

EWA HYŻY

KOBIETA, CIAŁO, TOŻSAMOŚĆ

TEORIE PODMIOTU W FILOZOFII
FEMINISTYCZNEJ KOŃCA XX WIEKU



UNIVERSITAS

KOBIETA, CIAŁO, TOŻSAMOŚĆ



Komitet redakcyjny:

**Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera**

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

W przygotowaniu:

- Tom 88: Arthur C. Danto, *Po końcu sztuki. Sztuka współczesna i zatarcie się granic tradycji*
- Tom 91: Tomasz Falkowski, *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*
- Tom 92: Patrycja Cembrzyńska, *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja*
- Tom 95: Paweł Dybel, *Oblicza hermeneutyki*
- Tom 96: Agata Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*

EWA HŹY

KOBIETA, CIAŁO, TOŻSAMOŚĆ
TEORIE PODMIOTU W FILOZOFII
FEMINISTYCZNEJ KOŃCA XX WIEKU

KRAKÓW

© Copyright by Ewa Hyży and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2012

ISBN 97883-242-1824-0

TAiWPN UNIVERSITAS

Redaktor naukowy
Ryszard Nycz

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

Na okładce
Fotografia własna

www.universitas.com.pl

Pamięci Marii Moksy
(1902-1972)

Uwagi wstępne: Cele i założenia

Celem niniejszej pracy jest próba uzyskania odpowiedzi na jedno z kluczowych moim zdaniem pytań, jakie nasuwa współczesna anglojęzyczna, głównie amerykańska filozofia feministyczna. Pytanie to można sformułować następująco: Czy tzw. *korporalny*¹ feminizm [corporeal feminism] rozwiązuje dylematy teorii feministycznych końca XX wieku narosłe wokół poszukiwań ontologicznego ugruntowania podmiotu?

Feminizm jako społeczno-polityczny ruch protestu zapoczątkowany w XVIII wieku w Anglii² i kontynuowany z przerwami aż po dzień dzisiejszy, obecnie już w większości krajów świata, opierał się pierwotnie na domniemanym – ale wszak nie dowiedzionym – założeniu o podmiotowej (ontologicznej)

¹ Terminem *korporalny* posługuję się jako polskim odpowiednikiem angielskiego słowa *corporeal* w znaczeniu: *związane z ciałem, cielesne* (taki sens przypisuje temu słowu *Słownik wyrazów obcych* PWN z 1980 roku). W języku angielskim istnieje znaczeniowe rozróżnienie pomiędzy *embodiment* i *corporeality*. Pierwszy termin ma jakby szersze znaczenie i bywa łączony z filozoficzną tradycją fenomenologii ciała Merleau-Ponty'ego. Obok *corporeal* istnieje też w języku angielskim słowo *corporal*, ale używane wyłącznie w kontekście *corporal punishment* (kara cielesna). Elizabeth Grosz posługuje się słowem *corporeal* zapewne i dlatego, że musi jej odpowiadać dodatkowe skojarzenie tego przymiotnika z zawartym w nim członem *real*, co ma podkreślać bardzo realną, materialną cielesność. Polski odpowiednik „korporalny” gubi tę asocjację, ale słowo *cielesny* pozostawiałoby jeszcze większe pole dla swobodnych skojarzeń, wybrałam więc termin *korporalny* jako bardziej jednoznaczny i niejako techniczny.

² Wyłonienie się ruchu feministycznego spowodowały, jak i umożliwiły, takie wydarzenia, jak rewolucja techniczna i gwałtowny rozwój kapitalizmu, to bowiem za ich sprawą kobiety zostały odsunięte od życia publicznego w sposób jeszcze bardziej zdecydowany niż to miało miejsce w poprzedniej epoce. Równocześnie istniejąca nierówność społeczna między płciami stała się wyraziście widoczna w konfrontacji z coraz szerzej akceptowanymi przewodnimi ideami egalitarnymi Rewolucji Francuskiej i Amerykańskiej.

odrębności kobiet w stosunku do mężczyzn, lub przynajmniej o odrębności ich doświadczeń. Sytuacja uległa zmianie, kiedy w drugiej połowie XX wieku, a zwłaszcza od początku lat 70. (z nastaniem feminizmu tzw. „drugiej fali”³), zaczął się rozwijać akademicki nurt feminizmu zajmujący się tworzeniem „teorii feministycznej” w takich dziedzinach, jak psychologia, socjologia, filozofia, a także teoria sztuki i literatury (i ostatnio w wielodyscyplinarnych tzw. studiach kulturowych). Owa teoria (a mówiąc dokładniej różne teorie, bo jest ich wiele i konkurują ze sobą) ma dostarczyć jak najlepiej teoretycznie uzasadnionego i praktycznie użytecznego, uzgodnionego z najnowszymi wynikami nauki, wyjaśnienia znaczenia kategorii „kobieta”, ma także skonceptualizować samo pojęcie *rodzaju* [gender]⁴ i ewentualnie pojęcie płci [sex], pod którym to względem różni się podmiotowość kobieca i męska.

A oto niektóre pytania, na które staram się znaleźć odpowiedź, podążając za feministyczną teorią (teoriami):

– jak zwykle się uzasadniać w tradycyjnej filozofii odmiennosć kobiet i mężczyzn i na czym ta odmiennosć miałaby polegać?

³ Nie bez znaczenia dla stosunków pomiędzy generacjami jest metaforyka „falowości” ruchu stosowana przez feministki począwszy od końca lat 60. Pojęcie kolejnych „fal” wprowadzone zostaje, jak się zdaje, przez dziennikarkę „New York Times” jako tytuł jej wywiadu (*The Second Wave*) przeprowadzonego z przedstawicielkami NOW (National Organization for Women) pod przewodnictwem Betty Friedan 10 marca 1968 roku.

⁴ W pracy niniejszej będę się posługiwała terminem **rodzaj** (w miejsce angielskiego słowa *gender*) w sensie społecznie, kulturowo i historycznie ukształtowanej charakterystyki płciowej (nie zawsze jest on w teoriach feministycznych przeciwstawiany płci biologicznej, bywa też, że ją zastępuje). Swój wybór uzasadniam istniejącym już w polskiej literaturze precedensem stworzonym przez tłumaczkę Jadwigę Węgorodzką w *Nowej psychologii kobiety* Elyn Kaschak (polskie wydanie w 1996 roku), a następnie przez Sylwię Pikiel w *Męskość, kobiecość. O różnicach wynikających z płci* (wydany w 2000 roku polski przekład *The Lenses of Gender* Sandry Lipsitz Bem z 1993 roku). Terminu tego używa także Elżbieta Pakszys, autorka feministycznej pracy *Między naturą a kulturą: Kategoria płci/rodzaju w poznaniu*, wydanej również w 2000 roku.

- jakie biologicznie i psychologicznie esencjalne cechy kobiet wyróżniano w teorii feministycznej?

- czy rozróżnienie płęć/rodzaj ma teoretyczne i praktyczne uzasadnienie?

- czy, a jeśli tak, to jak jest możliwa ontologia osoby uwzględniająca różnicę płciową?

- na jakich podstawach ontologicznych opierają korporalne feministki swe teorie podmiotu?

- czy istnieją uzasadnione podstawy do tworzenia kobiecej epistemologii i etyki?

- czy „feministyczna teoria” siłą rzeczy zakłada jakąś „feministyczną filozofię”, bądź do niej prowadzi?

Pojawiają się też pytania natury bardziej praktycznej:

- czy podkreślanie odmienności płciowej okazuje się społecznie korzystne? jeśli tak, to w jakim sensie: dla społeczeństwa jako całości? dla jego części? dla tworzących je jednostek? inaczej dla każdej z płci?

- czy próba podważenia (dekonstrukcji) koncepcji kobiecego podmiotu wpływa na polityczną sytuację feminizmu?

Spośród wielu pozycji korporalnej filozofii rodzajowego podmiotu wybrałam prace, które przynoszą zróżnicowane odpowiedzi na te pytania: od metafizycznego, „nie-substancjalnego esencjalizmu” (Christine Battersby) do teorii rodzajowego „przedstawienia” [performativity] (Judith Butler), z teoriami Susan Bordo i Elizabeth Grosz usytuowanymi jakby w połowie drogi. Łączy te koncepcje rozwijanie teorii ciała (kobiecego) jako podstawy ludzkiej, a zwłaszcza kobiecej podmiotowej tożsamości, ciała ugruntowanego czy to w „rzeczywistej”, tj. analizowanej przez nauki medyczne materii (Christine Battersby i Elizabeth Grosz), czy w materii rozumianej przede wszystkim jako dyskursywna, kulturowa instytucja (Susan Bordo i Judith Butler). Drugim kryterium zastosowanym przeze mnie przy wyborze określonych pozycji do analizy była ich popularność we współczesnej amerykańskiej feministycznej filozofii w ostatnim dziesięcioleciu (z jednym wyjątkiem: koncepcji Battersby, niepopularnej prawdopodobnie z uwagi na jej, zresztą przez nią także deklarowany, „esencja-

lizm”, ale przecież stanowiącej częsty punkt krytycznego odniesienia dla bardziej „modnych” koncepcji). Pewnym zainteresowaniem cieszą się te teorie także wśród polskich feministek akademickich, o czym świadczą zarówno oryginalne artykuły publikowane na łamach takich periodycznych wydawnictw, jak *Pełnym głosem* i *Spotkania Feministyczne*, jak i wydawane tłumaczenia z języka angielskiego. Większość poruszanych przez te filozofki kwestii znalazła się zresztą w centrum uwagi filozofów spoza kręgu feminizmu. Twórcy postmodernizmu – Jacques Lacan, Michael Foucault, Jacques Derrida czy Gilles Deleuze – poruszają w sposób centralny kwestie podmiotowości i płciowej tożsamości i bywają, obok łączących ich teorie i feminizm – Luce Irigaray, Julii Kristevej i Monique Wittig – źródłem inspiracji dla wspomnianych autorek.

Z końcem XX wieku feministyczna teoria podmiotu (kobiety), w związku z dylematami pojawiającymi się w obrębie niektórych dominujących w tym nurcie wersji tej teorii (zwłaszcza filozofii Butler), znalazła się w nader niejasnej i skomplikowanej sytuacji, toteż nakreślenie jej porządkującego i analitycznego obrazu wydało mi się celem godnym naukowego wysiłku. Kryzys narósł w latach 90., kiedy postmodernistki w starciu z esencjalistkami przechyliły w końcu szalę popularności na swoją stronę. Nie jest to zwycięstwo nazbyt radosne. Zaprzeczanie potrzebie, a nawet możliwości odwoływania się do stałych, tj. niezmiennych, materialnych podstaw w ustalaniu kobiecej tożsamości i podważanie wiarygodności przekonań o istnieniu „naturalnej” różnicy płciowej (czasem traktowanej jako tożsamej z różnicą rodzaju), jest często odczuwane jako kłopotliwe dla feminizmu jako ruchu społeczno-politycznego. A w dodatku koncepcje te są uwikłane, jak się wydaje, w wewnętrzne sprzeczności i niejasności, czasem wynikające ze zbyt usilnych prób asekurowania się przed spodziewaną krytyką zarówno ze strony różnego typu esencjalistek, a czasem z programowo zamierzonego protestu przeciwko *patriarchalnemu*⁵, powszech-

⁵ *Patriarchat* najogólniej to „system władzy i dominacji mężczyzn nad kobietami, będący – za pośrednictwem swoich instytucji społecznych, eko-

nie uznanym w akademickim świecie standardom „wysokiej teorii”⁶. Przypuszczam, że ambiwalencja, do jakiej ta sytuacja prowadzi, jest częściowo odpowiedzialna za nawrót antyteoretycznych tendencji u obecnych dwudziesto- i trzydziestolatek w feminizmie „trzeciej fali”. Ale oczywista niemożność zaprezentowania filozoficznego uprawomocnienia teorii (zgodnie z tradycyjnymi „męskimi” standardami), które by w pełni satysfakcjonowało wszystkie strony, nie przekreśla, jak sądzę, wartości dotychczasowych poszukiwań, pozostają one bowiem źródłem bardzo potrzebnych inspiracji. Powielanie marksistowskich szablonów (co prawda nadal popularne w wielu feministycznych akademickich ośrodkach amerykańskich) przestało już być tak atrakcyjne przy poszukiwaniu nowych teoretycznych rozwiązań i ich możliwych implikacji dla ruchu społecznego. Rzecz jasna etyczne i polityczne implikacje teoretycznych „kłopotów z rodzajem” (czy płcią) nie są błahe i wymagają odpowiedzialnego i szczegółowego krytycznego rozpatrzenia, na co te teoretyczki wydają się być przygotowane i czego są świadome⁷. Wydaje się, że kiedy słabną wysiłki na rzecz tworzenia teorii bardziej tematycznie adekwatnych dla naszych czasów, słabnie także żywotność samego ruchu spo-

nomicznych i politycznych – źródłem opresji kobiet” (cytuje za *Słownikiem teorii feminizmu* Maggie Humm, Warszawa 1993, s. 158).

⁶ „[...] pod [nazbyt]skrupulatną kontrolą nic nowego nie można stworzyć, z wyjątkiem może wykrętów [*evasions*]. Prawo do pomyłek i błędów jest co najmniej równie ważne, a może i ważniejsze, jak prawo do potwierdzania [zastanego] statusu wiedzy” (E. Grosz, *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York and London 1995, s. 6).

⁷ Przykładem może być wyjaśnienie E. Grosz umieszczone we wstępie do eseju na temat stanowiska Derridy w odniesieniu do różnicy płci. „Wierzę, że [...] feministyczna teoria ostatecznie osiągnęła fazę – pisze autorka – kiedy nie tylko broni się przed zewnętrznymi napaściami i krytycyzmem z pozycji antifeministycznych, fallocentryzmu i patriarchy, ale jest także przygotowana, by występować przeciwko niektórym własnym stanowiskom, tym okresom i pozycjom, które może były historycznie konieczne dla ówczesnych form [działania], ale które utraciły już swą przydatność. [...] Wkraczając w kolejny etap dojrzewania feminizm [...] musi być przygotowany, zresztą jest już przygotowany, do „prania własnej brudnej bielizny”” (ibidem, s. 60-61).

łecznego. Zapewne podstawowa wartość teorii nie sprowadza się do ich oryginalności czy kokieteryjności. Ale potępienie pewnych stanowisk tylko dlatego, że są zaklasyfikowane jako jedna z odmian, uważanego przez wielu za niepoważny, postmodernistycznego trendu drugiej połowy XX wieku, nie wydaje się uzasadnione⁸.

Lektura rozlicznych prac przekonała mnie, że to właśnie Grosz i Butler dostarczają inspirujących idei dla rozwoju teorii feministycznej, prowokując zwłaszcza ich krytyków i krytyczki do poszukiwania dróg obejścia uwidocznionych paradoksów. Z drugiej strony budzi sprzeciw odrzucanie z góry teorii tylko dlatego, że wydają się „politycznie niepoprawne” [politically incorrect], gdyż nie pozostają w zgodzie z aktualnie dominującym trendem politycznym. Myślę, że ta występująca obecnie na rynku idei wybuchowa mieszanka feminizmu postmodernistycznego (często będącego przykładem „wysokiej teorii”, rozumianej jako abstrakcyjna i pisana trudnym dla laików językiem), bardziej konserwatywnych koncepcji neomarksistek, fenomenologów, a także popularnego feminizmu w stylu Naomi Wolf i Kathie Roiphe, może przynieść znacznie ciekawsze rezultaty przy próbach dalszego rozwijania teorii feministycznej niż polityka sztucznej jednorodności i zgody⁹.

Analizowane prace sytuują się, jak zaznaczyłam, między dwoma przeciwstawnymi biegunami, choć jednak generalnie mieszczącymi się w szeroko rozumianej postmodernistycznej orientacji, między feminizmem umiejscowionym w ontologicznej perspektywie płci czy rodzaju a feminizmem usiłującym unikać genealogicznych założeń, przy czym ten drugi nie odrzuca „realności” materialnych podstaw kategorii kobiet

⁸ Charakterystycznym przykładem takiej „druzgocącej” krytyki jest obszerna praca Teresy Ebert *Ludic Feminism* z 1996 roku.

⁹ Jedną z takich nowych orientacji jest „amazoński feminizm” dowartościowujący aktywność i wysoką fizyczną i sportową sprawność kobiet, a zwłaszcza atletek i kobiet służących w wojsku. Przykładem jest tu pozycja Shirley Castelnovo i Sharon R. Guthrie *Feminism and the Female Body: Liberating the Amazon Within* z 1999 roku.

(i mężczyzn) i poszukuje alternatywnych, usytuowanych raczej w epistemologicznym horyzoncie, sposobów obejścia nazbyt spekulatywnych (metafizycznych) ich zdaniem rozwiązań tego pierwszego.

W niniejszej pracy staram się ustalić, w jakiej relacji proponowane przez korporalny feminizm koncepcje *określonego rodzajowo* [gendered] czy płciowo cielesnego podmiotu pozostają do tradycyjnej teorii podmiotu, rodzajowo „neutralnego”, a także jak wpływają one na ufundowanie polityki feminizmu jako samodzielnego ruchu społecznego. Staram się pokazać, że ta umieszczona w perspektywie *rodzaju/płci* kategoria podmiotowości znajduje filozoficzne uzasadnienie i że stanowi istotne uzupełnienie w stosunku do rozpowszechnionych feministycznych teorii konstrukcjonistycznych, odrzucających wszelkie kategorie należące do tzw. polityki tożsamości [identity politics], a także iż winna być poważnie potraktowana przez tradycyjne (niefeministyczne) teorie podmiotowości. Sądzę, że związana z materialnością ludzkiego podmiotu jego kobiecość bądź męskość (m.in. z uwagi na odmienne funkcje płciowe) zasługuje w pełni na uwzględnienie w teoriach podmiotowości i że niedopuszczalne jest pomijanie tego aspektu pod pretekstem, że jest jakoby nieistotny, gdyż „niefilozoficzny” (a jest to nadal praktykowane w zachodniej filozofii), albo że stał się już nieaktualny w erze „post-biologicznej”; choć nie trzeba przy tym koniecznie wikłać się w tradycyjną metafizykę substancji.

Koncepcje teoretyczne feminizmu lat 90. w sferze celów politycznych pozostają wprawdzie na ogół w obrębie podstawowego repertuaru feministycznego, ale znacznie głębiej niż teorie lat poprzednich wchodzą w subtelne zagadnienia filozoficzne. Co prawda znana feministka Toril Moi w pracy *Czym jest kobieta?* [*What is a Woman?*] z 1999 roku proponuje powrót do koncepcji Simone de Beauvoir (zwłaszcza do jej kategorii płci), wzorem Lacana nie wahającego się zdaniem tej autorki *powrócić* do teorii Freuda¹⁰. Ale – nie umniejszając w

¹⁰ T. Moi, *What is a Woman? And Other Essays*, Oxford 1999, s. 5.

niczym znaczenia Freuda dla rozwoju nauk społecznych i filozofii – trudno nie zauważyć, iż u Lacana mamy do czynienia nie tyle z powrotem, ile raczej z rozwinięciem i przekształceniem teorii mistrza. Co zaś do Simone de Beauvoir, to wypada stwierdzić, iż odegrała na pewno niezmiernie ważną rolę w rozwoju feminizmu, ale jej społeczna sytuacja jako kobiety i pisarki pierwszej połowy XX wieku różni się od sytuacji kobiet końca XX wieku. Zmieniony horyzont doświadczeń wymaga innych teorii, rozleglejszych i bardziej adekwatnych do zmienionego świata. Możemy (i powinniśmy) sięgać wstecz do dawniejszych koncepcji jako źródła inspiracji (co współczesne feministki często czynią), ale nie zawracać do nich. Dawne dogmaty trzeba poddawać krytyce. Rzecz jasna trzeba przy tym zachować niezbędną ostrożność, aby nowe koncepcje nie przedzierzgnęły się w kolejne dogmaty ograniczające poszukiwania nowszych rozwiązań. W przypadku feminizmu spór „esencjalizm *kontra* antyesencjalizm” budzi takie obawy u krytyka postmodernizmu Fredrica Jamesona¹¹.

DO CZYTELNIKA

Z uwagi na miejsce stałego pobytu (USA) i związany z tym brak dostępu do polskich publikacji korzystałam często z angielskich przekładów pozycji francusko- i niemieckojęzycznych, mimo iż istnieją także ich polskie tłumaczenia. Dotarcie do polskich oryginalnych przekładów okazało się w moim przypadku często technicznie niemożliwe, za co przepraszam polskie Czytelniczki i Czytelników. Mam nadzieję, że nie wyniknęły stąd jakieś istotne nieporozumienia, choć może się zdarzyć, iż pewne określenia polskie, jakie ja proponuję, odbiegają od przyjętych terminów w polskich tłumaczeniach.

Autorka

¹¹ F. Jameson, *The Seeds of Time*, New York 1994, s. 34-48.

WPROWADZENIE

Korporalny feminizm i jego założenia

Charles Shepherdson z Uniwersytetu Princeton w napisanym w 1999 roku eseju pod znamienitym tytułem *The Epoch of the Body* [Epoka Ciała] zadaje sobie pytanie, dlaczego ciało odgrywa tak ważną rolę we współczesnych teoriach kultury i przyciąga uwagę teoretyków właściwie ze wszystkich dyscyplin. Sam fakt, że ciało stało się po prostu nagle modnym tematem w naukowym i filozoficznym dyskursie, nie może być przypadkowy i wymaga, jego zdaniem, wyjaśnienia. Podjęcie tego tematu stało się pilnie potrzebne, gdyż dotychczasowe spory wokół kwestii ciała doprowadziły do impasu w samej strukturze naszej wiedzy, zaś wyjście z niego wymaga badań równocześnie na wielu płaszczyznach. Kwestia ucieleśnienia [embodiment] czy cielesności (podmiotu, człowieka) to nie tylko problem teoretyczny. Jego korzenie tkwią, zdaniem Shepherdsona, w historii. Jako punkt przecięcia pomiędzy naturą i kulturą ciało może stanowić przedmiot badań zarówno dla przyrodniczych, jak i historycznych dyscyplin nauki, a przy tym równocześnie ujawnić potrzebę wykraczania poza te dyscypliny; rodzi też wątpliwości co do technik badawczych i zmusza do wyjścia poza dotychczasową alternatywę między biologicznymi i symbolicznymi modelami. W tym też sensie

traci może swą istotność pytanie, czy ciało należy do biologii, czy do historii. Istotna staje się teraz kwestia, w jaki sposób ciało ukazuje ograniczoność tej alternatywy. Czas zastanowić się nad przyczyną impasu, w jaki zabrnęła dyskusja oparta na opozycji natura–kultura¹.

Socjolog Bryan S. Turner analizując historyczno-społeczne uwarunkowania tak żywego obecnie zainteresowania ciałem wskazuje na głęboką transformację w życiu zachodnich rozwiniętych społeczeństw, charakteryzującą się m.in. dominacją komercjalizmu i konsumeryzmu i, co za tym idzie, zwracaniem wielkiej uwagi na przyjemność, pragnienia i na specyfikę ciała². Twierdzi, że wraz z istotnymi zmianami w ekonomii, przejawiającymi się m.in. w większym nacisku na rozwój przemysłu lekkiego i sfery usług socjalnych, a skutkującymi w widocznych zmianach stylu życia, w większej ilości czasu wolnego „ciało pracujące stało się ciałem pożądanym”³, pojawiło się „społeczeństwo somatyczne”⁴.

Warto może przypomnieć, że na znaczenie refleksji nad cielesnością zwracał uwagę już w 1976 roku Jonathan Benthall w pracy *The Body Electric*, gdzie przestrzegał: „Dopóki nie staniemy się bardziej świadomi potęgi i możliwości ciała, dopóty nie znajdziemy też w sobie wystarczająco gniewnej siły reakcji przeciw manipulowaniu ciałem i jego wykorzystywaniu [...] w przyszłości będziemy może potrzebowali prawdziwej kampanii w sprawie cielesności [corporacy]”⁵.

Feminizm ma szczególnie stosunek do problemu ciała. Interesuje się nim znacznie dłużej niż ci, którzy dopiero teraz dostrzegli „historyczną wagę” tego tematu. Brak głębszego zain-

¹ C. Shepherdson, *The Epoch of the Body*, w: G. Weiss, H.F. Huber (red.), *Perspectives on Embodiment as Intercorporeality*, New York, London 1999, s. 206, a także wstęp do zapowiadzianej książki pod tym samym tytułem.

² B.S. Turner, *The Body and Society*, London 1996, s. 2.

³ „The labouring body has become a desiring body”, ibidem.

⁴ Ibidem, s. 6.

⁵ J. Benthall, *The Body Electric: Patterns of Western Industrial Culture*, London 1976, s. 92.

teresowania cielesnością łączył się zapewne z wielowiekową tradycją uznawanego za nader oczywisty w myśli zachodniej podstawowego dualizmu umysłu i ciała. W kontekście tej tradycji kobieta sytuowana była (i jest nadal) „po stronie ciała”. Umysł był głównie specjalnością mężczyzn.

Sporo odwagi i zdecydowania wymagały pierwsze próby teoretycznego analizowania fenomenu ciała, zwłaszcza w ramach uniwersyteckich oficjalnych programów, a to z obawy przed posądzeniem o „politycznie niepoprawny” esencjalizm, tak charakterystyczny dla początków drugiej fali feminizmu (lata 60. minionego wieku). Nowe publikacje w tym zakresie pojawiły się z końcem lat 80., ale stanowiły owoc wcześniejszych wieloletnich przemyśleń, jak to wynika ze wstępów do publikowanych prac takich anglojęzycznych filozofek, jak Susan Bordo, Rossi Braidotti, Judith Butler, Jane Gallop, Moira Gatens, Elizabeth Grosz, Donna Haraway, Vicky Kirby, Iris Young i innych.

Nazwa „korporalny feminizm” uzyskała popularność po opublikowaniu w 1994 roku przez Elizabeth Grosz *Volatile Bodies* [Lotne ciała], chociaż nie wszystkie z wymienionych wyżej filozofek zaakceptowały to określenie. Sama autorka wybór terminu *korporalny* objaśnia jego opozycyjnością do tytułowego przymiotnika *lotny*.

Zainteresowanie feministycznych teorii ciałem kobiet jako istot charakteryzujących się przede wszystkim zdolnością do prokreacji (którą to cechę wysuwano na czoło w patriarchalnych systemach myśli) prowadziło siłą rzeczy do innych ściśle z tym związanych kwestii, jak płciowa tożsamość, różnica płciowa, rodzaj [gender], kategoria „kobiety” i kobieca podmiotowość.

Korporalne feministki nawiązują w swych analizach do filozofii poststrukturalizmu i postmodernizmu, zwłaszcza francuskich filozofów – Foucaulta, Lacana, Derridy i ostatnio Deleuze’a. Nie wszystkie wymienione teoretyczki korzystają w równym stopniu z tych koncepcji, różni je też stosunek do nich, ale żadna z nich nie pozostaje poza ich wpływem (zwłaszcza

stworzonej przez Foucaulta teorii ciała jako pola oddziaływań dyskursu władzy). Prace francuskojęzycznych teoretyczek – Irigaray, Cixous (piszącej także po angielsku) i Kristevej – miały i mają nie mniejszy wpływ na rozwój współczesnego anglojęzycznego feminizmu, zwłaszcza w jego korporalnym wariancie.

Autorki korporalnych koncepcji spodziewają się, iż okażą się one użyteczne nie tylko od strony teoretycznej (epistemologicznej i ontologicznej), ale także z punktu widzenia rozwijającego się równolegle politycznego ruchu feministycznego. Ponadto widzą przydatność swych idei dla etycznych rozwiązań praktycznych problemów, przed jakimi staje współczesna kobieta, takich jak pornografia, przerywanie ciąży czy choroby systemu odżywiania się: anoreksja i bulimia.

Jak wcześniej wspomniałam, wybrane przeze mnie teorie pochodzą z różnych szkół feminizmu często wzajemnie się zwalczających. Różnią się swym odniesieniem do polityki i moralności. A i w kwestiach natury ogólniejszej nie ma między nimi zgody, np. co do potrzeby i sposobów posługiwania się kategoriami kobiety i rodzaju, brak też jednoci w sprawie praktycznej użyteczności teorii w walce z trwającą opresją w ramach patriarchatu (ujawniającego się nadal m.in. w postaci fizycznej przemocy wobec kobiet, w ich ekonomicznej nierówności czy rasowej, tj. podwójnej dyskryminacji). Najwięcej gorących dyskusji budzi, jak się zdaje, „teoria przedstawieniowości” [performativity] Judith Butler. Rzecz ciekawa, że to właśnie jej teoria zapoczątkowała i inspirowała dalszy rozwój nowej dziedziny analiz seksualności pod postacią tzw. teorii *queer*⁶, a także okazała się przydatna dla ruchu transseksualistów.

Mówiąc ogólnie, cechą wyróżniającą ów późny feminizm „drugiej fali” i feminizm „trzeciej fali” lat 90. od okresów

⁶ Nie przekładam angielskich terminów *queer* [seksualny odmieniec, rebeliant?], *drag* [przebieraniec, transwestyta?] i *fag* [„kobięcy” mężczyzna-homoseksualista?], jako że nie mają one, jak się zdaje, zadowalających odpowiedników w języku polskim.

wcześniejszych jest głównie „postmodernistyczny”⁷ nacisk na dostrzeganie różnic wewnątrz płci („różnicy w”) – tj. pomiędzy kobietami ze względu na ich wiek, rasę, klasę, etniczność, seksualną orientację. Era uniwersalnej, niezmiennej kobiety-jako-takiej skończyła się nieodwołalnie, nawet dla tradycyjnych esencjalistek, o ile takie uchowały się jeszcze w ośrodkach akademickich. „Biologiczne” esencjalistki nowej ery spotyka się niezmiernie rzadko, zasadniczo też różnią się one od poprzedniczek, o czym świadczy przypadek Battersby.

W reakcjach napływających spoza kręgów postmodernistycznych, zwłaszcza z bardziej tradycyjnego zarówno radykalnego, jak i liberalnego feminizmu, daje znać o sobie pogląd, że problem minimalizowania czy nawet odrzucania koncepcji autonomicznego podmiotu (w tym wypadku kobiety) przez obecną „nadmiernie” abstrakcyjną feministyczną filozofię doprowadził do przekreślenia użyteczności tej filozofii jako ideologicznej podstawy dla politycznego ruchu feministycznego. Krytyka podkreśla także, iż nadmierny indywidualizm i nierelacyjne (separatystyczne) podejście w ujmowaniu osoby stanowią przeszkodę uniemożliwiającą budowanie etyki i wyjaśnianie społecznych fenomenów życia codziennego kobiet⁸. Tu krytycy nie do końca mają zapewne rację, o czym przekonuje przedstawiona przeze mnie w rozdziale 7 zdecydowanie

⁷ W tym miejscu zaznaczę tylko ogólnie, że postmodernizm według feministek równoznaczny jest m.in. z występowaniem przeciwko biologicznemu esencjalizmowi, z krytyką wszelkich *uniwersalizmów*, z propagowaniem pluralizmu wiedzy. W nauce postmodernistki poddają krytyce błędny ich zdaniem postulat obiektywizmu, w literaturze dopuszczają, czy wręcz zalecają stosowanie różnych form ekspresji, a także podkreślają stosowność odwoływania się do autobiograficznych wyjaśnień, w feministycznej teorii wytykają m.in. stosowanie nieuzasadnionych uogólnień w analizach sytuacji kobiet.

⁸ Takie głosy można m.in. odnaleźć w: S. Lovibond, *Feminism and Postmodernism*, „New Left Review”, 1989, no. 178, s. 19; N. Hartsock, *Foucault on Power: a Theory for Women*, w: L.J. Nicholson (red.), *Feminism/Postmodernism*, London: 1990, s. 170-172; S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, N. Frazer, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York 1995, s. 20-31.

„praktyczna” koncepcja Susan Bordo (a także „nomadyczna”, nie związana z jedną orientacją, wizja Rossi Braidotti), zaś jeśli chodzi o przydatność dla konstruowania relacyjnej etyki, to uważam, że trudno jej odmówić teoriiom Christine Battersby i Elizabeth Grosz.

Głosy popierające rozważania postmodernistycznie ukierunkowanych feministycznych filozofek dobiegają natomiast szczególnie ze strony „kolorowych” feministek, które właśnie w tych teoriach odkrywają miejsce dla siebie⁹. Symptomatyczna jest też nader pozytywna reakcja przedstawicieli populacji *queer* – osób występujących przeciwko klasyfikowaniu i jednoznaczному „etykietowaniu” jednostek ludzkich z uwagi na ich seksualność, starających się łamać wszelkie społeczne kody związane z takimi klasyfikacjami. Grupy te nie czuły pokrewieństwa z „tradycyjnym” feminizmem, a czasem wręcz upatrywały w nim przeciwnika (choć ich stosunek do postmodernistycznego feminizmu też nie jest bezkonfliktowy).

⁹ b.hook, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Boston 1990, s. 28.

Feministyczna krytyka dualizmu w tradycyjnej filozofii zachodniej

Dla zachodniej tradycji filozoficznej charakterystyczna jest, zdaniem feministek, dewaluacja ciała, a zwłaszcza dewaluacja kobiecego ciała. W sferze polityki łączy się to z utrzymywaniem podporządkowania kobiet mężczyznom. Dokonując rozpoznania różnych historycznych sposobów wyrażania się tego niechętnego ciała nastawienia feministki odnajdują jego istotną podstawę w filozoficznym dualizmie umysłu i ciała. Jako alternatywne rozwiązanie proponują, aby „potraktować ciało serio” i stworzyć niedualistyczną teorię ucieleśnionego podmiotu¹.

Jak feministki rozumieją ów dualizm i dlaczego ich zdaniem pociąga on za sobą tak niekorzystne skutki dla kobiet? Zgodnie z główną reprezentantką korporalnego feminizmu, Elizabeth Grosz, dualizm metafizyczny to pogląd, zgodnie z którym rzeczywistość składa się z dwóch odrębnych, wzajemnie się wykluczających substancji, co prowadzi do istnienia dwóch, nie przystających do siebie, porządków w uniwersum

¹ G. Lloyd, *Woman as Other: Sex, Gender and Subjectivity*, „AFT 10”, 1989, Summer, s. 20.

bytu². Niechęć wobec ciała czy zgoła lęk przed nim jest zatem w filozofii nie tyle efektem samego rozróżnienia ciała i umysłu jako odrębnych substancji (bytów), ile efektem sposobu, w jaki ciało i umysł są rozumiane i definiowane, a mianowicie jako wzajemnie wykluczające się kategorie. Jest skutkiem definiowania ciała jako tego, co „umysł musi odrzucić dla utrzymania własnej integracji”³. Wzajemne wykluczanie się umysłu i ciała łączy się zatem z hierarchizowaniem, ponieważ umysł zostaje uprzywilejowany w stosunku do ciała. Filozoficzna dewaluacja ciała ma poważne polityczne konsekwencje dla kobiet (i innych opresjonowanych grup, jak to jest w przypadkach rasizmu czy np. orientacji homoseksualnej), gdyż wprowadzie wszystkie ludzkie istoty są ucieleśnione, ale kobiety były i są definiowane jako bardziej korporalne niż mężczyźni. Przypisywanie hiperkorporalności kobietom, mocno zakorzenione w owym podstawowym dualizmie, łączy się z pokrewnymi mu dualizmami formy/materii, aktywności/bierności, rozumu/uczuć i kultury/natury. W połączeniu z tymi pojęciowymi parami dualizm umysł/ciało umocnił hierarchiczność dychotomii męski/żeński i wpłynął na sytuację, w której kobiety, tylko z powodu swej kobiecości, są traktowane jako intelektualnie i społecznie (praktycznie) upośledzone, oczywiście według męskich standardów.

Zanim przejdziemy do przedstawienia funkcjonowania dualizmów w koncepcjach „natury” w filozofii feministycznej, prześledźmy – posuwając się tropem najczęstszych feministycznych ujęć – występowanie dualizmu w klasycznych systemach filozoficznych, jako że do dziejów myśli filozoficznej – oglądanych w feministycznej perspektywie – odwołują się chętnie same autorki.

² E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington 1994, s. 6.

³ Ibidem.

DYCHOTOMIE: FORMA/MATERIA I UMYŚŁ/CIAŁO

Chociaż za głównego „sprawcę” dualistycznego myślenia w filozofii uważa się zazwyczaj Kartezjusza, to początki tego podziału dostrzegamy już u presokratyków w ich rozróżnieniu pomiędzy zjawiskiem i rzeczywistością. Kontynuatorem tego wczesnego w naszej kulturze trendu był Platon, który w doktrynie form traktuje materię jako niedoskonałą wersję idei. Tylko formy są doskonałe, materialne ciała są tylko „reprezentacją” lub „odbiciem” transcendentnego ideału. Generalnie (choć nie pod każdym względem, do czego dalej jeszcze wrócimy) ciało było, według niego, więzieniem duszy i rozumu. W *Fedonie* pisze, iż „pragnieniem i żądzami i obawami [...] i głupstwami nas [ciała] napełniają licznymi, tak że [...] naprawdę przez to niczego nigdy na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie”, a dusza „przymuszona [jest] oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia”⁴, i że dusza jest „przybita”, „przyczepiona” do ciała. Ciało traktował więc Platon jako miejsce tego wszystkiego, co grozi duszy utratą kontroli, co ją przytłacza, niszczy, co stoi na jej drodze do uzyskania doskonałości.

Instruując, jak uzyskać kontrolę nad ciałem i zdobyć intelektualną niezależność od jego pułapek i iluzji, jak być głuchym na zakłócenia cielesne, Platon radzi zerwanie z nim kontaktu: „[dusza] bodaj że wtedy najpiękniej rozumie [...] kiedy, o ile możność, wszelka wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie”⁵. Traktowanie ciała jako obcej siły i przeszkody w funkcjonowaniu duszy upowszechniło się w grecko-chrześcijańskiej tradycji. Platońska, neoplatońska (w wersji Plotyna) i wyrosła z niej chrześcijańska tradycja (początkowo w wersji św. Augustyna) prezentują takie właśnie nastawienie. Wysiłki Arystotelesa zmierzające do „zmiękczenia” ekstremalnego, ontologicznego dualizmu swego mistrza przez połączenie ma-

⁴ Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 82e.

⁵ Ibidem, s. 65.

terii (*hyle*) i formy (*morphe*) w ontologię hylemorfizmu i metafizykę „ucieleśnionej duszy” okazały się nieskuteczne i dualizm Platona zwyciężył na wiele wieków.

Za tezę, że to jednak dopiero Kartezjusz ostatecznie przypieczętował na kilka wieków dominację dualizmu w myśleniu o ciele, przemawia fakt, że poglądy na ciało u Greków (np. Arystotelesa czy Platona) nie były aż tak jednoznacznie negatywne jak u Kartezjusza. W *Uczcie* Platona miłość ciała jest na przykład koniecznym etapem na drodze do ujrzenia wiecznej formy piękna⁶. Dla greckich filozofów ciało nie jest zawsze i po prostu przeszkodą w osiągnięciu wiedzy; może być też podnietą do duchowego rozwoju. Pasje ciała mogą być motywacją w poszukiwaniu wiedzy i piękna. A ponieważ dusza i ciało są nierozłączne aż do śmierci, ludzkie aspiracje do czystego intelektu okazują się tylko fantazją. Natomiast dla Kartezjusza życzenie czystości duszy realizuje się w ciągu życia osoby; przy pomocy właściwej metody człowiek może transcendować ciało (Kartezjusz był przekonany w *Medytacjach*, że udało mu się stan ten osiągnąć)⁷. W *Namiętnościach duszy* wyraźnie odrzuca pogląd Platona i Arystotelesa, że dusza jest zasadą życia (ciała). Według niego „życie” ciała jest sprawą czysto mechanicznego funkcjonowania⁸. Jak wiadomo, w kwestii ciała jest mechanicyzmem, zaś duszy przypisuje tylko takie cechy, które człowiek dzieli z Bogiem: wolność, wolę, świadomość. Ciało zostaje wykluczone ze związków z Bogiem.

Ten utrwalony przez Kartezjusza paradygmat, obowiązujący następnie w nauce nowożytnej, był już wcześniej obecny w koncepcjach Bacona i Galileusza i kontynuował swój żywot w poglądach Newtona, Laplace’a i Darwina. Zgodnie z logiką tej tradycji, materia i fizyczny świat są ostatecznie mechaniczne, nie posiadają wewnętrznej aktywności czy zdolności do we-

⁶ Platon, *Uczta*. Mowa Diotymy.

⁷ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, II i VI.

⁸ Kartezjusz, *Namiętności duszy*, Art. 6, 13.

wewnętrznych przemian. Odmienne od tej tradycji metafizyka Heraklita nie była w stanie przeciwstawić się tej tendencji.

W kartezjańskiej wersji dualizmu materia różni się zasadniczo od umysłu, czucia i podmiotowości. Ciało jest czystą *res extensa*, surową materialnością, umysł jest *res cogitans*, myślą i wolnością. Inna odmiana tej tradycji, materializm, najszerzej zaakceptowana w nauce i kontynuowana do czasów współczesnych, przyjmuje, że to, co zwiemy umysłem lub świadomością (podmiotowością, czuciem), jest wytworem wewnętrznie bezwładnej, biernej, pozbawionej wewnętrznej wartości i intencjonalności „martwej” materii.

Powyższe metafizyczne założenia doprowadziły do znaczących konsekwencji w zachodniej filozofii i nauce, ale na tym się nie skończyło. Miały także, zdaniem części autorek, istotne znaczenie w praktycznym życiu całych społeczeństw. Szczególnie wpłynęły na patologizowanie relacji pomiędzy ludźmi i resztą natury, na przeciwstawianie sobie tych dwóch elementów i uprzywilejowanie kultury (przeciw naturze), a w konsekwencji – można tu snuć domysły – doprowadziły m.in. do ekologicznej dewastacji naturalnego środowiska.

Ten paradygmat rozumienia materii został podważony dopiero w XX wieku przez teorię względności Einsteina, a zwłaszcza przez późniejszą teorię kwantową. W filozofii najważniejszego przełomu w stosowaniu nowego modelu dokonała metafizyka procesu Alfreda Northa Whiteheada. Dla pełnego obrazu przypomnijmy jednak, że historia filozofii (i nauki) już wcześniej знаła wyjątki od mechanistycznego obrazu. Poza Anaksymandrem, Heraklitem i do pewnego stopnia Arystotelesem, inną niż mechanistyczną teorię materii zaproponował Giordano Bruno (1548-1600) w dialogach opublikowanych w 1584 roku, czyli jeszcze przed *Medytacjami* Kartezjusza (jego nieomal panteistyczna tendencja kontynuowana była następnie przez Schellinga⁹). Według Giordano Bruno kosmos jest zbu-

⁹ Koncepcja natury u Schellinga była bardziej holistyczna niż ówczesnie rozwijane. Przedstawił ją w kilku pracach, z czego najważniejszymi w tym

dowany z samoorganizującej się „inteligentnej materii”, ożywionej i nie wymagającej „pierwszego poruszydiciela”¹⁰. Można zaryzykować twierdzenie, że gdyby Bruno miał szansę rozpozszechnienia swej teorii, jego radykalny pogląd na naturę i na relacje pomiędzy materią i umysłem pomógłby oprzeć nowożytną naukę na niemechanistycznym fundamencie filozoficznym. Niestety – a w każdym razie „niestety” z feministycznego punktu widzenia – zwyciężył jak wiadomo kartezjanizm.

Dodatkowe światło na genezę i skutki filozofii Kartezjusza rzuciła Susan Bordo w pracy *Flight to Objectivity* [Lot ku obiektywności] z 1987 roku, napisanej pod wpływem badań Evelyn Fox Keller¹¹. Tytuł książki Bordo nawiązuje do pracy Karla Sterna *Flight from Woman* [Lot od kobiety] z 1965 roku¹². Zgodnie z Bordo, podążając tu za Keller i za psychoanalityczną teorią przedmiotu-relacji [object-relations] Nancy Chodorow, Kartezjusz w swym programie zmierza do „uwalniania *res cogitans* od konfuzji i niejasności jej cielesnego bagna”. Stosując metodę odwoływania się do czystego rozumu celem „od-rodzenia” [„re-birth”] nauki i zwracając się w stronę obiektywności zmaskulinizował naukę na kilka następnych wieków. Zdaniem Bordo, intelektualny wytwór Kartezjusza był produktem ówczesnej kultury niezwykle „ginefobicznego wieku”¹³. Jego teoria wiedzy była psychologiczną reakcją na niepokój spowodowany utratą natury-jako-matki, tak przeżywanej w wiekach średnich. Ból separacji przekształcił się w

zakresie są: *Idee dotyczące filozofii Natury* (1797), *O Duszy Świata* (1798) i *Bruno albo o naturalnej boskiej przyczynie rzeczy* (1802).

¹⁰ G. Bruno, *Dialog Drugi*, 1584, s. 36-37.

¹¹ E.F. Keller, *Reflections on Gender and Science*. New Haven 1985.

¹² Karl Stern, freudowski psychiatra, dowodzi, że wraz z racjonalizmem Kartezjusza kontynuowanym we współczesnej tradycji pozytywistycznej odeszliśmy w naszym myśleniu i w tworzeniu wiedzy od „modelu kobiecego” ku „modelowi męskiemu”, tj. takiemu, który odrzuca subiektywność, poleganie na intuicji i uczuciach.

¹³ S. Bordo, *Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany 1987, s. 108.

uporczywe obstawanie przy autonomii rozumu. Odlot od kobiecości był lotem w kierunku uniwersum naukowej czystości, klarowności i obiektywności – męskości. Natura, utożsamiana teraz z ciałem, to bezwładna materia, której należy się przeciwstawić – podrzędna, bezrozumna, nieczysta i monstualna. (Wracam do tej koncepcji w rozdziale 7. przy omawianiu teorii Susan Bordo.)

KOBIETA JAKO CIAŁO

W historii filozofii istnieje wiele przykładów świadczących o tym, że to właśnie ciała kobiet traktowano jako przeszkodę w dążeniu ku filozoficznym i praktycznym ideałom. Tu także krytyka feministyczna zaczyna od Platona. W księdze V *Państwa*, w dyskusji na temat filozofów-władców kobiety przedstawia się jako równe przy obejmowaniu stanowisk strażników w państwie, co mogłoby sugerować egalitarne podejście do płci u Platona¹⁴. Jednakże nieco dalej uczestnicy dialogu zgadzają się, że natura kobiety różni się od natury mężczyzny i że generalnie kobiety są słabsze (gorsze) we wszystkich swoich przedsięwzięciach w porównaniu z mężczyznami. Słabość kobiet dostrzega się tu nie tyle w perspektywie różnego udziału w reprodukcji, jak to będzie u Arystotelesa, ile w kategoriach teorii duszy. W *Timaiosie* objaśnia Platon stwarzanie ludzkiej duszy w kategoriach „stopnia czystości” i utrzymuje, że kobiece dusze są mniej doskonałe, ponieważ nie są tak „czyste” jak męskie. Dusze kobiet są podrzędne, gorsze, gdyż są bliższe ciału. W duszy typowej kobiety ateńskiej przeważa część zmysłowa, tzn. najniższa. Potencjalne filozofki-władczynie muszą więc dysponować inną duszą, taką, jaką mają

¹⁴ Platon, *Państwo*, 3454d.

mężczyźni. Czyli natura ludzka jest dwojakiego rodzaju i ten lepszy przypisany jest zasadniczo mężczyźnie¹⁵.

Przedstawiając pogląd na proces reprodukcji, Arystoteles definiuje kobiety także jako byty bardziej korporalne. Różnice pomiędzy wkładem mężczyzny i kobiety w proces rozmnażania się ludzi wyjaśnia w kategoriach metafizycznej różnicy pomiędzy przyczynami materialną i formalną. Matka, jako przyczyna materialna, dostarcza dziecku bezkształtnej, biernej materii, której ojciec będący przyczyną formalną nadaje energię, kształt i specyficzną cechę, tj. duszę. W dziele *O rodzeniu się zwierząt* pada słynne stwierdzenie, że kobieta jest jak gdyby zdeformowanym mężczyzną. A menstrualna wydzielina jest wprawdzie też nasieniem, ale w nieczystej postaci, tj. brak mu jednego składnika: zasady, Duszy. Kobieta nie tworzy sama, potrzebuje do tego zasady, źródła (czyli: mężczyzny) – po to, by dostarczyć elementowi materialnemu ruchu i zdeterminować jego charakter¹⁶.

Teza o bez-dusznym udziale kobiety w tworzeniu potomstwa stanowi argument w poglądzie Stagiryty na organizację społeczeństwa. Ani przez chwilę nie wątpi, że mężczyzna – jako z natury lepszy – powinien rządzić, a naturalnym obowiązkiem kobiety jest podlegać swemu panu. W *Polityce* relację kobiety do mężczyzny porównuje z relacją dziecka do osoby dorosłej, wniosek więc jest oczywisty, kto komu ma podlegać¹⁷. Podkreślanie korporalności kobiety jako przyczyny jej podrzędności w procesie reprodukcji służy też uzasadnieniu podrzędnego statusu kobiet w polityce.

Tzw. *somatofobiczne*¹⁸ (czy raczej *ginefobiczne*) tendencje są też oczywiście obecne w chrześcijańskiej tradycji. Rosemary Radford Ruether opisuje różne sposoby łączenia rzekomo

¹⁵ Platon, *Timaios*, 41d-42d.

¹⁶ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, księga II, 737a, księga I, 730a.

¹⁷ Arystoteles, *Polityka*, księga I, 1060a.

¹⁸ E. Spelman, *Woman as Body: Ancient and Contemporary Views*, „Feminist Studies”, 1982, vol. 8, Spring, s. 118.

większej korporalności kobiet z ich „naturalnym” podporządkowaniem mężczyźnie. Przykładem filozoficznego autorytetu w tym zakresie może być jej zdaniem św. Tomasz, który wierzył, że Adam został stworzony z męskiej duszy i kobiecego ciała, zaś Ewa jako cielesny aspekt mężczyzny była tylko jego pomocniczką w reprodukcji¹⁹.

DUALIZM KULTURA/NATURA

W historii filozofii spotykamy nader szeroko rozpowszechniony pogląd, że kobieta łączy się z naturą, a mężczyzna – z kulturą. Do czasów narodzin współczesnej nauki, tj. do XVII wieku, implikacje tego powiązania były ambiwalentne. Natura była rozumiana dwojako: jako życiodajna i opiekuńcza, z jednej strony, i dzika, nieobliczalna i niebezpieczna – z drugiej. Obraz kobiety jako istoty bliskiej naturze był zatem również dwuznaczny. Kobieta jako natura była równocześnie godna czci, jak i potępienia. Sytuacja uległa zdecydowanemu zmianie w Oświeceniu. Pierwszym przykładem już radykalnie innego podejścia do natury i utożsamianej z nią kobiety były prace Franciszka Bacona. Natura nie była już traktowana jako opiekuńcza matka, ale raczej jako mechanizm, który musi być wyjaśniany i kontrolowany; natura, jak i kobieta, miała być podporządkowana mężczyźnie – naukowcowi Nowej Filozofii. Chociaż związek pomiędzy nimi miał być związkiem małżeńskiej jedni prowadzącej do korzystnych dla ludzkości wyników („Ustanówmy nieskażone i prawomocne małżeństwo pomię-

¹⁹ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, s. 156. Przykłady podobnych tendencji także w nauce podaje Evelyn Fox Keller (op. cit.).