalnie zniekształca informację albo przynajmniej zniekształca ją w sposób systematyczny i zrozumiały, tak że można wziąć poprawkę na jego oddziaływanie i prawidłowo odczytać informację. Jego cielesność musi zostać zredukowana do przewidywalnej, poznawalnej przeźroczywości; jego zasadniczą rolę w kształtowaniu myśli, uczuć, emocji i reprezentacji psychicznych należy ignorować, jak również ignorować należy jego rolę jako progu znajdującego się pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co naturalne.

To – jak się zdaje – niektóre z dominujących, niewypowiedzianych założeń odnośnie ciała w historii nowoczesnej filozofii i w koncepcjach wiedzy rozważanej bardziej ogólnie. Na ile teoria feministyczna bezkrytycznie przejmuje te powszechne założenia, na tyle uczestniczy ona w społecznym dewaluowaniu ciała, które jest ściśle związane z uciskiem kobiet.

## Monizm Spinozy

Tradycja kartezjańska w stopniu większym niż jakakolwiek inna wpłynęła na ukształtowanie się zestawu zagadnień refleksji filozoficznej i na wytyczenie pola – w sposób negatywny bądź pozytywny – pod późniejsze pojęcia podmiotowości i wiedzy. Jednakże znalazło się też paru filozofów – można by ich nazwać nietypowymi – takich jak Spinoza, Nietzsche i Vico, którzy świadomie kwestionowali kategorie, w których osadzony jest dualizm kartezjański i wszystkie jego odgałęzienia. Dziełem Spinozy jest wywierające znaczny wpływ stanowisko, które odrzuca dualizm kartezjański. Stanowiło ono źródło inspiracji dla grupy teoretyczek, która zostanie omówiona w tym miejscu<sup>13</sup>. Gatens (1988) uważa, że dzieło Spinozy umożliwia ominięcie dominujących w tradycyjnej filozofii dualizmów, a jednocześnie stanowi podstawę do zrozumienia różnicy (tj. nieopozycyjnego pojęcia różnicy), które jest przydatne, a może nawet niezbędne, do przeformułowania relacji między tym, co męskie, i tym, co kobiece.

Pisma Spinozy dają możliwość rozwiązania niektórych z istniejących obecnie trudności dotyczących szeroko dyskutowanej relacji między teorią feministyczną a teorią dominującą. W tym „rozwiązaniu” chodzi nie tyle o „odpowiedzi” na te trudne zagadnienia, co o przedstawienie ram, w których będzie można stawiać problemy przy użyciu całkiem „odmiennych” pojęć teoretycznych. (Gatens 1988: 68)

Kluczowym założeniem Spinozy jest pojęcie absolutnej i nieskończonej substancji, jednej pod względem rodzaju i liczby. Jeśli substancja jest nieskończona i niepodzielna, to nie można jej utożsamiać z substancjami lub rzeczami skończonymi ani jej do nich redukować. Rzeczy skończone nie są substancjami, ale modyfikacjami lub pobudzeniami tej jednej substancji, są *modi* albo szczegółowymi określeniami substancji. Obiekt jednostkowy (istota ludzka lub coś innego) nie istnieje sam w sobie, lecz jest przemijającym, przejściowym określeniem tego, co istnieje samo w sobie. Substancja ma potencjalnie nieskończenie wiele atrybutów, przez które wyraża swoją naturę. Każdy atrybut wyraża substancję w sposób adekwatny, jako że jest ona nieskończona (np. nieskończoność przestrzeni wyraża atrybut rozciągłości), niemniej jednak każdy z atrybutów jest nieadekwatny lub niepełny, gdyż wyraża substancję tylko w jednej

<sup>13</sup> Feministyczną ocenę znaczenia Spinozy znaleźć można w Moira Gatens (1988, w szczególności 66-70).

formie. Rozciągłość i myśl – ciało i umysł – to dwa takie atrybuty. A zatem gdy Kartezjusz twierdzi, że istnieją dwie w sposób nieredukowalny różne i nieprzystające do siebie substancje, wedle Spinozy owe atrybuty to jedynie różne, nieodłączne od siebie aspekty jednej i tej samej substancji. Nieskończona substancja – Bóg – jest równie łatwo wyrażana w rozciągłości, co w myśli, i jest tyleż cielesna, co mentalna. Nie ma sensu pytać o wzajemne oddziaływanie, albowiem są one jak dwie strony jednej monety. Dylemat dualizmu kartezjańskiego – jak wola (nie będąc rozciągłą) może wprawiać w ruch ciało (które jest rozciągle) i jak ciało komunikuje woli swoje potrzeby – zostaje tym samym zniesiony. Akt woli i ruchy ciała to jedno zdarzenie przejawiające się w różnych aspektach; są to dwa wyrażenia jednej i tej samej rzeczy. Dla każdego *modus* rozciągłości istnieje *modus* myśli. Ich komplementarność oparta jest na wspólnej podstawie, której oba są jednakowo zależnymi aspektami.

Spinoza nie tylko usuwa ustanowiony przez Kartezjusza dualizm; uwalnia on także pojęcia związane z ciałem od dominujących modeli i metafor mechanistycznych, którymi otoczyła je tradycja kartezjańska<sup>14</sup>. Zresztą metafora maszyny nadaje się tylko do ciał zwierzęcych, ale nie roślin, opiera się bowiem na modelu systemu lub spójnej struktury ruchomych części, których energia pochodzi z jakiegoś zewnętrznego źródła mocy (jak naciągnięcie sprężyny w zegarze, wysoka temperatura w maszynie parowej, spalanie paliwa). Metabolizm nie polega tylko na skutecznym zasilaniu istniejącej już maszyny, musi bowiem odpowiadać za powstawanie, rozwój i stałą wymianę części składających się na maszynę. Zgodnie z rozumieniem Spinozjańskim metabolizm stanowi właściwe stawanie się maszyny, to jej *modus* działania czy też egzystencji, a nie jedynie napędzanie lub zasilanie istniejącej już wcześniej całości bądź układu. Innymi słowy metabolizm nie sprowadza się do systemu dawek energii dostarczanych z zewnątrz maszyny/ciała, lecz jest nieustannym procesem samokonstytuowania się organizmu. Jeden z badaczy zamiast metafory maszyny i dwóch stron tej samej monety (metafora taka implikuje strukturalną homologię, odpowiedniość „jeden do jednego”) sugeruje metaforę płomienia:

---

<sup>14</sup> Dalsze przykłady kartezjańskiego i mechanistycznego ujęcia ciała znaleźć można w Hobbes, *Leviathan*; La Mettrie, *Man a Machine* (1988) i Descartes, *Meditations*.

Tak jak w płonącej świecy trwanie płomienia nie jest trwaniem substancji lecz procesu, w którym w każdej chwili „ciało” wraz ze swoją „strukturą” wewnętrznych i zewnętrznych warstw jest ustanawiane na nowo z materiałów innych niż wcześniejsze i późniejsze, tak też żywy organizm istnieje jako stała wymiana swoich składników, a jego trwanie i tożsamość tkwią w ciągłości tego procesu. (Jonas, w: Spicker 1970: 55)

Nie mając w sobie nic jednostkowego, substancja nie może zapewnić tego rodzaju tożsamości: indywidualność ciała, rzeczy, jest konsekwencją ich specyficznych modalności, ich konkretnych określeń, ich interakcji z określeniami innych rzeczy. To formy jej określenia, ciągłość czasowa i historyczna oraz związki łączące rzecz z rzeczami współistniejącymi nadają obiektowi jego tożsamość. Jego jedność nie jest funkcją jego maszynowych operacji jako układu zamkniętego (tzn. jego integracji funkcjonalnej), lecz wynika z ciągłego następowania po sobie stanów tworzących jedność w wielości (tzn. ma on integralność raczej formalną niż substancjalną). Jak zauważa Gatens,

W Spinozjańskim rozumieniu ciała mamy do czynienia z ciałem produktywnym i kreatywnym, którego nie można „poznać” definitywnie, albowiem nie jest ono tożsame same z sobą w czasie. Ciało nie posiada „prawdziwości” ani „prawdziwej natury”, ponieważ jest procesem i jego znaczenie oraz możliwości będą się różnić w zależności od kontekstu. Nie znamy granic tego ciała ani mocy, które jest w stanie osiągnąć. Te moce i możliwości mogą zostać ujawnione jedynie w aktualnych interakcjach ciała z jego otoczeniem. (Gatens 1988: 68-69)

Spinozie udaje się uniknąć dualizmu kartezjańskiego i problemu innych umysłów. Jego dzieło mogłoby zapewne tworzyć grunt dla wyłonienia się antyhumanizmu, kwitnącego od lat sześćdziesiątych XX wieku. Skoro dusza jest ideą skorelowaną z danym ciałem istniejącym w danym momencie, stopień złożoności, zróżnicowania i klarowności tej idei jest ściśle proporcjonalny do stanu ciała. Oznacza to, że dusza jest atrybutem nie tylko ludzkich ciał, lecz także wyrażeniem organizacji ciała określonego typu. „Duszą” obdarzone są zwierzęta, rośliny, nawet materia nieorganiczna, choć oczywiście typ „duszy” będzie różny w zależności od rodzaju i złożoności ciała. Istnieje tyle typów i stopni duszy, czy też umysłu, ile typów i stopni ciała. W ten sposób Spinoza wprowadza koncepcję nieskończonej gradacji „ożywioności”, czyli duszy, w zależności od typu

fizycznej organizacji ciała. Umysł jest ideą ciała dokładnie w tym samym stopniu, w jakim ciało jest rozciągłością umysłu.

Rozwijając wątek, który miał się odbić echem w neurofizjologii i który omówimy dalej, Spinoza twierdzi, iż ogólny stan ciała w danym momencie jest funkcją formalnego wzorca i wewnętrznej konstytucji każdego ciała oraz czynników „zewnętrznych”, na przykład innych ciał. Organizmy nie posiadają żadnych atrybutów esencjalnych, żadnej inherentnej „natury”. Usuwając dualizm umysł/ciało, Spinoza burzy także panujące opozycje pomiędzy naturą a kulturą, esencją a konstrukcją społeczną. Jednym słowem – ciała, jednostki to historyczne, społeczne, kulturowe uwikłania biologii. Organizm czy też istota, walczy o potwierdzenie, zmaksymalizowanie swych potencjalności, swych władz, swych możliwości. Pęd ten nie wynika li tylko z jego wewnętrznej konstytucji – daje się wymierzyć, realizować jedynie w świetle konkretnych opcji, na jakie pozwala mu jego sytuacja. Ciało nie jest tożsame samo ze sobą, powinno więc być postrzegane bardziej jako seria procesów stawania się niż jako niezmienny stan bycia. Ciało jest i aktywne, i produktywne, choć nie jest czymś pierwotnym: jego specyfika jest funkcją jego stopni i form organizacji, a te z kolei są wynikiem, następstwami jego podatności na oddziaływanie innych ciał. A zatem w odróżnieniu od modelu kartezjańskiego podmiotowość, czy też psyche, nie jest czymś bardziej pewnym i niepodlegającym wątpliwości niż ciało: nie istnieje jakaś jedna zasada wyjściowa, taka jak bezpośredniość samoświadomości, która gwarantowałaby wiedzę lub pozwalała konstruować wiedzę w formie nauki. Ponieważ Spinozjański model ciała jest z zasady niemechanistyczny, niedualistyczny i antyesencjalistyczny, nie jest rzeczą zaskakującą, że echa dzieła Spinozy są szeroko obecne nie tylko we współczesnej myśli francuskiej (wpływ spinozizmu na teorię francuską od Althussera poprzez Foucault do Deleuze’a, Derridy i Irigaray dostrzegany jest często, lecz rzadko dogłębnie omawiany [jednak zob. Norris 1991]), lecz także w radykalnych podejściach do organizmu w pracach licznych neurofizjologów (o których mowa będzie w rozdziale 3). Jednak monizm Spinozy, choć stanowi poważne odejście od dualizmu kartezjańskiego, obarczony jest swoistymi trudnościami i ograniczeniami. W tym kontekście omówię tylko dwa z nich. Po pierwsze: choć Spinoza jest bardziej monistą niż dualistą, wyznaje on psychofizyczny paralelizm, który nie może wyjaśnić przyczynowych, ani żadnych innych, interakcji umysłu i ciała:

„Ani ciało nie może wyznaczyć umysłu do myślenia. Ani umysł ciała do ruchu, czy spoczynku, czy czego innego (jesli coś jeszcze jest).”<sup>15</sup> Ponieważ ciało i duszę można rozumieć jako w sposób konieczny wzajemnie splecione, nie może być mowy o ich interakcji. Po drugie: Spinoza wyznaje pojęcie ciała (a nawet podmiotu) jako czegoś całkowitego, holistycznego, jako układu zupełnego i zintegrowanego (aczkolwiek takiego, który się rozwija i przekształca). Ciała organiczne biorą się ze złożenia mniejszych całości połączonych tak, że tworzą zespolenia i zjednoczenia wyższego rzędu poprzez różne procesy stratyfikacji, kumulatywne struktury złożone, w których najwyższy poziom czerpie korzyści ze wszystkich członów podrzędnych – stanowisko to nie odbiega znacznie od współczesnego zafascynowania pojęciem ekosystemu jako jednostki wyższego rzędu obejmującej różne subsystemy, które z kolei składają się z mikrosystemów, zintegrowanych tak, że tworzą kompleksy, które następnie są łączone w kolejne całości.

Wydaje mi się, że oba te założenia nie uwzględniają dwóch warunków niezbędnych dla feministycznej rekonfiguracji pojęcia ciała: po pierwsze tego, że ludzkie ciała posiadają nieredukowalne wymiary neurofizjologiczny i psychologiczny, których związki pozostają nieznanne; a po drugie tego, że ludzkie ciała – mimo iż dążą do zachowania integralności i spójności, jedności organicznej i psychicznej – posiadają tę cudowną zdolność umożliwiania, a nawet realizowania fragmentaryzacji, rozczłonkowania, dyslokacji, które orientują ciała i ich części ku innym ciałom i ich częściom.

Jeśli kartezjanizm dziś wskazuje obszar problematyczny dla teorii feministycznej i dla teorii podmiotowości, to być może podejścia niekartezjańskie zapoczątkowane przez Spinozę i rozwinięte przez Foucault, Deleuze’a i wielu innych okażą się bardziej owocne i przydatne dla celów feminizmu. Zbadanie tej właśnie drogi jest zadaniem niniejszej książki.

## **Feminizm i ciało**

---

<sup>15</sup> Benedykt Spinoza. Traktaty. Etyka cz. III. Twierdzenie 2. Tłum. Ignacy Hałpern-Myślicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk. 2003. str. 540



W myśli mizoginicznej wygodne usprawiedliwienie niższych pozycji społecznych kobiet zwykle polega na ograniczaniu kobiet do ciał, które reprezentowane, a nawet konstruowane są jako słabe, niedoskonałe, nieposłuszne i niegodne zaufania, podatne na różne zakłócenia z zewnątrz, których nie obejmuje świadoma kontrola. Kobięca seksualność i zdolności reprodukcyjne to cechy definicyjne (kulturowe) kobiet, a jednocześnie te same funkcje czynią z kobiet istoty bezbronne, sprawiają, że wymagają ochrony lub specjalnego traktowania, jak to na różne sposoby zaleca patriarchy. Opozycja męskie/kobiece była i jest ściśle kojarzona z opozycją umysł/ciało. W owym zestawianiu opozycji kobiecość zwykle reprezentowana jest (*explicite* bądź *implicite*) na jeden z następujących sposobów: albo umysł zrównuje się z tym, co męskie, a ciało – z tym, co kobiece (wykluczając w ten sposób *a priori* kobiety jako ewentualne podmioty poznania, filozofów), albo każdej płci przypisuje się jej własną formę cielesności. Jednak zamiast przyznać kobietom jakąś autonomiczną i czynną formę cielesnej specyfiki, w najlepszym razie ciała kobiet ocenia się w kategoriach pewnej „naturalnej nierówności”, jak gdyby istniała niezależna od płci norma lub kryterium wartości ciał. Inymi słowy, cielesną specyfikę kobiet wykorzystuje się do wyjaśniania i usprawiedliwiania różnych (czytaj: nierównych) pozycji społecznych i zdolności poznawczych obu płci. Tym samym zakłada się, że ciała kobiet nie są zdolne do dokonania tego, co mężczyźni, ponieważ są słabsze, bardziej podatne na (hormonalne) wahania, zakłócenia z zewnątrz, zjawiska nieprzewidywalne.

Innymi słowy ucisk patriarchalny usprawiedliwia się, przynajmniej po części, kojarząc kobiety z ciałem znacznie silniej niż mężczyzn i przez to utożsamienie sprowadza się społeczne i ekonomiczne role kobiet do kategorii (pseudo)biologicznych. Bazując na esencjalizmie, naturalizmie i biologizmie<sup>16</sup>, myśl mizoginiczna ogranicza kobiety do biologicznych potrzeb związanych z rozrodem, zakładając, że z racji szczególnych przemian biologicznych, fizjologicznych i endokrynologicznych kobiety są w pewien sposób *bardziej* biologiczne, *bardziej* cielesne i *bardziej* naturalne niż mężczyźni.

---

<sup>16</sup> Esencjalizm należy rozumieć jako postulowanie stałej, historycznie i kulturowo niezmiennej esencji. Bardzo często esencjalizm posiłkuje się naturalizmem lub biologizmem, lecz potrafi także w sposób wiarygodny odwoływać się do czynników kulturowych lub teologicznych. Biologizm polega na postulowaniu uniwersalności biologicznej i wyjaśnianiu w ten sposób właściwości kulturowych i behawioralnych. Naturalizm, który dla uzasadnienia swych uniwersalistycznych założeń może, lecz nie musi (choć zwykle tak robi) sięgać do biologizmu, odwołuje się do jakiegoś rodzaju natury – danej przez Boga, kulturowej bądź biologicznej. Na temat dalszych różnicowań wewnątrz tych zwykle pomijanych milczeniem terminów zob. Grosz (1990c).

Kodowanie kobiecości w powiązaniu z cielesnością praktycznie daje mężczyznom swobodę umieszczania się w tym, co (błędnie) uważają za porządek czysto pojęciowy, a jednocześnie pozwala im na zaspokajanie ich (czasami zaprzeczanej) potrzeby kontaktu cielesnego, umożliwiając im dostęp do ciał kobiet i ich usług.

Jeżeli patriarchyat wykorzystuje ustalone pojęcie ciała w celu podporządkowania sobie kobiet, to jest rzeczą zrozumiałą, że feministki będą opierać się takim koncepcjom i próbować określać się w kategoriach niecielesnych lub pozacielesnych, dążąc do równości na gruncie intelektualnym, umysłowym, albo w kategoriach abstrakcyjnego uniwersalizmu lub humanizmu. Wrogość, którą myśl mizoginiczna żywi wobec kobiet i kobiecości, była i jest powszechnie racjonalizowana poprzez lekceważenie i wykpiwanie kobiecego ciała. W dużym stopniu tłumaczy to początkową nieufność i wrogość feministek wobec rewidowania i badania od nowa koncepcji kobiecej cielesności, rewindykowania i reprezentowania kobiecych ciał z punktu widzenia i przez pryzmat interesów istotnych dla samych kobiet<sup>17</sup>. Jeśli chodzi o najnowsze przewartościowania cielesności, niespodziewane wsparcie znalazły feministki w pismach filozofów płci męskiej spoza głównych nurtów, którzy zaproponowali schematy alternatywne bądź krytyczne, mające pomóc zrozumieć seksualną (i rasową) specyfikę ciał i podmiotowości.

Feministki wykazują różnorodne postawy i reakcje wobec koncepcji ciała i podejmują różne próby umieszczania go w centrum działalności politycznej i teoretycznej twórczości. Warto przedstawić tu krótkie omówienie kilku abstrakcyjnych, możliwych stanowisk w ramach teorii feministycznej, aby pokazać istniejące możliwości nowego rozważenia i teoretycznego ujęcia ciała bez użycia patriarchalnych i rasistowskich kategorii i ram pojęciowych. Stanowiska te nie są wcale sztywne ani stałe; na pewno istnieją takie teoretyczki, które albo pasują do więcej niż jednej kategorii, albo nie mogą być adekwatnie scharakteryzowane przy pomocy żadnej. Mimo to uważam, że kategorie te mogą ułatwić zrozumienie zarówno pewnego procesu historycznego, jak i szeregu różnorodnych, być może nawet przeciwstawnych, spojrzeń na ciało.

---

<sup>17</sup> Wśród zaangażowanych w ten szeroko pomyślany projekt feministyczny znajdują się Alison Caddick (1986), Philipa Rothfield (1986, 1988), Susan Bordo (1988, 1989a i 1989b), Judith Butler (1990), Moira Gatens (1988, 1990 i 1991a), Diana Fuss (1989), Vicky Kirby (1987, 1989a i b) i Elspeth Probyn (1987).

### ***Feminizm równościowy***

Kategoria pierwsza obejmuje postaci tak różne jak Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft i inne feministki liberalne, konserwatywne, humanistyczne, a nawet ekofeministki. Specyficzne cechy kobiecego ciała, jego szczególna natura i jego cykle – menstruacja, ciąża, macierzyństwo, laktacja itd. – są przez nie ujmowane albo jako ograniczenie dostępu kobiet do praw i przywilejów, które kultura patriarchalna przyznaje mężczyznom, albo też – stosując koncepcje bardziej pozytywne i niekrytyczne, nieobce pewnym feministycznym epistemologom i ekofeministkom – ciało postrzega się jako wyjątkową drogę dochodzenia do wiedzy i sposobów życia. W oglądzie negatywnym ciała kobiet ujmowane są jako wrodzone ograniczenie kobiecej zdolności do bycia równą, natomiast w oglądzie pozytywnym uważa się, że ciała i doświadczenia kobiet dają kobietom pewną szczególną zdolność rozumienia, coś, czego nie mają mężczyźni. Wydaje się, że obie strony przejęły patriarchalne i mizoginiczne założenia odnośnie kobiecego ciała jako czegoś bardziej naturalnego, mniej oderwanego, bardziej zaangażowanego w swe „przedmioty” i bardziej bezpośrednio z nimi związanego niż ciała męskie.

W rezultacie feministki reprezentujące spojrzenie negatywne szukają sposobu przekroczenia ograniczeń ciała. Kobiece ciało ogranicza zdolność kobiet do równości i transcendencji; jest to przeszkoda, którą należy przezwyciężyć, bariera, którą trzeba pokonać, jeśli chce się osiągnąć równość. Wiele feministek z tej kategorii dostrzega konflikt pomiędzy rolą matki a rolą istoty politycznej, obywatelskiej<sup>18</sup>. Zważywszy, że kobieta przyjmuje rolę matki, jej dostęp do sfery publicznej, społecznej jest utrudniony, jeżeli nie niemożliwy, a zrównanie ról obu płci staje się nonsensem. W najlepszym wypadku zrównanie relacji między płciami możliwe jest wyłącznie w sferze publicznej. Sfera prywatna pozostaje spolaryzowana pod względem płciowym, jako że role płciowe, w szczególności role reprodukcyjne, pozostają binarnie zróżnicowane. Beauvoir i Firestone cieszą się z rozwoju nowych technik regulujących rozród i eliminujących

---

<sup>18</sup> Nawiasem mówiąc, grupa ta jest bardzo podobna do pierwszej kategorii proponowanej przez Kristevę w opisie trzech „pokoleń” feministek w jej pracy „Women’s Time” (Kristeva 1986): pokrywa się ona z pierwszym pokoleniem Kristevy, która w tym miejscu wyraźnie odnosi się do Beauvoir.

wpływ specyfiki biologicznej kobiet na ich role jako istot społecznych, ekonomicznych, kulturowych i seksualnych. Takie stanowisko pozostaje w niejednoznacznym i paradoksalnym związku z programami zapłodnienia *in vitro*, tak usilnie zalecanego przez niektóre feministki (i tak ostro krytykowanego przez inne, np. Rowland), jako że traktuje ono imperatyw rozrodu jako główną lub definicyjną cechę kobiecości takiej, jaką znamy, a jednocześnie postrzega kobiece ciała jako niedoskonałe, wymagające (tym razem chirurgicznego) uzupełnienia albo wymiany. Różnica między nimi polega na tym, że dla takich feministek równości macierzyństwo jest czymś, co trzeba przezwyciężyć, podczas gdy dla zwolenników programów *in vitro* macierzyństwo jest głównym albo jedynym celem bycia kobietą. Mamy tu negatywną i pozytywną stronę zdolności kobiet do rodzenia dzieci<sup>19</sup>.

Przedstawicielki tej pierwszej grupy, feminizmu równościowego, łączy kilka wspólnych przekonań: koncepcja ciała jako czegoś biologicznie zdeterminowanego i zasadniczo zewnętrznego wobec osiągnięć kulturowych i intelektualnych; rozróżnienie pomiędzy neutralnym płciowo umysłem a zdeterminowanym płciowo (i ograniczonym) ciałem (choć znamienne jest to, że męskość ciała męskiego nigdy nie bywa postrzegana jako ograniczenie dla męskiej transcendencji, co najwyżej ludzkość jego ciała, jego faktyczność i śmiertelność, są abstrakcyjnymi i uniwersalnymi cechami, które mogą ograniczać zdolność mężczyzn do transcendencji)<sup>20</sup>; przekonanie, że ucisk kobiet (zgodny z patriachatem) wynika z ich zamknięcia w nieodpowiednim – tj. kobiecym, potencjalnie macierzyńskim – ciele (to nie społeczny i historyczny kontekst ciała, nie społeczne ograniczenia narzucone autonomicznemu ciału, które inaczej pozostałoby autonomiczne, lecz rzeczywista bezbronność i słabość kobiecego ciała stanowią problem społecznego podporządkowania kobiet); przekonanie, że ucisk kobiet jest –

---

<sup>19</sup> Anorektyczki w swych dążeniach do traktowania podmiotu jako czystej transcendencji, czystej woli nieskrępowanej potrzebami ani ograniczeniami ciała wydają się wykazywać posuniętą do skrajności egalitarystyczną pogardę dla kobiecej cielesności. Przejawiają one pewną życzeniową megalomanię, urojenie podmiotu, który zawdzięcza wszystko tylko sobie, który jako jedyny sam sobą kieruje i który nie potrzebuje niczego i nikogo.

<sup>20</sup> Nawet w przypadku ucisku rasowego do immanencji mężczyzn ogranicza ich kolor skóry lub pochodzenie etniczne, nie ich bycie mężczyznami. W tym sensie wydaje mi się, że gdy Elizabeth V. Spelman (1988) twierdzi, iż właściwości ucisku klasowego i rasowego są wewnętrznie powiązane z uciskiem bazującym na różnicy płci (z czym się zgadzam), to mimo wszystko nie trafia w sedno: rzecz w tym, że mężczyźni jako mężczyźni nie są uciskani. Jeśli mężczyźni są uciskani – a jest oczywiste, że spora liczba, być może nawet większość mężczyzn jest uciskana – to nie jako mężczyźni, ale jako „kolorowi” lub członkowie poszczególnych klas, zależnie od preferencji seksualnej i przynależności religijnej.

przynajmniej w pewnej mierze – biologicznie uzasadniony, jako że kobiety są społecznie, politycznie i intelektualnie mniej zdolne do współuczestnictwa na równi z mężczyznami pod względem społecznym, kiedy rodzą lub wychowują dzieci. A zatem należy zmodyfikować i przekształcić samą biologię.

### ***Konstrukcjonizm społeczny***

Druga kategoria obejmuje prawdopodobnie większość obecnie działających teoretyczek feminizmu, takich jak: Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michèle Barrett, Nancy Chodorow, feministki marksistowskie, feministki zorientowane psychoanalitycznie i wszystkie te, które wyznają koncepcję społecznej konstrukcji podmiotowości. Grupa ta ma o wiele bardziej pozytywny stosunek do ciała niż grupa pierwsza i postrzega je nie tyle jako przeszkodę do pokonania, co jako przedmiot biologiczny, którego reprezentacja i funkcjonowanie są polityczne i społecznie naznaczają to, co męskie, i to, co kobiece jako odmienne. Opozycja umysł/ciało nie jest kodowana za pośrednictwem opozycji natura/kultura, jak to ma miejsce w feminizmie równościowym, lecz poprzez rozróżnienie pomiędzy biologią a psychologią oraz opozycję pomiędzy sferami produkcji/reprodukcji (ciało) a ideologią (umysł). Takie kodowanie nie jest bezpośrednio związane z opozycją męskie/kobiece, albowiem oczywiste jest, że zarówno mężczyźni, jak i kobiety uczestniczą w sferze materialnej i ideologicznej; jednak już *wewnątrz* każdej z tych sfer pozycje mężczyzn i kobiet są odmienne. Na przykład w materialnej sferze produkcji mężczyźni funkcjonują w trybie produkcji, natomiast kobiety, nawet jeśli funkcjonują na obszarze produkcji, jako kobiety są umiejscawiane w trybie reprodukcji; w dziedzinie ideologicznej, kobiety są kreowane jako bierne i kobiece, a mężczyźni – jako czynni i męscy.

Podobnie jak feministki równościowe przedstawicielki konstrukcjonizmu społecznego łączy szereg przekonań, w tym biologicznie zdeterminowane, ustalone i ahisteryczne pojęcie ciała oraz zachowanie dualizmu umysł/ciało (nawet jeśli umysł nie może istnieć bez ciała, umysł postrzegany jest jako przedmiot społeczny, kulturowy i historyczny, produkt ideologii, ciało natomiast pozostaje naturalistyczne, przedkulturowe; ciała dostarczają bazy, surowca, któremu wpaja się ideologię i który jest przez nią

interpelowany, bardziej są jednak tylko środkami komunikacji niż przedmiotem lub punktem ciężkości ideologicznej produkcji/reprodukcji). W ten sposób walki polityczne nakierowane są na neutralizację ciała nacechowanego płcią biologiczną. Taka neutralizacja jest nie tyle wynikiem interwencji sił medyczno-technicznych, co efektem programu zrównania płci poprzez społeczną reorganizację wychowania dzieci i socjalizacji, jak to ukazuje Chodorow. Zatem choć męskie i kobiece ciała pozostają poza oddziaływaniem i zainteresowaniem takich programów, skojarzone z nimi cechy płciowe męskości i kobiecości najlepiej byłoby przekształcać i zrównywać poprzez przekształcenia w ideologii.

Konstruktionistki wyznają szereg odrębnych przekonań odróżniających je od stanowiska równościowego, między innymi to, że to nie biologia sama z siebie uciska kobiety, lecz sposoby, w jakie system społeczny ją organizuje i nadaje jej znaczenie. Rozróżnienie pomiędzy „rzeczywistym” ciałem biologicznym a ciałem jako przedmiotem reprezentacji jest tu założeniem podstawowym. Nie chodzi zatem o wyrugowanie ciała bądź funkcji biologicznych, lecz o nadanie im innych znaczeń i wartości. Stosownie do tego przyjmuje się model baza/nadbudowa, zgodnie z którym biologia dostarcza samodzielnej „naturalnej” bazy, a ideologia – zależnej, pasożytniczej „drugiej kondygnacji”, którą można dodać albo i nie, pozostawiając bazę mniej lub bardziej taką, jaką jest. U konstruktionistek nie przestaje funkcjonować opozycja płć biologiczna/płć kulturowa, która jest przeformułowanym rozróżnieniem pomiędzy ciałem, czyli tym, co biologiczne i naturalne, a umysłem, czyli tym, co społeczne i ideologiczne. Zakładając, że biologia, czyli płć biologiczna, to kategoria ustalona, feministki na ogół koncentrują się na transformacjach na poziomie płci kulturowej. Ich projekt polega na minimalizowaniu różnic biologicznych i nadaniu im innych znaczeń i wartości kulturowych. Pozostaje także możliwość zrównania relacji pomiędzy dwiema płciami pod warunkiem, że da się zrozumieć i przekształcić funkcjonowanie psychologiczne każdej z nich – płć kulturową. Zrównanie nie wymaga przekształcenia ani zniesienia ciała. Zgodnie z najsilniejszymi wersjami tego stanowiska samo ciało jest nieistotne dla transformacji politycznej, a w wersjach najsłabszych jest jedynie medium zmiany psychologicznej, narzędziem dającym się wykorzystać do osiągnięcia „głębszego” efektu. Zmienić trzeba raczej nastawienia, przekonania i wartości, a nie samo ciało.

## **Różnica płciowa**

Obok stanowiska równościowego i konstrukcjonizmu społecznego można wyodrębnić trzecią grupę. Jej przedstawicielki to m.in. Luce Irigaray, Hélène Cixous, Gayatri Spivak, Jane Gallop, Moira Gatens, Vicki Kirby, Judith Butler, Naomi Schor, Monique Wittig i wiele innych. W ich ujęciu ciało gra kluczową rolę w rozumieniu psychicznej i społecznej egzystencji kobiety, jednak nie jest ono już traktowane jako przedmiot ahistoryczny, dany przez biologię, akulturowy. Chodzi im o „ciało doznawane”, ciało reprezentowane i wykorzystywane na szczególne sposoby w poszczególnych kulturach. Ich zdaniem ciało nie jest ani bezrozumne, ani bierne; jest ono wplecione w systemy znaczenia, sygnifikacji i reprezentacji i jest dla nich konstytutywne. Z jednej strony jest to ciało będące znaczącym i oznaczanym; z drugiej – jest to przedmiot systemów przymusu społecznego, inskrypcji norm prawnych, wymiany seksualnej i ekonomicznej. Przedstawicielki tej zróżnicowanej grupy na ogół są bardziej nieufne co do opozycji płć biologiczna/płć kulturowa i zainteresowane nie tyle zagadnieniem kulturowego konstruowania podmiotowości, co materiałem, z którego taki konstrukt powstaje<sup>21</sup>.

Przedstawicielki tej grupy łączy szereg cech, które wyraźnie odróżniają je od ich intelektualnych poprzedniczek. Mamy tu do czynienia z odrzuceniem bądź też przekroczeniem dualizmu umysł/ciało, który może zostać zastąpiony przez monizm albo jakąś może bardziej kłopotliwą, lecz niesprzeczną, relację pomiędzy tymi zbinaryzowanymi pojęciami, a może nawet przez jaskrawe skonfrontowanie obu spolaryzowanych pojęć. Nie jest oczywiste, że holizm implikowany przez stanowiska monistyczne rzeczywiście rozwiązuje problem relacji pomiędzy umysłem a ciałem. Na przykład poszukiwanie oddźwięków i paralel między umysłem a ciałem (jak to zwykle czynią dualiści) może być mniej interesujące niż pytanie o ich rozdźwięki, przypadki niesprawności, niewydolności czy rozpadu (zostanie to omówione w następnym rozdziale). Ciało postrzega się jako przedmiot polityczny, społeczny i kulturowy *par excellence*, nie jako wytwór surowej, biernej natury, którą mogłaby cywilizować,

---

<sup>21</sup> Opozycja esencjalizmu i konstrukcjonizmu wydaje mi się być opozycją błędną: konstrukcjonizm ze swej natury na esencjalizmie się opiera, musi bowiem wyraźnie wskazywać, co jest surowcem jego procesów konstrukcji, te zaś nie mogą być konstruowane bez zakładania regresu *ad infinitum*. Klocki lub surowce muszą w pewnym sensie być esencjalne. Jednym słowem – w ostatecznym rozrachunku konstrukcjonizm implikuje esencjalizm i bazuje na nim.

zakrywać, wygładzać kultura. Ciało jest kulturowym splotem i wytworem natury. Grupę tę charakteryzuje przekonanie o fundamentalnej, nieredukowalnej różnicy między płciami (co nie oznacza esencjalizmu, albowiem w miejsce bezkrytycznej akceptacji uniwersalistycznych esencji czy kategorii tutaj raczej całkowicie uznaje się, a nawet docenia różnice między jednostkami tej samej płci). Niezależnie od tego, jakie różnice klasowe i rasowe dzielą kobiety<sup>22</sup>, różnice płciowe wymagają społecznego uznania i reprezentacji, a są to różnice, których nie mogą zanegować ani przewyciężyć żadne innowacje techniczne ani zrównanie ideologiczne. Różnice te mogą, lecz nie muszą być biologiczne czy uniwersalne. Ale niezależnie od tego, czy są biologiczne, czy kulturowe, są nieusuwalne. Wymagają kulturowego oznakowania i inskrypcji. Grupa ta odznacza się także pewną rezerwą w stosunku do rozróżnienia płci biologiczna/płeć kulturowa. Nie wiadomo bowiem, jak można wyeliminować efekty płci kulturowej (społecznej), tak by zaobserwować udział płci biologicznej. Ciało nie może być pojmowane jako neutralny ekran, biologiczna *tabula rasa*, na które w obojętny sposób projektuje się męskość albo kobiecość. Zamiast postrzegać płęć biologiczną jako kategorię esencjalistyczną, a płęć kulturową jako kategorię konstrukcjonistyczną, myślicielki tej grupy starają się podważyć tę dychotomię. Na drodze do tego celu główną strategię stanowi koncepcja ciała społecznego. Ciało, jako płciowo określone, koduje projektowane na nie znaczenia w sposób zdeterminowany przez płęć<sup>23</sup>. A zatem feministki te nie odwołują się do czystego ciała przedkulturowego, przedspołecznego ani przedjęzykowego, lecz do ciała jako przedmiotu społecznego i dyskursywnego, ciała ściśle związanego z porządkiem pragnienia, znaczenia i władzy.

Wszystko to może ułatwić wyjaśnienie ogromnych nakładów pracy, jakie włożono w definiowanie kobiecego ciała w zmaganiach pomiędzy patriachatem a feministkami: stawką jest aktywność i sprawczość, mobilność i przestrzeń społeczna, jakie mogą być przyznane kobietom. Ciało, w żaden sposób nie będąc kategorią bezwładną, bierną, akulturową czy ahistoryczną, może być traktowane jako kategoria kluczowa, jako obszar kontestacji w szeregu walk związanych z ekonomią, polityką, płciowością i intelektem.

---

<sup>22</sup> Zob. Spelman (1982).

<sup>23</sup> Zob. Gatens (1990) i dyskusje, które wywiązały się wokół pracy Gatens, m.in. Val Plumwood (1989) i odpowiedź Gatens w *Radical Philosophy* 52 (1990). Zob. także Gatens (1989), Denise Thompson (1989), Genevieve Lloyd (1989) i Anne Edwards (1989).



## Ślady ciała

Jeżeli kobiety mają wytworzyć autonomiczne modele samowiedzy i pozycje wyjściowe do kwestionowania męskich systemów wiedzy i paradygmatów, wyartykułowana musi zostać specyficzna natura i integracja (lub być może jej brak) ciała kobiecego i kobiecej podmiotowości oraz jego podobieństwa i różnice w stosunku do ciał i tożsamości męskich. Specyfikę ciał należy pojmować bardziej w jej konkretności historycznej niż biologicznej. Nie istnieje wszak ciało jako takie: istnieją tylko *ciała* – męskie lub kobiece, czarne, brązowe, białe, duże lub małe – i gradacje pomiędzy nimi. Ciała można przedstawiać lub pojmować nie jako jednostki zawarte same w sobie albo rozmieszczone na linearnym *continuum*, którego biegunowe ekstrema zajmowane są przez ciała męskie i kobiece (z różnorodnymi gradacjami jednostek „międzyplciowych” pomiędzy nimi), lecz jako pole, *continuum* dwuwymiarowe, na którym rasa (prawdopodobnie nawet klasa, kasta lub religia) tworzy specyfikacje ciała.

Zawsze istnieją tylko określone typy ciała, mające konkretne determinacje, określoną płeć, rasę, fizjonomię. Tam, gdzie jedno ciało (na Zachodzie – ciało białe, młode, sprawne, męskie) przejmuje funkcję modelu dla wszystkich innych typów ciała, ideału ciała ludzkiego, jego dominację można podważyć odważną afirmacją wielości, pola różnic, ciał i podmiotowości innych rodzajów. Aby zapewnić produkcję, projekcję i dążenie do idealnych obrazów i typów ciała, do których każda jednostka może aspirować na swój własny sposób, należy ustanowić szereg idealnych typów ciała. Dopiero wówczas, gdy związek między umysłem a ciałem będzie odpowiednio poddany nowemu ujęciu teoretycznemu, będziemy mogli zrozumieć udział ciała w wytwarzaniu systemów wiedzy, porządków reprezentacji, produkcji kulturowej i wymiany socjogospodarczej. Jeśli umysł jest w sposób konieczny powiązany z ciałem, a może nawet jest jego częścią, i jeśli same ciała zawsze są płciowo (i rasowo) różne i niepasujące do jednego uniwersalnego modelu, wówczas nie można czynić uogólnień co do form, jakie przybiera podmiotowość. Ciała zawsze posiadają nieredukowalną płciową specyfikę, w sposób konieczny są splecione z cechami rasowymi, kulturowymi i klasowymi. Jednak owo splecenie nie może zachodzić na zasadzie przecięcia (jak w modelu siatki przyjmowany w analizie strukturalnej, gdzie linie klasy, rasy i płci traktuje

się jako autonomiczne struktury wymagające zewnętrznych powiązań z innymi strukturami), lecz na zasadzie wzajemnego konstytuowania się. Co więcej, jeśli podmiotowości nie można dostosować do uniwersalistycznych idei humanizmu, jeśli nie istnieje pojęcie „ludzki”, które bez przemocy, bez strat i bez reszty obejmowałoby wszystkie podmioty, wówczas całość życia kulturowego, w tym tworzenie i ocenę samych systemów wiedzy, należy zakwestionować w związku z płciową (i kulturową) specyfiką ich punktów widzenia. Systemy wiedzy, tak jak wszystkie inne formy produkcji społecznej, przynajmniej po części są wynikami płciowo zdeterminowanej lokalizacji ich wytwórców i użytkowników; same systemy wiedzy trzeba uznać za określone przez płeć biologiczną, ograniczone i skończone.

Jeżeli feministki miałyby wskrzeszać pojęcie ciała dla swych własnych celów, to należy je oswobodzić z biologicznych i pseudonaturalistycznych zawłaszczeń, które w przeszłości wyrządzały mu szkodę. Ciała nie należy zawęzać do naturalistycznych i scjentystycznych modeli wyjaśniania, lecz rozumieć je poprzez szereg niejednorodnych dyskursów. Płciową specyfikę cielenych różnic można rozumieć na sposoby inne niż te przyjęte w bardziej konwencjonalnych i naukowych kontekstach reprezentacji. Jeśli zdać sobie sprawę z trudów włożonych w zawężanie i zamykanie badań nad ciałem w naukach biologicznych i naukach o życiu oraz w negowanie wszelkich śladów cielesności pojawiających się gdzie indziej (np. w kwestiach epistemicznych, artystycznych, społecznych i kulturowych – w tym, czym jest życie poza sferą prostej biologii), to rozwój alternatywnych ujęć ciała może wywołać wstrząsy w strukturach istniejących systemów wiedzy, o stosunkach władzy rządzących interakcjami obu płci nie wspominając. Jeżeli ciało funkcjonuje jako tłumiony, zaprzeczany warunek wszelkich systemów wiedzy (w tym biologii), wówczas w procesie ustanawiania nowych podstaw do przeformułowania koncepcji ciała mogą być obecne niewypowiedziane założenia tych systemów wiedzy. Konieczne będzie zapoczątkowanie innych form wiedzy, modeli poznania innych niż obecnie panujące. Oznacza to między innymi nie tylko podważenie dominacji kategorii biologicznych nad ciałem, lecz także podważenie kategorii samej biologii, przemyślenie biologii w taki sposób, by także ona mogła postrzegać ciało w kategoriach innych niż dotychczas wytworzone.

Na przykład wytworzenie filozofii nie godzącej się na uprzywilejowanie umysłu kosztem ciała zmieniłoby całkowicie – jak odkrył Nietzsche – charakter całego przedsięwzięcia filozoficznego; to samo dotyczyłoby przypuszczalnie wszystkich innych systemów wiedzy, gdyż ciało jest ich zaprzeczanym warunkiem. Jeżeli zgodnie z tym, co twierdzą feministki, „nasza polityka zaczyna się od naszych uczuć” i jeżeli sama kategoria doświadczenia lub odczuwania, jest problematyzowana poprzez uznanie, że jest ideologicznie wytwarzana – tzn. jeżeli doświadczenie nie jest surową formą dostępu do jakiejś prawdy – wówczas ciało stanowi punkt mediacji między tym, co jest postrzegane jako czysto wewnętrzne i dostępne tylko podmiotowi, a tym, co zewnętrzne i widoczne publicznie, punkt wyjścia dla zrewidowania opozycji pomiędzy wnętrzem a zewnętrżnością, prywatnym a publicznym, sobą a innym i wszystkich pozostałych par binarnych kojarzonych z opozycją umysł/ciało. Jeśli na koniec poważnie potraktujemy antyesencjalistyczne usunięcie tożsamości z centrum uwagi i jeśli stosownie do tego przyjmujemy antyhumanistyczną koncepcję „wytwarzania bądź konstruowania podmiotowości”, to – jeśli „surowców” procesu konstrukcji podmiotu nie da się wyjaśnić i sproblematyzować jako surowców lub materiałów przed inskrypcją – analogia pomiędzy produkcją podmiotów a produkcją towarów – jakże istotna w marksistowskiej koncepcji ideologii – załamuje się. Jedyne ujęcie ciała jako podatnego na wpływy „surowca” nadaje temu modelowi jakąkolwiek wiarygodność. Nawiasem mówiąc, nie znaczy to, że ciało jest w jakimkolwiek sensie naturalne lub surowe, czyli niespołeczne lub przedspołeczne. I odwrotnie: ciało nie może też być postrzegane jako *jedynie* wytwór społeczny, kulturowy i znaczący, nieposiadający swej własnej doniosłej materialności. Samo oddziaływanie i związek między tym, co naturalne, i tym, co kulturowe, produkowanie „naturalnego” w (specyficznych) kategoriach „kulturowego”, „kulturowe” jako (odwrócony) warunek wstępny „naturalnego” – jednym słowem: binarną opozycję pomiędzy „kulturowym” a „naturalnym” – powinno się starannie przemyśleć na nowo. Nie należy z miejsca odrzucać kategorii natury i całkowicie, bez reszty retranskrybować jej w to, co kulturowe: byłoby to posunięciem monistycznym, czy też logocentrycznym *par excellence*. Z drugiej strony – dalszych badań wymaga wzajemne implikowanie się „naturalnego” i „społecznego”, czyli „kulturowego” – owa dziura w naturze, umożliwiająca kulturowy przeciek lub produkcję, powinna stanowić coś na kształt naturalnego warunku produkcji kulturowej. Z kolei to, co kulturowe,

również powinno się postrzegać w jego ograniczeniach, jako pewną niewystarczalność, wymagającą naturalnego uzupełnienia. Sama kultura może posiadać znaczenie i wartość jedynie w odniesieniu do swego przeciwieństwa/swych przeciwieństw: kiedy jej przeciwieństwa są zatarte – jak to ma zwykle miejsce w problematyce konstrukcjonizmu społecznego – kultura przybiera wszystkie niezmiennie, ustalone cechy przypisane porządkowi naturalnemu. Naturę można pojmować nie jako początek albo niezmienny szablon, lecz jako materialność w najogólniejszym sensie, jako miejsce przeznaczenia (ze wszystkimi swoimi niemożliwościami, które to pojęcie niesie ze sobą od czasu Derridy). Ich relacja nie jest ani dialektyką (w którym to przypadku zachodzi możliwość wyparcia pojęć binarnych), ani relacją tożsamości. Jest naznaczona odchyleniem, czystą różnicą. Jak zatem powinna odbywać się inna analiza ciała? Przy użyciu jakich technik i założeń możliwe jest niedychotomiczne rozumienie ciała? Nie uprzedzając bardziej konkretnych analiz, które nastąpią w dalszej części, można tu na razie wskazać w sposób bardziej otwarty, co należy przezwyciężyć, pokonać, aby dotrzeć do alternatywnego, bardziej pozytywnego ujęcia ciała. Czego – w najlepszym z możliwych rozwiązań – feministyczna filozofia ciała mogłaby uniknąć, a co musi uwzględnić? Jakie kryteria i cele powinny kierować feministycznym podejściem teoretycznym do koncepcji ciała?

Po pierwsze – musi ona uniknąć impasu, do którego prowadzą dychotomiczne ujęcia osoby, dzielące podmiot na wzajemnie wykluczające się kategorie umysłu i ciała. Chociaż w naszej spuściźnie intelektualnej nie ma języka, w którym można by było opisać te pojęcia i brak jest terminologii, która nie poddawałaby się rozmaitym odmianom tej polaryzacji, należy wytworzyć jakiś sposób rozumienia *ucieleśnionej podmiotowości, psychicznej cielesności*. Potrzebujemy ujęcia odrzucającego redukcjonizm, opierającego się dualizmowi, nieufnego wobec holizmu i jedności implikowanych przez monizm – czyli koncepcji cielesności, która uniknie nie tylko dualizmu, lecz także tych właśnie problemów dualizmu, które pozwalają na powstawanie jego alternatyw i krytyk. Ponieważ nasza kultura ujęła w wąskie ramy namysł nad naszą materialnością, należy stworzyć całkiem nowe koncepcje cielesności – być może takie, które wykorzystywać będą wskazówki i sugestie innych, lecz wykrócą poza ogólny kontekst i horyzont zdominowany przez dualizm; stworzyć pojęcia, które pozwolą postrzegać ludzką materialność jako ciągłość z materią organiczną i

nieorganiczną – lecz także nieprzystającą do innych form materii – które pozwolą zobaczyć materialność ożywioną i materialność języka w interakcji, które uczynią możliwym materializm poza fizykalizmem (czyli przekonaniem, że rzeczywistość da się wyjaśnić w kategoriach praw, zasad i pojęć fizyki), materializm kwestionujący fizykalizm, reorientujący samą fizykę.

Po drugie – cielesności nie należy więcej kojarzyć z jedną płcią (lub rasą), która miałaby przyjmować na siebie od swojego innego brzemień jego cielesności. Kobiety nie powinny więcej spełniać funkcji bycia ciałem dla mężczyzn, podczas gdy mężczyznom pozostawiałoby się swobodę wznoszenia się na wyżyny teoretycznej refleksji i produkcji kulturowej. Czarnoskórzy, niewolnicy, imigranci, przedstawiciele ludności rdzennej nie powinni więcej spełniać funkcji ciała wykonującego pracę dla białych „obywateli”, pozostawiając im swobodę tworzenia wartości, moralności, systemów wiedzy. Istnieją (przynajmniej) dwa rodzaje ciała. Płeć biologiczna nie jest jedynie przypadkową, izolowaną, pomniejszą wariacją ukrytego pod nią człowieczeństwa. Nie jest ona bez znaczenia dla społecznego lub politycznego statusu jednostki, co można powiedzieć o kolorze oczu: jest ona nierozzerwalnie związana ze statusem i pozycją społeczną podmiotu. Wywiera dominujący wpływ na podmiot, niesie ze sobą istotne dlań konsekwencje. Płci biologicznej jednostki nie da się sprowadzić do pierwszorzędowych i drugorzędowych cech płciowych i zawrzeć jej w nich, bowiem wpływa ona na każdą funkcję: biologiczną, społeczną, kulturową – jeśli nie w działaniach, to z pewnością w ich znaczeniu.

Po trzecie – nowa analiza nie powinna przyjmować modeli jednorodnych, modeli opartych na jednym typie ciała jako normy, przy użyciu której ocenia się wszystkie inne. Nie istnieje jeden model, który zdołałby przedstawić „to, co ludzkie” w całej jego okazałości i różnorodności. Należy stworzyć wielorakie, różnorodne pole możliwych „typów” ciała, z których żaden nie funkcjonowałby jako reprezentant pozostałych, „pole” typów ciała – młodego i starego, czarnego i białego, męskiego i kobiecego, zwierzęcego i ludzkiego, nieożywionego i ożywionego – których specyfika będzie za każdym razem uznana, jednak nie będą one mogły przyjmować represyjnej roli jedynej normy czy też ideałów dla wszystkich innych. Takich wielorakich modeli należy użyć do zdefiniowania

nie tylko norm i ideałów zdrowia i sprawności, lecz także piękna i pożądanego<sup>24</sup>. Proponując pole typów ciała, nie chcę sugerować, że istnieje jakieś pojedyncze jednorodne pole, na którym bez zafałszowań i bez transkrypcji można by zmieścić wszystkie rodzaje typów ciała w taki sposób, by można je było oceniać równo i sprawiedliwie. Nie byłoby to niczym innym jak tylko paradygmatem liberalnym, nieuznającym kryteriów ani interesów, zgodnie z którymi owo pole jest ustanawiane. Pole może być nieciągłą, niejednorodną, wieloraką przestrzenią, przestrzenią dopuszczającą różnice, niewspółmierność, interwały i luki pomiędzy typami; jednym słowem – jest to pole ustanowione i regulowane zgodnie z różnymi perspektywami i interesami.

Po czwarte – należy unikać dualizmu, lecz także, tam gdzie możliwe (choć nie zawsze tak jest: zawsze jest się uwikłanym w esencjalizm, nawet jeśli się przed nim ucieka) biologicznych, esencjalistycznych ujęć ciała. Ciało powinno być postrzegane jako miejsce społecznych, politycznych, kulturowych i geograficznych inskrypcji, produkcji, czy ukonstytuowań. Ciało nie jest przeciwstawione kulturze, nie jest upartym cofaniem się w naturalną przeszłość. Samo jest produktem kulturowym, kulturowym w całym tego słowa znaczeniu. Badać należy sam problem statusu ontologicznego biologii, otwartości procesów organicznych na interwencje kulturowe, transformacje, a nawet produkcję. W szczególności oznacza to trudne zadanie stworzenia lub zbadania wielu możliwych metafor innych niż mechanistyczne, które zdominowały historię filozofii, metafor, które postulowałyby albo pozwalałyby rozpoznać różne związki pomiędzy tym, co biologiczne, a tym, co społeczne, metafor innych niż reprezentowane przez maszynę, przez model baza-nadbudowa, czyli model budowli, albo przez model zbinaryzowanych opozycji. Wszystkie te metafory zakładają pewną zwierzchność nad przedmiotem – ciałem, ciałami – zewnętrżność w stosunku do niego, która moim zdaniem nie jest

---

<sup>24</sup> Wbrew popularyzowanemu i estetyzowanemu kultowi zdrowia nie ma powodu, by zakładać, że ciało najbardziej sprawne i najbardziej wyćwiczone jest najpiękniejsze. Na temat konstrukcji normy „zdrowego” ciała zob. Jill Matthews (1987).

możliwa. Potrzeba metafor i modeli, które będą wskazywać na udział podmiotu w przedmiocie, które sprawią, że zwierzchność i zewnętrzność staną się niepożądane.

Po piąte – każdy model powinien ukazywać pewien wewnętrzny, czyli konstytutywny, podział na człony – wręcz rozczłonkowanie – pomiędzy tym, co biologiczne, a tym, co psychologiczne, pomiędzy wnętrzem a zewnętrżnością ciała, przy czym nie powinien redukować umysłu do mózgu. Każdy adekwatny model w skład procesów reprezentacji psychicznych powinien włączać psychiczną reprezentację doznawanego ciała podmiotu, jak również związków między gestami, postawą i ruchami ciała. W rekonceptualizacji ciała powinien znaleźć się zarówno wymiar psychiczny, jak i społeczny: nie w opozycji do siebie, ale w koniecznym współdziałaniu.

Po szóste – pary binarne można sproblematyzować lepiej przez postrzeganie ciała nie jako członu w parze – tj. znajdującego się po jednej lub drugiej stronie – lecz jako pojęcia progowego lub granicznego, które niepewnie i niezdecydowanie zawieszono jest w centralnym punkcie pary binarnej. Ciało – będąc zawsze i jednym, i drugim – nie jest ani tym, co prywatne, ani tym, co publiczne; ani sobą, ani innym; ani naturalnym, ani kulturowym; ani psychicznym, ani społecznym; ani instynktownym, ani wyuczonym; ani zdeterminowanym genetycznie, ani środowiskowo. Mierząc się z konstrukcjonizmem społecznym, można powołać się na dotykalność ciała, jego materię, jego (quasi)naturę; lecz przeciwstawiając się esencjalizmowi, biologizmowi i naturalizmowi uwypuklić należy ciało jako produkt kulturowy. Ta niemożliwa do określenia pozycja pozwala wykorzystać je jako szczególnie potężne pojęcie strategiczne do rozsądzenia ram, poprzez które rozpatruje się te pary binarne. Usuwając kategorie opozycyjne, nie możemy ich po prostu zignorować i zaręczyć, że nigdy więcej nie będziemy się poprzez nie wyrażali. Nie jest to ani historycznie możliwe, ani nawet pożądane, bowiem tymi kategoriami należy się zająć po to, by je czymś zastąpić. Żeby jednak móc mówić o ciele poza parami binarnymi, czyli przekraczając je, trzeba obmyślić nowe kategorie i nowe ramy pojęciowe.

Tłum. Marcin Michalski

## BIBLIOGRAFIA

- Adkins, A. W. H. (1970). *From the Many to the One*. London: Constable.
- Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bordo, Susan. (1988). „Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture.” [w:] Irene Diamond i Lee Quinby (red.), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press.
- Bordo, Susan. (1989a). „The Body and Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault.” [w:] Alison M. Jaggar i Susan R. Bordo (red.), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bordo, Susan. (1989b). „Reading the Slender Body.” [w:] Mary Jacobus et al. (red.), *Women, Science, and the Body-Politic: Discourses and Representations*. New York: Methuen.
- Brody, Saul Nathaniel. (1974). *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Caddick, Alison. (1986). „Feminism and the Body.” *Arena* 74: 60-88.
- Churchland, Patricia. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Understanding of the Mind-Brain*. Cambridge: MIT Press.
- Churchland, Paul. (1989). *A Neurocomputational Perspective*. Cambridge: MIT Press.
- Derrida, Jacques. (1972). *Positions*. Translated by Alan Bass. London: Athlone. Wyd. pol. *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*. Przeł. Adam Dziadek, Bytom, 1997].
- Derrida, Jacques. (1976). *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques. (1981a). *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. London: Athlone.
- Derrida, Jacques. (1981b). „Economimesis.” *Diacritics* 11: 3-25.
- Descartes, René. (1931-1934). *The Philosophical Works of Descartes*. T. 1-2. Translated by E. S. Haldane i G. T. R. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds, E. R. (1973). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Edwards, Anne. (1989). „The Sex/Gender Distinction: Has It Outlived Its Usefulness?” *Australian Feminist Studies* 10: 1-12.



- Freud, Sigmund. (1925a). „Negation.” [w:] James Strachey (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 19. London: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. (1927). „Fetishism.” [w:] *Standard Edition*. Vol. 19.
- Freud, Sigmund. (1938). „The Splitting of the Ego in the Process of Defence.” [w:] *Standard Edition*. Vol. 23.
- Fuss, Diana. (1989a). *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Fuss, Diana. (1989b). „Reading Like a Feminist.” *differences* 1, nr 2: 77-92.
- Gatens, Moira. (1986b). „Feminism, Philosophy and Riddles without Answers.” [w:] Carole Pateman and Elizabeth Gross (red.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, 13-29. Sydney: Allen and Unwin.
- Gatens, Moira. (1988). „Towards a Feminist Philosophy of the Body.” [w:] Barbara Caine, E. A. Grosz, Marie de Lepervanche (red.), *Crossing Boundaries: Feminism and the Critique of Knowledges*, 59-70. Sydney: Allen and Unwin.
- Gatens, Moira. (1989). „Woman and Her Double(s): Sex, Gender and Ethics.” *Australian Feminist Studies* 10.
- Gatens, Moira. (1990). „A Critique of the Sex/Gender Distinction.” [w:] Sneja Gunew (red.), *A Reader in Feminist Knowledge*. London: Routledge.
- Gatens, Moira. (1991a). „Corporeal Representation in/and the Body Politic.” [w:] Rosalyn Diprose i Robyn Ferrell (red.), *Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, 79-87. Sydney: Allen and Unwin.
- Gatens, Moira. (1991b). *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Goldstein, Kurt. (1963). *Human Nature in the Light of Psychotherapy*. New York: Schocken Books.
- Goldstein, Kurt. (1971). *Selected Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Grosz, Elizabeth. (1986b). „Derrida and the Limits of Philosophy.” *Thesis Eleven* 14: 26-42.
- Grosz, Elizabeth. (1989). *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney: Allen and Unwin.
- Grosz, Elizabeth. (1990c). „A Note on Essentialism and Difference.” [w:] Sneja Gunew (red.), *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, 332-344. London: Routledge.

- Jay, Nancy. (1981). „Gender and Dichotomy”. *Feminist Studies* 1: 38-56.
- Jonas, Hans. (1970a). „Spinoza and the Theory of Organism.” [w:] Stuart Spicker (red.), *Philosophy of the Body*, 50-69. Chicago: Quadrangle Books.
- Kirby, Vicky. (1987). „On the Cutting Edge: Feminism and Clitoridectomy.” *Australian Feminist Studies* 5: 35-56.
- Kirby, Vicky. (1989a). „Corporeographies.” *Inscriptions: Journal for the Critique of Colonial Discourse* 5: 103-119.
- Kirby, Vicky. (1989b). „Habeas Corpus.” *AfterImage* 17, nr 3: 8-9.
- Kristeva, Julia. (1986). „Women’s Time.” [w:] Toril Moi (red.), *The Kristeva Reader*, 187-213. Oxford: Blackwell.
- Le Doeuff, Michèle. (1989). *The Philosophical Imaginary*. Translated by Colin Gordon. London: Athlone.
- Lloyd, Genevieve. (1984). *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*. London: Methuen.
- Lloyd, Genevieve. (1989). „Woman as Other: Sex, Gender and Subjectivity.” *Australian Feminist Studies* 10: 13-22.
- Luria, A.R. (1973). *The Working Brain: An Introduction to Neuropsychology*. Translated by Basil Haigh. Harmondsworth: Penguin.
- Matthews, Jill Julius. (1987). „Building the Body Beautiful: The Femininity of Modernity.” *Australian Feminist Studies* 5: 17-34.
- Mitchell, Juliet i Jacqueline Rose (red.). (1982). *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. London: MacMillan.
- Norris, Christopher. (1991). *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford: Blackwell.
- Plumwood, Val. (1989). „Do We Need a Sex/Gender Distinction?” *Radical Philosophy* 51 (Spring): 1-11.
- Probyn, Elspeth. (1987). „Bodies and Anti-Bodies: Feminism and the Postmodern.” *Cultural Studies* 1, nr 3: 349-361.
- Rothfield, Philipa. (1986). „Subjectivity and the Language of the Body.” *Arena* 75: 157-165.
- Rothfield, Philipa. (1988). „Habeas Corpus: Discourse and the Body.” *Writings on Dance* 3: 6-12.
- Sacks, Oliver. (1985). *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*. London: Picador.

Spelman, Elizabeth V. (1982). „Woman as Body: Ancient and Contemporary Views.” *Feminist Studies* 8, nr 1: 109-131.

Spelman, Elizabeth V. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.

Spicker, Stuart (red.). (1970). *Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*. Chicago: Quadrangle Books.

Spinoza, Baruch (1986). *The Ethics and On the Correction of the Understanding*. Translated by Andrew Boyle. London: Dent. Wyd. pol. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, na nowo opracował i wstępem opatrzył L. Kołakowski, Warszawa: PWN, 2008.

Straus, Erwin W. (1962). „Aesthesiology and Hallucinations.” [w:] Rollo May, E. Angel i H. F. Ellenberger (red.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, 139-169. New York: Basic Books.

Thompson, Denise. (1989). „The ‘Sex/Gender’ Distinction: A Reconsideration.” *Australian Feminist Studies* 10: 23-32.



**O Autorce:** Elizabeth Grosz urodziła się w Sydney, Australia. Doktorat z filozofii otrzymała na Uniwersytecie w Sydney, gdzie potem podjęła pracę jako wykładowca. W 1992 przeniosła się na Uniwersytet Monash w Melbourne, do nowego Instytutu Studiów Krytycznych i Kulturoznawstwa, gdzie została Profesorem Teorii Krytycznej i Filozofii. Wykładała także na Uniwersytecie Kalifornii w Santa Cruz, na Uniwersytecie Kalifornii w Davis, na Uniwersytecie Johna Hopkinsa, na Uniwersytecie w Richmond, na Uniwersytecie George'a Washingtona i na Uniwersytecie Kalifornii w Irwine. Wśród jej publikacji są między następujące książki: *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, Columbia University Press, 2008. *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*, Duke University Press, 2004. *Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. Routledge, New York; and Allen and Unwin, Sydney, 1995. *Volatile*

*Bodies. Toward a Corporeal Feminism.* Indiana University Press, Bloomington; and Allen and Unwin, Sydney, 1994. *Jacques Lacan. A Feminist Introduction.* Routledge, London and New York, 1990; *Sexual Subversions. Three French Feminists.* Allen and Unwin, Sydney ; , Unwin and Hyman, London and Boston, 1989. *Irigaray and the Divine.* Local Consumption Occasional Papers (Monograph No. 9),1986.