

Kamila Żukowska

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny
Zakład Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych

KOBIECA PODMIOTOWOŚĆ W UJĘCIU POSTKARTEZJAŃSKIM. O STRUKTURALNYCH KORZENIACH PRZEMOCY WOBEC KOBIEC W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

Abstract. The problem addressed in the article concerns the Cartesian division between *res cogitans* and *res extensa*, which in feminist philosophy is considered to be the one of the most important causes of the cultural oppression against women. By referring to the ancient philosophy and medieval aesthetics, the article reconstructs the medieval world of meaning, which is the key issue to understand the ideas underlying the essentially binary way of thinking, as seen in the Cartesian system. First, the article describes the theory by Pierre Chaunu, for whom it is a demographic situation in which anti-feminine philosophical system arises, that is responsible for gynophobic and anti-corporeal thought (so-called a feeling of full world). Next, the philosophy of Descartes is analysed in psychological terms – in accordance with the method suggested by Susan Bordo, who tried to interpret his idea to separate the mind from the world as resulting from his attempt to deal with a cultural separation anxiety. At the same time, this anxiety as such is shown to be an effect of an ideological watershed for which scientific revolution and collapse of past social and religious order is responsible. Thus, finally, the philosophical reasons for the modern objectification of women, considered to be a procreation machine and not a donor of life, are provided and analysed.

Key words: woman, Descartes, philosophy, *res extensa*, *res cogitans*.

Streszczenie. W tekście zostaje poruszony problem kartezjańskiego podziału na *res cogitans* i *res extensa*, który w filozofii feministycznej zostaje potraktowany jako jedna z najważniejszych przyczyn kulturowej opresji wobec kobiet. Tekst, bazując na odniesieniach do filozofii antycznej i estetyki średniowiecznej, skupia się na próbie rekonstrukcji średniowiecznego świata znaczeń, który staje się kluczem dla zrozumienia podstaw kartezjańskiej binarności.

W artykule zostaje omówiona koncepcja zaproponowana przez Pierre'a Chaunu, dla którego za ginofobiczną i antycielesną filozofię odpowiedzialna jest w znacznej mierze sytuacja demograficzna panująca w środowisku, w którym powstają antykobiece systemy filozoficzne (odczucie „świata pełnego”). Analizie psychologicznej, zgodnie z sugestią Susan Bordo, zostaje poddana także myśl Kartezjusza, który w zaproponowanej przez badaczkę teorii, tworząc rozdział między umysłem a światem, próbuje sobie poradzić z kulturowym lękiem separacyjnym. Lęk ten wynika z przełomu światopoglądowego, za który jest odpowiedzialna rewolucja naukowa i rozpad dawnego, społeczno-religijnego porządku. Tezy te rzucają światło na filozoficzne przyczyny uprzedmiotowienia kobiety, która w czasach nowożytnych zostaje uznana nie za dawczynię życia, a jedynie maszynę służącą prokreacji.

Słowa kluczowe: kobieta, Kartezjusz, filozofia, *res extensa*, *res cogitans*.

Doszedłem do samej prawdy, która wiedzie człowieka ku Naturze
i wszystkim jej dzieciom, aby ją pojął w służbę i uczynił swoją niewolnicą

Francis Bacon, *Temporis Partus Masculus*

Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*

Nie potrzeba broni, przemocy fizycznej, restrykcji materialnych. Tylko spojrzenia.
Spojrzenia sprawdzającego, spojrzenia, które każda osoba kończy uwewnętrzniać.
Aż do punktu, w którym staje się ona swoim własnym superwizorem; każda osoba
ćwiczy w ten sposób ten dozór dla siebie
i przeciwko sobie

Michel Foucault, *The Eye of Power*

Wstęp. Historyczność binarnego modelu myślenia

Strukturalna nierówność kobiet i mężczyzn w kulturze europejskiej, za którą częściowo obwinia się myśl kartezjańską, jest częstym przedmiotem analizy filozofii feministycznej¹. Ze względu na rozległość owej krytyki w niniejszym tekście zwracam

¹ Ze względu na wielość prac, które zostały poświęcone problematyce kartezjańskiego podmiotu, a w związku z nim negatywnej redefinicji kobiecości w odniesieniu do męskiej, istotowej racjonalności można tu wymienić jedynie najważniejsze (moim zdaniem) publikacje: Benhabib (1994), Hyży (2003), Hart (1991, s. 146–164), Davies (red.) (1997), Butler (2008).

uwagę przede wszystkim na kwestię kształtowania się i postrzegania podmiotowości kobiety w europejskiej kulturze przednowożytnej i nowożytnej, przy czym traktuję kartezjańskie rozważania na temat podmiotu i ciała (Kartezjusz, 2010, s. 30–39) jako reakcję na myśl wcześniejszą, właściwą dla końca średniowiecza i renesansu, i z niej wyrastającą – kobieta jest tu traktowana głównie jako sojuszniczka natury, która wraz z mechanistycznym podejściem Kartezjusza do materii traci razem z nią właściwości związane z aktywnością i życiodajnością. Zmiana ta związana jest z przełomem w kulturowym podejściu do kobiet, zauważalnym już na początku XVI w., w którym wzrasta się praktyka polowania na czarownice, zinterpretowana tu w kategoriach walki z kobietą sprawczością. Głównym przedmiotem zainteresowania w tekście jest przedmiot krytyki feministów spod znaku drugiej fali i poststrukturalizmu – kartezjański model binarny, w którym filozof odkrył różnicę substancjalną pomiędzy wyodrębnioną w toku medytacji *res cogitans* (umysł) i *res extensa* (materia)². W tekstach feministycznych dotyczących kwestii tożsamości i podmiotowości odwołania do Kartezjusza są bardzo częste, przy czym dość jednoznacznie z perspektywy krytyki oceniany jest jego model epistemologiczny; pisze się przede wszystkim o męskiej racjonalności i kobiecej emocjonalności (emocje te oczywiście w teorii poznania mają charakter negatywny), zwraca się również uwagę na kobiecą symbolikę, związaną z naturą (w rozumieniu zarówno *bios* jak i *zoe*), i męską, kulturotwórczą, tożsamość (Irigaray, 2008; Dinnerstein, 1977; Chodorow, 1974).

Powtarzające się w kolejnych pozycjach krytycznych klisze, które jakoby mamy zawdzięczać Kartezjuszowi, skłoniły mnie do przyjrzenia się źródłom – w tym konkretnym przypadku dwóm pierwszym medytacjom z *Medytacji o pierwszej filozofii*, które analizuje też w perspektywie feministycznej Susan Bordo – autorka też kluczowych dla tego artykułu. Bordo koncentruje się bowiem głównie na genezie teorii kartezjańskiej, poszukując w niej przyczyn określonego – dziś powiedzielibyśmy scjentyistycznego – sposobu patrzenia na świat (Levi-Strauss, 2000). Analiza Bordo staje się punktem wyjścia do rozważań na temat kulturowych źródeł kartezjańskiej binarności, a także tych elementów owego modelu, które są zwykle pomijane w debacie nad kulturową tożsamością płciową (Bordo, 2001, s. 31–34; 1987, s. 99–107). W punkcie wyjścia należy mieć przede wszystkim na uwadze to, że dualizm nie może mieć charakteru uniwersalnego, ponieważ jak pokazuje historia filozofii – oraz jak udowodnił Claude Lévi-Strauss w swych analizach mitów oraz sposobu organizacji kultury – istnieje zarówno myślenie zrywające z jakąkolwiek tożsamością (Heraklit), jak również myślenie zmediatyzowane, które opiera się na odmiennych od postrzegania binarnego sposobach konceptualizacji świata (Lévi-Strauss, 2000). Podczas badań nad historią myśli i analiz etnologicznych badacze natykają się więc na zróżnicowane

² Najszerzej problem ten porusza: Karl Stern (1965, s. 76). W kontekście badań ekonomicznych i współczesnego statusu matematyki i ich związków z kartezjanizmem zob. Nelson (2014).

sposoby kategoryzowania rzeczywistości – nie tylko oparte na binarności, jak ma to miejsce w modelu Kartezjańskim³. Perspektywa antropologiczno-historyczna „osłabia” zatem działanie modelu binarnego i udowadnia jego kulturowe umocowanie. Należy przyrzeć się wybranym aspektom środowiska, z którego wyrasta myśl kartezjańska mająca swoje korzenie w renesansowym przełomie, zmieniającym – trwale, jak się okazało – podejście do kobiet w naszej kulturze.

Celem tej historyczno-filozoficznej analizy będzie próba choćby częściowego, ze względu na wymogi artykułu, wyjaśnienia przyczyn niesymetrycznego traktowania kobiet, które w dzisiejszym, zachodnim świecie – mimo formalnego zrównania płci pod względem prawnym i społecznym – nadal narażone są na przemoc i nadużycia zarówno w życiu społecznym, jak i prywatnym tylko z tego powodu, że są kobietami (Lagarde, Valcarcel, 2011). Twierdzenie to daje asumpt do wysnućia głównej tezy niniejszego tekstu, zgodnie z którą za współczesne, krzywdzące stereotypy o kobietach, jak również społeczny światopogląd, który dopuszcza przemoc nie tylko symboliczną na kobietach, odpowiadają zjawiska często odległe i zróżnicowane, mające swój początek zarówno w myśli religijnej, socjologicznej czy filozoficznej. Jak udowadniam na podstawie analizowanych zjawisk: odczuwanie tzw. świata pełnego, właściwego dla społeczeństw przeludnionych i powiązanej z nim chrześcijańskiej myśli o płci oraz genezy kartezjańskiego podziału na ducha i materię mającego swe źródła w rewolucji naukowej, u podstaw negatywnego spojrzenia na kobietę kryje się w znacznej mierze lęk przed naturą, której wszechobecność zagraża poczuciu kulturowej tożsamości jednostki.

Demografia jako jedna z podstaw filozofii antyfeministycznej: rozdział ciała i duszy jako odpowiedź na przeludnienie

Gynofobia, mizoginia i dyskryminacja kobiet nie są oczywiście zjawiskami nowymi, choć za sprawą nauki i filozofii nowożytnej budujących panoramę współczesnego świata nabierają one innego charakteru niż dawna deprecjacja kobiety, którą uspra-

³ Model binarny staje się przedmiotem krytyki Jacquesa Derridy, który zwraca uwagę na niesymetryczność antonimizowanych pojęć. Pierwszy człon modelu, jak udowadnia, ma bowiem zawsze charakter nadrzędny wobec członu drugiego, który staje się jedynie jego uzupełnieniem. Na temat zastąpienia i suplementacji pojęć J. Derrida pisze w *O Grammatologii* (Derrida, 2011, s. 201). Należy zwrócić także uwagę, że w przedplatońskiej filozofii greckiej podział na opozycje był: albo konieczny dla utrzymania równowagi świata, przy czym przeciwne człony miały status równorzędny (*coincidentia oppositorum* u Heraklita, *tensja*: miłość-waśń u Empedoklesa), albo miał charakter jedynie tymczasowy i był właściwy dla (niedoskonałego) świata fenomenów. Symbolem doskonałości było spostrzeżenie, że owe opozycje mają jedynie charakter pozorny (Eleaci). Zob.: Krokiewicz (2000, s. 131, 151, 175) i Snell (2009, s. 88).

wiedliwiano już w filozofii antycznej między innymi niepełnością kobiety wobec mężczyzny (Arystoteles) czy też religijnym przekazem⁴. Jak dowodzi Pierre Chaunu, myśl antifeministyczna była u swych początków, gdy formowała się doktryna Ojców Kościoła, spowodowana wahaniami w populacji i odczuwaniem – zwłaszcza przez elity intelektualne (po raz kolejny w historii) – tak zwanego „świata pełnego”⁵. Prokreacja bowiem już w starożytności, gdy formowała się klasyczna filozofia, była postrzegana przez warstwę arystokratyczną jako domena *vulgares*, ludzi prostych, którzy w przeciwieństwie do elity świata starożytnej Grecji rozmnażali się mimo przeludnienia i jego antyhumanitarnych skutków (Chaunu, 1989, s. 52). Chaunu postawił również tezę, że warstwa arystokracji, kształtująca ówczesną kulturę, nie odczuwała pokrewieństwa duszy i ciała, którego hegemonia była właściwa dla ludzi biednych (*ibidem*, s. 56). Jak dalej dowodzi badacz, ortodoksyjne podejście do rozmnażania zostało zradyzalizowane przez chrześcijańską etykę pierwszych filozofów chrześcijańskich, będących w znacznej mierze anachoretami, zazwyczaj stosujących abstynencję (*ibidem*, s. 52). To oni zasadniczo ukształtowali chrześcijańską teologię seksualną.

Należy też zwrócić uwagę, że sygnały niechęci wobec prokreacji pojawiają się już u Platona w *Uczcie* (słynny fragment o wartości miłości duchowej i zbliżeniu seksualnym z kobietą jako czymś gorszym od zbliżenia z mężczyzną) (Platon, 1993, s. 181 c i d). Negatywne nastawienie wobec kobiety jako tej, która daje życie, można przede wszystkim powiązać u Platona z jego niechęcią wobec cielesności. Co więcej, według ustaleń socjologii kwantytatywnej czasy Platona, podobnie jak czasy rozwoju późnoantycznej myśli chrześcijańskiej niechętniej wobec kobiet (np. w myśli świętego Augustyna)⁶ oraz powstania filozofii Plotyna (który, jak pamiętamy, „wstydił się, że miał ciało”), cechują się kolejnym wyżem demograficznym i specyficznym dla środowisk intelektualnych, wspomnianym już, „odczuciem świata pełnego” (Chaunu, 1989, s. 52). W filozofii Platona, sygnalizowanym zwłaszcza w *Timajosie* opisującym zbliżenie Chory i Demiurga, z którego powstaje Ziemia (David Krell, analizując oryginalną wersję tekstu, twierdzi,

⁴ Należy także zwrócić uwagę, że kartezjański podział na *res cogitans* i *res extensa*, któremu badacze feministyczni przypisują winę za myślenie o mężczyźnie (*res cogitans*) i kobiecie (*res extensa*) w kategoriach różnicy substancjalnej, znosi wcześniejsze, filozoficzno-religijne źródło opresji kobiet: myślenie o kobiecie jako istocie niepełnej (ale nie istotowo odmiennej) wobec mężczyzny.

⁵ „Świat pełny” – pojęcie zaczerpnięte z książki P. Chaunu – odnosi się do gospodarczych i demograficznych przemian rzeczywistości społecznej pierwszej połowy XIV w., gdy tereny Niderlandów i dzisiejszych Niemiec zostały gęsto zaludnione (do ok. 40 osób na km²), co przyczyniło się do przemian w obrębie struktury społecznej (m.in. zwiększenie roli państwa prawa i zmniejszenie władzy rodowej) Chaunu (1989, s. 52–60).

⁶ Zob. np. św. Augustyn (2001, s. 794–795).

⁷ Zdanie to zawdzięczamy uczniowi Plotyna i redaktorowi *Ennead*, Porfiriuszowi (Krokiewicz, 2000, s. 446).

że Chora zostaje przez Demiurga zgwałcona) (Bordo, 1987, s. 98), świat materialny postrzegany jest jako stopniowa degeneracja idei (świat powstaje bowiem z gwałtu). Filozofia niechętna materii jest również obecna w myśli Augustyna, która stanowi dla Kartezjusza jedną z największych inspiracji (głównie w zakresie spojrzenia na ciało jako materię i duszę jako formę) (*ibidem*). Myśl Augustyna kontynuuje bowiem platoński antyfeminizm, nadając mu rys chrześcijański: seks dopuszczony jest jedynie w małżeństwie, a dziewictwo stanowi najwyższą wartość kobiety (św. Augustyn, 2003). Pojęcie materii w starożytności i średniowieczu, której głównie za sprawą Arystotelesa nadajemy kobiecy charakter, przypisywało jej oczywiście pasywność, ale nie inercję (co później czyni Kartezjusz). Materia i natura nadal miały dla Arystotelesa właściwości reaktywne, a filozof nie odbierał zmysłom wartości epistemologicznej.

Moralność seksualna ujęta w paradygmacie zaproponowanym przez Chaunu wraz z rozwojem chrześcijańskiej kultury zgodnie z cyklami populacyjnymi ulegała – w zależności od demograficznej koniunktury – złagodzeniu (jak w wieku XI i XII) lub zaostrzeniu (wiek XIII), prowadząc do powstania grup nastawionych wrogo do ciała i prokreacji (na przykład kataryzm i inne grupy millenarystyczne) (Chaunu, 1989, s. 59). Zakon augustianów, w którym samo spojrzenie na kobietę było postrzegane jako zagrożenie dla duszy (Friedenhal, 1992, s. 38), a ciało traktowane jako zbiór żądz, które należy poskromić, wydał także jedną z najważniejszych postaci w historii kościoła, Marcina Lutra, który – co uwidacznia się w jego tekstach poświęconych kobiecie – za najważniejszy obowiązek kobiety uważa rodzenie nawet za cenę jej własnego życia⁸.

Uśmiercenie materii. Między średniowieczem a nowożytnością

W znacznej mierze zarysowane tu czynniki społeczno-kulturowe przyczyniły się do niższej pozycji kobiety w kulturze przednowożytnej, z której częściowo wyrasta myśl Kartezjusza. W przeciwieństwie do późniejszych filozofów oświeceniowych (Kant, Rousseau), Kartezjusz jednak *explicite* nie zajmuje się problematyką płciową – jego filozofia ma mieć w założeniu wymiar uniwersalny. Nie ma także bezpośrednich przesłanek, że podejście Kartezjusza do kobiet było nacechowane

⁸ Luter jednak, poza szkołą Augustyna, kierował się także tekstami św. Pawła nakazującego mężowi kochać żonę. Zob. Chaunu (1989, s. 69). E. Illouz przedstawia teorię, w której nakaz miłości między małżonkami w perspektywie czasowej przyczynił się w społecznościach protestanckich do stopniowej emancypacji kobiety – najpierw w sferze domowej, później w sferze publicznej. Zob. Illouz (2016, s. 22).

poczuciem wyższości czy mizoginią. Wiadomo natomiast, że korespondował, a później nauczał młodą następczynię tronu Krystynę Szwedzką. Wobec braku jakichkolwiek przesłanek zawartych w jego pracach, jak i samej biografii Kartezjusza, można wysnuć tezę, że jego ontologia i epistemologia nie służyły świadomej stygmatyzacji kobiety jako tej, która kieruje się instynktami i nie jest zdolna do poznania racjonalnego. Schemat podziału na *res extensa* i *res cogitans*, wykluczenie emocji i zmysłów (a więc ciała) jako elementów wartościowych poznawczo i „zmatematyzowanie” uprzednio jedynie pasywnej materii, było przede wszystkim konsekwencją zmian światopoglądowych wynikających z ówczesnego rozwoju nauki. Rozwój ten rozpoczął dzięki dokonaniom w zakresie astronomii i anatomii zmienił ówczesne podejście do natury i kobiety, która za sprawą pewnych tajemniczych procesów związanych z płodnością i zarazem samą naturą w ludowej świadomości odtwarzała naturalne cykle w mikroskali własnego ciała.

Epistemologiczna zmiana, jaka dokonała się na przełomie XVI i XVII w., motywowana zarówno częściowym rozpadem dawnego, feudalnego porządku, jak i postępem nauk eksperymentalnych, dotyczyła przede wszystkim nowego spojrzenia na naturę, która otacza człowieka. Człowiek średniowiecza widział w niej bowiem fundament własnego bycia i nie traktował natury jako czegoś dlań obcego; był to świat, którego on sam był częścią. Źródeł takiego rozumienia całości kształtu rzeczywistości, w którą włączony był człowiek, należy upatrywać oczywiście w kosmogonii Platona i ontologii Arystotelesa (Bordo, 2001, s. 26; 1987, s. 102). Zarazem materialnej naturze przypisywano – za Platonem – duszę, która dla Bordo była duszą kobiecą (Bordo, 1987, s. 101)⁹. Człowiek średniowieczny, pisze Bordo, był połączony z uniwersum w taki sposób, jak matka jest połączona z płodem – granica między nimi była niewyraźna, a poznanie świata ze względu na ową łączność było gwarantowane jednością substancjalną (myśleniem, że świat nie jest czymś różnym ode mnie)¹⁰. Jak twierdzi Owen Berfield: „przed rewolucją naukową świat był raczej jak ubranie, które zakładano na siebie niż scena na której poruszali się ludzie” (Bordo, 2001, s. 52). Konsekwencją epistemologiczną takiego myślenia był brak obawy, która później zawładnęła Kartezjuszem – poznanie

⁹ Bordo nie wyjaśnia nam jednak, z jakich powodów dusza w ujęciu Platona miałaby mieć charakter kobiecy – czyni to przywołany w tekście D. F. Krell. „Kobiecość” duszy świata jest również potwierdzona u neoplatonika Plotyna, u którego za powstanie rzeczywistości materialnej odpowiada nieświadoma jej istnienia dusza, która świat bezwiednie „rodzi”. Zob. Krokiewicz (2000, s. 446). W filozofii Orygenesesa, który z Plotynem miał wspólnego nauczyciela, Ammoniusa Sakkasa, dusza również „rodzi” Chrystusa. Zob. Crousel (2004, s. 166).

¹⁰ Wskazuje na to również średniowieczna sztuka, w której brak jest dystansu między obrazem a widzem; sztuka średniowieczna zaprasza do uczestnictwa, nie ma w niej jednego ustalonego oglądu. Kompozycja obrazu średniowiecznego również wskazuje na brak dokładnego zaznaczenia granicy między ludźmi a światem. Zob. Bordo (2001, s. 55–57) i por. z Tatarkiewicz (1989, s. 186).

subiektywne w średniowieczu nie było jeszcze traktowane jako główne zagrożenie dla wiedzy (Bordo, 1987, s. 98)¹¹. Błąd w poznaniu mógł wynikać raczej z pomieszania dwóch światów: zmysłowego i niezmiennego, boskiego¹², a nie – jak ma to miejsce w przypadku Kartezjusza – z wewnętrznego fałszywego obrazu świata, wynikającego z działania zwodniczych zmysłów i emocji, będących domeną ciała.

Zamknięty arystotelesowski świat średniowiecza, w którym natura cechuje się właściwościami analogicznymi do tych, jakie posiada kobieta wraz z mitami o pasywnej, ale zarazem płodnej i kreacyjnej materii świata, był dla człowieka średniowiecznego okazją do wytworzenia tak zwanej „świadomości uczestniczącej”, czyli takiej, w której dystans między umysłem i przedmiotem nie był absolutny (*ibidem*, s. 103). Jak pisał Herbert Marcuse, to myślenie sympatyczne (tak określano ową partycypację w rzeczy) jako jedyne „szanowało przedmiot” (*ibidem*). Myślenie to, niestawiające twardej granicy między „ja” a światem, Susan Bordo przypisuje kobiecie, powołując się na badania psychologiczne dzieci przeprowadzone przez Nancy Chodorow, która zauważyła, że ze względu na wychowanie kobiety inaczej doświadczają poczucia autonomii (granica między „ja” a „inny” jest u nich słabiej zarysowana) i w większym stopniu niż mężczyźni mają poczucie więzi z otoczeniem (*ibidem*, s. 112–113). Nacechowanie brakiem dystansu wobec rzeczy, a więc subiektywizmem, nie mieściło się jednak w nowym, kartezjańskim modelu ja-swiat, w którym dystans jaźni wobec rzeczywistości ma charakter absolutny (mamy tu do czynienia z substancjalną odmiennością). W modelu tym, bazującym na mechanistycznej teorii natury postulowanej między innymi przez Galileusza, nie było także miejsca na „ożywioną”, kobiecą naturę, z której wyłaniają się byty – jak pisał Karl Stern o propozycji kartezjańskiej w odniesieniu do natury: maszyna [ta] nie może rodzić (*ibidem*, s. 97). W XVII w. dokonano zatem podwójnego uśmiercenia: najpierw sposobu myślenia o świecie, w którym nie wykluczano wartości poznawczej zmysłów (przypisywanego kobiecie, podobnie jak nadmierne emocje, które przeszkadzają w racjonalnym poznaniu), oraz uśmiercenia samej natury, która od teraz będzie postrzegana jako bezwładna, inercyjna bryła mogąca – dzięki swej odmienności od umysłu – dać się zracjonalizować i opisać w terminach matematycznych (*ibidem*, s. 49)¹³. W mecha-

¹¹ Dwie drogi poznania odziedziczone po Arystotelesie przez chrześcijaństwo to poznanie rozumowe (intelektualne) i poznanie zmysłowe. Arystoteles, choć ceni bardziej epistemologiczną wartość intelektu, nie przekreśla poznania świata poprzez zmysły.

¹² Już w antyku zostały wyodrębnione dwa sposoby poznania: intelektualne i zmysłowe. W zależności od filozofa przyznawano prymat albo intelektowi (Parmenides) albo zmysłom (atomści: Leukippos i Demokryt). Działo się tak do czasu Platona, który ustanowił prymat poznania intelektualnego i zanegował epistemologiczną wartość zmysłów. Należy jednak pamiętać, że już w najstarszej filozofii greckiej (przedsokratejskiej) wyróżniano dwie drogi poznania świata, które się wzajemnie nie wykluczały. Zob. Krokiewicz (2000, s. 273–360).

¹³ Por. z: Nelson (2014, s. 2–5).

nistycznej teorii świata najważniejsze było powstawanie bytów, a nie seksualność, więc – jak pisze Bordo – ówczesna teoria reprodukcji mogła w ogóle nie odnosić się do tego, co żeńskie (*ibidem*, s. 110). Z kolei ciało dla Kartezjusza stanowi główną przeszkodę w poznaniu – aby zdobyć wiedzę należało się z niego całkowicie oczyścić (*ibidem*).

Początek końca autonomii natury i narodziny logocentryzmu

Rozpad średniowiecznego, „matczynego” kosmosu i zmiana nastawienia wobec kobiet rozpoczęły się jednak wcześniej, a ich dobitną zapowiedzią był słynny *Młot na czarownice* (pierwsze wydanie to rok 1487, a do 1699 r. było wydawane 29 razy). W piśmie tym oskarżano kobiety o wszystkie przestępstwa związane z szeroko pojętą płodnością i urodzajem: czarownica była winna impotencji, aborcji, niemożności zajścia w ciążę, suszy, powodzi i wszelkich innych „naturalnych” klęsk (*ibidem*, s. 109). W wymiarze symbolicznym kobieta jest tu sojuszniczką natury, ale natury pojętej na sposób Baconowski (a więc już nie średniowieczny, choć i nie całkiem kartezjański). Natura jawi się więc w *Młocie na czarownice* jako wiedźma, której procesy należy odkryć w procesie *quasi*-naukowym (*ibidem*). Jak pisał Francis Bacon, najsłynniejszy empirysta i zarazem autor dzieła *nomen omen* – *Męskie narodziny czasu*: „natura jest wszeteczną, która chce nas zwieść i wprowadzić znów chaos” (*ibidem*). Podobne zarzuty stawiano w tym samym czasie oczywiście czarownicom. Mężczyźni wówczas zaczynają przejmować dawną domenę kobiet: kontrolę nad zdrowiem i rodzeniem, która doprowadzi z czasem w ówczesnej świadomości naukowej do wykluczenia kobiecego udziału w powstaniu człowieka.

Max Horkheimer i Theodor Adorno, analizując logikę oświeceniowego racjonalizmu w podejściu do kobiet, zauważają, że konsekwencją trwałego rozdzielania między umysłem a naturą, jak i spojrzenia na kobietę, jako na element owej natury, jest jej całkowite uprzedmiotowienie. W epoce nowożytnej objawiało się ono instrumentalnym traktowaniem kobiet jako wymiennych egzemplarzy podległego gatunku, które – w przypadku braku spełnienia przypisanych im funkcji – można było łatwo wymienić¹⁴. Zarazem utożsamienie kobiety z mechanistycznym ujętą, martwą i mierzalną naturą staje się dla męskiego podmiotu legitymacją do jej uciskania i eksplorowania – ciała (*materia, res extensa*) wymagają bowiem dominacji umysłu (*duch, res cogitans*) – jedynie w ten sposób człowiek (mężczyzna?) może stworzyć kulturę.

¹⁴ Na ten aspekt nowożytnego (oświeceniowego) myślenia o kobiecie zwracają uwagę Horkheimer, Adorno (1994, s. 129).

Kartezjusz, oddzielając umysł od natury (a nie *explicite* mężczyznę od kobiety), tworzy nową teorię poznania, w której dystans między światem materialnym a umysłem jest warunkiem obiektywności – nowej wartości naukowej, która do dziś wyznacza standardy w badaniach. Odrzuca on tym samym dawny obraz świata, w którym doświadczenie ja-świat miało charakter ciągły, a myślenie subiektywne nie stanowiło jeszcze przeszkody w poznaniu. Jak pisał Kartezjusz: „świat zewnętrzny można tylko mierzyć, a nie odczuwać” (*ibidem*). Bordo z kolei dokonuje psychologicznej interpretacji postulatów kartezjańskich, powołując się na historię przekazaną przez Freuda w *Poza zasadą przyjemności* (*ibidem*). Historia ta dotyczy strategii niwelacji lęku separacyjnego przez tworzenie sytuacji, w których dziecko pozornie ma władzę nad zachowaniem matki-postaci, która dla niego, jak pisała Dinnerstein, w pierwszym okresie życia jest tożsama ze światem (*ibidem*, s. 111). Według Bordo, filozofia Kartezjusza podobnie jak epoka, z której filozof wyrasta (1550–1650), przepełnione są „kulturowym lękiem separacyjnym” wynikającym nie tylko z nowej, mechanistycznej koncepcji Galileusza, ale także z nagromadzenia klęsk żywiołowych (głód, nieurodzaj i ochłodzenie klimatu)¹⁵ oraz wojen (m.in. wyniszczająca wojna trzydziestoletnia 1618–1648). Nowo powstałe poczucie oddzielenia jaźni od świata, który przestał być postrzegany jako uporządkowany i skończony, skutkuje na płaszczyźnie psychologicznej lękiem i zagubieniem podmiotu. Owa utrata więzi ze światem i poczucie odrębności według Bordo skłoniło Kartezjusza do takiego ujęcia natury, w którym człowiek będzie w stanie całkowicie ją poznać – ów dystans podmiotu okazuje się dlań koniecznym warunkiem poznania, z którego wyłania się obiektywność jako cecha dyskursu naukowego (*ibidem*, s. 106). Wyegzorcyzmowanie tego, co żyjące z natury zamienia ją w czystą *res extensa*, martwą materię, którą w całości można opisać i którą można oczywiście wykorzystać (*ibidem*, s. 99). W ten sposób, jak twierdzi Bordo, Kartezjusz chce uzyskać poczucie władzy nad materią (w kategoriach psychoanalitycznych matką, która pozostawiła go samego) (*ibidem*, s. 105).

Zakończenie. Zmiana na gorsze

Analizowane tu problemy mają jedynie charakter badań wstępnych i koncentrują się na naszkicowaniu mapy różnorodnych problemów, które doprowadziły – w konsekwencji – do sytuacji znanej nam ze współczesnej kultury. Kultura ta, nastawiona za sprawą ideologii konsumeryzmu, jak pisała Eva Illouz, przede wszystkim na rozwój jednostki kosztem jej relacji z innymi ma jednak, co uwidacznia zwłaszcza medialne podejście do kobiet, charakter schizofreniczny. Obiecując

¹⁵ Na temat niekorzystnych dla człowieka zmian klimatycznych XVII w. pisze Parker (2013).

wyzwolenie z ram społecznych za sprawą coraz to nowszych produktów, wtłacza je ona w nowe schematy opresji, których cel pozostaje ten sam co w omawianych poprzednio przykładach: sprowadzenie kobiety do ciała, a więc do natury, od której przecież należy się zdystansować. Pośrednio więc, odnosząc się do wzorców zaproponowanych przez dawną myśl religijną i filozoficzną, w której kobieta to przede wszystkim (wbrew woli Kartezjusza!) *res extensa*, współczesna kultura jest elementem struktury długiego trwania powielającym intelektualne klisze, na które nałożyły się epoki uprzedzeń i lęków wobec tego, co naturalne.

W istocie dawne poczucie zagrożenia ze strony natury, które pojawia się po rozpadzie świata średniowiecznego, skutkuje negatywnym spojrzeniem na kobietę, która – podobnie jak sama natura – wydaje się nieokiełznana i nieprzystępna, podobnie jak otaczający wówczas człowieka świat. Wyrastająca z natury i ginofoicznej epoki filozofia położyła się cieniem na sposób myślenia o kobiecie w kolejnych wiekach, w tym także dziś. Za pomocą bezpośrednich, ale na poły mistycznych związków kobiety i natury próbowano (i próbuje się nadal) wyjaśnić różnorodne zjawiska społeczne w często kuriozalny sposób (na przykład: kobieta ma większe zamięłowanie do mody, ponieważ czuje instynktowny pociąg do materii) (Callasso, 2017, s. 101) lub też usprawiedliwić nierówne traktowanie kobiet, w tym także kulturę przemocy: kobiece ciała ujęte w nowożytnej koncepcji natury same przez się kuszą i zwodzą, nawet jeśli osoby, które je posiadają, milczą. W istocie kobieta nie może mówić, bo sama natura także jest niema. Wszelka próba artykulacji doświadczenia opresji zostaje potraktowana w kulturze zbudowanej na rozdzwieńku, którego Kartezjusz jest tylko kolejnym ogniwem, jako przykład historii – kolejnego niezrozumiałego i nieracjonalnego przejawu kobiecej natury. Charles Baudelaire – poeta, który o kobiecie zwykle wypowiadał się w nieprzychylnych słowach, zgodnych z opisanym tu nowożytnym paradygmatem, zadał jednak samemu sobie pytanie, które nie straciło dziś na aktualności: „natura to istota kobieca, ale czy natura jest naturalna”? (cyt. za: *ibidem*, s. 134).

Bibliografia

- Adorno T. W., Horkheimer M. (1994), *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. IFIS PAN, Warszawa.
- Augustyn św. (2001), *O wierze*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] idem, *Dialogi*, Znak, Kraków.
- Augustyn św. (2003), *O świętym dziewictwie*, tłum. W. Eborowicz, [w:] idem, *Pisma o małżeństwie i dziewictwie*, A. Eckmann (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin.
- Benhabib S. (1991), *Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance*, „Praxis International: a Philosophical Journal”, no. 11/2, s. 137–149.
- Bordo S. (1987), *Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, New York Press, New York.

- Bordo S. (2001), *El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo*, tłum. M. Silva, „Revista de Estudios de Género”, nr 14, s. 7–81.
- Butler J. (2008), *Uwikłani w płęć*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo KP, Warszawa.
- Callasso R. (2017), *Pawilon Baudelaire’a*, tłum. S. Kasprzysiak, E. Olechnowicz, Wydawnictwo Czuły Barbarzyńca, Warszawa.
- Chaunu P. (1989), *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld, PAX, Warszawa.
- Chodorow N. (1974), *Family Structure and Feminine Personality*, [w:] M. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.
- Crousel H. (2004), *Orygenes*, tłum. J. Margasiński, Homini, Kraków.
- Davies K. (red.) (1997), *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*, Sage, London.
- Derrida J. (2011), *O grammatologii*, tłum. B. Banasiak, Oficyna, Łódź.
- Dinnerstein D. (1977), *The Mermaid and the Minotaur*, Harper and Row, New York.
- Freud Z. (2005), *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Friedenthal R. (1992), *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, tłum. Cz. Tarnogórski, PIW, Warszawa.
- Hart E. (1991), *Cartesian Woman*, „Yale French Studies”, no. 80, s. 146–164.
- Hyży E. (2003), *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków.
- Illouz E. (2016), *Dlaczego miłość rani? Studium socjologiczne*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo KP, Warszawa.
- Irigaray L. (2008), *Ta płęć (jedną) płcią niebędącą*, tłum. S. Królak, WUJ, Kraków.
- Kartezjusz (2010), *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i A. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Krell D. (1975), *Female Parts in „Timaeus”*, „Arion: A Journal of Humanities and the Classics”, no. 3, s. 400–421.
- Krokiewicz A. (2000), *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa.
- Lagarde M., Valcarcel A. (red.) (2011), *Feminismo, género e igualdad*, Egraf, Madrid.
- Lévi-Strauss C. (2000), *Struktura mitów*, [w:] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Aletheia, Warszawa.
- Nelson J., *Wybór czy zabezpieczenie? Płęć i definicja ekonomii*, tłum. K. Nowakowska, <https://pl.boell.org/pl/2014/01/07/wybor-czy-zabezpieczenie-plec-i-definicja-ekonomii> [dostęp: 9.01.2018].
- Parker G. (2013), *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Heaven.
- Platon (1993), *Uczta*, tłum. W. Witwicki, [w:] idem, *Dialogi*, VERUM, Warszawa.
- Snell B. (2009), *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysymow, Aletheia, Warszawa.
- Stern K. (1965), *The Flight from Woman*, Noonday Press, New York.
- Tatarkiewicz W. (1989), *Historia estetyki: Estetyka średniowieczna*, Arkady, Warszawa.