

Joanna Hodge

Mała historia ciała.

Przyczynek do projektu badawczego: czas i ciało

I. Wprowadzenie

Rozprawa niniejsza zajmuje się trzema pytaniami, które stanowią ramy dla analizy kontrastu między wzmożonym w ciągu ostatnich piętnastu lat zainteresowaniem problemem ciała wśród teoretyków anglojęzycznych a miejscem tego problemu w europejskiej filozofii co najmniej ostatnich czterech stuleci, gdzie ciało ujmowane było jako coś uzupełniającego, podporządkowanego lub nawet utrudniającego jasne myślenie. Są to pytania następujące: jaka jest relacja między ciałem a czasem, jaką rolę odgrywa ciało w funkcjonowaniu pamięci oraz w jakim sensie ciało jest systemem wpisanych w nie kodów (*system of inscription*)?

Pierwsze pytanie będzie rozważane w kontekście dociekań filozoficznych rozciągających się od Kartezjusza po Hegla; kluczowymi pojęciami będą tu: ciało, duch i wieczność. Odpowiedź na drugie pytanie będzie się poruszała w obrębie powiązań między fizjologicznymi dociekaniami Nietzschego, Darwina i Freuda, w których jedne filogenetyczne i ontogenetyczne kody prowadzą do następnych, a w końcu do przesunięcia ludzkiej identyfikacji z duchem i wiecznością ku identyfikacji ze specyficzną genealogią gatunku, a później jednostki. Po trzecie wreszcie, za pomocą odniesień do Derridy oraz rozwoju semiologii w teorii kultury, skonstruowane zostaną liczne powiązania między kodami genetycznych struktur DNA¹ a pozornie bardziej efemerycznymi i arbitralnymi kodami ludzkiego myślenia (*interpretation*).

Najbardziej zaskakujące jest, być może, pojawienie się w kontekście tworzenia tej krótkiej historii tematyzacji ciała nazwiska Derridy, którego prace zazwyczaj nie są kojarzone z tego rodzaju przedsięwzięciem. Jednakże dekonstrukcja nie jest zabiegiem stosowanym wyłącznie do rozróżnień pojęciowych. W dużo większym stopniu odnosi się ona do wątpliwego, lecz wzmocnionego

¹ Por. rozważania nad znaczeniem kodu DNA w: S. Jones, *The Language of Genes: Biology, History and the Evolutionary Future*, Harper Collins, London 1993, a także F. Jacob, *The Logic of Living Systems*, Allen Lane, London 1974.

przez powtarzanie, oddzielenia tego, co rzekomo pojęciowe od tego, co rzekomo materialne. Cytat z *O gramatologii*² Derridy ukazuje naturę poszukiwanego związku [między tymi dwiema sferami]:

[...] o tym wszystkim i o wielu innych rzeczach próbuje się mówić jako o „piśmie”: z zamiarem oznaczenia nie tylko fizycznych gestów literowego, pikto-graficznego czy ideograficznego, lecz także całości tego, co go umożliwia, następnie zaś, poza stroną znaczącą, także strony znaczonej, a tym samym tego wszystkiego, co może podlegać zapisowi w ogóle, literowemu lub nie i to nawet wówczas, gdy to, co układa on w przestrzeni, obce jest porządkowi głosu: chodzi oczywiście o kinematografię, choreografię, ale także o „pismo” malar-skie, nutowe, rzeźbiarskie itd. [...] W tym również sensie biolog mówi dziś o piśmie i pro-gramie w odniesieniu do najbardziej elementarnych procesów przekazu informacji zachodzących w żywej komórce. Obszarem pisma, bez względu na to, czy ma ono zasadnicze granice, czy nie, będzie wreszcie cały obszar objęty programem genetycznym. Jeśli przyjmiemy, że teoria cybernetyki może wchłonąć wszelkie pojęcia metafizyczne — nawet takie jak dusza, życie, wartość, wybór, pamięć — które jeszcze niedawno służyły przeciwstawieniu człowiekowi maszyny, to będzie musiała ona zachować pojęcie pisma, śladu, gramy czy grafemu do chwili, gdy ujawni się również jej historycz-no-metafizyczna przynależność (s. 28-29).

Z tego właśnie względu trzecim, obok pamięci i czasu, istotnym używanym tu pojęciem, jest pismo albo lepiej: zapis. Wychodzę od przesłanki, że we współczesnej biologii pojawiła się potrzeba zamiany dotychczasowej tematykacji ciała przy użyciu pojęć duszy, życia, wartości, wyboru i pamięci na tematykację posługującą się innym zestawem pojęć, ogólnych lub szczegółowych, metafizycznych lub nie. Rozwój cybernetyki i analizy ludzkiej genetyki w kategoriach kodu DNA stwarza możliwość, na co wskazał Derrida już w roku 1967, prze-myślenia naszego pojmowania ciała. Możliwość ta została ostatnio podjęta i rozwinięta przez myślicieli świata anglojęzycznego, co ukazała Keith Ansell-Pearson w swojej niedawnej książce: *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Trans-human Condition* (1997)³.

Celem niniejszej rozprawy jest rozważenie konieczności takiej zamiany poprzez uchwycenie różnych relacji zachodzących między ciałem a czasem. Relacje te zawarte są w trzech postawionych wcześniej pytaniach, związanych w przybliżeniu z nazwiskami Kartezjusza, Darwina i Derridy. Będą one omawiane pod następującymi tytułami: *Czas ciała, Ewolucja kontra genealogia pamięci* oraz

² J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999. Podobnymi zagadnieniami Derrida zajmuje się również w rozprawach zebranych w książce *Pismo filozofii*, wybór B. Banasiaka, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski i P. Pieniążek, Inter esse, Kraków 1993.

³ Routledge, London 1997.

Kody wpisane w ciało (Bodily inscriptions). Zostanie tu również ukazany zarys historii ciała jako przejścia między tymi trzema ujęciami, co będzie miało na celu umożliwienie uchwycenia różnic między nimi. W rozprawie wykorzystane zostały prace Moiry Gatens⁴ i Elizabeth Grosz⁵, które zawierają przegląd tematyzacji ciała w ciągu ostatnich czterech stuleci i które rozwijają sugestie Gillesa Deleuze'a⁶, mówiącą, że zamiast Kartezjańskiego modelu relacji między duszą a ciałem oraz w miejsce związanego z Darwinem i Freudem modelu dziedzicznych cech i pamięci, przyszłe pojmowanie ciała będzie konstruowane raczej w oparciu o Spinozańskie analizy potencjalności. Analizy takie formułują relację między możliwością, prawdopodobieństwem i arbitralnością. Jako takie stanowią one zdecydowany kontrast w stosunku do proponowanych przez Kartezjusza i Hegla koncepcji przygodności, konieczności i koniecznej przypadkowości. Konieczne zatem staje się ustalenie charakteru relacji, jaka zachodzi między, związaną z Derridiańską dekonstrukcją, koncepcją kodów wpisanych w ciało a Spinozańską analizą potencjalności. Gatens i Grosz łączą w tym kontekście ze sobą, w ramach czegoś, co można by nazwać nowym australijskim materializmem, trzy główne nurty namysłu [nad ciałem]: fenomenologię, teorię psychoanalizy i Deleuzjańską schizoanalizę. Zachodzą między nimi istotne niespójności, tak jak zachodzą one już nawet w obrębie samej fenomenologii, jako że analizy Sartre'a, Merleau-Ponty'ego i Lévinasa w żadnym razie nie stanowią spójnej całości.

Elizabeth Grosz łączy feminizm i fenomenologię, z jednej strony, oraz feminizm i psychoanalizę — z drugiej, czego efektem jest jej studium nad wpływem myśli Lacanowskiej na myśl feministyczną: *Jacques Lacan. A Feminist Introduction* (1990), a także wieloaspektowe studium nad przemianami w ujmowaniu ciała pt. *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism* (1994). Prace te wpisują się w analogiczne napięcia, jakie zachodzą między analizami de Beauvoire a Sartreowskim ujęciem różnicy między ciałem a mięsem z jego *Bycia i ni-cości* (1943) oraz ujęciem, dokonany przez Merleau-Ponty'ego w jego rozważaniach nad chiazmatycznymi relacjami między dotykiem a znaczeniem, opublikowanych pośmiertnie w *Widzialnym i niewidzialnym* (1964)⁷. Celem ich jest

⁴ *Women and Philosophy*, Polity, Oxford 1992 oraz *Imaginary Bodies*, Routledge, London 1995.

⁵ *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, Routledge, London 1995 oraz *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*, Indiana UP, Indiana 1994.

⁶ To właśnie o nim M. Foucault powiedział, że w przyszłości wiek dwudziesty będzie być może znany jako wiek Deleuze'a. Główne jego prace dotyczące omawianego twierdzenia to: *A Thousand Plateaus* (1984, współautor: F. Guattari); *What is Philosophy?* (1995, współautor: F. Guattari) oraz jego studium pt. *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, wstępem poprzedził, całość przekładu przejrzał i poprawił J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

zmiana kontekstu myślenia [o ciele]. Lévinas, który w swoich pracach *Całość i nieskończoność* oraz *Othervise than Being* bada płodność i starzenie się, skłonił [innych] do refleksji nad znaczeniem różnych form cielesności: młodości i starości; płodności i niepłodności; męskości i żeńskości. Grosz łączy to zainteresowanie różnymi formami cielesności ze szczegółową analizą znaczenia, jakie dla ludzkiej cielesności i myślenia ma psychoanalityczna interpretacja patologii organizmów żywych. Relacja między męskością i żeńskością, społeczne i naturalne aspekty dojrzewania i zanikania fizycznych możliwości [człowieka] są dodatkowo komplikowane przez religijną refleksję nad związkiem między cielesnością a relacją między tym, co ludzkie, i tym, co boskie. Relacja ta, obecna we wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, cieszy się obecnie poważnym zainteresowaniem myślicieli religijnych. Najbardziej odpowiednia dla celów feminizmu okazała się jednak fenomenologia, czego wyrazem są prace Irigaray⁸ i Cixous⁹, które rozwinęły metodę analizy i badania dostosowane specjalnie do zagadnienia ciała. Do dokonanego przez nie rozwinięcia powrócę w trzeciej części niniejszej rozprawy.

Ostatnio w centrum zainteresowania znalazło się zagadnienie tożsamości międzypłciowej. Operacja i kuracja hormonalna stały się środkiem przekształcania dotychczasowych cielesnych i płciowych uwarunkowań, zarówno w wymiarze medycznym, jak i estetycznym. Pojawienie się tatuaży, przekłuwania ciała, operacji plastycznych w charakterze modnych „towarów”, działań artystycznych czy terapeutycznych zatarło granicę między tymi trzema dawniej oddzielnymi obszarami ludzkiej aktywności. Tematyzacja pojęcia wpisywania na gruncie każdej z nich jest całkowicie różna, ale ściśle ze sobą powiązana, czego być może najlepszym wyrazem są poszukiwania ukazane w ostatnim filmie Petera Greenewaya, *The Pillow Book*. Zjawiska te dodatkowo mobilizują do przemyślenia [naszego pojmowania] ciała, którego dotychczasowe ujmowanie w kategoriach ośrodka (*site*) myślenia, budowania wszelkich teorii oraz fundamentu zarówno pojęć, jak i poczucia własnego „ja”, okazało się niedostatecznie albo nawet całkowicie nieprzemyślane. Upraszczając, w powyższych praktykach ciało stało się ośrodkiem testowania ograniczeń ludzkiej tożsamości płciowej. W testowaniu tym uaktywniają się pytania stawiane w obrębie religijnych studiów

⁸ Zob. L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, przeł. G.C. Gill, Cornell UP, Ithaca NY 1985, *This Sex Which is not One*, przeł. C. Porter, Cornell UP, Ithaca oraz *An Ethics of Sexual Difference*, przeł. C. Burke i G.C. Gill, Athlone, London 1993. Zob. także wybitne studium myśli Irigaray: T. Chanter, *The Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Routledge, London 1995.

⁹ Zob. H. Cixous, *Reading with Clarice Lispector*, Harvester Wheatsheaf, Brighton 1990 oraz *Readings. The Poetics of Blanchot, Joyce, Kafka, Kleist, Lispector, and Tsvetayeva*, Harvester Wheatsheaf, Brighton 1992 obie przełożone i wydane przez Verena Andermatta Conleya. Por. studium M. Shiach, *Hélène Cixous. A Politics of Writing*, Routledge, London 1991.

nad relacją między tym, co ludzkie, a tym, co boskie, podobnie jak w psychoanalitycznej refleksji nad statusem różnicy między płciami oraz w fenomenologicznej analizie różnicy między subiektywnie doświadczaną cielesnością a obiektywnie uchwytywanym ciałem.

Moje trzy pytania, dotyczące relacji między czasem a ciałem i między pamięcią a wpisanymi w ciało kodami, formułują trzy etapy w chronologii omawianej tu małej historii ciała. Pierwszy etap to mechanizm ciała, tak jak ujmuje go Kartezjusz i Harvey; drugi etap to logika dziedziczności rozwijana na trzy różne sposoby przez Nietzschego, Darwina i Freuda; trzeci etap to analizy systemów cybernetycznych i maszyn kodujących, których źródłem jest współczesna biologia. Chronologia nie jest jednak jedynym wymiarem dociekań tej rozprawy. Dochodzi tu bowiem jeszcze wymiar, w którym [rozważam] warunki tworzenia nowych stylów badania naukowego i dociekania filozoficznego [w obrębie poszukiwań] adekwatnej conceptualizacji, co sugeruje raczej tymczasowość ujęć alternatywnych niż tymczasowość ciągłości. Zatem zagadnienie natury czasu tylko w pierwszej części niniejszej rozprawy będzie ujmowane od strony chronologii. Poza tym należy też ukazać powiązania moich badań zarówno z historią nauki, jak i z wpływem, jaki miała na tę historię rewolucja informacyjna ostatnich lat, rewolucja, która przekształciła sens pojęć zrozumiałości i komunikowalności. Przy czym, jeżeli zależy nam na zrozumieniu roli ciała w historii filozofii oraz na rozwinięciu roli filozofii w namyśle nad ciałem, niewłaściwe byłoby przyjmowanie, że ciało, nauka czy sam czas są pojęciami, których znaczenie pozostaje niezmiennie bez względu na kontekst, w którym były stosowane. Należy tu bowiem uchwycić przesunięcia perspektyw, jakie miały miejsce w badaniach filozoficznych [na omawianym polu], wraz z ich nie do końca jasnymi implikacjami. Podstawowe przesunięcia dotyczą pierwszeństwa, po pierwsze, rozróżnienia między przypadkowością a zmianą, które wyparło rozróżnienie na niezmiennność i wieczność; dalej — rozróżnienia na to, co organiczne i nieorganiczne, które wyparło rozróżnienie na ruchome i nieruchome części zarówno maszyn, jak i schematów teoretycznych. Kontekstem natomiast, w którym pojawiają się dominujące [obecnie] kategorie, to możliwość, prawdopodobieństwo, chaos i katastrofa.

II. Czas ciała

Główną inspiracją rozważań, przedstawionych w niniejszej rozprawie, nie jest pisarstwo Deleuze'a czy Derridy, lecz Michela Foucaulta. W pisarstwie tym pragnienie przekroczenia granic dyscypliny może być porównywalne tylko z [obecnym w nim również] pragnieniem przekształcenia ustalonych form badania. Mogłabym się podpisać pod zadziwiającą odpowiedź, jakiej udzielił Foucault na początku *Użytku z przyjemności* (1984), drugiego tomu jego *Historii seksual-*

ności¹⁰, kiedy to, krytykowany za chęć odrzucenia zła, jego zdaniem, skonstruowanych form badania i rozpoczęcia od nowa zupełnie inaczej, napisał:

Jeśli zaś chodzi o innych, dla których wysilać się, bez końca rozpoczynać, próbować, mylić się, wszystko wywracać na nice i jeszcze pozwalać sobie co krok na wahanie, jeśli zaś chodzi o to, dla których praca zachowująca rezerwę i niepewność zasługuje w gruncie rzeczy na wzgardę... Ech, panowie, nie jesteście, to oczywiście, z tej samej gliny. (147)

Miedzy kolejnymi historycznymi ujęciami ciała a charakterem pojęć, [w jakich wyraża się myślenie], zachodzi ścisła więź. W każdym bowiem przypadku status, jaki uzyskuje miejsce (*site*) myślenia — np. wieczny, dziedziczny, zakonowany — odnosi się również do pojęć, w jakich wyraża się myślenie, które, adekwatnie, ujmowane będą jako wieczne, dziedziczne i wpisane w formie systemu kodów. Niezależność bądź zależność myślenia od ciała i jego status w odniesieniu do ciała mają zatem wpływ na dostępne temu myśleniu formy konceptualizacji. Mogą one również warunkować możliwe sposoby myślenia, jako że formy konceptualizacji nie pozostają bez związku z formami teoretyzowania. W związku z powyższym rozważania niniejszego rozdziału będą się poruszać na trzech poziomach: po pierwsze, w obrębie pytania o status ciała w jego związku z myśleniem i konceptualizacją; po drugie, w obrębie pytania o status pojęć przeciwstawionych rzekomej materialności ciała; po trzecie, w obrębie pytania o [odpowiednie] formy badania w odniesieniu zarówno do uwarunkowań pojęciowych, jak i rzekomej materialności ciała. Każdy z tych poziomów pozostaje w złożonym związku z dwoma pozostałymi.

Istotę zagadnienia relacji między ciałem a czasem można w największym uproszczeniu oddać, zestawiając ze sobą trzy sformułowania: czas ciała; historia ciała; historia ducha. Ostatnie z nich jest najlepiej znane. Odnosi się ono zarówno do Heglowskiej, jak i romantycznej koncepcji rozwoju kultury. Na przykładzie rozwoju pojęcia „duch” można również ukazać związek między rozwojem ludzkiej kultury a relacją między tym, co ludzkie a tym, co boskie. Imponujący wyraz tego sposobu myślenia stanowi Heglowska koncepcja wchłaniającej wszystko inne dziedziny pojęciowości. W koncepcji tej ciało zostaje podporządkowane działaniu pojęć i ducha, a więc przywraca ona i na nowo formułuje Kartezjański nacisk na absolutną różnicę między boskim działaniem rozumu i jego ludzkim ośrodkiem, gdzie *res cogitans* jest tylko czasowo związane z *res extensa*. Ciało charakteryzuje tutaj jego skończoność oraz określone położenie w miejscu i czasie; jest ono nietrwałe i efemeryczne w przeciwieństwie do wiecznego, wszechobecnego, niezmiennego i substancjalnego statusu boskiego myślenia. Historia ciała stanowi przeciwieństwo wszelkiej historii ducha, jako że z pewnego punktu widzenia wszystkie zjawiska powinny być włączone w historię ducha, pod-

¹⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

czas gdy historia ciała zarówno wydaje się wymykać częściowo ujęciom studiów historycznych, jak i wprowadza niepokojący dualizm. [Dualizm ten], to rozdarcie między historią ciała pisaną z perspektywy innych dziedzin historii ludzkiego ducha a historią ciała taką, jaką uprawiają anatomici, lekarze, a więc ujmowaną od strony medycznej, przy użyciu takich kategorii, jak klasyfikacja gatunków, ewolucja gatunków, a ostatnio rozważaną też od strony potencjalnej możliwości ingerencji w strukturę gatunku przez manipulację kodem DNA.

W *The Order of Things* (1966), Michel Foucault łączy ze sobą nauki biologiczne, ekonomiczne i analizę języka. Jego celem jest zmiana sposobu uprawiania dociekania naukowego. Dalsze analizy w tym kierunku, gdyby jako główny przedmiot wziąć ciało, mogłyby być odkrywcze. W historii ciała, inaczej niż w historii ducha, pojęcie „historii” nabiera ciekawej dwuznaczności. Z jednej strony chodzi o dzieje historii naturalnej, a z drugiej — o dzieje nauk historycznych. Każde z nich posiada własne dzieje w sensie pojawienia się określonej praktyki i jej względnych sukcesów w wyjaśnianiu obejmowanego przez nią zbioru zjawisk i istot. Podobnie obie dziedziny posiadają obecnie status nauki. W obrębie każdej z nich powstała niezliczona ilość przedsięwzięć badawczych, których przejrzenie wymagałoby prawdziwie encyklopedycznej wiedzy, co, przynajmniej od czasów Hegla, dla pojedynczego myśliciela musi być czymś nieosiągalnym. Współczesna historia ciała musi również wziąć pod uwagę sposób, w jaki etologia, etnologia i socjobiologia były w stanie dostarczyć uzasadnienia dla politycznych programów i reżimów, usprawiedliwiając [na przykład] handel niewolnikami i nazistowskie programy eugeniczne. Kariera Nelsona Mandeli, który będąc wcześniej więźniem politycznym został w końcu prezydentem Republiki Południowej Afryki, jest niewątpliwie jednym z najbardziej wymownych świadectw zachodzącej w ciągu ostatnich stu lat przemiany w postrzeganiu różnic rasowych. Tym samym historia ciała ma związek z kwestionowaniem lokalnych reżimów politycznych, z przemianą statusu uniwersalistycznych teorii opartych na stronnicych założeniach i głoszących klasyfikację ciał na rodzaje w oparciu o poglądy umotywowane historycznie i ideologicznie. Historia ciała i historia ducha prowadzą do dwóch całkowicie odmiennych sposobów przeprowadzania analiz politycznych.

Historie ciała łączą się z historiami ideologii i historiami medycyny, w których obrębie odbierano, kwestionowano i rozdzielano swobody polityczne. Dla przykładu, Hegłowska historia ducha uprzywilejowuje społeczeństwa europejskie nie tylko historycznie, lecz także przez przyznanie im kontrowersyjnej wyższości naturalnej. Zróżnicowane historie ciała prowadzą zatem do zakwestionowania [uprzywilejowanej] pozycji kultury europejskiej w stosunku do innych kultur, podobnie jak do zakwestionowania możliwości stworzenia jednej wykładni ewolucji ludzkiej kultury. Cechą charakterystyczną historii ciała staje się więc przekonanie o niemożliwości podtrzymywania jakiejś jednej, wszystko obejmującej historii ducha. Tym samym, podporządkowane wcześniej historii

ducha, historii ciała doprowadziły do podważenia jednego z podstawowych założeń tejże historii ducha, a mianowicie założenia mówiącego o możliwości dokonania syntezy całego ludzkiego doświadczenia w formie jednej [wszystko obejmującej] wykładni, przyjmującej pewien zhierarchizowany system, w którego obrębie zorganizowane zostają wszystkie [dostępne jej] elementy. Toteż w obrębie historii ciała nic nie może odgrywać roli jakiegoś niekwestionowanego autorytetu — czy będą to najnowsze odkrycia naukowe, najnowsze koncepcje naukowe czy dominujące formy prowadzenia badań. Istnieje więc [w historii ciała] rozbieżność między drogą ewolucji a drogą ideałów. Jest tak częściowo za sprawą przekonania, że nie istnieje jakiś jeden [doskonały] cel ewolucji istot ludzkich, ale przede wszystkim za sprawą przekonania, że ewolucja nie oznacza postępu, lecz jest tylko procesem zmian.

A więc ciało i jego czas są nie tylko skończone i różnicowane w przeciwieństwie do nieskończonego i tożsamego ze sobą samym boskiego ducha; są one lokalne i chwilowe, w przeciwieństwie do transcendentnej uniwersalności i wieczności ducha. Ciało i jego czas posiadają cztery charakterystyczne cechy: skończoność, przypadkowość, cykliczność i różnicowanie. Skończoność ciała odnosi się do skończonego czasu trwania życia; przypadkowość ciała i jego czasu jest związana z jego określonym przypadkowym położeniem geograficznym i historycznym; cykliczność ciała jest związana w ogólności z cyklami wzrostu, dojrzałości i starzenia się, ale także z jego rocznymi i dziennymi cyklami przemian oraz regeneracji tkanek i energii. Różnicowanie ciał jest związane przede wszystkim ze zróżnicowaną długością trwania [różnych] okresów życia, długością [samego] życia oraz różnymi momentami narodzin i śmierci, ale posiada także inne odniesienia, albowiem długość życia jest ściśle związana ze społecznie uwarunkowanymi programami epidemiologicznymi oraz z różnicami fizycznymi. Jest ono również obserwowalne w protestach politycznych, w ten mianowicie sposób, że kiedy uświadamiamy sobie, że są one skierowane przeciw określonemu pojmowaniu [ludzkiej] cielesności, ujawnia się nam dzięki nim reżim polityczny polegający na podporządkowaniu ciała historii ducha. Zdaniem Derridy, relacja podporządkowania ujawnia się jako relacja zapotrzebowania, albowiem teoria podporządkowanego [duchowi] statusu ciała potrzebna jest do tego, żeby zabezpieczyć przywileje posiadaczy pewnego typu ciał. Zatem przejście z wieku XX do następnego milenium może rozpocząć czas ciała w piątym jeszcze, zasadniczo różnym znaczeniu: byłby to mianowicie czas, w którym różnice fizyczne przestałyby mieć znaczenie polityczne, lecz posiadałyby znaczenie społeczne i kulturowe.

Pojmowaniu ludzkiej cielesności w kategoriach podporządkowania duchowi może zapobiegać refleksja nad ewidentnymi świadectwami zróżnicowania, takimi jak wiek, płeć i podziały etniczne. Starzenie się, płodność i swoboda polityczna stają się kluczami umożliwiającymi zrozumienie tych świadectw, które przy bliższej analizie okazują się uwarunkowane społecznie i kulturowo. Nie

stanowią natomiast niezmienną hierarchii będącej skutkiem podporządkowania ciała duchowi. Zakwestionowanie uprzywilejowanej pozycji ducha nad ciałem prowadzi do uświadomienia nam i zakwestionowania licznych przywilejów istniejących w relacjach między różnymi formami cielesności. Jednakże te pozytywne przemiany polityczne posiadają swoją odwrotną stronę w formie niepokojących skutków politycznych, jakie może mieć postępująca wiedza genetyczna. Wiedza ta umożliwi bowiem rozpoznawanie nie tylko charakteru aktualnych słabości i chorób [danego organizmu], lecz również samej podatności każdego konkretnego organizmu na określone choroby i niedomagania oraz jego rolę w rozprzestrzenianiu tych chorób i niedomagań w skali globalnej. Toteż omawiane tu zagadnienie nie sprowadza się po prostu do polityczno-policyjnej spuścizny po nie zdemaskowanych wcześniej ideologicznych interpretacjach cielesności i jej różnorodności. Musimy mieć również świadomość politycznych skutków decyzji, które dopiero zostaną podjęte, a które opierać się będą na przyszłej wiedzy [o ciele]. Jej charakteru możemy się jedynie domyślać. Ponadto musimy być również świadomi różnych możliwych zastosowań wiedzy, którą już [na temat ciała] posiadamy, ale która jest jeszcze tak świeża, że takie ewentualne zastosowania są nie do końca znane, rozumiane i rozpowszechnione.

Świadomość kontrastu między czasem ciała i czasem ducha oraz między historią ciała i historią ducha stała się szczególnie pouczająca, od kiedy stanowisku, zgodnie z którym historia ciała jest podporządkowana historii ducha oraz sposobowi myślenia o ciele jako skończonym i ograniczonym w przeciwieństwie do wszystko obejmującej czasowości ducha, przeciwstawiło się twierdzenie Heideggera, zgodnie z którym czasowość skończoności jest bardziej podstawową formą czasu oraz że rzekoma wieczność i nieskończoność ducha jest pochodna od bardziej pierwotnej skończoności¹¹. Nie ma tu miejsca na przytoczenie argumentów na rzecz tego pierwotnego charakteru [czasowości ciała]. Moim celem jest tu natomiast uchwycenie różnych skutków, do których prowadzi rozpatrywanie ciała z jednej strony z perspektywy wszystko obejmującego czasu ducha jako czasu pierwotnego właśnie, a z drugiej strony z perspektywy przyjęcia, jako pierwotnej, formy materialności, która przychodzi na świat, dojrzewa i starzeje się w ograniczonych okresach czasu. W tym drugim przypadku centralnymi kategoriami myślenia stają się przygodność i podatność ciała na starzenie się i śmierć. Do rozważenia pozostaje tu jeszcze rozróżnienie między świadomym siebie duchem a systemami pamięciowymi i ich rolą w samoprzekształcaniu się ludzkiego gatunku.

¹¹ Argument ten przedstawiony jest jako element argumentacji, dotyczącej możliwości filozofii, zamieszczonej w *Byciu i czasie*. Bardziej wyodrębniony jest on w *Kant i problem metafizyki*. Por. też analizę znaczenia tego argumentu w: J. Hodge, *Heidegger and Ethics*, Routledge, London 1995, zwłaszcza rozdział pierwszy.

III. Ewolucja kontra genealogia pamięci

W formułowaniu mojego, niekompletnego niestety, wyjaśnienia zjawiska pamięci więcej niż by należało zawdzięczam Gillesowi Deleuze'owi, tj. jego wspomianej już pracy dotyczącej Bergsona, w której Deleuze analizuje Bergsonowskie rozważania na temat relacji między myślą i życiem. W większym jeszcze stopniu zainspirowała mnie jego praca *Różnica i powtórzenie* (1968), a to ze względu na zawarte w niej analizy powtórzenia oraz relacji między myśleniem a ewolucją form życia. Zdaniem zarówno Deleuze'a, jak i Bergsona, między formami materialności i formami myślenia pojęciowego istnieje jakiś nieusuwalny związek. O ile jasne jest, że obaj zakładają tego rodzaju związek, o tyle trudno ustalić, w jakim stopniu się pod tym względem ze sobą zgadzają, gdyż w przypadku obu myślicieli nie do końca jasne jest dla mnie, jak rozumieją ten związek. Przydałaby się zatem jakaś dokładniejsza analiza relacji między Bergsonem a Deleuze'em. Dla moich badań zjawiska pamięci najistotniejsze wydaje się wszakże połączenie ze sobą z jednej strony Deleuzjańskiego opracowania w *Różnicy i powtórzeniu* Kierkegaardowskich rozważań nad powtórzeniem i Deleuzjańskiej interpretacji Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu tego samego, jako wyboru w obrębie gry sił, a z drugiej strony analiz objawów psychoz (aftereffect), reakcji opóźnionej czy histerezy ujawniającej się w formie hysterii, analiz, które Freud przeprowadzał przy użyciu kategorii *Nachträglichkeit* i *Verspätung*. Tym samym okazuje się, że moje rozważania zawdzięczają też dużo Freudowskim badaniom czasowej niestabilności pamięci, o czym pisze on w *Objaśnieniu marzeń sennych* (1900) oraz w *Poza zasadą przyjemności* (1921). Twierdzenie, że czasu, w obrębie którego funkcjonuje nieświadomość, nie sposób wyrazić za pomocą [tradycyjnej] linearności, ciągłości i homogeniczności, można do pewnego stopnia porównywać z przekonaniem, zgodnie z którym ludzka fizjologia funkcjonuje w ramach różnych przeciwstawnych sobie procesów temporalnych: jedne są cykliczne, inne linearne, a jeszcze inne posiadają strukturę odwiecznej symultaniczności, w której mieszczą się umiejętności wykorzystywane przez zwierzęcych przodków człowieka, których on sam już, albo jeszcze, nie używa.

W książce *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (1932)¹² Freud zwraca uwagę na następujące zjawisko:

Znacznie mniej wiadomo o tym, że przymusowy wpływ wywierają na dziecko najsilniej te wrażenia, jakie odnosi ono w okresie cechującym się tym, że jego aparat psychiczny, jak sądzimy, jeszcze nie jest całkowicie przystosowany do odbioru tych wrażeń. Nie sposób podawać w wątpliwość samego faktu, aliiś wydaje się on tak dziwny, że możemy ułatwić zrozumienie go odwołując

¹² Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki i J. Prokiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994.

się do porównania z fotografią, wywoływać i przekształcić w obraz po upływie dowolnego czasu.

Czym innym jest formułowanie koncepcji pamięci w kategoriach ewolucji, gdzie pamięć stanowi wielowarstwowy system, lokowany [jednocześnie] na różnych poziomach złożonej ludzkiej fizjologii i mający wpływ na swoją własną ewolucję; czym innym zaś jest utożsamienie roli pamięci z rosnącą indywidualnością człowieka. Do tego drugiego przypadku zalicza się nietzscheańskie pojęcie genealogii i freudowska koncepcja interpretacji psychoanalitycznej. Należy tu też dokonać rozróżnienia między ewolucją systemów pamięci a dokonywaną z perspektywy genealogii oceną wyników tej ewolucji. Sposobem prowadzenia badań genealogicznych jest branie za punkt wyjścia jakiejś aktualnej kondycji i szukanie jej źródeł oraz charakteru działania we wzroście bądź zaniku określonych sił, których zbiór jest w niej aktualnie obecny. Badania ewolucji natomiast dotyczą przemian genetycznych. Tego rodzaju różnorodność badania umożliwia stworzenie jego trzeciej formy, w której nie chodziłoby ani o ustalenie aktualnego charakteru odchyśleń genetycznych, ani o prześledzenie procesu, który doprowadził do obecnego stanu, lecz raczej o analizę możliwych w przyszłości przemian. Taki mógłby być rezultat Deleuzjańskiej schizoanalizy. Do tej pory przedsięwzięcie takie mogłoby się raczej kojarzyć z wyśmiewanym przez Marksa utopijnym socjalizmem bądź fantazjami pisarzy science fiction. Obecnie wszakże, wraz z pogłębianiem się naszej wiedzy na temat struktury genetycznej człowieka, kierunek badań może się zmienić tak gruntownie, jak to miało miejsce u początków myślenia ewolucyjnego i genealogicznego. Tyle tylko, że tym razem oznaczałoby to poszukiwanie związków między teraźniejszością a przyszłością, a nie, jak to było wówczas, między teraźniejszością a przeszłością.

Świadomość różnicy, jaka zachodzi między darwinowską koncepcją ewolucji a nietzscheańską koncepcją genealogii, może nam ułatwić zrozumienie różnicy między ujmowaniem teraźniejszości w odniesieniu do warunkującej ją przeszłości a ujmowaniem teraźniejszości w odniesieniu do przyszłych przemian. Z obiema tymi koncepcjami wiąże się zagadnienie memów (*mems*), przekazywalnych elementów kultury, których koncepcję zaproponował Richard Dawkins w swojej słynnej książce, *The Selfish Gene* (1976), a także dotyczące możliwości powstania [oddzielnej] nauki memetycznej rozważania Daniela Dennetta, które zawarł on w swojej ostatniej książce, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life* (1995). Szczególnie ciekawe i istotne w tych sugestjach i rozważaniach jest założenie, że pamięć może operować na poziomie zbiorowym, jako że ustalono, iż może operować na poziomie fizjologicznym — tym samym ujęcie to popierałoby rozróżnienie na procesy świadome i nieświadome. Niestety, zagadnienia te leżą już poza przedmiotem zainteresowań niniejszej rozprawy. Zamiast tego pod koniec następnej części rozważona zostanie hipoteza, zgodnie z którą istnieje pewna więź między dominacją określonych

koncepcji pamięci a dominacją określonych koncepcji czasu i temporalnego uporządkowania [naszego życia].

Głównym przedmiotem mojego zainteresowania jest tu zatem różnorodność rodzajów pamięci oraz rozważenie stopnia uczestnictwa każdej z nich w rozmaitych procesach fizjologicznych, zarówno świadomych, jak i nieświadomych. Do tego dochodzi zagadnienie kierunkowości pamięci oraz roli, jaką odgrywa w naszej percepcji czasu. Samoświadomość (*self-recollection*) ducha może się wyrażać w procesie, w którym, mimo że cały czas jest on świadom wszystkich swoich treści, niektóre treści nie muszą być konieczne obecne. Jest tak dzięki założeniu, że w określonym czasie wszystkie one zostaną wyrażone i tym samym uwolnione od wcześniejszej tylko częściowej artykulacji¹³. Sposób funkcjonowania ludzkiej pamięci jest zgoła odmienny. Nie zakłada ona swojej jednolitości, wewnętrznej spójności i całkowitości oraz pracuje co najmniej w trzech różnych trybach. Nie zakłada ona też, że posiada wystarczająco dużo czasu, by ujawniły się wszystkie jej możliwości i wewnętrzne powiązania. [...] Pamięć może odzyskiwać jakieś elementy z przeszłości, może oddziaływać na przyszłość i może pracować nad zachowaniem ciągłości między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Przejście z jednego z powyższych trybów pracy pamięci do drugiego prowadzi do analogicznego przejścia w naszej percepcji czasu, natomiast przemiana naszego sposobu doświadczania czasu może z kolei prowadzić do zmiany dominującej formy pamięci.

Każda z trzech form pamięci przyjmuje inną strukturę czasu. Możliwość odzyskania pamięci sugeruje nieciągłą strukturę czasu, tj. przyjmuje czas zapomnienia, który jest przełamywany przez przypominanie sobie. Możliwość wybiegania w przyszłość inną od teraźniejszości sugeruje czas przerwy (*time of the break*). Natomiast wówczas, gdy przeszłość przypomina teraźniejszość, która będzie przypominała przyszłość, uzyskujemy czas o ciągłej strukturze. Tak więc czasowe następstwo zdarzeń w odniesieniu do pamięci może przyjąć jedną z trzech postaci: odzyskiwanie przeszłości w teraźniejszości sugeruje cykliczny charakter czasu biegnący od danego wydarzenia, przez jego zapomnienie, do jego odzyskania; projekcja teraźniejszego stanu rzeczy w przyszłość podtrzymuje ciągłą, linearną, sukcesywną i homogeniczną wizję czasu; trzecia zaś postać polega na rozerwaniu obecnego stanu wiedzy i praktyki przez antycypację ich przyszłych przekształceń. Pierwszą postać pamięci skłonna jestem nazwać przypominaniem sobie, drugą — pamięcią normalną, trzecią natomiast — powtórzeniem, ale w znaczeniu, jaki nadał temu pojęciu Kierkegaard, tj. używania pamięci w celu

¹³ Jacques Derrida rozważa w tym kontekście znaczenie heglowskiego rozróżnienia na operacje *Erinnerung*, które dostarczają pełnej, kompletnej pamięci i *Gedächtnis*, w którym, na skutek zaburzeń w procesie rejestrowania pamięci, następuje tylko częściowe jej odzyskanie; por. *The Arts of Mémoires*, główną część jego książki: *Mémoires. For Paul de Man*, Columbia UP, New York 1989.

oddziaływania na przyszłość. Przypominanie sobie przyszłości może mieć postać pełnego odtworzenia, co zakłada stabilność procesu rejestrowania pamięci, jak to ma miejsce w Heglowskich analizach ducha. W przypadku pamięci próbującej znaleźć zastosowanie do nieznannej przyszłości, procesy rejestrowania pamięci są częścią procesu formowania. Z tego powodu Deleuze'owi bliższe jest raczej Nietzscheańskie pojęcie genealogii, która podobnie pracuje nad przeszłością, żeby wytworzyć inną od niej przyszłość niż proponowana, jak się wydaje, w obrębie analiz ewolucji metoda przewidywania przyszłości, polegająca na obserwacji zmian genetycznych. W swoich rozważaniach zatytułowanych *Powtórzenie* (1844), Kierkegaard sugeruje, że przypominanie sobie i powtarzanie są tym samym procesem, tyle że pierwszy z nich jest zwrócony wstecz, a drugi naprzód. Skutki tego rozróżnienia są, jak się okazuje, tak istotne, jak proste jest jego sformułowanie. Przypominanie sobie i pamiętanie są formami pamięci, które zwracają się do przeszłości w celu odkrycia jej treści; powtarzanie odkrywa jej treść przenosząc ją w przyszłość. Pojęcie czasu ciała, zestawione z pojęciem historii ciała, wprowadza formę temporalności będącą ciągłą terażniejszością, podczas gdy temporalność pamięci zakłada powrót do terażniejszości przeszłości. Natomiast istnienie wpisanych w ciało kodów daje możliwość powtórzenia w przyszłości, gdzie przyszłość postrzegana jest jako zbiór procesów transformacyjnych.

IV. Kody wpisane w ciało

W ostatniej części tej rozprawy zamierzam ustalić relację, jaka zachodzi między pamięcią, kodami wpisanymi w ciało, czasem i materializacją, dzięki której pojawiają się nowe formy cielesności. We wstępie zestawiałam ze sobą z grubsza pisanie na ciele w formie tatuaży i pisanie na ciele w formie kodu DNA. Jasne jest, że obiema tymi formami rządzą inne prawa artykulacji, ale dla obu wspólne jest miejsce ich ujawniania się: ciało fizyczne. Tatuaż ujawnia się jako powierzchnia, efemeryczna i przypadkowa zewnętrzna postać ciała, znacząca tylko jego skórę, niby prymitywny opis wrażeń. Natomiast DNA programuje funkcjonowanie całego organizmu, określając wynik jego aktywności reprodukcyjnej, zaś skóra spełnia tu rolę jedynie przepuszczalnej zewnętrznej granicy organizmów, z których każdy ma wspólny z resztą podobny kod DNA. Zadaniem niniejszej części pracy jest zbadanie możliwości takiej postaci prawa, które byłoby czymś więcej niż wyjaśnieniem relacji między tymi dwiema relacjami. Zadanie to polega więc na doprowadzeniu do przecięcia się trzech relacji: relacji między pisanem a ciałem, relacji między pisanem a prawem, relacji między prawem a ciałem. Oznacza to nawiązanie do sugestii zawartej w dwóch poprzednich częściach, że mianowicie rodzaj prawa, funkcjonującego w omawianej dziedzinie, jest zależny od podstawowych kategorii, jakimi operujemy: zmienności bądź wieczności; organiczności bądź nieorganiczności. Rzecz w tym, jaki rodzaj prawa uzyskujemy w przypadku mniej sztywnego zbioru kategorialnych

dystynkcji. Chodzi więc też o różne formy prawa i ich wzajemne relacje. W tym kontekście pomocne wydaje się rozróżnienie, jakie wprowadził Deleuze w *Różnicy i powtórzeniu*. Jest to mianowicie rozróżnienie na prawo uniwersalnej ogólności, które ujawnia ład w tym, co szczegółowe, i prawo uniwersalnej szczególności, które ujawnia unikalność konkretnego przypadku¹⁴.

Należy tu jeszcze ukazać relację między tym rozróżnieniem a rozróżnieniem Kanta na sądy zdeterminowane i refleksyjne. Pierwsze z nich określają uporządkowaną prezentację zjawisk zachodzących w świecie, drugie zaś określają formę samego sądzenia. Dociekania Kanta zawarte w jego *Analityce piękna z Krytyki władzy sądzenia* (1791), dotyczące sposobu, w jaki twórczość geniusza narzuca prawo naturze, są analogiczne do Deleuzjańskiej interpretacji Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu jako nowej formy prawa. Znana niecierpliwość Deleuze'a wobec Kanta¹⁵ uniemożliwiła mu rozwinięcie tej obiecującej analogii. Zatem, podczas gdy Kant powyższe rozróżnienie odnośnie do form sądzenia uznaje za zagadnienie epistemologiczne, w wieku dwudziestym, pod wpływem Nietzschego i Bergsona, którzy stanęli przed wyzwaniem uznania za podstawowe rozróżnienia na mechanizm i organizm, pojawiła się możliwość przesunięcia tego rozróżnienia na teren ontologii. Tym samym pojawiła się zatem możliwość wyrażenia go w kategoriach cielesności, gdzie ciało ujmowane jest jako przepisana i przedwpisana (*preinscribed*), podporządkowana prawu materialność, i wcielenia, gdzie ciało pojmowane jako wypadkowa permutacji i kom-

¹⁴ Christopher Johnson w swoim wnikliwym studium *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida* (Cambridge UP, Cambridge 1993), interpretując Michela Serresa, pisze: „Z perspektywy historii i filozofii nauki Serres definiuje ten nowy paradygmat jako «neoleibnizjański». Ma on tu na myśli fakt, że koncepcja kodów i podstawowe operacje, jakie w ich obrębie zachodzą, tj. ich kombinacje i permutacje, stała się obecnie dominującą metodologią zarówno w naukach ścisłych, jak i humanistycznych”. To fascynujące studium ukazuje sposób, w jaki Derrida opracowuje i przepracowuje szereg wzajemnych powiązań między tekstualnym rozsiewaniem a fizjologicznym generowaniem, na przykładzie szeregu prac, a zaczynając od uwagi Anthony'ego Wildena dotyczącej obecności pojęcia „cybernetyka” w tekście Derridy na temat Lacana: *Speech and Language in Psychoanalysis*. Jacques Lacan, John Hopkins UP, Baltimore MA 1968.

¹⁵ Deleuze okazuje naprawdę niezwykłą ambiwalencję w stosunku do Kanta. W książce mającej na celu wyjaśnienie systemu Kanta, Deleuze podkreśla, że zwięzłość tego systemu jest funkcją jego zainteresowania Kantem. Natomiast w książce, której był współautorem: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (1974) przedstawione jest rozwinięcie Kantowskiego pojęcia paralogizmu, co ma na celu stworzenie alternatywnych konceptualizacji — i rozwinięcie to z jednej strony stoi w sprzeczności z Kantowskim przekonaniem o płodności wyłączenie pojęć analitycznych a bezpłodności dialektycznych, jak też z drugiej strony przekształca Kantowską krytykę w sposób niezgodny z jej przygodnymi czasoprzestrzennymi uwarunkowaniami. Tematem osobnej rozprawy mogło być wykazanie, w jaki sposób Kantowskie rozróżnienie między analitycznym a dialektycznym rozwijaniem przesłanek jest uwarunkowane przez naturalizację i antropomorfizację czegoś, co początkowo jest dane jedynie jako ponadludzkie doświadczenie czasu i przestrzeni.

binacji elementów tworzy swoją własną cielesność będącą przypadkiem innego rodzaju prawa, prawa, które określa, ale bez uprzedniej determinacji.

Zarówno Derrida¹⁶, jak i Cixous¹⁷ starali się wyjaśnić paradoksy relacji między człowiekiem a prawem oraz złożonej temporalności tej relacji. Wyjaśnienia swe formułowali na bazie komentarza do krótkiego opowiadania Kafki pt. *Przed prawem*. Tradycyjnie opowiadanie to posiada dwie formy: jako krótkie, niezależne opowiadanie, albo jako rozmowa między Josephem K. a kapłanem więziennym w Katedrze w dziewiątym rozdziale pośmiertnie opublikowanego *Procesu* (1925)¹⁸; raz więc jako pojedyncze wydarzenie, a raz jako element serii zaskakujących zdarzeń, z których zbudowana jest narracja *Procesu*. W tym drugim przypadku, kiedy to opowieść pojawia się w obrębie innej narracji, duchowny w następujący sposób odpowiada na próby interpretacji opowieści przez K.: „Pismo jest niezmiennie, a mniemania są często tylko wyrazem rozpaczy z tego powodu” (239). W opowiadaniu tym wieśniak przybywa do sądu i prosi o wpuszczenie do środka, ale odźwierny odpowiada mu, że w tej chwili nie może go wpuścić. Po czekaniu, które trwało całe jego życie, wieśniak pyta odźwiernego, dlaczego przez cały ten czas nikt inny nie ubiegał się o dostanie się do środka. Odpowiedź odźwiernego brzmi: „Tu nie mógł nikt inny otrzymać wstępu, gdyż to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie. Odchodzę teraz i zamykam je” (236). Cixous wykazuje tkwiący w tym opowiadaniu paradoks: „Tekst ma formę zamrożonego czasu teraźniejszego, który wynosi nas na poziom czegoś wiecznego, ostatecznego: tekst jest prawem” (*Readings* 16). Czas [narracji] sugeruje, że wieśniak zawsze jest już w obrębie prawa i dlatego nie może zostać wpuszczony do środka. Prawo jest również zakazem: nie może być znane, gdyż albo nie istnieje inaczej niż jako projekcja, albo jest już integralną częścią życia. Dlatego też jest ono zbyt złożone, aby można je było przedstawić w jakiejś innej formie niż ono samo przyjmuje. Sytuacja taka stwarza paradoks tworzenia mapy w tej samej skali, co teren, do którego się ona odnosi. Usiłowania K. żeby wyjaśnić tekst, przybierają postać prawa formułowanego po wydarzeniu, a więc prawa, które próbuje wyjaśnić obserwowane zjawisko przez wskazanie prawidłowości. Wyjaśnienie to ma ujawnić coś, co poprzedza interpretację, jako coś, do czego ta interpretacja się odnosi. Ale istnieje jeszcze inne prawo, które rządzi zarówno procesem formowania się zdarzenia, jak i możliwością podania jego wyjaśnienia. Jest to prawo rządzące tym wydarzeniem przed, po i w czasie jego zachowania.

¹⁶ Zob. J. Derrida: *The Law of Genre* (1979) oraz *Before the Law* (1982), obie prace przeł. Avital Ronell w: *Derrida. Acts of Literature*, ed. D. Attridge, Routledge, London 1992 (s. 221-252, s. 181-220). Poprawione wydanie *The Law of Genre* ukazało się w: J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris 1986 (s. 246-287), natomiast wcześniejsza wersja *Before the Law* ukazała się w: J. Derrida [i in.], *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985 (s. 87-139).

¹⁷ Zob. H. Cixous, *Writing and the Law*, w: H. Cixous, *Readings. The Poetics...*, dz. cyt., s. 1-27.

¹⁸ F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, PIW, Warszawa 1971.

zenia. Ta temporalna niestabilność pozwala rozjaśnić trudność zrozumienia prawa tego, co poszczególne. Prawo to wprowadza raczej zarówno wydarzenie, jak i [jego] porządek temporalny, a nie zakłada jakiegoś istniejącego już wcześniej porządku temporalnego. Jest to właśnie prawo wydarzenia. Ułatwia to zrozumienie nieczytelności pisarstwa Kafki. Bierze się ona mianowicie z tego, że pisarstwo to dotyczy [samego] wydarzenia, a nie czegoś, co zaszło w przedustanowionym czasie. Rozróżnienie to wzmacnia jeszcze rozróżnienie na wcielenie, które może stworzyć swoją własną charakterystyczną formę czasu i materialności, i ucieleśnienie, które zachodzi w obrębie przedustanowionego czasowego i materialnego porządku. Wiąże się ono z kantowskim rozróżnieniem na podmiot transcendentálny i empiryczny, ale rozumianym zarówno epistemologicznie, jak i ontologicznie.

Omawiane tu zagadnienie prawa, a mianowicie, czy jest ono równoczesne, wcześniejsze czy późniejsze w stosunku do zjawiska, którym rządzi, oraz czy ciało poprzedza, czy następuje po ukonstytuowaniu się [jego] czasowego i materialnego porządku, jest szczególnie widoczne w krótkiej analizie Derridy, dotyczącej obrazu wykorzystanego przez Waltera Benjamina w jego powszechnie znanym jako *The Task of the Translator*¹⁹ wstępie do tłumaczenia Charlesa Baudelaire'a. Benjamin zauważa więc, że: „Idea życia i życia po życiu w dziełach sztuki winna być traktowana z całkowicie niemetaforyczną obiektywnością. Nawet bowiem w czasach silnie [pod tym względem] uprzedzonej świadomości istniało przypuszczenie, że życie nie ogranicza się do organicznej cielesności” (s. 75). Kilka stron dalej Benjamin pisze: „rozwój religii przyspiesza dojrzewanie ukrytych w języku zarodków podnosząc język na wyższy poziom rozwoju”. Zaś dalej pisze o nierozwiązalnym problemie „przyspieszania w procesie translacyjnym rozwoju zarodków czystego języka” (s. 77). Derrida komentuje pośrednio wcześniejszą notatkę w zestawieniu z następnymi:²⁰

Aluzja do dojrzewania zarodków może przypominać witalistyczną czy genetyczną metaforę. W tym sensie miałyby ona na celu wspieranie dominującego, jak się wydaje, w tekście genetycznego i rodzicielskiego kodu. Jednakże konieczne wydaje mi się tutaj odwrócenie tego porządku i uświadomienie sobie czegoś, co gdzie indziej nazwałem „metaforyczną katastrofą”. Otóż za każdym razem, kiedy używamy pojęć „życia” czy „rodziny” mówiąc o języku i translacji, dalecy jesteśmy od rozumienia ich znaczenia. Raczej już wychodzimy od pojęcia języka i jego „prze-żywania” w procesie translacyjnym i dopiero na tym podłożu rodzi się rozumienie pojęcie życia i rodziny (*Difference in Translation*, 178).

¹⁹ W. Benjamin, *The Task of the Translator*, w: *Illuminations*, ed. H. Arendt, Cape, London 1970, s. 69-82; również w: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, BD. 4, I, *Kleine Prosa*, Suhrkamp, Frankfurt 1972 (s. 9-21).

²⁰ Por. J. Derrida, *Des Tours de Babel*, przeł. J.F. Graham, w: *Difference in Translation*, ed. J.F. Graham, Cornell UP, Ithaca and London 1985 (s. 165-248).

Zdaniem Derridy istnieje bardzo twórcza dwuznaczność między logiką jego pojęcia rozsiewania znaczeń a bardziej jednoznacznym pojęciem kielkowania. Równie ważne jest dla Derridy, pochodzące także z tego tekstu, sformułowanie „nić życia”, które pojawia się w kontekście sugestii Benjamina, by pojęć życia i życia po życiu nie traktować jako metafor, która to sugestia zakłada jakieś uporządkowanie języka, poprzedzające akt pisania i przekładania, co umożliwi odróżnienie sensu dosłownego od przenośnego. W obrębie języka również istnieje rozróżnienie na funkcjonowanie w ramach sądu zdeterminowanego, a więc zgodnie z istniejącymi wcześniej zasadami, oraz funkcjonowanie w ramach sądu refleksyjnego, kiedy to zasady są wynajdywane, a wzór do naśladowania ustanawiany.

Przy tym drugim sposobie używania języka nie istnieje jeszcze rozróżnienie na sens dosłowny i przenośny. Ten sposób myślenia osiąga swój punkt szczytowy w następującym twierdzeniu Benjamina z *The Task of the Translator*:

Koncepcja życia dopiero wtedy zyskuje właściwy wymiar, gdy wszystko, co posiada własną historię, a nie jest jedynie jej tłem, zostanie uznane za obdarczone życiem. Ostatecznie więc okazuje się, że zasięg życia powinien być określany nie przez naturę, lecz raczej przez historię, bo już na pewno nie przez tak wątpliwe pojęcia, jak uczucie czy duszę. Zadaniem filozofa jest postrzeganie całego życia naturalnego z perspektywy posiadającego szerszy zakres życia historii (*Illuminations*, 71).

Ten kontrast między koncepcją życia ograniczonego do historii naturalnej a koncepcją życia jako aspektu szeroko rozumianej wielowartościowości historyczności sugeruje, że każdemu rodzajowi historyczności odpowiada inna koncepcja życia. Zatem inna koncepcja życia odpowiada Kartezjańskiemu mechanicznemu rozumieniu ciała, inna koncepcji ciała jako zdeterminowanego przez pamięć i cechy dziedziczne, inna zaś owemu ostatniemu konstruktowi wyłaniającemu się niejasno z sugestii, że paralelizm między pisaniem na ciele w formie tatuażu a wpisaniem w ciało kodu DNA odnosi się do jakiejś bardziej podstawowej koncepcji pisania, które umożliwia przekształcenia już nie tylko skóry, ale całego ludzkiego organizmu. Nie sposób przy tym przecenić niebezpieczeństw i niejasności związanych z taką wizją przyszłych przekształceń i [zasięgu] ludzkiej interwencji. Jednak strach wywołany przez te niebezpieczeństwa nie zapobiegnie tej interwencji. Podstawowym zadaniem jest tu przemyślenie znaczenia, jakie mają te nowe zdolności i możliwości, tj. wykazanie przesunięcia, jakie zachodzi w obrębie podstawowych pojęć analizy.

Każdej takiej formie wcielenia oraz każdej formie temporalności — każdej z tych migawkowych historii ciała, podporządkowanych pojęciu czasu, pamięci czy wpisanych w to ciało kodów — odpowiada charakterystyczna konceptualizacja i cielesność. Albowiem w każdym z tych przypadków status siedziby myślenia — wiecznej, dziedzicznej czy zakodowanej — dotyczy również pojęć, w jakich prowadzone są analizy. Analizy zależności bądź niezależności

twórczego myślenia od ciała mają więc wpływ na pojęcia, za których pomocą analizy te są rozwijane. Badanie ma tu zatem trzy kierunki: po pierwsze, dotyczą one zagadnienia statusu ciała, po drugie, zagadnienia relacji między ciałem a możliwością myślenia i po trzecie, form konceptualizacji. Wiąże się też z nimi zagadnienie statusu pojęć, za których pomocą te badania są prowadzone oraz ich związku z rzekomą materialnością ciała. Badania takie wychodzą od rozważenia form pojmowania ciała, wraz z widoczną tu przerwą między pojęciami a materialnością. Istnieje więc wyrwa w dystansie między pojęciem a wcieleniem, dzięki czemu formy konceptualizacji stają się częścią pułapki sprzężenia zwrotnego, przez które pojęcia materialności, wcielenia oraz same formy cielesności ulegają zmianie i stają się zmienne. Zagadnieniem, będącym głównym przedmiotem zainteresowań dalszych badań tej małej historii ciała, jest więc relacja między koncepcjami materialności, ich wcieleniem oraz sprzężeniem zwrotnym między tym wcieleniem a konceptualizacją materialności.

Przełożył Tomasz Mazur

**A short history of the body. A Contribution to the research project:
Time and body**

The author analyzes three problems: (1) the relation between the body and time, (2) the role of the body in the functioning of memory, (3) the problem to what extent the body is a system of encoded signs, and what these signs purport to say. She draws a parallel between the history of the understanding of the body and the history of an understanding of the mind. She engages in a reflection if the mind so conceived can be identified with spirit, and gives a negative answer.