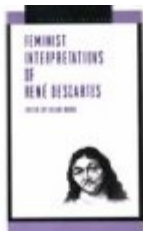


Susan Bordo<sup>1</sup>

### ***Ucieczka ku obiektywności – fragmenty***

Od autorki

Najprostszym rozwiązaniem przy wybieraniu któregoś z moich tekstów do niniejszej publikacji<sup>2</sup> byłoby przedrukowanie artykułu „The Cartesian Masculinisation of Thought”, po raz pierwszy opublikowanego w czasopiśmie *Signs* – i przedrukowywanego następnie w wielu innych miejscach. Artykuł ten stanowi wyimek książki *Flight to Objectivity (Ucieczka ku obiektywności)* i zogniskowany jest wokół genderowego wymiaru kartezjanizmu. Okazało się jednak, że tekst ten – z rozmaitych powodów – często interpretowano niewłaściwie: jako historyczne zastosowanie koncepcji Nancy Chodorow. Żywię głęboki podziw dla dorobku naukowego Chodorow, ale podstawowy punkt mojej argumentacji różni się od tego, co proponuje ona i inne teoretyczki „różnicy genderowej”. Jak napisałam we wprowadzeniu do *Ucieczki*, „W moim użyciu teorii rozwojowej skupiam się nie na różnicy płci, ale na bardziej ogólnych kategoriach indywiduacji, lęku przed separacją, trwałości obiektu – próbując zbadać ich adekwatność względem egzystencjalnych przemian wywołanych przez rozpad organicznego, skończonego i materialnego uniwersum charakterystycznego dla średniowiecza i renesansu” (ss. 6-7). Starając się zapobiec dalszym nieporozumieniom, zdecydowałam się przedstawić nowy tekst złożony z urywków rzeczonoego artykułu i innych części książki, w którym kładę znacznie mocniejszy nacisk na argumentację, którą – jak sądzę – przedstawiłam w książce. Z powyższego względu chciałabym z góry przeprosić za luki czy zbyt pobieżne potraktowanie niektórych kwestii – wynikały one ze skupienia na precyzji argumentacji.



10 listopada 1619 r. Kartezjusz miał serię snów: dziwnych, fantastycznych sekwencji obrazów, w wyraźny sposób nacechowanych lękiem i przerażeniem. Sny te – które większość jego czytelników z całą pewnością odebrałaby jako koszmary – zinterpretował jako objawienie, iż kluczem do zrozumienia wszechświata jest matematyka. Stanowcza i żenująco pozytywna wykładnia

owych snów funkcjonuje jako podręcznikowa anegdota – symbol siedemnastowiecznego projektu racjonalistycznego. Projekt ten, jak oficjalnie podaje większość tekstów historycznych czy

---

<sup>1</sup> **Dziękujemy Susan Bordo oraz Wydawcy za uprzejmą zgodę na polskie tłumaczenie i publikację w Bibliotece Online Think Tanku Feministycznego.**

<sup>2</sup> Susan Bordo. *Selections from Flight to Objectivity*. W: *Feminist Interpretations of Descartes*. Susan Bordo, red. Penn State University Press 1999. ss 48-68. Oryginal ukazał się w 1987 roku.  
© Pennsylvania State University Press 1999. Za zgodą Wydawcy.

filozoficznych, ukazuje siedemnastowieczną kulturę w podobny sposób, w jaki Kartezjusz opisywał swoje sny. Przedstawia się nam intelektualne pierwociny, świeżo uzyskaną pewność siebie, zupełnie nową wiarę w to, że nauka – uzbrojona w dyskurs matematyczny i „nową filozofię” - jest zdolna odszyfrować język przyrody.

Najnowsze analizy wykryły jednakowoż swego rodzaju niestabilność, mroczne podszycie tej śmiałej racjonalistycznej wizji. Różni autorzy opisują to w różny sposób. Richard Bernstein mówi o wielkim „kartezjańskim lęku” przed możliwością popadnięcia w intelektualny i moralny chaos (1980: 762). Karsten Harries napomyka o (kartezjańskim) „przerażeniu wypaczającymi własnościami perspektywy” (1973: 29). Richard Rorty przypomina nam, że siedemnastowieczny ideał doskonale odzwierciedlonej przyrody to jednocześnie „próba ucieczki” od historii, kultury i ludzkiej skończoności (1994: 7). Jeśli spojrzymy świeżym okiem na Kartezjańskie *Medytacje*, z mocą uderzy w nas jawny epistemologiczny lęk wyłaniający się z wcześniejszych *Medytacji* i to, jak niezdecydowany i chwiejny jest przedstawiony w nich tryb badawczy. Ciągłe wahania przyprawiają o zawrót głowy, męczy nieustanne stawianie samego siebie pod znakiem zapytania, determinacja, choćby tymczasowe, by pozostać po stronie sprzeczności i pomieszania, aby podkreślać raczej wewnętrzny ruch myśli, aniżeli jasność rozwiązania.

Ostatecznie wszystko to Kartezjusz zostawi za sobą – z równą stanowczością, z jaką przemógł swoje złe sny dzięki czujności własnego rozumu (jak opowiada swojej korespondentce, czeskiej królowej Elżbiecie). Model wiedzy, jaki nowoczesna nauka przejęła po Kartezjuszu – często zresztą nazywanym wręcz jego ojcem – oparty jest na klarowności, beznamietności i braku więzi [*detachment*]. A przecież transformacja imaginariu koszmaru (demony, śniący na jawie, szaleńcy – wszyscy pojawiają się na kartach *Medytacji*) w imaginariu obiektywności jakoś nie przekonuje. Nakreślone w dwóch pierwszych *Medytacjach* znaczenie doświadczenia (Karl Stern nazywa to poczuciem „rzeczywistości ufundowanej na niepewności”, 1965: 99) nie zostaje, z punktu widzenia czytelnika, zatarte przez pozytywny wydźwięk następnych. Krytycy w epoce Kartezjusza mieli zresztą podobne odczucia. Wciąż ponawiano ten sam zarzut – na gruncie siły przekonywania pierwszych dwóch *Medytacji* trudno jest uwierzyć na słowo, że autorowi udało się samemu abstrahować od zwątpienia i omamu.

Korzystając z prac Margaret Mahler i Jeana Piageta, postaram się raz jeszcze przyjrzeć się kulturowym aspektom kartezjańskiego zwątpienia, a także zwycięstwa, jakie Kartezjusz najwyraźniej odniósł nad epistemologiczną niepewnością płynącą z pierwszych dwóch Medytacji. Chciałabym przedstawić poważną sugestię, iż pod pewnymi względami odseparowane ego, świadome siebie oraz własnej odrębności od zewnętrznego świata, narodziło się właśnie w epoce kartezjańskiej. Narodziny te miały charakter *psychokulturalny* – pojawiła się „podmiotowość” „zwrócona do wewnątrz”, poczucie ulokowania w czasie i przestrzeni – a wraz z nimi wytworzyły się nowe rodzaje lęków i, w konsekwencji, nowe strategie utrzymywania równowagi w głęboko odmienionym, obcym świecie. W interpretowaniu owych lęków i strategii możemy się wiele nauczyć, jak sądzę, z teorii, które za centralne dla ludzkiego rozwoju uznają koncepcje narodzin psychologicznych, lęku przed separacją i sposobów obrony przed tym lękiem. Na gruncie tych teorii możemy dokonać niezwykle pouczającego, nowego odczytania *Medytacji*.

Utrzymywać będę, iż „wielki lęk kartezjański”, aczkolwiek zasadniczo wyrażany w terminach epistemologicznych, da się postrzegać jako lęk przed separacją od organicznego, kobiecego uniwersum, charakterystycznego dla średniowiecza i renesansu. I, odpowiednio, kartezjańska rekonstrukcja może być interpretowana w kategoriach odtworzenia [*rebirthing*] natury (jako maszyny) i wiedzy (jako obiektywności) - „męskich narodzin czasu”, jak określił to Francis Bacon, podczas których elementy intuicyjne, empatyczne i asocjacyjne zostały relegowane poza domenę nauki i filozofii. Wynikiem tego okazał się „supermęski” model wiedzy, którego podstawowymi wymogami były brak więzi, klarowność i transcendencja ciała.

### **Motywy separacji i indywidualizacji w *Medytacjach***

Potrzeba Boga jako gwaranta w *Medytacjach* pokrywa się z potrzebą zasady ciągłości i spójności w tym, co Kartezjusz postrzegał jako katastrofalnie pokawałkowane i nieciągłe życie umysłu. Nieciągłość stanowiła dla filozofa podstawowy fakt ludzkiego doświadczenia. Bez Boga nic – ani pewność, ani nawet egzystencja w czasie – nie mogłoby przekroczyć w swym trwaniu teraźniejszości. Czas – i ten zewnętrzny, i wewnętrzny – jest tak pofragmentowany, że „aby

zabezpieczyć ciągłość istnienia jakiejś rzeczy, potrzeba nie mniej poważnej przyczyny, niż ta, która ją wytworzyła” (Haldane i Ross – dalej jako HR – 1969, 1: 69). Oznacza to nie tylko, że nasza własna ciągłość istnienia jest przyczynowo zależna od Boga (Kartezjusz 2001, 58), ale także że jest On niezbędny do zapewnienia ciągłości i jedności naszego życia wewnętrznego. Owo życie wewnętrzne bez Boga „jest zawsze w terażniejszości”. Dwa plus dwa w chwili obecnej może się równać cztery, kiedy zwracamy na to uwagę, ale dopiero Bóg może nas upewnić, że dwa plus dwa zawsze dadzą cztery – bez względu na to, czy pilnujemy tego, czy nie. Nawet najsilniej doświadczany wgląd – poza *cogito* – okazuje się podatny na zwątpienie, jak tylko przemienie nacechowana bezpośredniością intuicja:

„Chociaż to bowiem leży w mojej naturze, że nie mogę nie wierzyć, iż coś jest prawdziwe, dopóki ujmuję to bardzo jasno i wyraźnie, to jednak leży także w mojej naturze, że nie mogę stale utrzymać spojrzenia mego umysłu na jednej i tej samej rzeczy, by ją jasno ujmować, i często wraca pamięć sądu dawniej wydanego. Więc gdy już więcej nie zwracam uwagi na racje, dla których rzecz tak osądziłem, mogą się nasunąć inne racje, które by mnie łatwo mogły odwieść od przyjętego poglądu, gdybym nie wiedział, że Bóg istnieje. W ten sposób nigdy bym nie posiadał o żadnej rzeczy prawdziwej i pewnej wiedzy, lecz tylko chwiejne i zmienne poglądy.” (Kartezjusz 2001, 86)

Tak silne poczucie kruchości ludzkiej relacji poznawczej wobec świata przedmiotowego jest mocno związane z nowym kartezjańskim przeświadczeniem (dzielonym przez filozofa ze współczesną mu kulturą) o istnieniu czegoś, co Stephen Toulmin nazwał „zwróceniem do wnętrza życia umysłowego” (1976): przeświadczenie, że doświadczenie pojawia się głęboko wewnątrz ja i jest przez nie ukształtowane [*bounded*]. Wielu specjalistów od epoki utrzymuje, że poczucie to nie było charakterystyczne dla człowieka w średniowieczu:

„Kiedy myślimy przyczynowo, myślimy o świadomości jako usytuowanej w jakimś punkcie przestrzeni... nawet ci, którym na ścieżce intelektualnej ekwilibrystyki udało się zanegować coś takiego, jak świadomość, mają mimo

wszystko poczucie, że negacja ta pochodzi spod ich własnej skóry... A przecież obraz taki nie był wcale powszechny przed rewolucją naukową – wówczas dominującym obrazem był człowiek jako mikrokosmos wewnątrz makrokosmosu. Jasne jest, że nie czuł się on odizolowany przez swoją skórę od świata zewnętrznego, nie w takim stopniu jak my dzisiaj. Był włączony w świat, zagnieżdżony weń, a każda kolejna jego część wiązała się z kolejnymi częściami świata za pomocą niewidzialnej nici. W swojej relacji z otoczeniem człowiek średniowieczny był raczej embrionem, niż wyspą.” (Barfield 1965, 78)

Jak pokazuje Claudio Guillen, w okresie renesansu kultura europejska została „zinterioryzowana” (1971). Najdobitniej przemianę tę oddaje literatura i sztuka owego okresu – dla ludzi średniowiecza czy wczesnego renesansu nie istniało radykalne rozróżnienie między rzeczywistością „wewnętrzną” a zewnętrznym przejawem [*appearance*]; raczej skupiano się na „bliskich związkach poruszeń ciała z poruszeniami duszy” (Baxandall 1972, 60). [Na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku] wielkim tematem staje się opis „życia wewnętrznego” - zarówno jako problem dramatyczny, jak i obszar eksploracji literackiej. U Szekspira wyłania się nowy motyw, „ukryta substancja” *Ja* [*of the self*], czyli koncepcja, iż doświadczenie jednostek jest zasadniczo nieprzejryste, a wręcz niedostępne innym ludziom, którzy co najwyżej mogą spojrzeć na nie „z zewnątrz”. Do tego właśnie nawiązuje młody Hamlet w żałobie: „...te wszystkie formy/ Kształty postacie, wyglądy boleści:/ o, to jest pozór – to, co się „wydaje”!/ To – można udać, odegrać jak aktor, / to tylko stroje i przebrania bólu. / Lecz w sobie, w środku, mam więcej niż pozór.” U Montaigne'a życie wewnętrzne staje się obiektem niepowstrzymanej i niemal zmysłowej introspekcji: „Ludzie patrzą zawsze na zewnątrz: ja zasię kierję wzrok ku wnętrzu: tam go zatrudniam, tam go bawię... rozważam się bez przerwy, zgłębiam się, doświadczam” (Montaigne, s. 503). Owo „sam siebie” nie odnosi się do publicznego ja, tożsamości społecznej czy rodzinnej, nie jest to nawet głos osobowego sumienia, przeświadczenie czy zaangażowanie. To „przestrzeń” doświadczenia, głęboko wewnętrzna, choć jednocześnie zdolna do obiektywizacji i prowadzenia badań [*examination*].

W filozofii owa interioryzacja *Ja* [*self*] przełożyła się na odejście od koncepcji „umysłu-jako-

rozumu” ku „umysłowi-jako-świadomości” (Rorty, 1994, 53). Arystoteles wyróżniał dwa rodzaje wiedzy odpowiadające dwóm sposobom poznawania rzeczy. Z jednej strony, mamy *odczuwanie*, które jest domeną ciała i odnosi się do tego, co materialne i partykularne. Z drugiej strony – *myśl* (lub rozum), odnosząca się do tego, co powszechne i niematerialne. Kartezjusz oba te sposoby podporządkował kategorii *penser*, w której obok siebie znalazły się: percepcje, obrazy, idee, ból i akty woli: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje.” (Kartezjusz 2001, 51) Wspólną cechą charakterystyczną wszystkich tych stanów jest to, że są *świadome*: „Przy pomocy nazwy 'myśl' obejmuję to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów” (Kartezjusz 2001, 150-151).

„Świadomość” stała się nową „parasolową” kategorią, która miała od razu sugerować stosowność nowego imaginarium i metafor. O ile dla Greków i w średniowieczu „Rozum” oznaczał ludzką władzę i opierał się metaforom lokującym go czy to „wewnątrz”, czy to „na zewnątrz” istoty ludzkiej, to dla Kartezjusza „świadomość” stanowiła cechę pewnego typu zdarzeń – typ ten odróżniał się od wszelkich innych zdarzeń właśnie swym ułożeniem raczej w „przestrzeni” wewnętrznej, niż w gdzieś w świecie na zewnątrz. *Medytacje* i pod względem formy, i treści stanowią jeden z najbardziej fascynujących i bezkompromisowych przykładów eksploracji owej wewnętrznej przestrzeni. *Wyznania* św. Augustyna zawierają z pewnością zapis strumienia świadomości, ale jedynie rzadko ujmują ten strumień jako przedmiot badań. To u Kartezjusza mamy do czynienia z pierwszą fenomenologią umysłu – a jednym z podstawowych jej rezultatów jest domknięcie głębokiego epistemologicznego wyobcowania, jakie towarzyszy poczuciu wewnętrzności [*interiority*] umysłu. Między tym, co pojmujemy jako wydarzające się „tutaj”, a tym, co – odpowiednio – musi znajdować się „tam, na zewnątrz”, pojawia się niezgłębiona przepaść.

W tym świetle widać ciekawe różnice między grecko-średniowiecznym a kartezjańskim poglądem na naturę błędu. Podstawowa postać, jaką przybiera ten błąd wedle Kartezjusza, przejawia się w sądzie, iż idee, które znajdują się we mnie, „są podobne albo zgodne z rzeczami, znajdującymi się poza mną” (Kartezjusz 2001, 59). Dla Greków i w średniowieczu sformułowanie to byłoby

pozbawione sensu. Ich myśleniu kompletnie obce było wyobrażenie władzy wewnętrznej jako czegoś niepewnego czy zwodzącego na manowce. Raczej mówić należy o dwóch światach (dla Arystotelesa byłyby to dwa różne aspekty tego samego świata) i dwóch odpowiadających im ludzkich władzach – intelekcie i zmysłach. Błąd wynika z pomieszania *tych dwóch* światów – świata zmysłowego i świata niezmiennego – a nie z niewłaściwego przedstawienia rzeczywistości zewnętrznej. Dla Kartezjusza – odwrotnie. Podstawowym pytaniem drugiej Medytacji, a także pierwszym sformułowaniem nurtującej filozofów aż po Kanta *kwestii epistemologicznej* było: „czy istnieją *poza mną* jakieś rzeczy, których idee są *we mnie*” (Kartezjusz 2001, 61, podkreślenie moje). Przy takich uwarunkowaniach *cogito ergo sum* okazuje się w istocie jedyną dającą się wskazać realnością, gdyż – aby upewnić się o jej prawdziwości, potrzebujemy jedynie skonfrontować się z (wewnętrznym) strumieniem świadomości. Poza jednak bezpośrednim i niepowątpiewalnym „jestem”, medytacja nad *Ja* nie prowadzi do żadnych innych prawd i potrzebuje dopiero Boga jako pomostu nad przepaścią między tym, co „wewnętrzne” a tym, co „na zewnątrz”.

Głębokie kartezjańskie doświadczenie owego poczucia *Ja* jako zwrotu do wewnątrz („myślę, więc jestem”) oraz wynikające z niego wzmocnienie odczuwanego dystansu od tego, co „nie jest mną” kazałoby bliżej zbadać popularne imaginarium, opisujące przejście między średniowieczem a wczesną nowoczesnością w kategoriach narodzin i dzieciństwa. „Przewróciła się kołyska świata” - ubolewał Donne w wierszu *Anatomia świata* z 1611 r., oplakując zarówno koniec pewnego świata, jak i Elisabeth Drury. Ortega y Gasset określał ów „dramat, który zaczął się w 1400 r., a skończył w 1650 r.” jako „dramat narodzin” (1958, 184). Arthur Koestler porównywał skończony wszechświat najpierw do przedszkola, a później nawet do macicy: „Homo sapiens zanurzony był w świecie otoczonym przez boskość niczym w macicy i został zeń wygnany, tak jak z macicy” (1959, 218). Imaginarium to może się okazać bardziej na miejscu, niż wyobrażał sobie którykolwiek z przytoczonych autorów. Wedle Margaret Mahler, pod względem psychologicznym rodzimy się jako jednostki, kiedy zaczynamy doświadczać odseparowania od matki, kiedy zaczynamy się od niej indywiduować. Proces ten, którego etapy Mahler szczegółowo opisuje, zakłada powolne rozwijanie się wzajemnego określania granic [*delineation*] – między *Ja* a światem (1972). Mahler (a także Piaget, kiedy opisuje rozwój poznawczy dziecka) utrzymuje, iż w miarę jak podmiot staje się wewnętrznie świadomy [*becomes internally aware*], świat przedmiotów (wraz ze swą główną

przedstawicielką, matką) staje się coraz bardziej zewnętrzny i autonomiczny. W związku z tym normalne doświadczenie osoby dorosłej, doświadczenie „bycia w pełni 'w środku', a jednocześnie zasadniczego odseparowania od świata „na zewnątrz” rozwija się na gruncie pierwotnego stanu jedności z matką (Mahler 1972, 333).

Nie jest to wcale dla dziecka łatwe. Każdy kolejny krok w stronę indywidualności ożywia „wieczną tęsknotę” za „stanem idealnym *Ja*”, w ramach którego matka i dziecko byli jednością, oraz rozpoznanie naszego narastającego oddalenia od tego stanu. „Wraz z rozrostem emocjonalnego życia dziecka... zaczyna w widoczny sposób słabnąć... [wcześniej] nieuświadomiane poczucie obecności matki. Da się zauważyć narastający lęk przed separacją... stałe zainteresowanie tym, gdzie matka przebywa” (Mahler 1972, 337). Aczkolwiek w mniejszym czy większym stopniu w końcu godzimy się z naszym oddzieleniem, proces indywidualności wraz z charakterystycznymi dla niego lękami „rozbrzmiewa w nas w ciągu całego cyklu życia. Nigdy się nie kończy i zawsze może ulec reaktywacji” (33).

Uwagi te przedstawiam nie tyle przez wzgląd na rozwojową teorię zachodniej historii (taką, jaką przedstawił w swoim czasie np. Piaget). Teorie separacji i indywidualności opisują *jednostkowy* rozwój na poziomie *niemowlęcych* relacji z obiektem, dających się wskazać wewnątrz pewnego środowiska kulturalnego i w ramach szczególnej postaci życia rodzinnego. Kategorie i schemat rozwojowy przedstawione przez Mahler nie dadzą się łatwo przełożyć na język wielkiej narracji o kulturowej przemianie czy ewolucyjnym rozwoju. A jednak podają nam *sposób* na empatyczne, psychologiczne i „osobiste” postrzeganie ery kartezyjskiej. Pozwalają postawić pytanie, czy aby lęk przed separacją nie „rozbrzmiewał” również na poziomie kultury. Być może niektóre epoki kultury lepiej *kompensują* ból związany z osobową indywidualnością niż inne, a mianowicie dzięki macierzyńskiemu przedstawianiu kosmosu (jakie dominowało w epoce Chaucera czy Elżbiety), co uśmierzało nieco nasz lęk związany z odczuciem jednostkowej separacji. Z drugiej strony, w okresach *załamywania się* owych utrwalonych obrazów symbiozy i kosmicznej jedności (na przykład, w okresie rewolucji naukowej), powinniśmy się chyba spodziewać wzrostu samoświadomości i lęku związanego z dystansem pomiędzy *Ja* i światem – jakiegoś, by sparafrazować słowa Mahler – „stałego zainteresowania tym, gdzie świat przebywa”? Są to,



skądinąd, centralne wątki *Medytacji*.

Przypomnijmy w tym kontekście Kartezjuszowską troskę o „niemożność stałego skoncentrowania na jednym przedmiocie tak, aby by postrzegać go jasno” (a w ten sposób, nie mając boskiej gwarancji, mieć tylko taką pewność, jaką mogą dać „chwiejne i zmienne poglądy” (HR 1:183-84). Źródłowy model epistemologicznego bezpieczeństwa (o którym Kartezjusz wie, że jest niemożliwy – stąd potrzeba Boga) to nieprzerwany stan umysłowego czuwania nad przedmiotem. Bez tego – niczego nie można być pewnym. Ujmując to bardziej konkretnie: żadna z wypracowanych wcześniej konkluzji, żaden przeszły wgląd, żadna zapamiętana informacja nie jest godna zaufania. Jeśli przedmiot nie jest obecny w bezpośrednim zasięgu wzroku, przestaje być dostępny dla podmiotu wiedzy.

Przyjrzyjmy się, jak przedstawia się ta epistemologiczna niepewność w zestawieniu ze słynnymi Piagetowskimi eksperymentami z wypracowywaniem „schematu stałego przedmiotu” (czy też obiektywności) u dzieci (1954). Rozwój przebiega od stanu egocentrycznego, w ramach którego *Ja* i świat istnieją pod postacią nienaruszonego kontinuum, a dziecko nie odróżnia wydarzeń, które zachodzą w nim samym, od wydarzeń świata zewnętrznego, a dąży do stanu, w którym poczucie przeciwstawionych sobie *ja* i świata jest wyraźne, stałe i trwałe. Z początku rozwijające się dziecko nie postrzega przedmiotów jako obdarzonych stabilnością i trwałością, jako „trwałe w swym istnieniu, nawet gdy nie pobudzają bezpośrednio percepcji”. Dla dziecka świat przedmiotowy charakteryzują „nieustające unicestwienia i zmartwychwstania”, które zależą od tego, czy przedmiot jest czy nie jest w polu postrzegania dziecka. Kiedy jakiś przedmiot opuszcza zasięg wzroku dziecka, to jednocześnie opuszcza świat (103).

W pewnym sensie jest to również dylemat Kartezjusza i właśnie dlatego potrzebuje on Boga. Ani jaźń, ani przedmioty nie są stabilne, a brak stabilności świata przedmiotowego doświadcza się w postaci ciągłego zaniepokojenia tym, gdzie ten świat się znajduje. Nie chcemy przez to powiedzieć, że Kartezjusz postrzegał świat jak dziecko. Oczywiście miał on „schemat stałego przedmiotu”. Kiedy mówi o postrzeganiu przedmiotów, nie ma na myśli rudymentów percepcji, ale intelektualne ujmowanie istoty rzeczy. Tym niemniej strukturalne podobieństwo jego „zwątpienia przez

nieuwagę” (jak nazywa to Robert Alexander, 1972, 121) i percepcyjnymi kłopotami rozwijającego się dziecka jest bardzo sugestywne. Podobieństwo to przynajmniej otwiera w naszej wyobraźni perspektywę, iż charakter współczesnej strukturyzacji stosunków między *Ja* a światem jest zasadniczo *historyczny*. Dzięki temu zmuszeni jesteśmy zmierzyć się z ideą, iż kategorie, które przyjmujemy z dobrodziejstwem inwentarza, jako doświadczeniowe czy teoretyczne „dane” - subiektywność, perspektywiczność, zwrócenie do wewnątrz, ulokowanie i obiektywność (każda z nich stanowi poniekąd „aspekt” rozróżnienia na podmiot i przedmiot) – nie muszą być uniwersalne, mogą stanowić specyfikę jakiegoś momentu historii dominujących na Zachodzie norm świadomości, a każda z tych kategorii może mieć własny i konkretny czas narodzin, czas życia, czas odchodzenia w niepamięć.

Choć jakiegokolwiek twierdzenia na temat tego, jak w średniowieczu „widziano” świat, byłyby nieuprawnione, wydaje się oczywiste, że w średniowiecznej estetyce czy wyobraźni filozoficznej kategorie jaźni i świata, wnętrza i zewnątrz, człowieka i przyrody nie były sobie aż tak mocno przeciwstawione, jak w epoce Kartezjusza. Uderzający przykład stanowi nie tylko organiczne i holistyczne imaginarium kosmosu czy animistyczny charakter nauki, jaki miała ona aż do siedemnastego wieku, ale także – po prostu – średniowieczna sztuka. Dzieła sztuki średniowiecznej, które dla współczesnego widza wydają się zwichrowane i niespójne pod względem przestrzennym, wydają się takie właśnie dlatego, że nie przedstawiają punktu widzenia oderwanego, konkretnie ulokowanego obserwatora skonfrontowanego z wizualnym polem wyodrębnionych przedmiotów. Nowszy styl przedstawiania – malarstwo perspektywiczne – stał się dominującą konwencją artystyczną właśnie w siedemnastym wieku. W malarstwie średniowiecznym natomiast odwrotnie: fikcja ustalonej osoby patrzącej jest nieobecna, widz – jak opisuje ten proces historyk sztuki Samuel Edgerton – zaproszony jest do tego, by „wchłonął go świat widzialny... niech przechadza się, doświadcza struktur niemal namacalnie, raczej z wielu różnych stron, aniżeli z jednego, ogólnego punktu widzenia” (1975, 9). Często boki przedmiotów, których nie dałoby się ujrzeć jednocześnie (tzn. z jednej perspektywy postrzegania) przedstawiane są jak gdyby przedmiot konstytuowany był przez (wyobrażony) ruch podmiotu względem niego – dotykanie, oglądanie ze wszystkich stron. W ten sposób odtworzone zostaje doświadczenie świata i siebie jako nienaruszonego kontinuum.

Owen Barfield zasugerował, iż powodem, dla którego perspektywę wynaleziono dopiero w okresie renesansu, było to, że ludzie jej nie potrzebowali: „Przed rewolucją naukową świat w znacznie większym stopniu był niczym noszone przez ludzi ubranie, niż scena, po której mieli się poruszać. W takim świecie konwencja perspektywy nie była do niczego potrzebna... Było tak, jakby obserwatorzy znajdowali się wewnątrz obrazu. W porównaniu do nas, odczuwali samych siebie oraz przedmioty wokół siebie, a nawet słowa, które je wyrażały, jako zanurzonych wspólnie w czymś w rodzaju przejrzystego jeziora, które być może zgodzicie się nazwać 'jeziorem znaczenia'.” (Barfield 1965, 94-95). Jakiż to kontrast z Pascalowską rozpaczą w obliczu tego, co postrzega jako arbitralne i bezosobowe „umieszczenie” w „nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają... Nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy. Kto mnie tu postawił?” (Pascal 1977, 73). Pascalowskie poczucie bezdomności i opuszczenia, jego dogłębne odczucie niemal osobowej obojętności ze strony wszechświata, łączy się tu ściśle z przeszywającym lękiem w obliczu doświadczenia osobistego ograniczenia i usytuowania, jakiegoś „mnie-tu-i-teraz” (i *tylko* „tu-i-teraz”). Podobny lęk, jak starałam się pokazać, znajdujemy w samym rdzeniu Kartezjańskiej potrzeby Boga, który miał podtrzymać zarówno jego własne istnienie, jak i zagwarantować ciągłość życia wewnętrznego od jednej chwili do drugiej oraz stanowić zabezpieczenie dla trwałości połączenia między *Ja* a światem. A przecież były czasy, kiedy połączenia tego nikt nie kwestionował.

### **Kartezjańskie ponowne narodziny i rekonstrukcja**

„Descartes postrzegał siebie samego poniekąd w kategorii odrodzenia. Zbawienie intelektualne przysługuje jedynie ponownie narodzonym.”

Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen*

O ile przejście między średniowieczem a renesansem może być postrzegane jako coś w rodzaju przeciągającego się porodu, po którym człowiek wyłania się jako zdecydowanie odrębna istota – już nie w relacji ciągłości ze światem, z którym niegdyś współdzieliła duszę – to możliwość

obiektywności rozumiał Kartezjusz dość uderzająco: jako ponowne narodziny na własnych tym razem warunkach.

Większości z nas dobrze znany jest dominujący u Kartezjusza motyw zaczynania od nowa, samemu, z dala od wpływu przeszłości czy innych ludzi, a jedynie pod przewodnictwem rozumu. Wytwór naszych własnych narodzin *sensu stricto*, dzieciństwo, okres rządów ciała, stanowi źródło wszelkiej mętności i zmieszania w naszym myśleniu. Jako ciało jesteśmy bowiem całkowicie reaktywni, nie rozróżniamy, niezdolni jesteśmy do przeprowadzenia najbardziej podstawowego odróżnienia między wewnętrznym przejawem a zewnętrznym wydarzeniem. Można wręcz powiedzieć, że dystynkcje te nie mają dla ciała żadnego znaczenia. Dlatego właśnie dzieciństwo – kiedy umysł, „nowo złączony” z ciałem „wpadł weń” czy też się w nie „zanurzył” (HR:1, 237) – stanowi dla Kartezjusza przede wszystkim okres egocentryzmu, w znaczeniu piagetowskim: całkowitej niezdolności odróżnienia podmiotu i przedmiotu. Ta właśnie cecha dzieciństwa odpowiada za wszelkie „dziecięce uprzedzenia”, które w wieku późniejszym trwają pod postacią dorosłego, filozoficznego mylenia jakości pierwotnych i wtórnych, owych „zmysłowych przedsądów” z nakazami rozumu. Jako dzieci rozsądzamy subiektywnie, ustalając, „że w każdym ciele jest więcej lub mniej realności, biorąc pod uwagę, że impresje, jakie czynią w moim ciele, są silniejsze lub słabsze”. Dlatego przypisujemy znacznie większą realność skale, aniżeli powietrzu, wierzymy, iż gwiazdy są tak małe, jak „maleńkie płomyki świec”, czy że ciepło lub zimno stanowią własności samych przedmiotów (HR 1:250). „Uprzedzenia” te trwają w nas, „zapominamy, iż przyjęliśmy je bez wystarczającego zbadania, dopuszczając je, jak gdyby charakteryzowały się doskonałą prawdziwością i pewnością”. A zatem „prawie niemożliwe jest, by nasze sądy były tak słuszne i ugruntowane, jakimi by się stały, gdybyśmy od chwili urodzenia posługiwali się byli pełnią naszego rozumu i przezeń jedynie byli kierowani” (Kartezjusz 1988, 16).

Konieczne jest zauważyć, iż to właśnie brak rozróżnienia między podmiotem a przedmiotem, między *Ja* a światem skonstruowany jest jako epistemologiczne zagrożenie. Średniowieczne poczucie odniesienia do świata nie było uzależnione od podobnej „obiektywności”, ale od ciągłości między sferą ludzką a sferą przyrody, od przenikania się, za pośrednictwem znaczeń czy asocjacji, *Ja* i świata. Wraz z Kartezjuszem ideałem stają się jednak gładkie i czyste granice ego, a

maruderstwo dzieciennego subiektywizmu okazuje się przeszkodą na drodze do solidnego wydawania sądów.

Postacią, jaką dokładnie przyjmuje ów subiektywizm, jest – jak zobaczyliśmy – nieumiejętność właściwego odróżnienia tego, co wydarza się tylko „wewnątrz” podmiotu, od tego, co charakteryzuje zewnętrzna egzystencja. Ktoś „wrzucony” w ciało po prostu nie ma perspektywy, z której mógłby dokonywać rozróżnień, badać i rozsądzać. W pierwszej Medytacji Kartezjusz odtworza ów stan schwywania w pułapkę, przeprowadzając czytelnika przez kontinuum łączące szaleństwo, następnie sen – osiągnąwszy co noc stan utraty naszej dorosłej jasności i oderwania [detachment] – aż po możliwość, że całe nasze istnienie może być niczym sen, niczym wielkie złudzenie otaczające nas tak ściśle, iż nie da się nawet pomyśleć, z jakiej perspektywy można by osądzić, czy odpowiada rzeczywistości. Taka, w zarysach, jest hipoteza Złego Demona – pojawia się oto widmo całkowitego zamknięcia w *Ja*, niczym w pułapce. Oczywiście pojawia się różnica, mianowicie w dzieciństwie przyjmowaliśmy, iż to, co odczuwamy, przekłada się na rzeczywistość zewnętrzną. Tymczasem jako dojrzały, wątpiący kartezjaniści odwracamy to przeświadczenie. Nie zakładamy niczego. Odmawiamy naszym ciałom możliwości zwodzenia nas na manowce: „Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły” (Kartezjusz 2001, 57). Zaczynamy wszystko od nowa.

Dla Kartezjusza więc stan dzieciństwa możemy przywołać na nowo poprzez rozmyślnie i metodyczne odwracanie kolejnych nabytych w nim przesądów, a następnie zaczęcie wszystkiego od nowa, z rozumem w charakterze samotnego rodzica. Dokładnie to stara się przeprowadzić w *Medytacjach*. Umysł oczyszcza się ze wszystkiego, czego go nauczono. Ciało dziecka zaabsorbowane swymi apetytami i doświadczeniem zmysłowym zostaje przekroczone. Jasne i wyraźne idee zostają wypuszczone z mrocznego więzienia materialności. W końcowym rezultacie otrzymujemy filozoficzną rekonstrukcję, zabezpieczającą wszelkie granice, które w dzieciństwie (a nawet na początku *Medytacji*) były tak kruche – granice między tym, co „wewnętrzne” i „zewnętrzne”, między subiektywnością a obiektywnością, między *Ja* a światem.

Kartezjańska odbudowa ma dwa powiązane ze sobą wymiary. Z jednej strony przerabia się

ontologiczny plan porządku *rzeczy*. To, co duchowe i to, co cielesne to od teraz dwie odróżnione od siebie substancje, które nie mają żadnych wspólnych cech (poza tym, że obie zostały stworzone), pozwalają na interakcje, ale nie mieszanie się, a każdą z nich definiuje się jako dokładne przeciwieństwo drugiej. *Res cogitans* to rzecz myśląca i nierozciąglą, *res extensa* to „rzecz rozciąglą i niemyśląca”. Za metafizyczną rekonstrukcją idą ważne konsekwencje epistemologiczne. Wzajemne wykluczenie *res extensae* i *res cogitantes* umożliwia pojęciowe ujęcie całkowitej intelektualnej niezależności od ciała – rzeczy rozciąglą charakterystycznej dla istoty ludzkiej i podstawowej przeszkody na drodze do osiągnięcia przez człowieka obiektywności.

Kartezjusz, co oczywiste, nie był pierwszym filozofem spoglądającym na ciało z pogardą, nie on też jako pierwszy postrzegał ludzką egzystencję jako rozdwojoną na sferę fizyczności i sferę duchowości, gdzie fizyczność odgrywała rolę tego, co nieczyste i obce. U Platona ciało często opisuje się za pośrednictwem obrazów oddzielenia od ja: jest do mnie „przywiązane i przyklejone”, bądź „przygwożdżone” (Fedon, 66c). Wyobrażenia ciała jako zamknięcia, z którego dusza stara się uciec - „więzienie”, „klatka” - występują u Platona równie obficie, co u Kartezjusza. Dla Platona, tak jak później dla Augustyna, ciało jest siedliskiem dla wszystkiego, co zagraża naszym staraniom kontrolowania. Przejmuje, miażdży, wybucha i zapada się. Stanowi to powód do walki z krnąbrnymi siłami ciała. Platon, mniej metodycznie może niż Kartezjusz, instruuje nas, jak zyskać nad ciałem kontrolę, jak osiągnąć intelektualną niezależność od pokus, którymi ono nas łudzi, i nieczułość na próby odwrócenia naszej uwagi. Głównym tematem *Fedona* jest w rzeczywistości filozoficzny trening, zmierzający do uniezależnienia się od ciała.

O ile jednak dualizm jest dobrze zakorzeniony w naszej tradycji, dopiero u Kartezjusza ciało i umysł zostały *zdefiniowane* w terminach wzajemnego wykluczania się. Dla Platona (i Arystotelesa) żywe ciało przenika dusza, która może opuścić ciało dopiero z chwilą śmierci. Dla Kartezjusza zaś dusza i ciało to dwie zupełnie różne substancje. Ciało to czyta *res extensa* – nieświadoma, rozciąglą i surowa materia. „Każdy rodzaj myśli, jaki istnieje w naszym użytku – pisze Kartezjusz w *Namiętnościach duszy* – przynależy duszy.” (HR 1: 33) Dusza z kolei to czysta *res cogitans* – umysłowa, bezcielesna, nieulokowana i *pozbawiona ciała*: „z natury swojej całkowicie niezależna od ciała i w żaden sposób nie uzależniona od sił natury” (HR 1: 118). Pogląd Platona i Arystotelesa,

iż „dusza” stanowi zasadę życia, zostaje przez Kartezjusza z bólem odrzucony na kartach *Namiętności duszy*. „Życie” ciała – podkreśla – to kwestia czysto mechanicznego funkcjonowania: „Możemy sądzić, że ciało żywego człowieka różni się od ciała umarłego tak, jak zegarek czy inny automat, kiedy nakręcony i zawiera w sobie cielesną zasadę ruchów, dla których został przeznaczony wraz ze wszystkim, co konieczne jest do takich działań, od tego samego zegarka czy innej maszyny, kiedy się zepsuje i kiedy zasada jego poruszeń przestaje działać” (HR 1: 333).

O ile ciało upodobnione zostaje do maszyny, umysł (pojęciowo oczyszczony z wszelkich materialnych naleciałości) definiuje się dokładnie i wyłącznie przez odniesienie do jakości, które istota ludzka współdzieli z Bogiem: wolność, wolę, świadomość. Kartezjusz nie odnajduje w tym żadnej dwuznaczności czy skomplikowania. Ciało zostaje wykluczone z wszelkiego uczestnictwa czy połączenia z Bogiem, jedynie dusza reprezentuje boskość i dobroć istoty ludzkiej. U Platona czy Arystotelesa nie da się przeprowadzić tak mocnej granicy. Jak pamiętamy, w *Uczcie* miłość do ciała stanowi pierwszy i konieczny krok na duchowej drabinie prowadzącej ku wejrzeniu na wiekiistą formę piękna. Dla filozofów greckich ciało nie stanowi po prostu przeszkody w osiągnięciu wiedzy, może również funkcjonować w charakterze ostrogi stymulującej intelektualny rozwój. Namiętności ciała mogą napędzać poszukiwania wiedzy i piękna. Ponadto, ponieważ dusza jest nieoddzielna od ciała, jakiegokolwiek ludzkie aspiracje do osiągnięcia intelektualnej czystości w toku ziemskiego życia to czcze fantazje, myślenie życzeniowe. „Dusza w towarzystwie ciała nie może osiągnąć czystej wiedzy” - raz na zawsze rozstrzyga Platon w *Fedonie* (1953, 121).

Grecy zatem uznawali nieprzekraczalne ograniczenia ludzkiego intelektu. Epistemologiczna pycha Kartezjusza z kolei niemal nie znała miary. Sen o czystości da się zrealizować w toku życia – dzięki właściwej metodzie przekroczenia własnego ciała. Sam Kartezjusz wierzył oczywiście, że właśnie to udało mu się osiągnąć w *Medytacjach*. Zwracając się do Gassendiego „O, cielesności!” opisuje sam siebie jako „umysł tak bardzo oddzielony od rzeczy cielesnych, że nawet nie wie, czy istnieli kiedyś przed nim jacyś ludzie” (Kartezjusz 2001, 289). Umysłu takiego, pozbawionego ciała, nie dotykałyby rozpraszające załamania czy „poruszenia” serca, krwi czy zwierzęcych duchów. Umysł ten byłby w stanie przejrzeć na wskroś oszukaństwo zmysłów, w dodatku wykraczając ponad idiosynkrazje i uprzedzenia charakterystyczne dla jednostkowej perspektywy. Ciało bowiem to towarzysząca nam

zawsze pamiętka o tym, jak *ulokowane* i uwikłane w perspektywę jest zawsze nasze doświadczenie i myśl, jak uwikłani jesteśmy w czas i przestrzeń. Kartezjański podmiot wiedzy to tymczasem byt bez ciała, nie tylko „nie wymaga żadnego miejsca” (Kartezjusz 1988, 39), ale wręcz stanowi „*niemiejsce*”. Nie może więc „uchwycić” świata, gdyż to wymagałoby jakiegoś miejsca poza całością. Jednak, pewien własnej przejrzystości, może z całkowitą neutralnością odnosić się do przedmiotów, którym się przygląda, nie niepokojony perspektywiczną naturą ucieleśnionego wzroku. Sam oto staje się, w literalnym sensie, „obiektywny”.

W nowym kartezjańskim porządku rzeczy ani odruchy cielesne (zmysłowe czy emocjonalne), ani myślenie asocjacyjne badające różnorodność osobistych czy duchowych znaczeń, jakie przedmiot ma dla nas, nie mogą powiedzieć nam niczego o przedmiocie „samym”. Można *go (to)* uchwycić jedynie „poprzez pomiar, a nie przez sympatię” - jak ujmuje to Gillespie (1960, 42). Niewłaściwe okazuje się mówienie, tak jak w średniowieczu, o przyrodzie w terminach antropocentrycznych – dla Kartezjusza przyroda pozostaje „całkowicie wyzbyta umysłu czy myśli”. Również wartość i znaczenie rzeczy w odniesieniu do sfery ludzkiej działalności należy rozumieć jedynie jako czyste odbicie uczuć, jakie w nas budzą, nijak nie związane z ich jakościami „obiektywnymi”. „Tak oto – jak sardonicznie krytykuje Whitehead naukowy charakter siedemnastowiecznej filozofii – okazało się, że poeci całkowicie błędzą. Powinni adresować swoje wersy do samych siebie, a najlepiej zamienić je w ody autogratalacji... Natura jest ciemna, nie ma kolorów, zapachów ani dźwięków; to jedynie pośpieszne poruszenia materii, odbywane bez celu i trwające bez końca.” (1987, 63). Ale właśnie ta wyzbyta koloru bezosobowość stanowi dla kartezjańskiego modelu wiedzy oznakę prawdy. Jasna i wyraźna idea opierająca się ludzkiej woli, odporna na każdy wysiłek podmiotu wiedzy, by uczynić ją (to) tym raczej, co *on* chciałby otrzymać, aniżeli tym, czym ona (to) „jest”, wyczyszczona ze wszelkich „nieistotnych” duchowych skojarzeń i połączeń z resztą wszechświata – taka idea to jednocześnie kompensacja i zdobywca, podbijający ten zimny nowy świat.



## Kartezjańska „maskulinizacja” myślenia

„Jeśli kartezjański ideał kiedykolwiek byłby spełniony, tzn. gdyby całość natury stanowiło to tylko, co da się wyjaśnić w terminach stosunków matematycznych – patrzylibyśmy na świat z przerażeniem i poczuciem alienacji, z owym dojmującym brakiem realności, z jakim schizofreniczne w przyszłości dziecko spogląda na swoją matkę. Maszyna nie może niczego urodzić.”

Karl Stern, *The Flight from Woman*

Rekonstrukcję kartezjańską można by opisać również jako separację od tego, co *macierzyńskie* – immanentnych obszarów ziemi, natury, autorytetu ciała – i kompensacyjnego zwrócenia się ku temu, co *ojcowskie*, po uprawomocnienie za pośrednictwem zewnętrznych regulacji, transcendentnych wartości i autorytetu prawa. Średniowieczny kosmos, od którego odróżnienie stanowiło akt narodzin nowoczesnej wrażliwości, był *kosmosem-matką*, a dusza, od której Kartezjusz wyzbył świat przyrody, była duszą *kobiecą*. Carolyn Merchant, której nowatorskie, interdyscyplinarne studium *The Death of Nature* stanowi kronikę zmieniającego się obrazowania natury w owym okresie, tak oto opisuje „organiczną kosmologię” obaloną przez mechanycyzm: „Minerały i metale dojrzewały w macicy Matki Ziemi, kopalnie porównywano do jej waginy, a metalurgia była ludzkim sposobem na przyspieszanie wypiekania się żywego metalu w sztucznym łonie... Górnicy składali przebiegające dary bóstwom ziemi, odbywali uroczyste ofiary... utrzymywali seksualną abstynencję i pościli przed pogwałceniem świętości żywej ziemi przez wykopanie sztolni” (1980, 4).

Ujmowanie świata przyrody jako *matczyngo* ma w tradycji zachodniej swoje źródła w pismach Platona i Arystotelesa. W Platońskim *Timajosie* bezkształtne „gniazdo” czy „łono” stanowi substrat wszelkiej dającej się dostrzec materialności. Owo „gniazdo” porównuje się do matki ze względu na receptywność, gotowość przyjęcia impresji. Ojciec jest „źródłem” - to przedwieczne formy, które „wchodzą”, a następnie „wzbudzają i kształtują ją”. Dziecko to postrzegalna przyroda, ukształtowana przez ten związek: *ciało* przyrody (1949, 4). W tej opowieści ziemia nie jest matką – sama jest dzieckiem zrodzonym ze związku „łona” i form. Pomysł, że ziemia *sama* jest matką dla rzeczy, takich jak na przykład metale czy minerały, wymagał natchnienia ze strony Arystotelejskiej teorii

rozmnażania się zwierząt. W teorii tej to, co kobiece, dostarcza nie tylko materii w rozumieniu „substratu”, ale materii jako „czegoś” zmysłowego: *catamenii*, materiału menstrualnego, który jest „obrabiany” i kształtowany przez „sprawczy, aktywny” element – męskie nasienie (729a-b).

W piętnastym i szesnastym wieku arystotelejska opowieść o rodzeniu się zwierząt została „wyprojektowana” na cały kosmos. „Bazowy opis” biologicznego stwarzania w przyrodzie wychodził od małżeństwa niebios i ziemi i zapłodnienia (kobiecej) ziemi przez wilgoć i deszcz wytworzone przy poruszeniach (męskich) niebios (Merchant 1980, 16). Elementem kobiecym jest tu oczywiście *natura naturata* – raczej przyroda bierna, niż tworząca. Ale ta pasywność konotuje raczej *receptywność* niż bezruch; tylko ziemia, która jest żywa, oddycha, może zostać zapłodniona. I rzeczywiście – w szczególności dla Platona – ziemia *ma* duszę – duszę kobiecą – która przenika cielesną istotę wszechświata. Jak udowadnia Merchant, w siedemnastym stuleciu ta kobieca światodusza umarła czy, dokładniej, *została zamordowana* przez mechanistyczną re-wizję natury.

Nowy obraz wszechświata jako *maszyny* (najczęściej zegara) nie był dziełem samych tylko filozofów. Astronomia i anatomia zdążyły jeszcze przed publikacją *Medytacji* odmienić dominujące wyobrażenie poruszeń nieba i procesów zachodzących w ciele. Ale to filozofia, a w szczególności Kartezjusz, przedstawiła kosmologię, która połączyła owe odkrycia w spójny i jednolity ogląd natury. Dzięki genialnemu posunięciu Kartezjusza, naturę zaczęto *definiować* przez jej brak związku z boskością czy duchem. Wszystko, co podobne do Boga czy duchowe – wolność, wola, odczuwanie – zaczęło w całości i wyłącznie przynależać do *res cogitans*. Wszystko inne – ziemia, niebo, zwierzęta, ciało ludzkie – okazało się tylko mechanicznie interaktywną materią.

Wiek siedemnasty również śmierć postrzegał jako kolejny rodzaj „zasady żeńskiej” - śmierć jako zespół wartości poznawczych tak często utożsamiany ze świadomością kobiecą, który, jak się zdaje, odgrywał dużą i szacowną rolę w filozofii hermetycznej i – co dałoby się pewnie udowodnić – w przednaukowym nastawieniu względem świata jako takiego. O ile w kartezjańskiej hierarchii wartości poznawczych prym wiodły *jasność* i *wyraźność*, to kluczowy termin owego alternatywnego zestawu wartości można by określić (za przeciwstawieniem uczynionym przez Gillespiego) jako *sympatię*. Różni myśliciele kusili się o wyartykułowanie tego pojęcia. Henri

Bergson określał je mianem „sympatii intelektualnej” i obstawiał przy tym, że najgłębsze zrozumienie tego, co poznajemy, nie bierze się z analizowania części, ale z „umieszczenia siebie wewnątrz” niepokawałkowanego istnienia danego przedmiotu i pozwolenie *mu* przemówić. „Sympatyczne” zrozumienie przedmiotu według Karla Sterna to rozumienie poprzez „zjednoczenie” z nim (1965, 42). James Hillman opisuje to jako „zmieszanie się z nim” czy zawarcie z nim „małżeństwa”. Zmieszanie się czy poślubienie tego, co mamy poznać oznacza wedle Hillmana przyznanie wartości poznawczej osobistej bądź intuicyjnej reakcji na to coś, nawet (a może zwłaszcza) wówczas, gdy reakcja ta jest wewnętrznie sprzeczna czy fragmentaryczna (1972, 293).

W myśleniu sympatycznym *miesza się* to, co obiektywne i subiektywne – razem uczestniczą w kreacji znaczenia. Nie oznacza to z konieczności odrzucenia, lecz raczej *re-wizję* „obiektywności”. Zgodnie z sugestiami Marcusego myślenie sympatyczne stanowi jedyny sposób na *prawdziwe* uszanowanie przedmiotu, czyli umożliwienie stopniowego ukazywania się całej różnorodności jego znaczeń – bez środków przymusu czy nastawionego zbyt wąsko przepytывania (1972, 74). Evelyn Fox-Keller niedawno przedstawiła natomiast koncepcję „obiektywności dynamicznej”:

„Dynamiczna obiektywność stanowi... poszukiwanie wiedzy z wykorzystaniem subiektywnego doświadczenia... w celu osiągnięcia bardziej skutecznej obiektywności. Ponieważ opiera się na założeniu ciągłości, różnicę między ja a innym postrzega jako szansę głębszego i lepiej wyartykułowanego pokrewieństwa. Walka o to, by odsuwać siebie od innego sama również stanowi źródło wglądu – potencjalnie wglądu w naturę ja, ale też w naturę innego. Jest to podstawowy środek odgadywania tego, co Poincaré nazywał „ukrytymi harmoniami i powiązaniem”. W tym celu naukowiec wykorzystuje szczególną postać uważności na świat naturalny, jakże podobny do idealnej formy uwagi zwróconej na świat ludzi: jest to postać miłości.” (1985, 117)

Wielu autorów, w tym sama Keller, zwracało uwagę, że myślenie „sympatyczne” było cenioną formą poznawczą w świecie przedrenesansowym. Morris Berman uznaje je wręcz za „wspólny mianownik” świadomości średniowiecznej (czy to arystotelejskiej, czy hermetycznej). Doktryny

*podobieństwa, sympatii i antypatii* łączyły wszystkie obszary wszechświata dzięki sieci współdzielonych znaczeń. Zwłaszcza marginesowe tradycje alchemiczne - „wiedza hermetyczna” - były „oddane przeświadczeniu, że prawdziwy świat mógł pojawić się tylko poprzez związek podmiotu i przedmiotu, raczej w ramach psycho-emocjonalnej identyfikacji z obrazami, aniżeli poprzez czysto intelektualne badanie pojęć” (1981, 73). Kontrastujący z nimi obiektywizm kartezjański za ideał przyjął *uniemożliwienie* jakiegokolwiek ciągłości między podmiotem a przedmiotem. Umysł naukowy musi być oczyszczony z wszelkiej sympatii pod adresem obiektu, który ma zamiar zrozumieć. Musi zachować absolutne *oderwanie [detachment]*.

Rozpoznanie centralnej roli takich założeń w nauce nowożytnej doprowadziło pisarki w rodzaju Sandry Harding do charakteryzowania jej w terminach „supermaskulinizacji myśli racjonalnej”. W podobnym duchu Karl Stern powiedział kiedyś, że „w racjonalizmie kartezjańskim mamy do czynienia z czystą maskulinizacją myślenia” (1965, 104). Idea, że nauka nowoczesna stanowi krystalizację maskulinistycznych sposobów myślenia jest jednym z głównych tematów pracy Hillmana: „Szczególny typ świadomości, który nazywamy naukowym, zachodnim i nowoczesnym – pisze – to długo ostrzone narzędzie męskiego umysłu, który odrzucił część własnej substancji, nazywając ją 'Ewą', 'kobiecością', 'czymś niższym' (1972, 250). Opisuując nowoczesną naukę w kategoriach męskości, autorzy ci *nie* mieli na myśli, że nauka była zdominowana przez mężczyzn czy że jej nastawienie względem kobiet jest problematyczne. To oczywiste, że historia dyskryminowania kobiet w nauce jest długa, począwszy od upierania się, że kobiety nie są w stanie podołać naukowemu rygorowi, konieczności uporczywości czy klarowności. Po części nauka wciąż zawiera w sobie wątki otwarcie mizoginicznych doktryn Arystotelesa czy Galena. Ale Harding, Stern i Hillman krytykują akurat nie te cechy nauki, ale dominujący styl *intelektualny*, jakiego wymaga się od kobiet i mężczyzn pracujących w dzisiejszej nauce. Wedle słów Evelyn Fox-Keller: „Umysł naukowy odsuwa się od tego, co ma poznać, tzn. od natury, a jego autonomię gwarantuje oddzielenie jego trybów poznania od tych, które zagrażają dychotomiom. W procesie tym charakteryzowanie umysłu naukowego i jego sposobów docierania do wiedzy jako męskich jest zaiste znaczące. Męskość konotuje tu, tak jak często robi to gdzie indziej, autonomię, separację i dystans... radykalne odrzucenie jakiegokolwiek zbliżenia między podmiotem a przedmiotem” (1985, 79).

Śmiały i prowokacyjny pomysł, że wiedza nabrała męskiego charakteru w pewnym konkretnym momencie naszej historii intelektualnej sugeruje, że postrzeganie historii filozofii jako dziedziny stale i obsesyjnie oddającej się wykluczaniu i przekraczaniu cech utożsamianych czy łączących z kobiecością może być mylące. Choć to mężczyźni byli kulturowymi architektami dominujących u nas tradycji naukowych i filozoficznych, struktury, jakie budowali, nie były „męskie” w jednakowy sposób w każdej epoce i kulturze – także i to, co znaczy *być* „męskim” (czy naukowym) radykalnie różniło się pod względem historycznym i kulturalnym. Obrazy, język i zasady rządzące nauką hermetyczną, które zdetronizował siedemnastowieczny mechanycyzm, były tradycyjnie utożsamiane z kobiecością – co więcej, jako takie atakowali je ich oponenci. Także filozofia średniowieczna, przy całym wycofaniu się z kwestii seksualności, *nie* dyskwalifikowała roli ciała w poznaniu, ani nie przyznawała szczególnego znaczenia dystansowi i oderwaniu jako ścieżkom ku zrozumieniu wszechświata. Raczej należy powiedzieć, iż właśnie przez to, że naukowe i intelektualne rewolucje siedemnastego wieku wszystko to zmieniły, opisywanie dziś owych rewolucji jako dokonania swoistej maskulinizacji myślenia może mieć dla nas jakieś znaczenie.

Idee takie nie są charakterystyczne jedynie dla myślicieli współczesnych. Według Francisa Bacona nowa filozoficzna i naukowa kultura wieku siedemnastego oznaczała „prawdziwie męskie narodziny czasu”. W uderzająco podobnym sformułowaniu Harry Oldenberg, sekretarz Royal Society, w 1664 r. podkreślał, że zadaniem Towarzystwa jest wykształcenie „męskiej filozofii”. Keller przywiązuje duże znaczenie do tego rodzaju historycznych powiązań *gender* ze „stylem poznawczym”, które moglibyśmy uznać za typowe przejawy ówczesnej mentalności, które jednak dość często pojawiały się w debatach w łonie Royal Society. Spory między Baconem a Paracelsusem odczytuje ona jako jawne zawody między zasadą męską a kobiecą: głowa przeciwko sercu, dominowanie nad przeciwko mieszanemu się z przedmiotem, czysta orientacja na wiedzę przeciwko erotycznej – i tak dalej (1985, 43-45). Zresztą najgłębsze przekonania Bacona, jak sugeruje Keller, były znacznie bardziej skomplikowane i wieloznaczne, niż wynikałoby z często przytaczanych i bezwstydnymi, skądinąd jego własnymi, obrazów męskiego uwiedzenia, penetracji i gwałtu na naturze. Ale wraz z siedemnastowieczną klarownością, mimo wszelkich subtelności postaw poszczególnych myślicieli, okazuje się, że maskulinizacja nauki to nie wymysł dwudziestego wieku czy feministyczna fantazja.

Założyciele nowoczesnej nauki świadomie i otwarcie proklamowali maskulinizację nauki w kategoriach inaugurowania nowej epoki. Męskość tę natomiast łączyli z jaśniejszym, czystszy**m** bardziej obiektywnym i bardziej epistemologicznie zdyscyplinowanym stosunkiem do świata.

Teoria psychoanalityczna nakłania nas, byśmy badali to, co aktywnie odrzucamy jako cień opłakiwanej przez nas straty. W *Poza zasadą przyjemności* Freud opowiada o pewnym półtorarocznym chłopcu – jak go opisuje, niezwykle posłusznym i grzecznym, który, „choć bardzo przywiązany do matki” nigdy nie płakał, kiedy opuszczała go nawet na kilka godzin:

„To dzielne dziecko tylko czasami ujawniało uciążliwe przyzwyczajenie, by wszystkie przedmioty, które znalazły się w jego posiadaniu, rzucać daleko od siebie, w kąt pokoju, pod łóżko itp., tak że sprzątnięcie jakiejś zabawki często stanowiło niełatwą pracę. Przy tym – z wyrazem zainteresowania i zadowolenia – wydawało długi, przeciągły dźwięk 'o-o-o-o', który według jednomyślnego zdania matki i obserwatora nie był przerywnikiem, lecz znaczył tyle, co 'precz' [niem. *fort*]. Zauważyłem w końcu, że jest to zabawa, i że dziecko używało wszystkich swoich zabawek tylko do tego, by bawić się nimi w 'odejście'... Była to więc kompletna zabawa, znikanie i pojawianie się znowu... Wyjaśnienie zabawy narzucało się już samo. Pozostawało ono w związku z wielkim kulturowym osiągnięciem dziecka: z dokonaną przez nie rezygnacją z popędu (rezygnacją z zaspokojenia popędu), zezwoleniem bez oporu na odejście matki. Powetowało to sobie niejako, inscenizując za pomocą dostępnych mu przedmiotów owo znikanie i powracanie... Odrzucanie przedmiotu 'precz' od siebie mogłoby stanowić zaspokojenie w życiu wypartego popędu zemsty nad matką za to, że odeszła od swojego dziecka, a wówczas odrzucenie to miałoby sens przekorny: Tak, idź sobie, nie potrzebuję cię, sam cię odsyłam precz.” (2005, 19-20)

Gra w „fort-da” i jej freudowska interpretacja ustawia w nowej, intrygującej perspektywie kartezjańska łatwość przeobrażenia lęku w zaufanie, a stratę w opanowanie. Kartezjańską

rekonstrukcję świata bez wątpienia możemy interpretować jako grę w „fort-da” - przekorny gest niezależności od kobiecego kosmosu, gest, który jednocześnie miał stanowić kompensację dotkliwej straty. Rozcięcie organicznych więzi między osobą a przyrodą – źródłowo postrzegane jako epistemologiczne odrzucenie [*estrangement*], jako otwarcie się przepaści między *Ja* a światem – zostaje odegrane na nowo, przy czym *tym razem* to istota ludzka dokonuje i projektuje ową separację. Wraz z kartezjańskimi „ponownymi narodzinami” pojawia się nowa maskulinistyczna teoria wiedzy, w ramach której oderwanie od przyrody nabiera pozytywnej wartości epistemologicznej. Rekonstruuje się także nowy *świat* – świat, w którym wszelka kreacja i twórczość przypadają raczej Bogu, duchowemu ojcu, aniżeli kobiecej „cielesności” świata.

W tym samym mistrzowskim posunięciu – wzajemnym przeciwstawieniu sobie tego, co duchowe i tego, co cielesne – wcześniej kobieca ziemia przeobrażona zostaje w bierną materię. Zabezpieczona zostaje obiektywność nauki. „Ona” zmienia się w „to” - a „to” można zrozumieć i kontrolować. Oczywiście nie za pośrednictwem sympatii, ale dzięki samej *obiektywności* „tego”. W tym samym czasie „rana” separacji uzdrawiana jest mocą *zaprzeczenia*: nigdy nie było żadnego związku. Dla mechanicystów, inaczej niż dla Donne'a, kobieca dusza-świat wcale nie umarła – po prostu świat jest martwy. Nie ma po czym płakać i lamentować. I rzeczywiście - „nowy” lęk epistemologiczny pojawia się nie wokół straty, ale wokół „wspomnienia” czy sugestii *związku*; sympatia, reakcje ciała czy asocjacje zaciemniają obiektywizm, uczucie, jakie żywimy pod adresem natury, mąci czyste jezioro umysłu. „Inność” przyrody jest teraz tym, co pozwala nam ją poznać.

Tłum. Agata Czarnacka

### Bibliografia

- Alexander, R. „The Problem of Metaphysical Doubt and Its Removal” w: *Cartesian Studies*, R.-J. Butler (red.), Barnes & Noble, New York 1972, ss. 106-122.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Barfield, O., *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, Harcourt Brace Jovanovich, New York

1965.

Baxandall, M., *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*, Oxford University Press, Oxford

1972.

Berman, M., *The Re-enchantment of the World*, Cornell University Press, Ithaca 1981.

Bernstein, R., „Philosophy in the Conversation of Mankind”, *Review of Metaphysics* nr 4(33)/1980, ss. 745-775.

Easlea, B., *Witch-hunting, Magic, and the New Philosophy*. Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ. 1980.

Edgerton, S., Jr, *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*, Harper and Row, New York 1975.

Farrington, B., *Temporis Partus Masculus: An Untranslated Writing of Francis Bacon*, Centaurus I, 1951 (brak miejsca wydania).

Frankfurt, Harry, *Demons, Dreamers and Madmen*, Bobbs-Merrill, New York 1970.

Freud, S., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Furth, H., *Piaget and Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ. 1969.

Gibson, J. J., *The Perception of Visual World*, Houghton Mifflin, Boston 1950.

Gillispie, Ch., *The Edge of Objectivity*, Princeton University Press, Princeton 1960.

Guillen, C., „On the Concept and Metaphor of Perspective” w: *Literature as Art and System*, Princeton University Press, Princeton 1971.

Harries, K., „Descartes, Perspective and the Angelic Eye”, *Yale French Studies* nr 49/1973, ss. 28-42.

Hillman, J., *The Myth of Analysis*, Harper & Row, New York 1972.

Kartezjusz, *Medytacje, Zarzuty uczonych mężów, Rozmowa z Buranem*, tłum. M. i K.

Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.

Kartezjusz, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Kartezjusz, *Philosophy Works*, t. 1 i 2, E. Haldane i G.R.T. Ross (red.), Cambridge University Press, Cambridge 1969.



- Keller-Fox, E., *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven 1985.
- Koestler, A., *Lunacy: historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, tłum. T. Bieroń, Zys i S-ka, Poznań 2002.
- Lewis, C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Znak, Kraków 1995.
- Mahler, M., „On the First Three Subphases of the Separation-Individuation Process”, *International Journal of Psychoanalysis* nr 53/1972, ss. 333-338.
- Marcuse, H., *Counter-Revolution and Revolt*, Beacon, Boston 1972.
- Merchant, C., *The Death of Nature*, Harper and Row, San Francisco 1980.
- Montaigne, M. de, *Próby*, tłum. T. Żeleński-Boy, Zielona Sowa, Kraków 1998.
- Ortega y Gasset, J., *Man and Crisis*, W.W. Norton, New York 1958.
- Pascal, B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, PAX, Warszawa 1977.
- Piaget, J., *The Construction of Reality in Child*, Random House, New York 1954.
- Platon, *Dialogi: Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Verum, Warszawa 1993.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Platon, *Sofista, Polityk*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Popkin, R., *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley i Los Angeles 1979.
- Rorty, R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 1994.
- Shakespeare, W., *Hamlet*, tłum. S. Barańczak, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 1990.
- Stern, K., *The Flight from Woman*, Noonday, New York 1965.
- Toulmin, S., „The Inwardness of Mental Life”, *Critical Inquiry* nr 6/1976, ss. 1-16.
- Whitehead, A.-N., *Adventures of Ideas*, Collier Macmillan, New York 1967.
- Whitehead, A.-N., *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Znak, Kraków 1987.

### **Źródło:**

Susan Bordo. Selections from the Flight to Objectivity. Rozd. 2 w: Feminist Interpretations of Descartes. S. Bordo, red. Penn State University Press 1999. ss 48-68

© Pennsylvania State University Press. Za zgodą Wydawcy.

Tekst (bez wstępu) ukazał się po raz pierwszy w: Susan Bordo. The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture. SUNY Press, 1987

Adnotacja tego tłumaczenia:

Susan Bordo. Ucieczka ku obiektywności. Tłum. Agata Czarnacka. Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego 2009.

© niniejsze polskie tłumaczenie Fundacja Tomka Byry Ekologia i Sztuka. Fundacja wyraża zgodę na niekomercyjne wykorzystanie tłumaczenia.

### **O Autorce**

Susan Bordo jest feministyczną filozofką, profesorką filozofii na Uniwersytecie w Kentucky. Jej namysł nad ciałem otworzył nowy obszar badań i teoretycznej refleksji. Wśród jej książek są: *The Male Body. A New Look at Men in Public and Private*, 2000; *Twilight Zones: The Hidden Life of Cultural Images From Plato to O.J.* University of California Press, 1997. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. University of California Press, 1993. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. SUNY Press, 1987. Książki redagowane: *Feminist Interpretations of Descartes*. Penn State University Press, 1999; *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (z Alison Jaggar). Rutgers University Press, 1989.