

Urszula Lisowska, *Wstręt jako zasada medialnej reprezentacji cielesności*  
– perspektywa filozofii Marthy C. Nussbaum,  
„Naukowy Przegląd Dziennikarski” nr3/2013 (7), ss. 67-85

Urszula Lisowska

# **Wstręt jako zasada medialnej reprezentacji cielesności – perspektywa filozofii Marthy C. Nussbaum**

Pobieżna analiza biografii Marthy Craven Nussbaum, współczesnej amerykańskiej filozofki, pozwoli zauważyć, że myślicielka stara się godzić aktywność naukową z działalnością w ramach organizacji zmierzających do rozwiązania istotnych problemów społecznych. Zaangażowanie w funkcjonowanie instytucji pokroju Światowego Instytutu Badań nad Ekonomią Rozwoju ONZ lub Komisji do spraw Statusu Kobiet Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego może świadczyć o tym, że dla Nussbaum filozofia jest nie tylko akademicką dyscypliną, ale przede wszystkim ważnym narzędziem krytycznej refleksji nad otaczającą nas rzeczywistością. Nie powinien więc dziwić fakt, iż instrument ów daje się zastosować do interpretacji takiego znaczącego elementu współczesnego krajobrazu kulturalnego, jak media i właściwe im sposoby reprezentowania. Choć podobnych analiz nie odnajdziemy w pracach Nussbaum, jej ustalenia pozwalają na tego rodzaju aplikację, dla której szczególnie pomocna okazuje się wypracowana przez filozofkę kategoria wstrętu.

Spółeczne znaczenie owego pojęcia nie uszło uwadze twórcom jego filozoficznych interpretacji, poprzedzających koncepcję Nussbaum. Co ciekawe, ten wymiar problematyki wstrętu wydaje się wyjątkowo istotny w przypadku projektów Immanuela Kanta i Julii Kristevej, spośród których pierwszy można uznać za początek filozoficznej kariery wstrętu, a drugi za najbardziej wpływową współczesną wykładnię interesującego nas zagadnienia. O ile jednak dla autora *Krytyk wstręt*, czyli wola separacji zastępująca wolę destrukcji, stanowił metodę hierarchizacji społecznej właściwą wspólnotom o wysokim stopniu cywilizacyjnego

zaawansowania<sup>1</sup>, o tyle koncepcja Kristevej funkcjonuje jako założenie postulatów zwalczania wykluczeń społecznych motywowanych wstrętem. Zarazem, jak zauważa Winfried Mennighaus w monografii poświęconej historii pojęcia wstrętu, tego rodzaju aplikacja teorii obiektu wymaga pewnych uproszczeń interpretacyjnych i jako taka nie stanowi konsekwentnego rozwinięcia ustaleń francuskiej autorki<sup>2</sup>. „Przedsądy” warunkujące tę, nieadekwatną względem litery tekstu Kristevej, lekturę wskazują jednak na dokonując się zmianę w sposobie rozumienia kategorii wstrętu. Próby dostarczenia filozoficznych podstaw krytyce wspomnianego pojęcia i wpisanie go w dyskurs o wykluczeniach wydają się bowiem świadczyć o tym, że obecnie postrzega się je jako źródło negatywnych zjawisk społecznych.

Koncepcja Nussbaum wyrasta z owej konstatacji, wspartej diagnozą braku filozoficznych narzędzi do jej rozwinięcia. W swojej pracy *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law* amerykańska myślicielka obrazuje wykluczającą funkcję wstrętu przykładami sytuacji najniższej kasty w tradycyjnej indyjskiej hierarchii społecznej, Żydów, homoseksualnych mężczyzn, a przede wszystkim kobiet. Jak się bowiem przekonamy, kobieta to, w świetle ustaleń Nussbaum, obiekt wstrętu *par excellence*. Takie napiętnowanie „słabszej płci” wynika z istoty interesującego zjawiska, któremu autorka *Disgust* przyznaje szczególne miejsce w swojej koncepcji emocji. Emocje z kolei stanowią ważny element natury ludzkiej w zaproponowanym przez Nussbaum rozumieniu, dlatego rozważania na temat wstrętu proponuję umieścić w szerszym kontekście projektu antropologicznego filozofki. W oparciu o takie zaplecze będzie też można dokonać wspomnianej aplikacji ustaleń Nussbaum do analizy języka mediów. Interesować nas będą medialne sposoby reprezentowania cielesności, okazuje się bowiem, że, interpretowane z perspektywy wypracowanej przez filozofkę kategorii wstrętu, zdradzają one tendencję do, obejmującego deprecjację cielesności kobiet, różnicowania oceny cielesności ze względu na płeć.

Tego rodzaju praktyki stanowią przykład wykluczającej funkcji interesującej nas emocji. A ponieważ, jak wspomniałam, koncepcje poprzedników Nussbaum nie dostarczają zaplecza dla krytyki owego zjawiska, możemy się domyślić, że rozważania autorki *Disgust* mają polemiczny względem tradycji filozofowania na temat wstrętu charakter. Podstawową płaszczyzną różnicy między projektem Nussbaum a innymi filozoficznymi interpretacjami tego

<sup>1</sup> Por. W. Mennighaus, *Wstręt. Teoria i historia*. Przełożył Grzegorz Sowiński. Kraków 2009, s. 144-146.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 472.

pojęcia jest zaś kwestia prawdziwości. Jak zauważa Mennighaus, w refleksji dotyczącej wstrętu kategorię tę utożsamia się z wglądem w, niedostępną innymi metodami, prawdę o rzeczywistości<sup>3</sup>. O ile jednak Nussbaum, w zgodzie z ustaleniami swoich poprzedników<sup>4</sup>, wskazuje na związek doznania wstrętu z odczuciem niechcianej bliskości pewnego odstręczającego przedmiotu<sup>5</sup>, o tyle pozbawia owo doświadczenie wyróżnionego poznawczo statusu. Tym samym przenosi pojęcie wstrętu na przeciwny biegun dychotomii prawdy i fałszu, by rozpatrywać je w kategoriach zakłamania. Ponadto, krytyczny charakter jej koncepcji sugeruje, że związana z interesującą nas emocją nieprawdziwość idzie w parze z niestuszną etyczną.

Jak jednak wspomniałam, niechlubna natura wstrętu stanie się jasna dopiero po zarysowaniu zaproponowanej przez Nussbaum koncepcji natury ludzkiej. Kluczowym elementem jej projektu jest kategoria zdolności (ang. *capability*), która, jak sugerują podtytuły kluczowych dla rozważań autorki tekstów (*Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution* oraz *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*), ma Arystotelesowski rodowód<sup>6</sup>. Charakter takiej proveniencji pozwoli odkryć pobieżna definicja interesującego nas pojęcia, przez które Nussbaum rozumie specyficznie ludzką możliwość funkcjonowania<sup>7</sup>. Innymi słowy, zdolność to pewna właściwa człowiekowi

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 18-19. I tak, dla Kanta wstręt ujawnia realne zagrożenie dla dobrobytu podmiotu (ibidem, s. 146-150). Nietzscheańska apoteoza krowy-przeżuwaczki wyraża z kolei konieczność przeżycia doświadczenia wstrętu (przełknięcia tego, co, w emblematycznej dla wstrętu reakcji wymiotowania, odrzuca organizm) dla osiągnięcia doskonalszej formy egzystencji (ibidem, s. 218-230. Por. także F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*. Przełożył Waław Berent. Kęty 2004, s. 190-193). Sartre, przywołując podobną fizjologiczną metaforykę, wskazywał, że powodujący mdłości wstręt ma za przedmiot fenomen istnienia w jego pozbawionej racji nieuchronności (Mennighaus, *op.cit.*, s. 430-440. Por. także J. P. Sartre, *Mdłości*. Przełożył Jacek Trznadel. Kraków 2005, s. 146-156). Wreszcie, Kristeva podkreślała, iż wstręt do, identyfikowanego z bezpostaciowym ciałem matki, obiektu stanowi transcendentalny warunek wykształcenia się jednostkowej tożsamości (J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przełożył Maciej Falski. Kraków 2007, s. 10-12).

<sup>4</sup> Mennighaus, *op.cit.*, s. 8.

<sup>5</sup> M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law* [dalej: *Disgust...*]. Princeton University Press 2004, s. 87.

<sup>6</sup> Podkreślając głęboko filozoficzne znaczenie pojęcia zdolności na gruncie swojej koncepcji, Nussbaum odróżnia zarazem swój projekt od programu badawczego Amartyi Sena, który również posługuje się kategorią zdolności. Sen i Nussbaum współpracowali ze sobą w ramach Światowego Instytutu Badań nad Ekonomią Rozwoju, stąd zbieżność języków ich tekstów nie jest przypadkowa. O ile jednak Sen – laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii – traktuje ideę zdolności przede wszystkim jako narzędzie porównywania jakości życia mieszkańców poszczególnych regionów świata, o tyle Nussbaum buduje wokół niego koncepcję natury ludzkiej (por. eadem, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* [dalej: *Women...*]. Cambridge University Press 2001, s. 11-15).

<sup>7</sup> Por. eadem, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism* [dalej: *Human Functioning*], s. 216-223. „Political Theory” 1992, vol. 20 no 2, s. 202-246; Eadem, *Women...*, s. 70-78; Eadem, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* [dalej: *Upheavals...*]. Cambridge University Press 2008, s. 414-416.

potencja działania w określony sposób czy też rozwoju w danym kierunku. Tego rodzaju interpretacja nawiązuje oczywiście do Arystotelesowskiego funkcjonalnego ujęcia rzeczywistości, na gruncie którego naturę poszczególnych bytów miała wyznaczać cechująca je tendencja do realizacji swego dla nich celu-dobra. Wprawdzie Nussbaum, w przeciwieństwie do Stagiryty, nie wypracowuje własnej ontologii, charakterystyczną dla założyciela Liceum metodę rozumowania stosuje jednak w węższej dziedzinie refleksji na temat natury ludzkiej, przedstawiając człowieczeństwo jako pulę możliwości działania w określony sposób<sup>8</sup>.

Tę Arystotelesowską intuicję wzbogaca Nussbaum o, również zaczerpnięte z koncepcji Stagiryty, kompleksowe ujęcie jednostki – podmiotu zdolności<sup>9</sup>. Warto bowiem zauważyć, że na gruncie filozofii Arystotelesa istota ludzka stanowi nie tyle *jedność* umysłu i ciała, co pewne *jedno*, konstytuowane przez owe dwa, wzajemnie się określające, aspekty<sup>10</sup>. Podobnie, Nussbaum podkreśla, że człowiek jest cielesny na sposób rozumny i rozumny na sposób cielesny. I tak, rozumność wyznacza pewien standard realizacji funkcji związanych ze zwierzęcością. W zgodzie z dokonaniem przez Kanta powiązaniem racjonalności z godnością i wbrew eksponowanemu przez autora *Krytyk* przeciwstawieniu rozumności cielesności, Nussbaum zaznacza bowiem, iż racjonalność wiąże się z autonomiczną wartością każdej jednostki, której poszanowania ma ona prawo domagać się we wszystkich aspektach swojej egzystencji. Dlatego też, filozofka wskazuje za Marksem, że, zaspokajając swoje podstawowe potrzeby w sposób nieodróżniający go od zwierząt – a więc nierespektujący jego godności – człowiek nie spełnia się jako człowiek<sup>11</sup>. Innymi słowy, rozumność nie tylko wyposaża ludzi w

---

<sup>8</sup> Por. *Upheavals...*, s. 416-418.

<sup>9</sup> Eadem, *Frontiers of Justice. The Tanner Lectures on Human Values* [dalej: *Frontiers...*]. Harvard University Press 2007, s. 159.

<sup>10</sup> Wyjaśniając relacje między poszczególnymi aspektami duszy ludzkiej za pomocą metafory figur geometrycznych, Stagiryta wskazywał, iż rozumność – *differentia specifica* człowieczej *psyche* – z jednej strony obejmuje, właściwe duszom innych ożywionych bytów, funkcje związane z cielesnością, z drugiej zaś kształtuje charakter ich realizacji. Tak jak kwadrat „zawiera w sobie” trójkąty, łącząc je w całość odpowiadającą jego naturze, tak rozumność uwzględnia zwierzęcość, a zarazem integruje wszystkie pozostałe aspekty duszy z uwagi na swoją specyfikę (Arystoteles, *O duszy*. Przełożył P. Siwek. W idem, *Dzieła zebrane*, t. 3. Warszawa 1992, 414b24-415a13).

<sup>11</sup> Nussbaum, *Frontiers...*, s. 159; *Women...*, s. 71-72. Powiązanie rozumności z godnością zwraca uwagę na pewien istotny element wypracowanej przez Nussbaum koncepcji natury ludzkiej. Filozofka podkreśla mianowicie normatywny charakter prezentowanej przez siebie koncepcji jednostki, odżegnując się od prób ujęcia metafizycznej esencji człowieczeństwa. Przedstawiony przez nią katalog zdolności nie jest neutralnym (wolnym od wartościowań) zapisem bytowej konieczności; składają się nań raczej te aspekty człowieczeństwa, które jesteśmy skłonni postrzegać jako szczególnie znaczące. Ten, rozpoczynający rozważania na temat natury ludzkiej od powszechnie akceptowanych sądów wartościujących, wariant esencjalizmu określa Nussbaum jako wewnętrzny (*internal essentialism*, eadem, *Human Functioning*, s. 207-208). Odnośnie metod osiągania aksjologicznego konsensusu i zarzutów pod adresem stanowiska Nussbaum – por. eadem, *Women...*, s. 41-59).

zdolności nieprzystługujące innym istotom żywym, ale także kształtuje formę realizacji funkcji, które dzielimy ze zwierzętami. Związana z racjonalnością godność przejawia się zatem także w sferze cielesności.

Odwrotną stroną zabiegu „racjonalizacji” cielesności stanowi zaś przyznanie zwierzęcemu aspektowi egzystencji statusu komponentu rozumnej natury człowieka. Jesteśmy, jak chce Arystoteles, zwierzętami rozumnymi, co oznacza, że realizujemy swoją racjonalność jako istoty cielesne, a więc słabe, śmiertelne i podatne na krzywdę (*vulnerable*)<sup>12</sup>. Tak jak rozumność modyfikuje naszą cielesność, czyniąc ją obszarem przejawiania się godności, tak zwierzęcość naznacza racjonalność właściwą jej niesamodzielną. Dlatego też, odwołując się ponownie do Arystotelesa, możemy powiedzieć, że jako *zwierzęta* rozumne jesteśmy zarazem zwierzętami *politycznymi*, czyli istotami społecznymi<sup>13</sup>. Związany ze zwierzęcym aspektem naszej natury brak samowystarczalności przesądza bowiem o tym, iż potrzebujemy wsparcia innych dla właściwego funkcjonowania, czyli dla realizacji, obecnej we wszystkich dziedzinach naszej egzystencji, racjonalności.

Kategoria zdolności wyraża ową zawistość eudajmonii (dobrobytu)<sup>14</sup> jednostki względem zewnętrznej pomocy. Rozumując z perspektywy zdolności, czynimy przedmiotem refleksji realne możliwości działania jednostek. Odpowiedź na pytanie o to, do czego dana osoba jest zdolna, wymaga uwzględnienia nie tylko jej wewnętrznych dyspozycji (gotowości do podjęcia określonej aktywności), ale także zewnętrznych okoliczności jej funkcjonowania<sup>15</sup>. Dlatego też zdolności, przez które Nussbaum definiuje naturę ludzką, obejmują zarówno moment dyspozycji podmiotu, jak i warunki sprzyjające ich aktualizacji<sup>16</sup>. Jako istoty cielesne, nie

---

<sup>12</sup> Eadem, *Frontiers...*, s. 159-160.

<sup>13</sup> Eadem, *Women...*, s. 72.

<sup>14</sup> Wywodzące się z antycznej filozofii pojęcie eudajmonii tłumaczy się zwykle jako „szczęście” (tego rodzaju przekład znajdziemy m.in. w, przygotowanej przez Danielę Gromską, polskiej wersji *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa). Nussbaum rezygnuje jednak z tej praktyki ze względu na hedonistyczne konotacje, jakie, w dużej mierze za sprawą utylitaryzmu, zyskała kategoria szczęścia w ciągu ostatnich dwustu lat. Eudajmonię rozumie filozofka nie tyle jako przyjemność, co jako *flourishing*, czyli właściwe funkcjonowanie, realizację możliwości jednostki (eadem, *Upheavals...*, s. 32).

<sup>15</sup> I tak na przykład, człowiek dojrzały do tego, by publicznie głosić swoje poglądy, nie jest faktycznie zdolny do ekspresji przekonań, jeśli żyje w totalitarnym społeczeństwie, niezapewniającym możliwości swobodnej ekspresji.

<sup>16</sup> Wypracowany przez Nussbaum katalog zdolności obejmuje następujące elementy: życie, zdrowie, nietykalność cielesna, poznanie zmysłowe, wyobraźnia i myślenie, emocje, racjonalność praktyczna, nawiązywanie relacji, poszanowanie innych gatunków, zabawa, kontrola nad własnym otoczeniem (por. eadem, *Women...*, s. 79-80; *Upheavals...*, s. 416-418). Zawarte w nim zdolności określa filozofka jako łączone (*combined*), podkreślając, że każda z nich wiąże dyspozycję podmiotu – zdolność wewnętrzną (*internal capability*) z zewnętrznymi warunkami koniecznymi dla jej realizacji. Wewnętrzne zdolności stanowią rozwinięte formy zdolności podstawowych (*basic capabilities*), będących naturalnym uposażeniem jednostki (do tej kategorii można zaliczyć, m.in., zdolność nauczenia się mowy albo zdolności percepcji) (por. eadem, *Women...*, s. 84-85).

jesteśmy samowystarczalni, a o rzeczywistych możliwościach naszego działania w dużej mierze decyduje wsparcie ze strony innych.

Doświadczenie zależności od takiej pomocy tkwi zaś, zdaniem Nussbaum, u podstaw reakcji emocjonalnych. Nawiązując do filozofii stoików, autorka definiuje emocje jako sądy na temat znaczenia dla eudajmonii jednostki dóbr niezależnych od jej kontroli<sup>17</sup>. Emocje są więc sposobami wartościowania rzeczywistości z uwagi na doznanie własnej niesamowystarczalności. W tego rodzaju sądach stwierdzamy zawisłość naszego dobrobytu od zewnętrznych czynników, dając tym samym wyraz świadomości swojej bezbronności (*vulnerability*). I to właśnie ten element projektu Nussbaum jest szczególnie istotny z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia. Jak się bowiem przekonamy, specyfika wstrętu polega na tym, że za sprawą tej reakcji dokonuje się swoista transformacja wspólnego wszystkim emocjom doświadczenia indywidualnej słabości, przesądzająca o sugerowanym powyżej zakłamaniu uwikłanym w doznanie wstrętu.

Rozpatrywanie wstrętu i innych emocji w kategoriach prawdy i fałszu zakłada oczywiście ich kognitywne ujęcie, które wyraża się w przyznaniu im statusu sądów<sup>18</sup>. Pod tym względem tradycja stoicka jest szczególnie pomocna z uwagi na przyjmowaną na jej gruncie interpretację aktu sądenia. Według stoików bowiem tego rodzaju czynność poznawcza obejmuje moment zaakceptowania lub odrzucenia obrazu podsuwanego umysłowi przez zmysły. Akt sądu polega więc na zajęciu stanowiska wobec danych pochodzących z doświadczenia, takie woluntarystyczne rozumienie sądu daje się zaś rozszerzyć na obszar emocji, intuicyjnie kojarzonych z sposobem odnoszenia się do rzeczywistości<sup>19</sup>. Element subiektywizmu nie oznacza jednak, że emocje nie dostarczają wiarygodnych informacji na temat świata, a jedynie, iż dokonują one oceny z perspektywy akceptowanej przez jednostkę koncepcji dobra, wskazując, jakie zewnętrzne czynniki są konieczne dla jej realizacji<sup>20</sup>. Tym samym, wyjaśniając *differentia specifica* emocji, trzeba zauważyć, że są to sądy wartościujące szczególnego

---

<sup>17</sup> Eadem, *Upheavals...*, s. 22-33.

<sup>18</sup> Oczywiście, przekonanie o wartości poznawczej emocji ma oponenta w postaci stanowiska, nakazującego widzieć w emocjach pozaracjonalne impulsy, niezdolne do dostarczania wiarygodnej informacji na temat rzeczywistości. Odnośnie obrony kognitywizmu przed takimi zarzutami – por. *ibidem*, s. 24-33.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 37-49.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 30-33. Warto zaznaczyć, że koncepcja Nussbaum mieści się w ramach szeroko pojętej tradycji liberalizmu, dlatego też filozofka przeczy możliwości wypracowania uniwersalnej koncepcji dobra. Przyznając racjonalności praktycznej kluczową rolę w obrębie katalogu zdolności, podkreśla raczej prawo jednostki do samodzielnego zdefiniowania celu swojego życia (por. eadem, *Women...*, s.51-59).

rodzaju. Ich eudajmonistyczny charakter (odniesienie do celu podmiotu) nadaje im bowiem wymiar etyczny, a dokonywane przez nich rozróżnienia podpadają pod dychotomię dobra i zła, czy też słuszności i niesłuszności. Co więcej, związek z doświadczeniem własnej niesamodzielności, sprawia, że emocje fundują sferę etyczności jako taką. Na gruncie przedstawionej przez Nussbaum koncepcji rozwoju indywidualnej jaźni to właśnie emocje czynią nas jednostkami etycznymi, ponieważ obejmują one doznanie własnej zależności od otoczenia i związanej z nim potrzeby otwarcia się na relacje z innymi<sup>21</sup>.

Uwarunkowane naszą kondycją słabych, cielesnych istot, emocje stanowią nieodzowny element człowieczeństwa i kluczowy składnik poznania moralnego. Jako sądy etyczne, mogą one być nie tylko prawdziwe lub fałszywe, ale także, odpowiednio, słuszne lub niesłuszne<sup>22</sup>. Tak dzieje się w przypadku większości emocji, które zyskują określone zabarwienie epistemiczne i etyczne w zależności od sytuacji<sup>23</sup>. Wskazane powyżej wstępne określenie specyfiki wstrętu pozwala jednak domyślić się, że interesująca nas kategoria stanowi pod tym względem wyjątek. W emocję tę z istoty uwikłany jest bowiem moment zakłamania, a co za tym idzie – niesłuszności etycznej<sup>24</sup>.

Innymi słowy, geneza i struktura tej reakcji przesądzą o tym, iż w większości swoich przejawów zwoździ nas ona na manowce<sup>25</sup>. Taki wniosek nasuwa się po lekturze prac Paula Rozina, psychologa z kręgu kognitywnej koncepcji emocji, którego analizy dostarczają

---

<sup>21</sup> Warto zauważyć, że w świetle, inspirowanej ustaleniami takich psychologów z kręgu teorii relacji przedmiotowych jak John Bowlby, Ronald Fairbairn i Donald Winnicott, koncepcji Nussbaum świadomość własnej odrębności wyłania się zawsze w reakcji na doświadczenie wsparcia ze strony innych. Niesamodzielne, bezsilne dziecko stopniowo uczy się rozróżniać między światem zewnętrznym a wewnętrznym za sprawą emocji. Pod tym względem kluczowe są emocje towarzyszące więzi, jaka wykształca się między dzieckiem a jego opiekunami. To bowiem poczucie bezpieczeństwa, jakie wprowadza obecność opiekunów, pozwala dziecku refleksyjnie zwrócić się ku sobie i zyskać świadomość własnej odrębności. Tym samym, poczucie tożsamości obejmuje zawsze doświadczenie bycia w relacji z innymi, a co za tym idzie – moment etyczny. Odnośnie szczegółów – zob. *Upheavals...*, s. 174-190, 206-235.

<sup>22</sup> Pod tym względem koncepcja Nussbaum różni się od filozofii stoików, którzy podkreślali konieczność wyzbycia się emocji dla osiągnięcia cnoty. Aby oddać tę rozbieżność, Nussbaum określa swoje stanowisko jako neostoickie (ibidem, s. 42-43).

<sup>23</sup> I tak, na przykład, reakcja gniewu nie jest sama w sobie ani dobra, ani zła. W zależności od sądu, jaki obejmuje, może trafnie lub błędnie oddawać rzeczywistość.

<sup>24</sup> Eadem, *Disgust...*, s. 206.

<sup>25</sup> Nussbaum zaznacza, że wstręt może dostarczać wiarygodnych informacji na temat rzeczywistości w tej mierze, w jakiej niektóre z jego przedmiotów pokrywają się z przedmiotami stanowiącymi realne zagrożenie dla podmiotu (ibidem, s. 95). Tego rodzaju zbieżność jest jednak przypadkowa, ponieważ w reakcji wstrętu dokonujemy oceny rzeczywistości pod innym kątem i w oparciu o inne metody wnioskowania niż w przypadku, opartego o wnioskowanie przyczynowo-skutkowe, sądu na temat niebezpieczeństwa (patrz: przyp. 28).

Nussbaum empirycznego umocowania jej filozoficznych intuicji<sup>26</sup>. Rezultaty badań Rozina i jego współpracowników korespondują zresztą z przywołanym na wstępie filozoficznym toposem, wiążącym reakcję wstrętu z wolą uniknięcia kontaktu z pewnym zewnętrznym przedmiotem<sup>27</sup>. Psycholog definiuje bowiem interesującą nas kategorię jako odrazę na myśl o wchłonięciu substancji, którą postrzega się jako potencjalne źródło skażenia<sup>28</sup>. Rozin dostrzega ewolucyjne korzenie tej reakcji w doznaniu niesmaku, podkreślając jednak konieczność odróżnienia tych dwóch emocji. Przedmiotem ostatniej z nich są bowiem wyłącznie postrzegane zmysłowo jakości pożywienia, które dlatego uznaje się za zjadliwe, o ile można je skosztować z pominięciem wrażeń smakowych<sup>29</sup>. Tymczasem wstręt wiąże się nie tylko z odrazą, ale i z obrazą, jaką wywołuje perspektywa wchłonięcia jego przedmiotu – źródła skażenia. Motywują go więc nie tyle doświadczenia zmysłowe, co wyobrażenia na temat określonej substancji. Pojęciowy charakter przesądza zaś o tym, że wstręt jest specyficznie ludzką emocją<sup>30</sup>.

Nawiązując do ustaleń Rozina, Nussbaum zauważa, iż zawartość poznawcza reakcji wstrętu obejmuje chęć uchronienia granic organizmu przez ingerencją pewnej zanieczyszczającej substancji<sup>31</sup>. Dlatego też przedmiot owej emocji zawsze jawi się jako zewnętrzny<sup>32</sup>. I to właśnie taka, a nie inna fenomenologia wstrętu przesądza o właściwym interesującej nas emocji zakłamaniu. Wniosek ten nasuwa się Nussbaum po przeanalizowaniu katalogu obiektów, które, jak sugerują badania Rozina, powszechnie wzbudzają wstręt. Za takie uznał bowiem psycholog, m.in., cielesne wydzieliny, deformacje ciała, zwłoki, a więc przedmioty wiążące się ze zwierzęcością naszej natury<sup>33</sup>. Idąc o krok dalej, Rozin stwierdza, iż wszystkie te aspekty

---

<sup>26</sup> W ten sposób proponuję rozpatrywać odniesienia do badań Rozina. Nussbaum ujmuje je z perspektywy swojej koncepcji, włączając je w wypracowany przez siebie projekt filozoficzny.

<sup>27</sup> Por. przyp. 4.

<sup>28</sup> P. Rozin, J. Haidt, C.R. McCauley, *Disgust: the Body and Soul Emotion* s. 431. W T. Dalgleish, M.J. Power (ed.), *Handbook of Cognition and Emotion*. John Wiley & Sons, December 1999, November 2000, s. 429-445. Ten sposób rozumowania nosi znamiona myślenia magicznego. Zgodnie z przywołanymi przez Rozina badaniami antropologicznymi, koncepcja skażenia stanowi bowiem wariant reguły magii sympatycznej, głoszącej, że jednorazowe zetknięcie się dwóch przedmiotów skutkuje trwałą wymianą własności między nimi (ibidem, 433).

<sup>29</sup> I tak, na przykład, tran w kapsułkach nie wzbudza takiej reakcji, ponieważ organizm przyjmuje go, nie odczuwając odstręczającego smaku.

<sup>30</sup> Rozin, Haidt, McCauley, *op.cit.*, s. 432.

<sup>31</sup> Nussbaum, *Disgust...*, s. 88.

<sup>32</sup> Badania pokazują, na przykład, że czujemy wstręt przed piciem ze szklanki, do której napluliśmy, podczas gdy ślina, dopóki znajduje się wewnątrz organizmu, nie wzbudza wstrętu (ibidem, s. 89).

<sup>33</sup> Rozin, Haidt, McCauley, *op.cit.*, s. 434.



cielesności wywołują wstręt, ponieważ przypominają nam o naszej śmiertelności<sup>34</sup>. Nussbaum przejmując tę tezę i podkreśla, że przedmiotem wstrętu jest ciało rozumiane jako podatny na krzywdę (*vulnerable*) podmiot rozkładu<sup>35</sup>. Produkty przemiany materii i inne wydzieliny świadczą o zależności organizmu od upływu czasu, w oczywisty sposób obrazowanej przez chore i martwe ciała. Zgodnie z regułą podobieństwa (stanowiącą kolejny<sup>36</sup> element myślenia magicznego uwikłanego w interesującą nas emocję<sup>37</sup>), za przedmioty wstrętu uznane zostają także pewne zwierzęta (karaluchy, ślimaki), które, ze względu na śluzowatość, lepkość i kleistość, również wzbudzają skojarzenia z rozkładem<sup>38</sup>.

Dowiadujemy się więc, na czym polega uwikłane we wstręt zakłamanie. Okazuje się bowiem, że rzeczywistym obiektem tej emocji jest ciało odczuwającego ją podmiotu. To, pojmowana jako obciążone potencjałem rozkładu źródło słabości<sup>39</sup>, cielesność, a więc coś „własnego” i konstytutywnego dla egzystencji każdej jednostki, wzbudza wstręt. Pomimo to, jak wspomniałam, przedmiot wstrętu jawi się zawsze jako coś zewnętrznego. Dlatego też można powiedzieć, iż interesująca nas emocja obejmuje projekcję odpychających cech ciała na różny od podmiotu obiekt<sup>40</sup>. Tak jak wszystkie emocje, wyrasta ona z odkrycia własnej bezbronności, jest to jednak doznanie szczególnie dojmujące, ponieważ dotyczy najbardziej fundamentalnej formy słabości, czyli śmiertelności<sup>41</sup>. W reakcji wstrętu dokonuje się transformacja doświadczenia skończoności egzystencji, polegająca na przeniesieniu przypominających o niej jakości na zewnętrzny obiekt. Emocja ta wywodzi się więc z woli zanegowania swojej podatności na krzywdę (*vulnerability*), a możliwość uniknięcia kontaktu z jej przedmiotem daje iluzję względnej niezależności od przypisanej mu słabości.

Tym sposobem Nussbaum wychodzi naprzeciw swoim poprzednikom w tradycji myślenia o wstręcie, zarazem proponując reinterpretację ich ustaleń. W zgodzie ze wspomnianym toposem filozoficznym, podkreśla, że u źródeł wstrętu znajduje się odkrycie istotnej prawdy o podmiocie. Jej zdaniem jednak sama reakcja wstrętu stanowi swoisty mechanizm wyparcia owej treści przez przeniesienie jej na zewnętrzne przedmioty. Jest fałszywym sądem na temat

---

<sup>34</sup> Ibidem, s. 434.

<sup>35</sup> Nussbaum, *Disgust...*, s. 89-90.

<sup>36</sup> Patrz: przyp. 28.

<sup>37</sup> Nussbaum, *Disgust...*, s. 94.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>39</sup> Co ważne, inne aspekty cielesności, takie jak siła lub zwinność, nie wzbudzają wstrętu (ibidem, s. 89).

<sup>40</sup> Nussbaum, *Upheavals...*, s. 205.

<sup>41</sup> Eadem, *Disgust...*, s. 89-90.

kondycji jednostki, która projektuje ważne aspekty własnej egzystencji na różne od siebie obiekty<sup>42</sup>. Oczywiście, moc tego zakłamania nie sięga tak daleko, by dać nam poczucie nieśmiertelności. Wstręt eliminuje jednak ze sposobu doświadczania samego siebie, implikowane przez fakt śmiertelności, momenty bezbronności i niesamodzielności<sup>43</sup>.

A ponieważ, jak pamiętamy, wartość epistemiczna emocji idzie w parze z określoną wartością etyczną, fałszywość wstrętu wiąże się z jego niesłusznością z moralnego punktu widzenia. Warto zauważyć, że zewnętrżność przedmiotu wstrętu sprawia, iż może on stać się narzędziem konstruowania wykluczeń społecznych. Wystarczy wszak, posiłkując się jedną ze wspomnianych reguł myślenia magicznego (idea skażenia lub zasadą podobieństwa) jako prawidłem wnioskowania, zmienić zakres projekcji wzbudzających wstręt własności z jego podstawowych przedmiotów (takich jak odchody lub insekty)<sup>44</sup> na określoną grupę społeczną<sup>45</sup>. Wykluczający potencjał interesującej nas emocji dodatkowo wzmacnia fakt, że, jak pokazują badania Rozina, w rozwoju dziecka pojawia się ona stosunkowo późno (około trzeciego roku życia) i jest wynikiem wychowania, zwykle związanym z etapem nauki korzystania z toalety<sup>46</sup>. Dlatego też, inaczej niż w przypadku większości emocji, wstręt nie tylko w swoich przejawach, ale także w swojej genezie zależy od wpływów otoczenia<sup>47</sup>, co czyni go wyjątkowo plastycznym społecznie doznaniem<sup>48</sup>.

Tym samym Nussbaum dostarcza podstaw intuicji dotyczącej wykluczającego charakteru wstrętu. W jego przejawach dostrzega filozofka niesprawiedliwość, polegającą na obarczeniu określonych grup społecznych przypadłościami, które w istocie przysługują każdej jednostce. I tak, na przykład, antysemityzm wiąże się często z przypisywaniem Żydom cech nasuwających skojarzenia z rozkładem a co za tym idzie – słabością ciała (brzydki zapach, choroby skóry,

---

<sup>42</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>43</sup> Nussbaum zauważa, że w tradycji filozoficznej głęboko zakorzenione jest myślenie o jednostce jako o samowystarczalnej monadzie. To właśnie na takim ujęciu podmiotu opiera się idea kontraktu społecznego, której filozofka poświęca szczególnie dużo miejsca. Zwolennicy teorii umowy społecznej, od Hobbesa, przez Kanta aż po Rawlsa, postrzegali jednostki jako autonomiczne i samodzielne indywidua, których relacje z innymi osobami sprowadzają się do zawieranych dobrowolnie kontraktów. Tym samym, jak podkreśla filozofka, pomijali moment fundamentalnej zależności podmiotu od wsparcia ze strony otoczenia (por., np., eadem, *Frontiers...*, s. 25-35).

<sup>44</sup> Rozin posługiwał się pojęciem *core disgust* (wstręt podstawowy) w odniesieniu do podstawowych przedmiotów wstrętu takich jak wydzielin, zwierzęta i jedzenie określonego rodzaju (Rozin, Haidt, McCauley, *op.cit.*, s. 433-434).

<sup>45</sup> Nussbaum, *Disgust...*, s. 97-98.

<sup>46</sup> Rozin, Haidt, McCauley, *op.cit.*, s. 438-439.

<sup>47</sup> Odnośnie wpływu społeczeństwa na emocje – por. rozdział *Emotions and Human Societies*. W eadem, *Upheavlas...*, s. 139-173.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 204-205; eadem, *Disgust...*, s. 94-95.

potliwość). Ich wykluczenie społeczne ma służyć usunięciu tego, co zwierzęce, dzięki czemu nieskażona większość zyskuje iluzję niezależności od bezbronności uwikłanej w cielesny wymiar egzystencji<sup>49</sup>. Co jednak ważne, owe negatywne stereotypy dotyczące Żydów sprowadzają się do uznania ich za zniewieściałych<sup>50</sup>. Tym samym okazuje się, że kobiece ciało stanowi archetypiczny przedmiot wstrętu<sup>51</sup>.

Fizyczność kobiet jest predestynowana do odegrania tej niechlubnej roli ze względu na swoją specyfikę. Przede wszystkim bowiem, kobiecy organizm funkcjonuje cyklicznie, przez swój rytm obrazując zależność ciała od upływu czasu. Ponadto, kobiety, z jednej strony, podczas menstruacji wydzielają z siebie wzbudzającą wstręt substancję, z drugiej zaś, podczas stosunku seksualnego, przyjmują do swojego organizmu spermę, czyli inną wydzielinę uznawaną za odstręczającą<sup>52</sup>. W przypadku kobiet, cielesność ludzkiej natury jest więc niejako „bardziej widoczna” niż w przypadku mężczyzn, co pozwala dokonać hiperbolizacji tego aspektu egzystencji „słabszej płci”<sup>53</sup>. Kobiecie zostaje przypisana rola swoistego residuum zwierzęcości, ciała samego w sobie, w odróżnieniu od którego mężczyźni mogą pojmować siebie jako przedstawicieli sfery ducha. Oczywiście, wskazując na takie dychotomiczne ujęcie płci, Nussbaum nie formułuje oryginalnej tezy. Jej celem jest raczej wyjaśnienie źródeł i mechanizmu funkcjonowania pewnego toposu kulturowego, w czym przydatna okazuje się zaprezentowana przez nią interpretacja kategorii wstrętu. Przekonujemy się bowiem, że przyczynę niechęci do kobiet stanowi wstręt do ich cielesności, który z kolei wynika z trudności z zaakceptowaniem własnej (męskiej) zwierzęcości.

O tym, że ten sposób rozumowania przenika kulturowe wyobrażenia płci, świadczyć zaś może język medialnych obrazów. Jako przedmiot analizy proponuję reprezentacje cielesności pojawiające się w reklamach, ponieważ przemysł marketingowy nie tylko kreuje wartości, ale

---

<sup>49</sup> Ibidem, s. 108-111. Podobnie, w tradycyjnym indyjskim systemie społecznym wykluczona zostaje kasta zajmująca się sprząaniem latryn (określana, co ważne, mianem niedotykalnych, a więc tych, z którymi kontaktu chcemy uniknąć ze względu na ryzyko skażenia), ponieważ, zgodnie ze wspomnianymi zasadami myślenia magicznego, jej członków postrzega się jako zanieczyszczonych substancjami, z jakimi mają do czynienia (ibidem, s. 89).

<sup>50</sup> Przekonanie to najdobitniej wyraził cytowany przez Nussbaum Otto Weinger, który stwierdził, że istotą judaizmu jest kobiecość (ibidem, s. 108).

<sup>51</sup> Ibidem, s. 111. Warto jednak zauważyć, że wątpliwie zaszczytny status klasycznego przedmiotu wstrętu nie oznacza, iż kobiece ciało wzbudza najsilniejsze reakcje tego rodzaju. Nussbaum zauważa bowiem, że współcześnie najbardziej agresywne przejawy omawianej emocji zwracają się ku męskim homoseksualistom ze względu na specyfikę analnej erotyki (wizja przemieszanych ze sobą dwóch wzbudzających wstręt wydzielin, kału i spermy, wydaje się szczególnie odstręczająca, ibidem, s. 113-114).

<sup>52</sup> Ibidem, s. 111-112.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 111.

także odwołuje się do społecznie utrwalonych schematów oceniania. Reklamy – co oczywiste – rekomendują produkty przez wskazanie na ich znaczenie dla realizacji wzorów postępowania akceptowanych w danym środowisku i jako takie odzwierciedlają społeczne normy. Tym samym powielają zarysowane powyżej dychotomiczne ujęcie płci. Warto dodać, że odnajdziemy w nich także przejaw innej wypracowanej przez Nussbaum kategorii, a mianowicie mechanizmu obiektywizacji. Pod tym pojęciem rozumie filozofka odebranie jednostce autonomicznej wartości i rozpatrywanie jej wyłącznie z perspektywy sposobu, w jaki jest postrzegana przez inne osoby. I tak, kobiety często pozbawia się statusu samodzielnych podmiotów, sprowadzając je do roli przedmiotów pragnień mężczyzn<sup>54</sup>. Co ważne, wstręt i obiektywizacja tylko pozornie wzajemnie się wykluczają. Wzbudzając w mężczyznach pożądanie, kobiety przypominają im bowiem o ich seksualności, a co za tym idzie – o cielesności, która jawi się jako odstręczająca. Fizyczność kobiet jest więc równocześnie wstrętą i pociągającą, co przesądza o ambiwalencji sytuacji „słabszej płci” w kulturze.

Owa dwuznaczność określa sposób reprezentowania cielesności w języku reklam. Kobiętę przedstawia się w nich jako przedmiot pożądania mężczyzn, który, właśnie w związku ze swoją atrakcyjnością, a więc ze względu na swoją cielesność, jednocześnie wzbudza w nich wstręt. Mężczyzna jest zatem domniemanym odbiorcą reklam i z uwagi na jego spojrzenie eksponuje się w nich ponętność kobiecego ciała, podkreślając zarazem konieczność ukrycia przed jego oceniającym wzrokiem tego, co wstrętne w fizyczności. Mechanizm ten można zaobserwować, dokonując zestawienia reklam dezodorantów dla kobiet i mężczyzn. W przypadku produktów przeznaczonych dla kobiet, warto po pierwsze zauważyć, że potrzeba ochrony przed potem zostaje wpisana w codzienny rytm dnia. Bohaterki takich reklam to najczęściej aktywne, realizujące się zawodowo osoby, które jednak, pomimo pozornej emancypacji, nie zatraciły swojej wstrętnej, cielesnej natury. Sukcesy, jakie odniosła, promująca jeden z dezodorantów, Małgorzata Socha, nie zmieniają więc faktu, że, jako kobiecie, z istoty przysługują jej pewne odstręczające właściwości związane z cielesnością (w tym wypadku potliwość). Po drugie, bohaterki reklam zwykle muszą zmierzyć się z krępującą bliskością mężczyzny, wymagającą, pod groźbą utraty ponętności w jego oczach (lub nosie), ukrycia wstrętnych aspektów

---

<sup>54</sup> Por. esej *Body of the Nation*, w którym Nussbaum powołuje się na zjawiska wstrętu i obiektywizacji, by wyjaśnić brutalne akty przemocy hinduskich mężczyzn wobec muzułmańskich kobiet, które miały miejsce w 2002 roku w Bangladeszu (M. C. Nussbaum *Body of the Nation. Why Women Were Mutilated in Gujarat*. „Boston Review”, summer 2004, <http://bostonreview.net/BR29.3/nussbaum.html> [dostęp: 6.11.2012]).

fizjologii. Jak poucza przykład dziewczyny, która zniechęciła potencjalnego adoratora, gdy ten poczuł jej zapach w wąskiej przestrzeni drzwi obrotowych, za plecami kobiety zawsze czai się mężczyzna oceniający jej atrakcyjność, jego reakcja stanowi zaś powód dbania o higienę.

Reklamy dezodorantów dla płci przeciwnej przedstawiają inny wizerunek cielesności. Przede wszystkim, często pojawiają się w nich obrazy sportów ekstremalnych i fizycznej sprawności (zorbing, wspinaczka, wyścigi samochodowe), które powodują potrzebę użycia prezentowanego produktu. To, co wstrętne w cielesności nie jest więc elementem codziennego funkcjonowania mężczyzny, ale stanowi produkt uboczny manifestacji siły. Hasło jednej z amerykańskich reklam – „In case the car makes you sweat” („Na wypadek, gdyby samochód sprawił, że się spocisz”) – sugeruje, że, po pierwsze, mężczyzna nie poci się samoczynnie, a po drugie, iż owa słabość jest skutkiem sprawności. Ciało jawi się więc nie tyle jako przyczyna bezbronności, co jako źródło mocy. Ponadto, mężczyzna nie musi mierzyć się z krępującą bliskością kobiety oceniającej jego atrakcyjność. Tak jak Małgorzata Socha ukrywa przed światem fakt potliwości, tak Borys Szyc uwodzi zapachem na odległość. Dezodorant nie tyle więc ukrywa przykry zapach, co generuje atrakcyjną woń (o mocy oddziaływania sięgającej niebios, z których do stóp mężczyzn spadają anioły), a mężczyzna nie jest osaczony przez krytyczne spojrzenia (pociągnięcia nosem) kobiet, ale występuje jako autonomiczna jednostka, samodzielnie inicjująca relacje z płcią przeciwną.

Nasuwa się więc wniosek, że kobiece pożądanie przedstawia się jako reakcję na działania mężczyzny i rozpatruje się je wyłącznie w odniesieniu do nich. Wydaje się, iż intuicję tę potwierdza zestawienie reklam podpasek z reklamami leków na zaburzenia erekcji. Wprawdzie takie porównanie jest ryzykowne o tyle, że obejmuje ono naturalny stan zdrowego organizmu (menstruacja) z jednej strony, i pewne nieprawidłowości w funkcjonowaniu ludzkiego ciała (zaburzenia erekcji) z drugiej. Oba te zjawiska odnoszą się jednak do tzw. sfery intymnej, dlatego proponowana analiza może wskazać istotne wątki dotyczące medialnych sposobów reprezentowania seksualności kobiet i mężczyzn. I tak, w pierwszym przypadku dominującą strategią stanowi ukrywanie fizjologii kobiet, która, skądinąd, dostarcza racji reklamom. Menstruacja wzbudza wstręt, należy ją więc ukryć przed wzrokiem mężczyzny – domniemanego widza – czy to stosując eufemizmy („Te trudne dni”, „Wszystko jest na swoim miejscu”) lub obrazowe peryfrazy (powiązanie kwiecistej łąki z podpaskami wymaga pewnego wysiłku wyobraźni), czy to wprost wskazując na konieczność zamaskowania odstręczającego aspektu cielesności. Tę drugą metodę stosuje emitowany obecnie cykl reklam, których fabuła

zawiera scenkę rodzajową, przedstawiającą grupę przyjaciółek podczas przygotowań do wspólnego wyjścia. Panaceum na obawy jednej z nich, chcącej „chować się” z powodu menstruacji, stanowi podpaska, umożliwiająca jej pokazanie się światu bez ujawniania wstrętnej przypadłości. Nagrodą za udany kamuflaż są zaś pełne uznania spojrzenia mężczyzn.

Odstრęczający element sfery intymnej musi zatem zostać wyeliminowany po to, by kobieta mogła w niezakłócony sposób pełnić funkcję obiektu pożądania mężczyzny. W tej właśnie roli „słabsza płeć” występuje w reklamach leków na zaburzenia erekcji. Rozbierająca się kobieta lub stopniowo odsłaniane nagie kobiece ciało mają działać jako przynęta, przypominająca o przyjemności, która stanie się udziałem mężczyzny, o ile zadba on o swoje zdrowie. Fizyczna słabość jest więc w przypadku mężczyzn nie tyle odstręczającą i immanentną ich cechą, co powodem przerwy w doznawaniu rozkoszy. Dlatego też, jak wcześniej zasugerowały reklamy dezodorantów, ciało mężczyzny jawi się przede wszystkim jako źródło siły, a wszelka jego niedyspozycja występuje tylko chwilowo. W sferze seksualności mężczyzna funkcjonuje jako aktywna strona i podmiot przyjemności, której przedmiot stanowi kobiece ciało. Zgodnie ze sloganem „To, co cieszy mężczyzn, cieszy także kobiety”, satysfakcja partnerki ma wartość tylko o tyle, o ile jest świadectwem satysfakcji mężczyzny. Aby zaś jej ciało mogło stać się źródłem rozkoszy, należy z niego wyeliminować to, co wstrętne.

Służyć temu mają podpaski i dezodoranty, a także kosmetyki, wśród których szczególną rolę odgrywają te usuwające oznaki starzenia się. Nietrudno zauważyć występującą w języku reklam dysproporcję między ilością tego rodzaju produktów dla kobiet a ich przeznaczonymi dla mężczyzn odpowiednikami. Tendencja ta dobrze podsumowuje ogólną zasadę reprezentacji cielesności płci w mediach, zgodnie z którą na fizyczność kobiet zostaje zaprojektowana słabość związana z ludzką cielesnością jako taką. To kobieta się starzeje, a więc podlega działaniu czasu, przejawiającemu się także na płaszczyźnie fizjologii (pot, menstruacja), przypominającej o ciągłej przemianie i ruchliwości materii, a co za tym idzie – śmiertelności. Fakt ten wzbudza wstręt w mężczyźnie, ponieważ przywodzi na myśl jego własną słabość. Dlatego też należy go ukryć, stosując kremy przeciw zmarszczkom, podpaski i dezodoranty.

Ów proces maskowania cielesnej słabości w rzeczywistości sprowadza się zaś do eliminacji momentu bezbronności z koncepcji człowieczeństwa. Dające się zastosować podczas analizy wskazanych powyżej konkretnych strategii języka mediów, rozważania Nussbaum poruszają się bowiem na poziomie ogólnych rozstrzygnięć dotyczących natury ludzkiej. Pojęcie zdolności

funduje projekt, mający na celu przededefiniowanie sposobu rozumienia jednostki przez wzbogacenie go o momenty niesamodzielności i związanej z nią otwartości na bycie w relacjach z innymi. Taka antropologiczna perspektywa pozwala, po pierwsze, odkryć źródła wstrętu, który jawi się jako reakcja na doświadczenie trudnego do zaakceptowania faktu śmiertelności. Przykłady funkcjonowania tego mechanizmu można następnie prześledzić na przykładzie medialnych obrazów cielesności. Te zaś, po drugie, stają się przedmiotem krytyki, przyjmującej jako zaplecze normatywne wypracowaną przez Nussbaum koncepcję jednostki. Albowiem, pomimo iż ciała kobiet i mężczyzn różnią się od siebie, cielesność jako taka stanowi fundamentalny element kondycji ludzkiej. Każda osoba jest bezbronna (*vulnerable*) w obliczu swojej śmiertelności, dlatego wstręt przed przypominającymi o naszej podatności na upływ czasu cechami określonej grupy wydaje się bezzasadny i niesprawiedliwy. Tego rodzaju reakcja na cielesność innych wymaga zafałszowania obrazu samego siebie, polegającego na wyparciu świadomości własnej śmiertelności.

Wstręt z istoty jest więc zakłamaniem, które dotyczy nie tylko wymagowanych konsekwencji zetknięcia z odstręczającym przedmiotem (idea skażenia), ale przede wszystkim sposobu rozumienia swojej kondycji. Projekt antropologiczny Nussbaum umożliwia, po trzecie, wypracowanie alternatywy dla owej zawężonej, abstrahującej od momentu cielesności, koncepcji podmiotu<sup>55</sup>. Filozofka proponuje, by spojrzeć na jednostki jako na istoty słabe i dlatego szukające wsparcia ze strony otoczenia, a więc społeczne. Tym sposobem godzi zwierzęcość z etycznością, podkreślając nierozłączność tych aspektów naszej natury. Okazuje się zatem, że wstręt, ukrywając przed nami fakt śmiertelności, pozbawia nas doświadczenia, które czyni nas istotami moralnymi. Dlatego też jest to emocja nie tylko nieetyczna, ale i antytetyczna.

Pomimo to, jak dowodzą przeanalizowane reklamy, pozostaje ona trwale obecna w naszej kulturze. Kontekst filozofii Nussbaum pozwala dostrzec w owym skromnym wycinku języka mediów przejaw kłamstwa o bardzo długiej historii. Fałsz ten, co ważne, wielokrotnie był legitymizowany na gruncie filozoficznych koncepcji człowieka, operujących pojęciem

---

<sup>55</sup> Warto zauważyć, że, na gruncie koncepcji poprzedników Nussbaum, prawdą, jaką odkrywało doznanie wstrętu, obejmowała podobną treść. Konfrontacja ze wstrętem to konfrontacja z nieuchronnością cierpienia (Nietzsche), przygodnością istnienia (Sartre), czy fundamentalnym dla ukonstytuowania się podmiotu brakiem (Kristeva) (por. Mennighaus, *op.cit.*, s. 204-206, 430-440; Kristeva, *op.cit.* s.10-12.). Nussbaum kwestionuje jednak konieczność otwierania się na doświadczenie wstrętu, w punkcie wyjścia swoich rozważań umieszczając podmiot obdarzony cechami, których poznanie miałoby być możliwe za sprawą interesującej nas emocji.

samodzielnego, racjonalnego podmiotu. Propozycja Nussbaum uderza więc w schematy rozumowania o onieśmielającej tradycji, proponując w zamian gruntowną rewizję utrwalonych przekonań dotyczących natury jednostki. Zaprezentowana w niniejszym tekście próba aplikacji jej projektu do analizy medialnych sposobów reprezentacji cielesności pozwala zarówno zobrazować adekwatność jej diagnoz, jak i zastosować je w ich funkcji krytycznej. Należy jednak pamiętać, że pozytywne zaplecze owej polemiki stanowi koncepcja podmiotu ufundowana na kategorii zdolności. To właśnie pojęcie *capability* służy włączeniu w koncepcję człowieczeństwa, wykluczanego przez emocję wstrętu, momentu słabości warunkowanej przez cielesność.

### **Bibliografia**

- Arystoteles, *O duszy*. Przełożył P. Siwek. W idem, *Dzieła zebrane*, t. 3. Warszawa 1992.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przełożył Maciej Falski. Kraków 2007.
- Menninghaus W., *Wstręt. Teoria i historia*. Przełożył Grzegorz Sowiński. Kraków, 2009.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*. Przełożył Wacław Berent. Kęty 2004.
- Nussbaum M.C., *Frontiers of Justice. The Tanner Lectures on Human Values*. Harvard University Press 2007.
- Nussbaum M.C., *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*. Princeton University Press 2004.
- Nussbaum M.C., *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism* „Political Theory” 1992, vol. 20 no 2, s. 202-246.
- Nussbaum M.C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press 2008.
- Nussbaum M.C., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge University Press 2001.
- Sartre J.P., *Mdłości*. Przełożył Jacek Trznadel. Kraków 2005.
- Rozin P., Haidt J., McCauley C.R., *Disgust: the Body and Soul Emotion*. W T. Dalgleish, M.J. Power (ed.), *Handbook of Cognition and Emotion*. John Wiley & Sons, December 1999, November 2000.
- Netografia:**
- Nussbaum M.C., *Body of the Nation. Why Women Were Mutilated in Gujarat*. „Boston Review”, summer 2004, <http://bostonreview.net/BR29.3/nussbaum.html> [dostęp: 6.11.2012].



## **Wstręt jako zasada medialnej reprezentacji cielesności – perspektywa filozofii Marthy C. Nussbaum**

Przedmiotem artykułu jest interpretacja zawartych w mediach obrazów cielesności z punktu widzenia koncepcji wstrętu zaproponowanej przez współczesną amerykańską filozofkę, Marthę C. Nussbaum. Praca obejmuje omówienie Nussbaumowego rozumienia natury ludzkiej, której konstytutywny element stanowi cielesność. Nawiązania do prac psychologa Paula Rozina pozwalają na scharakteryzowanie wstrętu jako emocji obejmującej zanegowanie zwierzęcego aspektu człowieczeństwa. Z tego też powodu wstręt funkcjonuje jako źródło dyskryminacji społecznej, ponieważ wzbudzające go cechy często eskternalizuje się, przypisując je określonej wykluczanej grupie. Artykuł obrazuje ów mechanizm na przykładzie pojawiających się w języku reklam obrazów kobiecej cielesności, która jawi się jako przedmiot wstrętu par excellence.

## **Disgust as the basis of the media representation of bodiliness – the perspective of Martha C. Nussbaum's philosophy**

The objective of the paper is to interpret the media representations of bodiliness in terms of the conception of disgust worked out by a contemporary American philosopher, Martha C. Nussbaum. The study comprises an analysis of Nussbaum's account of human nature with its focus on our inherent animality. Based on the research of the psychologist, Paul Rozin, disgust is characterized as an emotion whose cognitive content amounts to the negation of the animal aspect of human nature. As such, disgust functions as a means of social discrimination, whereby disgust-arousing traits are externalized and attributed to a given excluded group. The paper presents this mechanism on the basis of the images of female bodiliness conveyed by commercials. For it is female body that is perceived as corporeality par excellence.