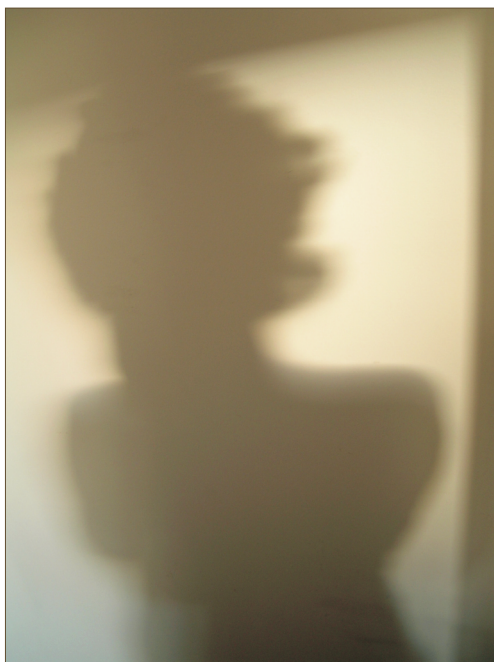


PAWEŁ DYBEL

---

## ZAGADKA „DRUGIEJ PŁCI”

SPORY WOKÓŁ RÓŻNICY SEKSUALNEJ  
W PSYCHOANALIZIE I W FEMINIZMIE



UNIVERSITAS

ZAGADKA  
„DRUGIEJ PŁCI”



Komitet redakcyjny:

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

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

---

### **W przygotowaniu:**

- Tom 88: Arthur C. Danto, Po końcu sztuki. Sztuka współczesna i zatarcie si granic tradycji
- Tom 91: Tomasz Falkowski, Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku
- Tom 92: Patrycja Cembrzyńska, Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja
- Tom 93: Barbara Tuchańska, Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności
- Tom 94: Kulturowa teoria literatury 2: Poetyki, problematyki, interpretacje  
red. Teresa Walas i Ryszard Nycz
- Tom 95: Paweł Dybel, Oblicza hermeneutyki
- Tom 96: Agata Bielik-Robson, Erros. Mesjański witalizm i filozofia

PAWEŁ DYBEL

---

## ZAGADKA „DRUGIEJ PŁCI”

SPORY WOKÓŁ RÓŻNICY SEKSUALNEJ  
W PSYCHOANALIZIE I W FEMINIZMIE

KRAKÓW

---

© Copyright by Paweł Dybel and Towarzystwo Autorów i Wydawców  
Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2012

ISBN 97883-242-1545-4  
TAiWPN UNIVERSITAS

Redaktor naukowy  
*Ryszard Nycz*

Opracowanie redakcyjne  
*Edyta Podolska-Frej*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Katarzyna Nalepa*

Na okładce  
fotografia własna

# Wstęp

## 1. CO TO JEST PŁEĆ?

Co to jest płeć? W jakiej mierze określa tożsamość jednostki? Jej sposób myślenia, mówienia, odczuwania, zachowywania się, odnoszenia się do siebie, do innych i do świata? Czy jest ona czynnikiem istotnym? Czy też może można od niej z powodzeniem abstrahować?

Co w ogóle składa się na płeć? Czy jest kwestią biologii, czy kultury? Czy determinują ją jakieś specyficzne cechy procesów fizjologicznych przebiegających w ciałach kobiet i mężczyzn? A jak to jest u osób o orientacji innej niż heteroseksualna? U homoseksualistów, lesbijek, biseksualistów, transwestytów itp.?

A może nacisk należy położyć na psychologię jednostki? To, z jaką płcią się ona – świadomie lub nieświadomie – identyfikuje i z jakiego typu obiektami wiąże satysfakcję seksualną? Czy w takim razie tożsamość płciowa jest równoznaczna z tożsamością seksualną jednostki? A jeśli tak, to może to dopiero wgląd w całość jej życia seksualnego w tej postaci,

w jakiej się ono ukształtowało pod wpływem otoczenia i traumatycznych wydarzeń z dzieciństwa pozwala objaśnić wahania lub zmiany w jej tożsamości płciowej? Czy w takim razie, zamiast badać uwarunkowania biologiczne i anatomiczne jednostki, nie należałoby raczej zwrócić uwagę na kontekst rodzinny, kulturowy i społeczny, w jakim ona dojrzewała?

A poza tym, to ile jest płci? Jedna? Dwie? Trzy? A może więcej?

## 2. PSYCHOANALIZA FREUDA I FEMINIZM. NARODZINY KATEGORII *GENDER*

Wszystkie te pytania brzmią już dzisiaj – przyznajmy – dość banalnie. Kiedy jednak zostały z górą sto lat temu postawione po raz pierwszy przez Freuda były traktowane przez współczesnych jako niesłychana prowokacja i naruszenie norm przyzwoitości w naukowym dyskursie. Oburzenie środowisk naukowych wymownie oddawała wypowiedź jednego z austriackich psychiatrów, który stwierdzał, że metoda terapii proponowana przez Freuda, to nie temat na naukową dyskusję ale... zadanie dla policji kryminalnej.

Z czasem jednak rosnący wpływ rozwijanej przez autora *Objaśniania marzeń sennych* teorii psychoanalitycznej na różne szkoły psychiatryczne, jak też na poszczególne dyscypliny humanistyczne i nauki społeczne, sprawił, że podobne wypowiedzi zyskały wartość anegdotyczną. Teoria ta wpłynęła z czasem na nowe podejście społeczeństw zachodnich do kwestii „cielesności” i różnych aspektów życia seksualnego człowieka. Wskazując na rolę traumatycznych wydarzeń z dzieciństwa w procesie kształtowania się tożsamości seksualnej jednostki, Freud zarysował nową perspektywę rozważań nad związkami, jakie zachodzą między anatomią ludzkiego ciała a społeczno-kulturowym kontekstem. Nowatorski nie był bynajmniej rzekomy „biologizm” w jego podejściu do ludzkiej seksualności – co zarzucali

mu nie tylko konserwatywni krytycy, ale i niektórzy uczniowie (K. Horney, E. Fromm) – ale wykazanie, że owa seksualność zawsze jest już społecznie i kulturowo „zapośredniczona”. To dopiero od czasów Freuda płeć i życie seksualne człowieka przestały być traktowane wyłącznie jako ukształtowane przez biologiczne własności ludzkiego ciała. Podejście autora *Totem i tabu* zapoczątkowało też fenomenologiczny (M. Merleau-Ponty) i poststrukturalistyczny (M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze i inni) przełom w podejściu do problematyki cielesności w filozofii europejskiej i w humanistyce.

W równej mierze jednak teoria autora *Wstępu* stała się istotnym punktem odniesienia w tradycji myśli feministycznej. Freud był wprawdzie w ramach tej tradycji często krytykowany, odsądzany od czci i wiary za dochodzące w jego twierdzeniach do głosu „patriarchalne” przesady na temat kobiet i ich życia seksualnego. Niemniej jednak, niezależnie od archaizmów i uproszczeń w ujęciu seksualności kobiecej, był pierwszym autorem, który pytaniu o odmienną genealogię męskiej i kobiecej tożsamości seksualnej nadał centralną antropologiczną rangę. Jak pisze Anna Nasiłowska:

Postawienie problemu płci jest niewątpliwie zasługą psychoanalizy, która w seksualności widzi ukrywany i poddawany kulturowej presji mechanizm ludzkiego działania. Sięgnięcie przez feminizm po psychoanalizę jest nieomal odruchem – trzeba bowiem zauważyć, że wśród różnych kierunków dwudziestowiecznego myślenia żaden nie wy dobył na jaw i nie przyznał aż takiego znaczenia płci. W rezultacie nawet ostro krytykując psychoanalityczne widzenie tożsamości seksualnej i treści związane z kobiecością czy macierzyństwem nie neguje się struktury myślenia – tego, że podmiotowość ma wymiar płci.

(Nasiłowska, 1995, 133)

Freud zatem jako pierwszy zaczął rozpatrywać ludzką podmiotowość pod kątem wpisanej w nią różnicy seksualnej. W ramach tego podejścia problematyczne się stało mówienie o uniwersalnym, ponadpłciowym podmiocie. Nowatorskie



w teorii Freuda było również rozpatrywanie ludzkiej seksualności w powiązaniu z oddziałującym na nią kulturowym kontekstem, który poddaje ją różnego rodzaju ograniczeniom i represjom. Efektem tego była narastająca w ruchach feministycznych świadomość, że historyczne czynniki społeczne i kulturowe współokreślają w sposób istotny tożsamość seksualną jednostki. Tym samym pojęcie płci biologicznej (*sex*) stanowi jedynie teoretyczną abstrakcję zawężającą szeroki społeczno-kulturowy wymiar fenomenu płci.

Powstała stąd konieczność wyraźnego rozgraniczenia tych dwóch perspektyw ujmowania ludzkiej seksualności. Znalazło to swój wymowny wyraz w dokonanej przez psychołożkę Rhodę Unger w 1979 roku rozróżnieniu na *sex* i *gender*, czyli – jak zwykło się tłumaczyć te terminy na polski – na płć biologiczną i kulturową<sup>1</sup>. Rozróżnienie to szybko urosło do rangi podstawowej opozycji w dyskursie na temat płci, z czasem też jednak zaczęło być stosowane szeroko w socjologii, filozofii i w różnych dyscyplinach humanistycznych. Wymownym świadectwem jego niezwyklej kariery w szeroko pojętej humanistyce jest choćby wydana u nas niedawno *Socjologia* Anthony Giddensa. W książce tej ów wybitny brytyjski socjolog, prezentując kluczowe „pola problemowe” dzisiejszych nauk społecznych, zagadnieniu różnicy między płcią biologiczną i kulturową poświęca wręcz cały rozdział.

Rozróżnienie na *sex* i *gender* rodzi jednak w języku polskim poważny problem przekładowy. Wynika on stąd, że jeśli angielskie *sex* ma swój w miarę adekwatny odpowiednik w słowie „płć” to *gender* takiego odpowiednika nie posiada. Tłumaczenie *gender* jako „rodzaj” – jak proponuje Ewa Hyży – wydaje się chybione ze względu na abstrakcyjne konotacje tego słowa (w polskim „rodzaj” jest machinalnie kojarzony ze słowem „gatunek”), w wyniku czego zatracą się jego konkretny społeczno-kulturowy wymiar. Z kolei tłumaczenia umowne w rodzaju „płć

---

<sup>1</sup> Jeszcze wcześniej rozróżnienie to wprowadził amerykański psychoanalityk Robert J. Stoller (por. Robert J. Stoller, *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968, s. 220–226).

kulturowa” zatracają wieloznaczność zawartą w angielskim *gender*, które w niektórych użyciach odnosi się zarówno do „płci biologicznej” jak i „kulturowej” (np. w tych koncepcjach, w których przyjmuje się, że kulturowe znaczenie płci stanowi interpretację płci biologicznej – jak to jest np. u Sylviane Agacinski).

Ostatecznie pozostają trzy rozwiązania, jak przekładać *gender*. Można tłumaczyć je nadal po prostu jako „płeć”, podkreślając, że ma się na myśli jego szerokie, zapośredniczone kulturowo znaczenie. Przemawia za tym dodatkowo fakt, że polska „płeć” nie jest również wiernym odpowiednikiem angielskiego słowa *sex*, ale jest w porównaniu z nim słowem bardziej otwartym i giętkim, podatnym na przekształcenia znaczeniowe. Wtedy jednak powstaje problem, jakim słowem oddać angielskie *sex*, czyli płeć w sensie biologicznym. Co też stanowi przeszkodę praktycznie nie do obejścia przy przekładzie tekstów angielskich.

Można posługiwać się po prostu angielskim *gender*, zaś słowo *sex*, czyli płeć w wąskim biologicznym znaczeniu, przekładać jako płeć, nie przejmując się zbytnio tym, co na ten temat mówią językowi puryści. Ale tak czy inaczej jest to sztuczne językowo rozwiązanie.

Albo też, z braku lepszych rozwiązań, pozostać przy niezbyt fortunnej „płci kulturowej”, zaznaczając w nawiasie, że określenie to odnosi się do *gender*. W książce tej postępuję właśnie w ten sposób, niekiedy tylko – w zależności od kontekstu – posługuję się angielskim terminem *gender*<sup>2</sup>.

### 3. ZAWIROWANIA WOKÓŁ *GENDER STUDIES*

Najbardziej wymownym świadectwem docenienia przez środowiska intelektualne i naukowe istotnego znaczenia wszel-

---

<sup>2</sup> W podobnym kierunku idą uwagi Aliny Szulżyckiej, tłumaczki *Socjologii* Anthony Giddensa na język polski. Por. Giddens, 2006, s. 128.

kiego rodzaju rozważań nad „różnicą seksualną” było pojawienie się na uniwersytetach europejskich i amerykańskich nowego kierunku studiów pod nazwą *gender studies*. Kierunek ten, historycznie rzecz biorąc, wyłonił się z wcześniej już istniejącej na tych uniwersytetach dyscypliny o nazwie *women's studies*, która była silnie powiązana z ruchem feministycznym. W ramach tej dyscypliny podejmowano różnorodną refleksję nad – jak pisze Bożena Chołuj – „aktywnym i biernym współuczestnictwem kobiet w tworzeniu i reprodukowaniu kultury zdominowanej przez mężczyzn” (*Spotkania feministyczne*, Warszawa 1994/95, s. 28). Celem tych badań było zarówno stworzenie systematycznej wiedzy na temat wielorakich dokonania kobiet w kulturze, jak też rozpoznanie ich sytuacji w społeczeństwie (po)nowoczesnym, gdzie podlegają one różnego rodzaju formom dyskryminacji i opresji. Przedstawicielki tej dyscypliny wiązały zatem ściśle jej teoretyczny i opisowy aspekt z realizacją określonych celów praktycznych – i politycznych, dodajmy – zgodnie z emancypacyjnymi założeniami feministycznej ideologii.

Z czasem jednak okazało się, że dyscyplinie, która za główny temat swoich badań i refleksji obiera kategorię kobiecości, grozi izolacja w środowisku naukowym, zaś wszelkie mające w niej miejsce dyskusje przybierają charakter partykularny, niewykraczający poza jej wąskie ramy. Równocześnie wśród jej przedstawicielek narastała świadomość, że problematyka związana z kobiecością jest pochodną znacznie bardziej „uniwersalnej” problematyki dotyczącej podziału na płcie w ogóle. Zdąły one sobie (a przynajmniej spora część z nich) sprawę z tego, że aby adekwatnie rozpoznać i krytycznie opisać sytuację kobiet w kulturze współczesnej i społeczeństwie, należy zastanowić się, w jaki sposób funkcjonuje tutaj i jak jest wytwarzany podział na płć męską i żeńską. Dlatego, na podłożu badań prowadzonych w ramach *women's studies* wyłaniają się *gender studies*, które za główną kategorię badawczą obierają pojęcie „płci”, a nie „kobiecości”.

Jeśli jednak te studia wywodzą się z tradycji myśli feministycznej, to już ze względu na sam sposób, w jaki sformuło-

wany został w nich przedmiot badań, wykraczają poza horyzont ideologiczny nurtu. Kategoria płci (*gender*), która leży u ich podstaw, jest bowiem – podobnie jak kategoria tekstu w filologii, człowieka w antropologii czy dziejów w nauce historii – określoną kategorią teoretyczną i nie może być traktowana instrumentalnie. W dodatku wspomniana wieloznaczność tej kategorii sprawia, że może być z powodzeniem stosowana w naukach humanistycznych i społecznych, otwierając przed nimi nowe perspektywy interpretacyjne.

Płeć stała się też jednym z kluczowych terminów w szeregu koncepcji filozofii współczesnej, głównie tych, które zwykło się określać jako „poststrukturalistyczne”. Przedstawiciele tych ostatnich – jak np. Derrida, Deleuze czy Foucault – są w szczególności sposobem otwarcia na implikacje antropologiczne obecne w tradycji psychoanalitycznej i w myśli feministycznej, reinterpretując je i prowadząc z nimi nieustanną dyskusję. Podobnie też niektóre autorki, których myśl filozoficzna wyrasta w dużej mierze z tradycji feministycznej i które stały się już swego rodzaju „klasykami” w ramach *gender studies* – jak np. Butler czy Kristeva – dystansują się wobec tej tradycji. I to, jak się wydaje, z bardzo zasadniczych merytorycznych względów. Nie chcą bowiem wyraźnie, aby ich koncepcje były kojarzone z określoną ideologią czy polityczną strategią nastawioną na doraźne cele.

Co naturalnie nie znaczy, że sposób, w jaki autorki te podejmują problematykę płci i płci kulturowej w swoich pracach nie ma politycznego wymiaru. Same te kategorie bowiem funkcjonują dzisiaj jako pojęcia o określonych politycznych implikacjach. I to choćby z tej racji, że wiążą się z nimi krytyczne odczytania dotychczasowej tradycji kulturowej, demaskujące rozpoznania sytuacji kobiet w społeczeństwie współczesnym, postulaty dotyczące różnego rodzaju regulacji prawnych itd.

W tym punkcie jednak *gender studies* nie różnią się zbyt od sposobu, w jaki do sfery życia politycznego odnoszą się rozliczne klasyczne dyscypliny humanistyczne, nauki społeczne czy niektóre dziedziny i nurty w ramach filozofii współczesnej. Kategoria płci posiada określony polityczny wymiar w tej

samej mierze, w jakiej posiada go kategoria kulturowej tradycji, tekstu, dzieła sztuki czy inne kategorie wyznaczające pole badawcze dyscyplin humanistycznych, nauk społecznych i politycznych, nauk o kulturze czy niektóre kategorie, filozoficzne, dlatego to, w jaki sposób odczytywane są tutaj te kategorie, nie jest nigdy obojętne dla rozumienia tego, co polityczne, dla rozpatrywania takich kwestii jak np., jakie wartości płynące z tradycji należałoby uznać za podstawę danego politycznego porządku, jak określić zakres praw obywatelskich i obowiązków, jakie prawa przyznać różnego rodzaju mniejszościom itd.

Inna sprawa, że z racji tego, iż jest to kategoria całkiem nowa, uwzględnienie jej różnych politycznych implikacji niesie ze sobą konieczność radykalnych przeobrażeń w funkcjonowaniu szeregu państwowych instytucji, nowego sformułowania podstaw porządku prawnego. Nic dziwnego, że dyskusje wokół niej budzą tak wiele emocji – co możemy ze szczególną wyrazistością zaobserwować dzisiaj w Polsce.

Przeciwnicy idei zakładania *women's studies* i *gender studies* na uniwersytetach argumentują zazwyczaj, że prowadzące je osoby podchodzą do nich w sposób ideologiczny. Studia tego typu nie mają w oczach tych krytyków naukowego charakteru, ale są formą działalności politycznej. Zarzuty te dotyczą jednak zjawisk marginalnych, związanych z osobowościowymi rysami niektórych prowadzących zajęcia, nie odnoszą się zaś do statusu naukowego tych dyscyplin. Już dzisiaj widać wyraźnie, że rezultaty badawcze uzyskane w ich ramach w sposób istotny oddziałują na metodologię innych dyscyplin naukowych. Świadczy o tym dzisiejszy wpływ różnych teorii genderowych na poszczególne dziedziny nauk humanistycznych, nauki polityczne i społeczne czy filozofię. Oddziaływanie to może się jednym podobać, innym nie. Jest ono jednak po prostu historycznym faktem i – jak się wydaje – określiło w sposób trwały oblicze humanistyki współczesnej.

W świetle tego faktu o ideologicznym podejściu – często maskowanym rzekomo „obiektywnymi” racjami teoriopoznawczej natury – możemy prędzej mówić w odniesieniu do przeciwników prowadzenia tego rodzaju studiów na uniwersyte-

tach. U jednych, z reguły neopozytywistycznie nastawionych, wynika to z głębokiego przekonania, że kategoria płci ze względu na swój czysto „biologiczny” charakter nie może być wiarygodnym punktem wyjścia dla naukowych rozważań i refleksji. Zaś mówienie o tym, że płeć może mieć historycznie zmienny kulturowy charakter, jest w ich oczach czczym pustosłowiem, z którego w sensie poznawczym nic nie wynika. Tych krytyków cechuje wyraźny konserwatyzm teoriopoznawczy. Kierując się wąskim rozumieniem tego, co „naukowe”, zorientowanym na metodologię nauk przyrodniczych i ścisłych, nie mogą wykroczyć poza dogmatycznie uznane przez siebie za powszechnie obowiązujące pojęciowe schematy.

U drugich natomiast, o mentalności religijnych fundamentalistów, kategoria *gender* jest nie do przyjęcia jako pozostająca – w ich mniemaniu – w sprzeczności z obrazem „istoty” człowieka, który głosi doktryna kościelna, z jaką się identyfikują. Dlatego już samo postawienie pytania o płeć budzi u nich machinalnie odruch niechęci i grymas niesmaku na ustach.

Tak oto zarówno dzisiejsi neopozytywiści, z reguły obnoszący się dumnie ze swoim „wolnomyślicielskim” ateizmem, jak i religijni bigoci wszelkiej maści okazują się ostatecznie – choć z różnych powodów – zadziwiająco zgodni w swej krytycznej postawie wobec idei *gender studies*, upatrując w niej zwykle nieporozumienie. Co też praktycznie uniemożliwia merytoryczną z nimi dyskusję.

#### 4. O CZYM JEST TA KSIĄŻKA

W książce tej chciałbym ukazać, w jaki sposób *gender studies* wpisują się w szerszy kontekst tradycji psychoanalitycznej oraz rozlicznych koncepcji „różnicy seksualnej” pojawiających się w filozofii współczesnej. Dlatego tak wiele miejsca poświęciłem w niej teoriom psychoanalitycznym Freuda i Lacana,

które, mimo obecnych w nich miejsc wątpliwych, mają absolutnie kluczowe znaczenie dla wszelkich dzisiejszych dyskusji nad problematyką seksualności i płci. Wskazują też na istotne znaczenie takich procesów, które dokonały się w filozofii współczesnej, jak podważenie w tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej, a później w poststrukturalizmie, idei uniwersalności związanej z tradycją kartezjanizmu (M. Heidegger, H.-G. Gadamer, M. Merleau-Ponty, M. Foucault, J. Derrida i inni), nowy obraz człowieka rysujący się w tradycji antropologii filozoficznej (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen) czy też nowy sposób stawiania pytania o Innego zapoczątkowany w tradycji filozofii dialogu (M. Buber) i później na różne sposoby radykalizowany (E. Lévinas, J. Derrida). Wszystkie te procesy wychodzą naprzeciw radykalnemu sposobowi, w jaki dzisiaj w ramach *gender studies* stawia się pytanie o „inność” kobiecości, krytycznie odnosząc się do metafizycznych schematów wykształconych w ramach filozoficznej tradycji.

Wypada podkreślić, że książka traktując o sporach wokół „różnicy seksualnej” w psychoanalizie i feminizmie nie jest ich monografią<sup>3</sup>. Nie pretenduję w niej do prezentacji wszystkich ważkich stanowisk, ale koncentruję się na kilku wybranych przykładowo koncepcjach. Wyznaczają one jednak zasadniczo pole tych sporów oraz są szczególnie interesujące filozoficznie. W dyskusji z nimi staram się wykazać, jak dalece problematyka „różnicy seksualnej” ma dzisiaj kluczowe znaczenie dla wszelkiej refleksji nad człowiekiem i jego kulturą, nad jego bytem politycznym i społecznym. I to niezależnie od tego, jak ją zasznuflujemy.

Tak naprawdę bowiem jest to problematyka, która z racji swej „filozoficzności” wykracza poza obręb jednej dyscypliny i nie może być sprowadzana do zagadnień związanych ściśle z feminizmem, naukami społecznymi czy psychoanalizą. W dodatku, mimo iż historycznie rzecz biorąc *gender studies* wyłoniły się z *women's studies*, są więc siłą rzeczy silnie po-

---

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat pisała u nas Joanna Bator, w: Bator, 2001, s. 58–79.

wiązane z ruchem feministycznym (choć część jego ortodoksyjnie nastawionych przedstawicielek uważa je za nieporozumienie, jeśli nie wręcz za szkodliwe dla realizacji jego ideowych celów), dotyczą w istocie badań nad kategorią płci jako taką: męską, żeńską czy jakkolwiek inną. Taki jest zresztą, odczytany dosłownie, sens tej dyscypliny: badania nad płcią i rozróżnianiem na płcie.

Ponieważ problematykę „różnicy seksualnej” staram się w książce rozpatrywać w różnych uwikłaniach kontekstowych, powracają w niej siłą rzeczy niekiedy te same motywy i wątki, padają podobne argumenty. Niekiedy też zmuszony byłem ponownie nawiązywać do wcześniejszych moich interpretacji i rozważań. Zarazem jednak zawsze w takich wypadkach starałem się wskazywać na nowe aspekty danego zagadnienia, które okazywały się szczególnie istotne w innym kontekście jego rozpatrywania.

Zapewne wiąże się to też z polemicznym charakterem tej pracy w stosunku do omawianych w niej koncepcji. Jak łatwo zauważyć, jakkolwiek jedne z nich są mi bardziej bliskie, inne mniej, z żadną z nich nie identyfikuję się do końca, uważając, że proponowane w niej ujęcia „różnicy seksualnej” są wolne od miejsc wątpliwych czy aporii. Stąd w zasadzie każda prezentacja różnych aspektów tych koncepcji kończy się kierowanymi pod ich adresem pytaniami i wątpliwościami, wskazywaniem na niedostrzegane przez ich autorki czy autorów uproszczenia i sprzeczności.

Jeśli więc na przykład zarzucając programowi „pisania kobiecego” Cixous i Irigaray zabarwiony narcystycznie kult kobiecości, przeciwstawiam mu bardziej pod tym względem wyważone i wyrafinowane intelektualnie koncepcje Butler i Kristevej, nie znaczy to, że te ostatnie są w moich oczach alfą i omegą wszelkiego myślenia o seksualności i płci. Podobnie odnośnie się do teorii psychoanalitycznych Freuda i Lacana, wydobywając z jednej strony ich kluczowe znaczenie dla rozpatrywanej w książce problematyki „różnicy seksualnej”, z drugiej zaś wskazując na ich różne słabe punkty.



Wyraz temu krytycyzmowi pozwoliłem sobie dać pod koniec ostatniego rozdziału, w którym kreślę własne stanowisko. To ostatnie jest próbą takiego określenia relacji kobiecości do męskości, która unika zarówno biologistycznego (czy fantazyjnego) determinizmu, jak i całkowitej kulturowej relatywizacji kwestii „różnicy seksualnej”. Czy jest to próba przekonywająca – odpowiedź zostawiam czytelnikowi.

Inspiracją do napisania tej książki były prowadzone przeze mnie zajęcia na *Gender studies* w ramach Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Uczestnikom i uczestnikom tych zajęć winien jestem słowa wdzięczności za długie i żarliwe nieraz dyskusje nad omawianymi zagadnieniami, które były dla mnie cennym materiałem do przemyśleń. Książka jest również w dużej mierze owocem mojego rocznego pobytu na *University of Buffalo* w ramach stypendium *The Kosciuszko Foundation*. Miałem tam okazję uczestniczenia w licznych seminariach i wykładach poświęconych problematyce „różnicy seksualnej” we współczesnej filozofii i humanistyce. Zebrałem też cenne materiały.

## CZĘŚĆ I

# CZY *LOGOS* MA PŁEĆ?



## ROZDZIAŁ I

# Filozofia i kwestia różnicy seksualnej

Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem.

John Stuart Mill, *O wolności*

### 1. ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁA I ŚMIERĆ DUSZY

Rozważania na temat „różnicy seksualnej” stały się jednym z kluczowych *topoi* w dyskursie współczesnej humanistyki

i filozofii, w czym istotną rolę odegrały różnorakie koncepcje psychoanalityczne i feministyczne. W tych ostatnich starano się uwzględnić seksualny wymiar tożsamości jednostki, nie ograniczając się do wskazywania na determinanty biologiczne i anatomię ludzkiego ciała. Zamiast tego zaczęto coraz bardziej akcentować określenie ludzkiej seksualności przez różne czynniki społeczne czy kulturowe.

Przeobrażenia te korespondowały z głębokimi zmianami cywilizacyjnymi, jakie w społeczeństwach zachodnich nastąpiły w latach powojennych. Zaliczyć do nich należy zmiany w funkcjonowaniu gospodarki rynkowej i szerzenie się pod ich wpływem nowego, zrywającego z ascetyzmem etyki protestanckiej, konsumpcyjnego stylu życia. Istotną rolę odegrały również przekształcenia modelu demokracji liberalnej w kierunku uwzględniania w coraz większym zakresie praw różnych grup mniejszościowych oraz poszerzania zakresu swobód obywatelskich. Procesom tym towarzyszyła rosnąca obojętność społeczeństw zachodnich wobec Kościoła (kościółów) oraz spraw religii i wiary oraz krytycyzm wobec kościelnych wykładni seksualności człowieka. Nie mówiąc już naturalnie o odejściu od całej odnoszonej do niej metafizyki grzechu.

Ale, jeśli rozpatrywać te przeobrażenia w kontekście kształtujących się już na przełomie XIX i XX stulecia nowych koncepcji seksualności człowieka, to – jak już wspominałem – kluczowe znaczenie należy przyznać pracom Freuda. To one otworzyły prawdziwą puszkę Pandory, z której na światło dzienne wydobyły się skrywane skrzętnie do tej pory kwestie związku seksualności z Tanatosem, zjawiska perwersji związane z „utrwaleniem” popędu seksualnego na różnego rodzaju obiektach i formach zaspokojenia, problem określenia odmiennej genealogii seksualności kobiecej i męskiej itd.

Freud był wprawdzie niejednokrotnie krytykowany za sprowadzanie życia duchowego człowieka do seksualnego podłoża, które – zdaniem wielu – sprowadzał do popędów. Niemniej jednak z czasem przejmowano wiele jego poglądów na temat ludzkiej seksualności: wskazanie na polimorficzność życia seksualnego dziecka i nieszkodliwość masturbacji dla

jego rozwoju psychicznego, znaczenie unormowanego życia seksualnego dla zdrowia psychicznego jednostki, zerwanie z traktowaniem homoseksualizmu jako choroby itd.

Za wskazaniem przez Freuda na kluczową rolę seksualności w kształtowaniu się społecznej tożsamości jednostki stało jego głębokie przekonanie, że na skutek postępującej represji seksualności na przestrzeni dwóch tysięcy lat europejskiej kultury nastąpiło wyobcowanie się człowieka wobec popędowego podłoża własnego ciała. Dlatego, aby ten związek z ciałem odnowić, należy zmienić samo myślenie o seksualności. To zaś wymaga nowego rozpoznania sfer erogennych ludzkiego ciała i wykazania, że odgrywają one kluczową rolę nie tylko w procesie kształtowania się „płci biologicznej” (*sex*), ale stosunek do nich w równej mierze współkształtuje społeczną i kulturową tożsamość jednostki (*gender*).

Urzeczywistnienie tego programu przez Freuda w jego licznych pracach doprowadziło z czasem do swoistej „rehabilitacji” problematyki ciała i cielesności w naukach o kulturze, socjologii, antropologii czy w literaturoznawstwie. Efektem tego jest dzisiejszy zalew książek poświęconych tej problematyce, gdzie wskazuje się na organiczny związek cielesności z różnymi dziedzinami społecznej i kulturowej działalności człowieka. Słynne sformułowanie z *Poza zasadą przyjemności*, że Ja – inaczej niż to sobie dotychczas wyobrażano – nie posiada autonomii o charakterze duchowym (nie ma więc swego podłoża w odrębnej w stosunku do ciała substancji), ale stanowi wyobrazeniowy efekt „projekcji powierzchni ciała”, stało się również jednym ze źródeł inspiracji dla dwudziestowiecznych filozofów. I to często należących do różnych orientacji i nurtów: dla autorów wywodzących się z tradycji szkoły frankfurckiej (W. Benjamin, H. Marcuse), tradycji fenomenologicznej (M. Merleau-Ponty, G. Bataille, E. Lévinas) czy strukturalistycznej (M. Foucault, J. Lacan, J. Derrida i inni).

Niektórzy z nich inspirując się teorią Freuda (Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Norman O. Brown i inni) uznali wręcz, że należy doprowadzić do całkowitego „wyzwolenia” ludzkiej seksualności, przewyciężając wszelkie płynące z kul-

turowej tradycji ograniczenia i restrykcje. W procesie tym upatrywali warunek budowania nowego porządku polityczno-społecznego, wyemancypowanego zarówno w stosunku do kapitalistycznych form zależności i wyzysku, jak i wobec społecznie usankcjonowanych tradycyjnych form życia seksualnego człowieka. Ten proces odwrotu od tego, co duchowe, w którym to pojęciu (jak i w całej rodzinie pojęć mu pokrewnych: dusza, duch, czystość) zaczęto upatrywać iluzoryczną wyobrażeniową fikcję, oddaje wymownie znane powiedzenie Foucaulta, w którym nazywa on duszę „grobem ciała”.

Zawarte w tym twierdzeniu przewrotne odwrócenie „hierarchii ważności” w relacji między duszą i ciałem ustalonej w tradycji europejskiej myśli od czasów Platona wychodzi bez wątpienia naprzeciw podstawowemu założeniu antropologii Freuda. I to niezależnie od tego, jak Foucault energicznie odżegnuje się od poglądu autora *Trzech rozpraw*, że w tradycji europejskiej kultury mamy do czynienia z postępującą coraz dalej represją seksualności.

Foucaultowi nie chodzi jednak o nadanie ciału uprzywilejowanej pozycji okupowanej dotychczas przez duszę. Gdyby tak było, to jego stanowisko sprowadzałoby się do przemieszczenia obu członów opozycji, przy zachowaniu samego schematu. Zamiar autora *Historii seksualności* sięga znacznie dalej. Ciało nie zajmuje u niego miejsca duszy, degradując ją i wypierając do podziemi, ale rozpoznając ją jako pozór rozwiewa w nicłość. Dusza-grób przestaje po prostu istnieć, pozostaje tylko ciało, które trzeba odpowiednio ujarzmić, tak aby z jednej strony plastycznie wpisywało się w różne strategie władzy, z drugiej zaś stało się punktem wyjścia do budowania indywidualnej strategii dyscyplinującej.

Jeśli więc dusza utwierdziła swoją dominację w myśli Zachodu poprzez uśmiercenie ciała i zamaskowanie tego aktu wystawną płytą nagrobną z fotografią zmarłego, to ciało nie potrzebuje już nawet tej maskarady. Po to, aby utwierdzić się w sobie, nie musi wcale uśmiercać duszy i więzić jej w sobie. Jest tylko ciało i Nic. To ostatnie bywa wprawdzie niepokojące i złowrogie, ale właśnie dlatego należy je dyskursywnie „zneu-

tralizować” i zająć się ciałem, obmyślając nowe strategie jego dyscyplinowania i wykorzystywania w grach o władzę.

## 2. CZY ISTNIEJE SEKSUALNOŚĆ „DOBRA” I „ZŁA”?

Przeobrażenia w stosunku do seksualności społeczeństw zachodnich korespondują zatem z różnorodnymi formami „rehabilitacji” ludzkiego ciała w rozlicznych nurtach myśli współczesnej. Z czasem stało się jasne, że owa „rehabilitacja” ma nie tylko wymiar jednostkowy, ale implikuje konieczność zmiany sposobu funkcjonowania różnych instytucji określających zbiorowe formy ludzkiego bytu w kulturze.

I tak wyczerlenie na kwestie różnicy seksualnej – oraz związane z tym podkreślanie przez ruchy feministyczne podrzędnej pozycji kobiet w systemie społecznym i w kulturze –owało postawić pytania o podstawy dotychczasowego porządku prawnego opartego na założeniu istnienia jednej uniwersalnej idei prawa, odnoszącego się w ten sam sposób do obu płci. Zdaniem feministek natomiast pod hasłami seksualnej neutralności i uniwersalności prawa kryje się typowo męski punkt widzenia i „przemycane” są partykularne interesy świata mężczyzn. Z podobnym podejściem koresponduje – o czym już pisałem – pojawienie się pod koniec minionego stulecia na uniwersytetach europejskich i amerykańskich nowej dyscypliny o nazwie *gender studies*, rozpatrującej różne zjawiska kulturowe i społeczne pod kątem ich płciowych uwarunkowań<sup>1</sup>. Jakkolwiek jej pojawienie się nie byłoby możliwe bez rosnącej aktywności ruchów i orga-

---

<sup>1</sup> O kłopotach, jakie rodzi przekład na język polski angielskiego *gender*, pisałem już we Wstępie (por. s. 8–9 tej książki). Twierdziłem tam, że nazwa *gender studies* jest praktycznie nieprzekładalna w sposób adekwatny.



nizacji feministycznych oraz pojawienia się na uniwersytetach europejskich i amerykańskich dyscypliny pod nazwą *women studies*, nie jest ona – wbrew temu, co utrzymują jej ideowi przeciwnicy i krytycy – zwykłym przedłużeniem i ideologicznym zapleczem dla społecznej i politycznej aktywności tych ostatnich<sup>2</sup>. Gdyby tak było, jej żywot byłby kruchy i krótki, zależny w dużej mierze od aktualnego układu sił politycznych (czy określonych preferencji w tej materii danego środowiska naukowego) na uczelni, a nie od otwartego przez nią nowego pola badawczego, które – podobnie jak każda inna dyscyplina naukowa – daje się ująć w ramy określonych metodycznych procedur.

Jeśli więc pojawienie się *gender studies* na uniwersytetach wiąże się z głębokimi przeobrażeniami w samowiedzy kulturowej społeczeństw zachodnich, to genealogia tej dyscypliny nie różni się praktycznie niczym od genealogii nauk przyrodniczych i matematycznych w nowożytności. Pojawienie się tych ostatnich nie byłoby wszakże możliwe bez nowego rozpoznania przez człowieka swojej pozycji wobec otaczającego go świata. Podobnie też jak idea kartezjańskiego *cogito*, implikująca nowe rozumienie człowieka jako podmiotu, doprowadziła do głębokiego przeformułowania kluczowych pojęć europejskiej metafizyki, tak samo wskazanie przez Freuda na konstytutywną rolę seksualności w kształtowaniu się tożsamości jednostki kazało wielu badaczom postawić pytanie o prawomocność (i adekwatność) podstawowych, stosowanych przez nich do tychczas, pozornie neutralnych pod tym względem, aseksualnych kategorii pojęciowych i rozróżnień. Ten proces wkraczania problematyki „różnicy seksualnej” w obręb pojęciowości naukowej i filozoficznej zaczyna się już w pierwszej połowie dwudziestego wieku, i to nawet u autorów, którym tradycja freudowskiej psychoanalizy była obca.

Klasyyczny przykład stanowi choćby Heideggerowskie *Dasein*, które – jak błyskotliwie pokazuje Derrida w *Psyché; inventions de l'autre* – jest tylko pozornie „neutralne” wobec feno-

---

<sup>2</sup> Na temat genealogii powstania *gender studies* pisze Bożena Chołuj w eseju *Dlaczego gender studies?*, „Katedra” 2001, nr 3, s. 2–5.

menu różnicy seksualnej. W istocie stanowi ono rodzaj transcendentalnego warunku możliwości dla ukonstytuowania się różnicy męskiej – żeńskiej na poziomie ontycznym<sup>3</sup>. W tym sensie *Dasein* dzieli prawdziwą przepaść od tradycyjnych pojęć filozoficznych, które cechuje już z założenia całkowita seksualna „neutralność”: podmiot, cogito, ja, świadomość itd. Tymczasem – twierdzi Derrida – filozoficzna refleksja na temat człowieka powinna uwzględniać specyfikę jego płci i traktować ją jako konstytutywny element jego tożsamości, od którego nie sposób abstrahować jako czegoś ontologicznie drugorzędnego. Powinna go ona wpisywać w otwarty system „seksualnych różnic” a nie przechodzić ponad nim z lunatyczną pewnością siebie.

Ta rehabilitacja problematyki różnicy seksualnej wiąże się ściśle z rosnącym radykalizmem, z jakim w różnych nurtach filozofii XX-wiecznej stawia się pytanie o innego i doświadczenie jego inności. Kamienie milowe wyznaczają z jednej strony wyrastająca z inspiracji chasydyzmem myśl religijna Bubera, Rosenzweiga oraz przede wszystkim Lévinasa, z drugiej zaś tradycja fenomenologiczno-hermeneutyczna oraz antropologia filozoficzna (M. Scheler, M. Heidegger, H.G. Gadamer, P. Ricoeur, H. Plessner, A. Gehlen). Nowe formuły doświadczenia inności innego, jakkolwiek z reguły pomijają seksualny wymiar tego doświadczenia, wychodzą mimo to naprzeciw analogicznej ewolucji w ramach myśli feministycznej, gdzie pytanie o określenie „inności” podmiotu kobiecego w stosunku do męskiego (jak też pytanie o to, czy taki podmiot w ogóle istnieje jako pewna uniwersalna kategoria) urosło z czasem do rangi centralnych problemów teoretycznych. W jeszcze większym stopniu ta bliskość w stosunku do koncepcji wyrosłych na gruncie feminizmu zauważalna jest w wypadku czołowych przedstawicieli francuskiego „poststrukturalizmu” jak np. – poza wspomnianym Derridą – u Barthes’a, Foucaulta, Deleuze’a czy Lacana.

Inny krąg zagadnień wyznaczają kwestie określenia homoseksualnego typu tożsamości płciowej – męskiej i żeńskiej –

---

<sup>3</sup> Artykuł Derridy poświęcony tej problematyce omawiam szerzej w części V w rozdziale pierwszym tej pracy.

oraz pytania o ustanowienie różnych form regulacji prawnej, które sankcjonowałyby symbolicznie związki między osobami tej samej płci biologicznej. Na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat w społeczeństwach zachodnich stosunek do tych kwestii zmienił się zasadniczo, a wprowadzane regulacje prawne wyraźnie zmierzają w kierunku „równouprawnienia” związków homoseksualnych.

Również i w tym wypadku trudną do przecenienia rolę odegrały konstatacje Freuda dotyczące natury męskiego i kobiecego homoseksualizmu, jak też wykazanie przez niego, że orientacja heteroseksualna jest tylko jedną z wielu możliwych dróg rozwoju ludzkiej seksualności. Freud stwierdza wprawdzie w *Trzech rozprawach*, że ostatecznie, wraz z wkroczeniem w wiek dojrzały (faza genitalna), seksualność dziecka przybiera w sposób naturalny (a w każdym razie powinna przybrać) heteroseksualną postać. Niemniej jednak twierdzenie to pozostaje w wyraźnej sprzeczności z jego wcześniejszymi wypowiedziami na temat polimorficzności życia seksualnego dziecka, które służy mu za paradygmat myślenia o ludzkiej seksualności w ogóle. Trudno jest też je uzgodnić ze wskazaniem przez niego na szczególną plastyczność i wielopostaciowość Erosa, dzięki czemu popęd ten stanowi właściwe podłoże wszelkich wysublimowanych form aktywności kulturowej człowieka.

Poglądy te zaważyły później w dużej mierze na podejściu do homoseksualizmu, kształtującym się we współczesnej psychiatrii (i to nie tylko w szkołach psychoanalitycznych). Na podstawie różnorodnych, potwierdzających je klinicznych doświadczeń, zarzucono tutaj z czasem jako nieprawdziwy powszechny do tej pory pogląd, iż homoseksualizm jest rodzajem choroby czy „zboczenia”, które należy moralnie piętnować. W rezultacie zrezygnowano z prób jego „leczenia” uznając, że jest to z klinicznego punktu widzenia nieporozumienie<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Naturalnie są u nas jeszcze lekarze, którym religijne przekonania uniemożliwiają akceptację wyników badań i obserwacji klinicznych w tej materii i którzy próbują „leczyć” homoseksualizm. Wyniki podobnych terapii są jednak dość mizerne, zaś we współczesnej medycynie i psychiatrii podobne podejście uchodzi za anachronizm.

Zmianie uległa również postawa wobec innych nie-heteroseksualnych form zaspokojenia seksualnego, jak np. onanizm, fetyzizm czy masochizm. Przestano w nich widzieć przejaw demonicznych sił zła tkwiących w człowieku i rozpatrywać w religijnych kategoriach występku i grzechu, w co jeszcze w *Nienasyceniu* Witkacego zdaje się wierzyć ojciec Zypcia zszokowany szczerością wyznań chłopca na temat jego seksualnych „eksperymentów”. Zaczęto je traktować jako wyraz różnych „losów” ludzkich popędów, które pod wpływem oddziaływania zewnętrznych czynników mogą zostać utrwalone na różnego rodzaju obiektach.

Nie znaczy to, że – jak utrzymują u nas niektórzy krytycy „laickiej” i „bezbożnej” kultury Zachodu – dokonana w tej kulturze „nobilizacja” seksualności prowadzi do indyferentyzmu w tej materii i do relatywizacji wszelkich wartości etycznych. Najbardziej wymownym tego świadectwem jest stosunek społeczeństw zachodnich do molestowania seksualnego wszelkiego rodzaju i do pedofilii, której wszelkie społeczne i kulturowe przejawy są ścigane prawem jako przestępstwo.

W tym wypadku jednak podstawą prawnych sankcji nie jest bynajmniej przekonanie, że tego typu związki są z natury „grzeszne” (a więc ugruntowane metafizycznie czy religijnie poglądy na temat różnych form ludzkiej seksualności), ale oczywisty skądinąd fakt, że dziecięcy partner jest z reguły zarówno biologicznie, jak i psychicznie nieprzygotowany do odbywania stosunków seksualnych. Nawet więc jeśli je akceptuje, dzieje się to z reguły pod wpływem różnego rodzaju presji czy szantażu ze strony dorosłego.

Nie mówiąc już naturalnie o tym, że sam akt seksualny stanowi brutalne naruszenie cielesnej integralności dziecka i powoduje ogromne spustoszenia w jego psychice. W tym wypadku decydującym czynnikiem jest zatem określone rozumienie praw jednostki i warunków, jakie winny być spełnione, aby zastrzec jej podmiotowość i zapewnić jej prawidłowy psychiczny rozwój. Równocześnie jednak prowadzi się badania nad społeczno-kulturowymi przyczynami szerzenia się pedofilii i jej leczeniem. Jest to dzisiaj poważny problem. Jak się wydaje, szczególnie częstotliwość występowania tego typu perwersji

w społeczeństwach epoki postindustrialnej wiąże się ściśle z głębokimi przeobrażeniami współczesnej kultury, w której motyw „dziecięcości” staje się toposem często wykorzystywanym w różnego typu formach wizualnego oddziaływania na jednostkę: w reklamach, w grach komputerowych, w określonego typu filmach itd. Wystarczy spojrzeć na reklamy, w których akcentuje się „dziewczęcość” kobiet zachwalających szampon do włosów, pończochy czy kosmetyki.

Generalnie rzecz biorąc podstawowym kryterium przy społecznej i prawnej ocenie różnych form seksualnego współżycia i zaspokojenia nie są w tym wypadku same te formy, ale pytanie, na ile w ich wyniku została naruszona sfera wolności i integralność osobowa jednostki. Inaczej niż ma to np. miejsce w przypadku doktryny Kościoła, zostało sformułowane to, co w dziedzinie seksualności jest naganne etycznie, a co nie.

Spółeczeństwa postindustrialne natomiast w swej ocenie wykroczeń w sferze seksualnej kierują się przede wszystkim zakorzenioną w tradycji demokracji liberalnej wykładnią niezbywalnych praw jednostki, które powinny być zastrzeżone niezależnie od tego, z jaką formą związku seksualnego mamy do czynienia. Dlatego tolerancyjnemu nastawieniu wobec różnych przejawów seksualności towarzyszy zwiększona restrykcyjność wobec wszelkich naruszeń wolności jednostki. Nie jest przypadkiem, że społeczeństwa zachodnie stały się szczególnie wyczulone na wszelkie formy molestowania seksualnego, przymuszania do odbywania stosunków pod presją, groźbą szantażu itd.

Jeśli więc przedstawiciele Kościoła zachowują z reguły „tolerancyjną” postawę wobec scen przemocy i gwałtu w pożyciu małżeńskim, traktując je jako akcydentalne wypaczenia w ramach sakramentu (poza tym wszakże wszystko odbywa się tutaj „po bożemu”), natomiast z żarliwą pasją piętnują homoseksualizm i różne nieheteroseksualne formy zaspokojenia, to u podstaw tej postawy tkwi swoisty „esencjonalizm” w myśleniu o seksualności. Ugruntowane jest w wielowiekowej tradycji teo-

logicznej przekonanie, że jedne przejawy seksualności są z natury „dobre”, wynikające z samej istoty tego, co ludzkie i jej związku z sacrum, inne zaś są „złe”, będące owocem podszeptów Szatana. I to tym ostatnim należy wydać nieubłaganą walkę, nie zaś np. sposobowi, w jaki katowane i poniżane są kobiety w setkach tysięcy katolickich rodzin w Polsce.

### 3. CZY PYTANIE O PLEĆ TO GODNY TEMAT FILOZOFICZNEJ REFLEKSJI?

Mówiąc o nobilitacji problematyki ciała i seksualności we współczesnej filozofii i myśli humanistycznej, nie sposób nie zauważyć, że dotyczy ona wybranych nurtów czy orientacji w ramach owej tradycji. Nie może być zatem traktowana jako proces, który ogarnia ją jako całość. Można wszakże wskazać na rozliczne współczesne szkoły i stanowiska, których przedstawiciele po dziś dzień, choćby z czysto metodycznych względów, w sposób sceptyczny podchodzą do tego procesu i zdają się być skutecznie „zaimpregnowani” na wszelkie dokonujące się wraz z nim przeobrażenia społeczne i polityczne, zmieniające obraz dzisiejszego świata.

Należałoby do nich zaliczyć autorów, którzy w swym postępowaniu badawczym kierują się już to według tradycyjnych procedur postępowania wykształconych w takich nurtach jak np. fenomenologia, hermeneutyka, marksizm czy strukturalizm, już to według rygorystycznie określonych kryteriów scjentyistycznych zapożyczonych z nauk przyrodniczych czy ścisłych (np. kognitywizm, filozofia analityczna itd.). Należą do nich również często badacze o nastawieniu historycznym, zajmujący się głównie wybranymi epokami z przeszłości europejskiej kultury

i niejako z założenia krytycznie nastawieni do wszelkiego rodzaju intelektualnych „nowinek” i mód współczesności.

Ale, naturalnie, nie zawsze jest to reguła. Wystarczy przypomnieć, że Merleau-Ponty zaczynał jako husserlowski fenomenolog, Foucault jako strukturalista i historyk idei, Irigaray jako psychoanalityczka ze szkoły Lacana, Butler specjalizowała się w filozofii Heglowskiej itd. Wiele zależy w tym wypadku od indywidualnej wrażliwości badacza, od jego kreatywności i gotowości do rozbijania ustalonych schematów ujęciowych czy też od jego zwykłej intelektualnej odwagi. Najczęściej jednak o konserwatywnej postawie badacza decyduje nie tyle jego intelektualny konformizm, ile utrwalone w ramach tradycji danej dyscypliny czy teorii wyobrażenia na temat tego, czym winna się ona zajmować, co zaś nie należy do jej „pola przedmiotowego”. Źródłem oporów wielu badaczy przed wprowadzeniem problematyki „różnicy seksualnej” w obręb własnych rozważań i refleksji jest wówczas ich kurczowe trzymanie się określonej wykładni podstaw własnej dziedziny wiedzy, którą się zajmują, nieakceptujące żadnych przeobrażeń zarówno w jej metodologii, jak i tematyce.

Podobna postawa jest jeszcze zrozumiała, i poniekąd usprawiedliwiona, w wypadku takich dziedzin jak logika, filozofia nauki, kognitywizm czy analiza języka, których ontologiczne podstawy zostały sformułowane w ten sposób, że już niejako z założenia wykluczają rozpatrywanie seksualności i „różnicy seksualnej” jako kwestii, która mogłaby mieć istotne znaczenie dla podejmowanych w nich rozważań i badań. Problem zaczyna się wówczas, kiedy przedstawiciele tych dyscyplin, zapoznając regionalny charakter pola przedmiotowego, jakim się zajmują, zaczynają formułować sądy o charakterze ogólnym, dotyczące tego, czym winna zajmować się nauka jako całość, dezawuuując z góry te wszystkie pojawiające się w niej odłamy dyscypliny czy nurty, których ontologiczne podstawy nie mieszczą się w ramach ich rozumienia tego, co „naukowe” czy „filozoficzne”.

Ta ortodoksyjna postawa, wynikająca z podniesienia własnych metodologicznych założeń do rangi uniwersalnego para-

dygmatu, przy równoczesnej absolutnej głuchocie na wszystko to, co poza nie wykracza, jest szczególnie rozpowszechniona wśród filozofów o scjentystycznym nastawieniu. Uznając dogmatycznie z góry, że filozofia powinna zajmować się tylko refleksją nad podstawami nauki i jej procedurami oraz opartą na określonych metodycznych założeniach analizą języka, twierdzą oni, że wszelkie kwestie związane z „różnicą seksualną” nie mogą być traktowane jako poważne kwestie naukowe czy filozoficzne, chyba że rozpatruje się je w ramach medycyny czy biologii.

W ten sposób, przekraczając zakres własnych kompetencji, formułują nakazowe sądy ogólne, dotyczące tego, czym w ogóle powinna zajmować się filozofia i humanistyka, co zaś nie zasługuje na to, aby stać się obiektem jej zainteresowań. W ich oczach już w samym sformułowaniu „różnica seksualna” jest coś skandalicznego i wołającego o pomstę do nieba, co też należałoby z całą mocą napiętnować jako w najlepszym wypadku element dyskursu potocznego, względnie określenie z dziedziny taniej gazetowej publicystyki czy literatury.

U podstaw takiego podejścia tkwi sięgające korzeniami samych źródeł filozoficznej myśli Zachodu przekonanie, że sfera *logosu*, z której wywodzą się kluczowe dyscypliny filozoficzne jak logika, ontologia, teoria poznania, etyka oraz wszelkie inne nauki o charakterze teoretycznym czy praktycznym, ma z istoty charakter asekualny i apłciowy. W oczach tych filozofów abstrahowanie od tego, co seksualne stanowi – podobnie jak abstrahowanie od wszelkich czynników kontyngentnych związanych z cielesnością, jednorazowością sytuacji historycznej itd. – wręcz jeden z podstawowych warunków możliwości uprawiania prawdziwej refleksji, w której podmiot obcuje z czystą myślą, wyjawiającą mu się w swej absolutnie neutralnej pod względem seksualnym istocie.

Z tych samych racji krytyczny stosunek do kwestii „różnicy seksualnej”, rozpatrywanej jako problem *sensu stricte* filozoficzny, zajmuje wielu historyków filozofii. W ich oczach już samo uznanie, że tożsamość seksualna badacza może współokreślać jego punkt widzenia na szereg zagadnień filozoficz-



nych i społecznych, czy współstanowić o jego rozumieniu polityczności, wydaje się – w najlepszym wypadku – nieusprawiedliwionym dziwactwem. Już wszakże pobieżny rzut oka na dotychczasową tradycję każe ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że podstawowe zagadnienia filozoficzne, jakimi zajmowano się w poszczególnych epokach – np. kwestia relacji materii i formy w bycie, relacji ziemskiego bytu do boskiego, ludzkiej wolności itd. – rozpatrywane były na tak wysokim poziomie ogólności i abstrakcji, że z „różnicą seksualną” miały niewiele wspólnego.

Nie znaczy to naturalnie, że filozofowie się tą kwestią zupełnie nie zajmowali. Wszak już u Platona możemy znaleźć rozważania na temat tego, czym różnią się kobiety od mężczyzn jeśli chodzi o ich zdolności do filozofowania czy uprawiania tradycyjnie męskich zawodów. Niemniej jednak nawet jeśli tego typu refleksje się pojawiały w pracach klasyków, to miały marginalne znaczenie filozoficzne i zazwyczaj kończyły się konkluzjami o intelektualnym upośledzeniu kobiet.

Nasuwa się pytanie, czy podobna argumentacja nie ma ostatecznie swego źródła w przesądzie tak głęboko zakorzenionym w dotychczasowej tradycji filozoficznej myśli, że po dziś dzień traktuje się go jako coś oczywistego nie dostrzegając, że wywodzi się on z bardzo określonej wykładni *logosu* i samego bytu. I czy uporczywość utrzymywania się tego przesądu przez tysiąclecia nie świadczy jedynie o zasadniczej niemożności przełamania przez tych, którzy mu podlegają, określającej go, rysującej się już w starożytności, historycznej perspektywy ujęcia?

Innymi słowy, czy z poglądami klasyków filozofii w tej kwestii nie jest trochę tak, jak z poglądami Platona i Arystotelesa w kwestii niewolnictwa? Naturalnie trudno jest ich dzisiaj oskarżać za to, że w niewolnictwie nie upatrywali oni – jak my dzisiaj – niemożliwej do zaakceptowania ze względów etycznych formy poniżenia człowieka i jego godności, tak jak to na przykład można było przeczytać w wielu podręcznikach i rozprawach z minionej epoki, których autorzy z pasją demaskowali „wsteczny” charakter tego typu podejścia.

Niezależnie jednak od tego, jak dalece podobne zarzuty są – jeśli je rozpatrywać w perspektywie historycznej – nieporozumieniem, tak czy inaczej nie do zaakceptowania są dla nas dzisiaj poglądy Platona czy Arystotelesa w tej kwestii. I to nie tylko dlatego, że w międzyczasie zmieniły się systemy gospodarcze i polityczne, ale również dlatego, że zmieniło się nasze wyobrażenie na temat samego człowieka – przysługujących mu praw i zakresu jego wolności.

Czy w takim razie – można by zapytać – z podobnym utrzymującym się siłą bezwładu przesądem mamy do czynienia w przypadku założenia absolutnie „neutralnej” seksualnie natury *logosu*? Czy jedyna różnica między nim a przesądami określającymi poglądy Platona i Arystotelesa na niewolnictwo nie sprowadza się do tego, że jest on w naszej tradycji kulturowej znacznie głębiej zakorzeniony niż te ostatnie? I czy szczególna uporczywość jego trwania nie wynika z trywialnego faktu, że w historii kultury Zachodu stosunki społeczne i określające je mechanizmy ekonomiczne zmieniały się znacznie szybciej i były zarazem łatwiejsze do zidentyfikowania niż zmieniający się stosunek człowieka do seksualności? Czego też najbardziej wymownym świadectwem jest fakt, że dopiero na przełomie XIX i XX wieku na te ostatnie zmiany zaczęto w ogóle zwracać uwagę. Wtedy dopiero mógł się pojawić problem „patriarchalizmu” w dotychczasowej tradycji kulturowej Zachodu. Mogło zostać postawione pytanie o to, czy uznawana powszechnie seksualna „neutralność” *logosu* nie jest maską dla jego ewidentnie patriarchalnej wykładni, która jego strukturę ujmuje zgodnie z wyznacznikami myślenia typowo męskiego i zarazem stara się zastrzec różne jego „interesy”.

Pytanie to rodzi pytania inne. Czy pojęcie *logosu* w tej postaci, w jakiej ukształtowało się w tradycji filozofii greckiej, ulegając następnie różnorodnym przekształceniom w późniejszej tradycji europejskiej kultury, należy uznać za podstawę jej patriarchalizmu? Czy tym samym krytyka owego patriarchalizmu w myśli feministycznej ma doprowadzić do odrzucenia wszystkiego, co na przestrzeni wieków zaczęło utożsamiać z owym *logosem*? A więc np. domaganie się „ra-

cjonalnych” uzasadnień dla własnych argumentów, ich wewnętrznej spójności, logicznej klarowności, uporządkowania itd.? A może należałoby wyraźnie rozgraniczyć między owymi wyznacznikami *logosu* jako nie mającymi nic wspólnego z podziałem na płcie, które tym samym należałoby zachować w niezmienionej postaci w nowym modelu kultury, urzeczywistniającym główne postulaty feminizmu, a tym, co stanowi jego typową patriarchalną wykładnię, reprezentując wyłącznie interesy męskiego świata. Jeśli jednak to drugie, to jak w takim razie należałoby przeprowadzić to rozgraniczenie? Co i na jakiej podstawie można byłoby uznać za jego wyznaczniki neutralne seksualnie, co zaś za znamiona patriarchalizmu?

## ROZDZIAŁ II

# Dylematy feminizmu

### 1. METAFIZYCZNE ŹRÓDŁA FEMINIZMU

Przed tymi pytaniami myśl feministyczna stała już na przełomie XIX i XX wieku. Ich pojawienie się można naturalnie – a nawet należy – wiązać z głębokimi przeobrażeniami *ekonomicznymi* i społecznymi okresu wczesnego kapitalizmu, kiedy kobiety zaczęły stanowić liczącą się grupę pracowniczą, z reguły znacznie gorzej niż mężczyźni traktowaną i wynagradzaną. Zatem jednak feminizm stanowi typowy produkt kultury europejskiej związany ściśle z głębokimi przemianami świadomo-

ściowymi, jakie się w niej dokonały od czasów nowożytności, produkt, który w tej postaci nie mógł się pojawić w żadnym innym kręgu kulturowym. Jeśli więc Mary Wollstonecraft, prekursorka tego nurtu żyjąca w drugiej połowie XVIII wieku, ideę równouprawnienia kobiet utożsamiała z wykształceniem społeczeństwa, w którym panuje „sprawiedliwość”, to ideę tę ujmowała na modłę doktryn liberalnych. Podobnie też jej apele o zapewnienie kobietom odpowiedniego wykształcenia, dzięki któremu mogłyby one rozwinąć zdolności racjonalnego myślenia, wypływały z rozpowszechnionych w tym czasie poglądów na naturę ludzką, w których owym zdolnościom przyznawano kluczowe znaczenie. Zaś jej domaganie się, aby kobiety stawały się autonomicznie decydującymi podmiotami i nie pozwalały traktować siebie przez mężczyzn jako narzędzia czy piękne zabawki, w zadziwiający sposób koresponduje z naczelnym antropologicznym postulatem etyki Kantowskiej, zgodnie z którym innego człowieka należy traktować jako „cel w sobie”, a nie jako instrument w realizacji własnych zamierzeń.

Źródła tych przemian należałoby doszukiwać się w wykształconym w filozofii nowożytnej, w ramach jej dwóch głównych, zdawałoby się jakże odrębnych w swych założeniach, nurtów – francuskiego racjonalizmu i brytyjskiego empiryzmu – nowym modelu ludzkiej samowiedzy. Zgodnie z nim podstawą owej samowiedzy stał się świadomy siebie, „wolny” w stosunku do siebie oraz w stosunku do różnych wymogów narzucanych mu przez społeczne otoczenie i instytucje, ludzki podmiot. Efektem tego były z jednej strony utrzymane w duchu racjonalizmu doktryny libertyńskie upatrujące źródeł wolności w ludzkim rozumie. Z drugiej strony na podłożu brytyjskiego empiryzmu wyrosły doktryny liberalne, które z kolei hasła wolności ekonomicznej wiązały ściśle z wymogiem zagwarantowania obywatelom szerokiego zakresu wolności w sferze politycznej i społecznej.

Naturalnie zasięg oddziaływania obu tych tradycji był nie tylko w tym czasie społecznie dość ograniczony, ale również istniały różnorakie obiektywne czynniki polityczne, ekonomiczne czy społeczne, które wręcz podważały uniwersalny walor

wykształconych w nich ideałów poznawczych czy społeczno-politycznych. Zgodnie z libertyńskimi hasłami wolności rozumu mogli postępować (względnie je w sposób nieskrępowany głosić) jedynie nieliczni, niewielu też mogło realizować w duchu oświeceniowego racjonalizmu sformułowane przez Descartes'a ideały poznawcze. Podobnie też w początkowej fazie rozwoju kapitalizmu i systemu demokracji parlamentarnej z dobrodziejstw ekonomicznej i politycznej wolności mogły korzystać jedynie wybrane, z reguły zamożne i na różne sposoby uprzywilejowane, grupy społeczne.

Faktem jest jednak, że począwszy od XVIII wieku powiązanie pojęcia wolności z rozumem oraz wynikające stąd dążenie do poszerzenia zakresu swobód obywatelskich i zapewnienia ich możliwie najszerszym kręgom społecznym, narodom czy grupom etnicznym, stały się podstawowymi wyznacznikami rozwoju kultury europejskiej. Proces ten można określić jako dążenie do nadania statusu podmiotu każdej ludzkiej jednostce i zbiorowości zgodnie z rozumieniem tego pojęcia, jakie wykształciło się w obrębie tradycji kartezjańskiej (podmiot jako racjonalna „podstawa” w stosunku do wszelkich poznań) oraz w tradycji brytyjskiego empiryzmu, gdzie z kolei nacisk został położony na „wolność” jednostki. W tym ostatnim wypadku podkreślano prawo owej jednostki do wyrażania własnych opinii w różnych kwestiach, i to niezależnie od tego, czy się one innym podobają, czy nie<sup>5</sup>. Synteza tych dwóch tradycji w filozofii Kanta nadaje wprawdzie pojęciom wolności i racjonalności podmiotu w formule Ja transcendentalnego nowy sens, niemniej jednak zachowuje ideę jego autonomii w sto-

---

<sup>5</sup> Jest skądinąd rzeczą bardzo interesującą, jak dalece idea wolności rozumu wyrasta na gruncie tradycji brytyjskiego empiryzmu zbiegając się z podobnym postulatem, jaki został sformułowany w ramach postkartezjańskiej tradycji racjonalistycznej. Według empirystów rozum musi postępować w sposób wolny, gdyż w przeciwnym wypadku nie byłby w stanie korygować własnych dotychczasowych konkluzji w obliczu nowych, podważających ich ważność doświadczeń. Wydaje się, że istnieje ścisła korelacja między dominującymi w myśli anglosaskiej poglądami liberalnymi w polityce i ekonomii a tradycją empirystyczną w teorii poznania i ontologii.

sunku do zewnętrznych determinujących go czynników i związaną z nią funkcję „podstawy” w stosunku do wszelkich poznań i decyzji. W późniejszej tradycji niemieckiego idealizmu mamy do czynienia jedynie z radykalizacją tej idei w systemach Fichtego, Schellinga i Hegla poprzez położenie nacisku na różne, współokreślone przez kontekst kulturowo-społeczny czy państwowo-ustrojowy formy „wolności do” podmiotu.

Podejście to odbiega niewątpliwie w wielu punktach od koncepcji wolnego podmiotu społecznego, tkwiącej u podstaw XX-wiecznych doktryn liberalnych. Niemniej jednak wspomniane doktryny filozoficzne niemieckiego idealizmu stanowią w istocie tylko innego rodzaju odpowiedź na to samo pytanie, wyznaczające horyzont europejskiej współczesności: jakie są podstawy podmiotowości i wolności ludzkiej jednostki jako stanowiącej o sobie samej i odpowiedzialnej za to, co robi?

W tym sensie też obie te tradycje tkwią u podstaw narodzin w Europie Zachodniej ruchów emancypacyjnych i wolnościowych, poczynając od idei socjalizmu utopijnego i marksizmu poprzez ruchy narodowo-wyzwoleńcze po ruchy feministyczne. Wspólną cechą wszystkich tych nurtów jest dążenie do „upodmiotowienia” różnego typu zbiorowości, które z racji szeregu przyczyn – historycznych, ekonomicznych, politycznych – podlegały różnym formom zniewolenia, będąc sprowadzone do roli bezwolnych obiektów nacisku i represji. Tym samym zaś pozbawione zostały fundamentalnych praw gwarantujących im pełną autonomię i wolność w artykulacji siebie jako podmiotów.

Wraz z rozpoznaniem przez daną grupę – naród, klasę społeczną, grupę etniczną, kobiety itd. – siebie jako podmiotu i zarazem uznaniem, że z różnych przyczyn pozbawiona jest ona możliwości pełnej artykulacji własnej podmiotowości, pojawia się zatem wśród jej przedstawicieli dążenie do „emancypacji”. Jest ono wówczas rozumiane jako dążenie do uzyskania tych samych praw, jakie przysługują innym grupom – jako „równouprawnienie” z nimi. Ostatecznie idea wolnego ludzkiego podmiotu w tej postaci, w jakiej ukształtowała się ona we wspomnianej filozoficznej tradycji, była w równej mierze głównym

punktem odniesienia dla pojawiających się w XIX wieku komunistycznych (i socjalistycznych) haseł wyzwolenia klasy robotniczej z jarzma zniewolenia i ucisku, ruchów narodowo-wyzwoleńczych oraz ruchów feministycznych. I to niezależnie od tego, że ich cele były całkiem różne.

Jeśli przy tym, jak się szybko okazało, postulaty emancypacyjne poszczególnych grup często kłóciły się ze sobą, to narastające w wyniku tego konflikty czy walki były wynikiem ukształtowania się różnych konkurujących ze sobą wykładni „wolnego podmiotu”, nie zaś sprzeczności tkwiącej w samym tym pojęciu. Wtedy też ruchy emancypacyjne stawały przed trudnymi pytaniami, jak pogodzić ze sobą te często wykluczające się wykładnie nie osłabiając siły własnego społecznego oddziaływania. Zręczna ideologiczna synteza poszczególnych postulatów emancypacyjnych gwarantowała często sukces społeczny i polityczny – jak miało to miejsce w wypadku idei narodowego socjalizmu w Niemczech lat dwudziestych XX wieku. Jej szerokie poparcie społeczne w tym czasie wynikało m.in. stąd, że jej twórcom udało się połączyć dwa typy emancypacji podmiotu: socjalistycznej i nacjonalistycznej. W konkretnej sytuacji politycznej i gospodarczej, w jakiej Niemcy znalazły się po I wojnie światowej (dotkliwe sankcje odczuwane powszechnie jako upokorzenie, światowy kryzys gospodarczy, słabość systemu demokratycznego itd.), połączenie to zapewniło partii faszystowskiej masowe społeczne poparcie, torując dojście Hitlera do władzy.

Zazwyczaj jednak idea wolnego podmiotu skonfrontowana z określoną rzeczywistością społeczną i polityczną prowadziła do głębokich podziałów (np. w ramach ruchu komunistycznego i socjalistycznego skonfrontowanego z aspiracjami narodowo-wyzwoleńczymi). Za jej określonymi ideologicznymi wykładniami stały bowiem często wykluczające się interesy poszczególnych grup, jak też same te wykładnie okazywały się nie do pogodzenia ze sobą.

Ale nie powinno nam to przesłonić faktu, że rozpatrywane w dłuższej czasowo perspektywie idee emancypacyjne działały na rzecz postępującego upodmiotawiania poszczególnych grup



społecznych, nawet jeśli często proces ten miał charakter ograniczony. Postulowane przez Marksa zbudowanie nowego komunistycznego systemu ekonomicznego, w którym klasa robotnicza stanie się wolnym podmiotem procesu produkcji, okazało się wprawdzie wielką iluzją, którą później zweryfikowała historia. Niemniej jednak wykazanie przez autora *Kapitału*, że niewolnicze położenie społeczne robotników jest wynikiem działania obiektywnych praw gospodarki rynkowej opartych na idei wolnej konkurencji (wyływa więc z samej istoty wspieranych przez liberalizm zasad funkcjonowania ekonomii kapitalizmu), było jednym z czynników, który pośrednio wpłynął na zmianę tego położenia poprzez wywalczenie z czasem przez robotników szeregu praw pracowniczych. W istocie więc działało na rzecz upodmiotowienia tej klasy jako rzeszy faktycznych lub potencjalnych „pracobiorców”, chociaż zasięg tego procesu był z punktu widzenia marksizmu ograniczony i dotyczył kwestii o drugorzędym znaczeniu.

## 2. PUŁAPKI IDEI „RÓWNOŚCI PŁCI”. BEZDROŻA FEMINIZMU AMERYKAŃSKIEGO

W jakiejś mierze podobne cele przysługiwały rodzącym się w XIX wieku ruchom feministycznym. Wyzwolenie kobiet i zapewnienie im równych praw z mężczyznami było traktowane przez czołowe przedstawicielki nurtu nie tylko jako postulat dotyczący samych kobiet, ale miało iść z nim w parze przeobrażenie dotychczasowej postaci kultury europejskiej. Nie chodziło więc tylko o upodmiotowienie kobiet jako jednej z grup społecznych, ale w dalszej perspektywie również o mającą się dokonać wraz z tym procesem zasadniczą zmianę w relacjach społecznych oraz w funkcjonowaniu różnych państwowych instytucji.

Również i w tym wypadku widać wyraźnie, jak dalece podstawowe hasła ideologii feministycznej pozostają w horyzoncie idei wolnego ludzkiego podmiotu wykształconej w tradycji kartezjańskiej i rozwijanej później w anglosaskim liberalizmie i w niemieckim idealizmie. Dlatego właściwe czołowym przedstawicielkom nurtu dążenie do przeobrażenia dotychczasowego „patriarchalnego” charakteru europejskiej kultury oznaczało nie tyle budowanie w niej wszystkiego od nowa, ile takie jej przekształcenie, które byłoby zgodne z ideą człowieka i jego praw, jaka się w niej zarysowała od czasów nowożytności.

Znamienne jest, jak z czasem dążenie to się radykalizuje ogarniając coraz to nowe dziedziny życia społecznego i kulturowego. Jeśli więc wszystko zaczyna się od „niewinnego” postulatu zagwarantowania kobietom odpowiedniej edukacji (M. Wollstonecraft), to z czasem dołączają się do niego postulaty zagwarantowania kobietom tych samych praw politycznych i ekonomicznych. Ta ewolucja była czymś nieuniknionym: wynikała z uniwersalnego znaczenia, jakie w ramach tradycji europejskiego racjonalizmu i liberalizmu przyznano pojęciom rozumu i wolności. Skoro bowiem pojęcia te miały odnosić się do całego rodzaju ludzkiego, wystarczyło tylko krytyczne spojrzenie na pozycję kobiety w społeczeństwie, aby stwierdzić wyraźną rozbieżność między tym, co one zakładały a stanem faktycznym.

Tę „radykalizację” w podejściu do idei równouprawnienia kobiet widać również wyraźnie w pracach Johna Stuarta Milla i Harriet Taylor. Faktu, że Mill był pierwszym autorem, który tak ostro zaprotestował przeciwko różnym formom zniewolenia kobiet w społeczeństwie burżuazyjnym XIX wieku, nie można tłumaczyć wyłącznie czynnikami czysto osobistymi: wpływem na jego przekonania pięknej przyjaciółki, a później żony. Źródła tej postawy należy doszukiwać się głównie w jego liberalnej koncepcji społeczeństwa i państwa<sup>6</sup>. Głosząc konieczność za-

---

<sup>6</sup> Wymowny wyraz swym poglądom w kwestii równouprawnienia kobiet John S. Mill dał w pracy *Poddaństwo kobiet*, tłum. Gustaw Czernicki, Maria Chyżyńska, Kraków 1995.

gwarantowania ludzkiej jednostce przez państwo maksymalnego zakresu wolności w różnych dziedzinach jej społecznego bytu, przez ową „jednostkę” rozumiał w sposób oczywisty mężczyźni i kobiety. To zaś implikowało postulat uprzedniego nadania kobietom tych samych praw obywatelskich co mężczyznom.

Ten związek między millowską filozofią politycznego liberalizmu a ideą emancypacji kobiet widać wyraźnie w jego pracy *Poddaństwo kobiet*, w której podwładność jednej płci drugiej napiętnowana została jako sprzeczna z ideami ludzkiej wolności i postępu:

Sądzę, że zasada regulująca stosunek dwóch płci, czyniąc jedną drugiej podwładną w imię prawa, jest zła sama w sobie i stanowi dzisiaj jedną z głównych przeszkód tamujących postęp ludzkości; oraz, że powinna ustąpić zasadzie doskonałej równości, a nie pozwalającej na przywileje lub władzę z jednej strony, a nieudolność z drugiej.

(J.S. Mill, 1995, 285)

Powiązanie przez Milla urzeczywistnienia w sferze publicznej zasady „doskonałej równości” płci z działaniem na rzecz idei postępu ukazuje wyraźnie oświeceniowo-racjonalistyczny rodowód idei emancypacji kobiet. I jakkolwiek w proponowanych przez niego konkretnych postulatach dotyczących roli matki i ojca w procesie wychowania dzieci, miejsca kobiet w domu itd. dawały o sobie znać często tradycyjne „patriarchalne” przesady na temat kobiet, to idea równości kobiet wobec prawa była jego przewodnią myślą polityczną, której trzymał się konsekwentnie w swoich pracach.

Jeśli więc na przykład Platon w *Państwie* twierdził, że kobiety jako „na ogół” słabsze fizycznie i mniej odważne niż mężczyźni nie mogą pełnić funkcji strażników (czy być żołnierzami), Mill dochodzi w tej kwestii do zgoła odmiennego wniosku. Jego zdaniem prawo państwowe powinno umożliwić kobietom taki sam dostęp do edukacji i wszystkich zawodów jak mężczyznom, niezależnie od tego, czy „na ogół” są one w nich lepsze, czy gorsze. Wtedy bowiem okaże się, że niektóre z nich będą

tak czy inaczej wykonywać je lepiej niż wielu mężczyzn, co w ostatecznym rozrachunku będzie społecznie pożyteczne. Nawet jeśli w pewnych dziedzinach – jak np. w nauce – kobiety na ogół wypadają gorzej niż mężczyźni, wynika to stąd, że otrzymały gorsze wykształcenie.

Późniejsza ewolucja ideologii feministycznej w kierunku uniwersalizacji idei emancypacji kobiet to przełamywanie kolejnych ograniczeń i zrywanie z przesadami tkwiącymi w kulturze patriarchalnej. Z czasem działaczki ruchu dostrzegają, że hasła równouprawnienia kobiet w tej postaci, w jakiej były one formułowane przez Milla czy Taylor, odnoszą się praktycznie jedynie do kobiet z klasy średniej, nie podejmując kwestii emancypacji kobiet należących do klasy robotniczej czy chłopiek. Podobnie działania ruchu w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku zbiegną się w sposób naturalny z dążeniami na rzecz zniesienia niewolnictwa Murzynów, znacznie później zaś zostanie on skonfrontowany z trudną kwestią emancypacji kobiet-murzynek. Ale i ta ewolucja ruchu, niezależnie od wszelkich zawirowań w jej przebiegu, wydaje się czymś nieuniknionym jako element postępującego procesu „upodmiotawiania” kobiet. Ogarnia on z jednej strony nowe grupy społeczne kobiet, z drugiej odnosi się do coraz to nowych aspektów ich społecznego i kulturowego bytu.

Na proces ten w feminizmie XX-wiecznym nakłada się inna tendencja związana z dostrzeżeniem przez niektóre czołowe przedstawicielki nurtu, że równouprawnienie kobiet rozumiane wyłącznie jako zrównanie ich z mężczyznami wobec prawa i dopuszczenie ich do szeregu prestiżowych (i nieprestiżowych) zawodów tradycyjnie uznawanych jako męskie oznacza praktycznie niwelację tego, co specyficznie kobiece, tzn. całkowite upodobnienie kobiet do mężczyzn. Stają one przed pytaniem, jak pogodzić ze sobą dwa z pozoru wykluczające się wymogi: z jednej strony zrównanie praw kobiet z mężczyznami, z drugiej zapewnienie im swobodnej artykulacji własnej seksualnej odrębności.

W liberalnym feminizmie amerykańskim ewolucję tę możemy prześledzić na przykładzie twórczości Betty Friedan,

przedstawicielki jego skrzydła liberalnego. W swojej pierwszej książce *The Feminine Mystique* twierdzi ona, że dopóki kobiety nie będą przejawiać tyle agresywności, ducha walki i bezwzględności w życiu publicznym co mężczyźni, trudno będzie mówić o ich pełnym wyzwoleniu. Mamy tu więc do czynienia z poglądami typowymi dla pierwszej fazy ruchów emancypacji kobiet, gdzie wyzwolenie kobiety było utożsamiane ze stworzeniem jej takich warunków, aby mogła ona pod każdym względem dorównać mężczyźnie.

W swej drugiej książce *The Second Stage* Friedan zarzuca ten punkt widzenia na rzecz twierdzenia, że prawdziwa równość między płciami ma miejsce dopiero wówczas, gdy społeczeństwo w równej mierze ceni wartości związane z płcią kobiecą co męską. Chodzi więc o to, aby kobieta będąc równa mężczyźnie zachowała zarazem swoją odmienność w stosunku do niego. Jak jednak możliwa jest taka „równość w różności”? Czy nie jest to postulat wewnętrznie sprzeczny? Rosemarie Putnam Tong omawiając tę ewolucję poglądów Friedan stawia pod adresem jej koncepcji „różni ale równi” szereg sceptycznych pytań:

Czy rzeczywiście istnieje sposób na to, by traktować kobiety i mężczyzn jako *różnych ale równych* nie wpadając przy tym w koleiny bardzo szkodliwego ujęcia „odrębni ale równi”, które charakteryzowało stosunki rasowe w Stanach Zjednoczonych od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku? Czy też liberalne feministki powinny pracować nad usunięciem „różnic”, jako pierwszego kroku w stronę prawdziwej równości? A jeśli tak, to czy kobiety powinny być takie jak mężczyźni, aby być im równe? Czy też mężczyźni powinni być tacy jak kobiety, by być równymi z kobietami?

(Putnam Tong, 2002, 45).

Pytania te pokazują wymownie, że zorientowany (bezwiednie) na ideał męskiej przedsiębiorczości, agresywności i kreatywności liberalny ruch feministyczny zabrnął w ślepą uliczkę. Sytuacja przypomina trochę łapanie dwóch srok za ogon: zrównać się z mężczyznami, ale tak, aby zarazem zachować w pełni swą kobiecość. Wyjściem z tego pata ma być według Friedan urzeczywistnienie w społecznej praktyce programu

wychowywania chłopców i dziewczynek w duchu androgonii, tak aby łączyli w sobie zarówno cechy kobiece, jak i męskie, co też postuluje w swojej kolejnej książce *The Fountain of Age*.

Ujęcie to implikuje wyprodukowanie nowego pokolenia ludzkości, w którym zaniknęłyby wszelkie różnice między płciami: przestałby więc istnieć problem „różnicy seksualnej”. Kobiecość i męskość uległaby samozniesieniu w jednym androgynicznym osobowościowym tworze, chłopco-dziewczynce czy dziewczynko-chłopcu, który miałby być „twórczą” syntezą obu płci.

Pozorna prostota tego pomysłu idzie w parze z jego absurdalnością. Rozpoznajemy w nim coś z „pragmatyzmu” cechującego kulturę amerykańską nastawioną na oferowanie konkretnych praktycznych rozwiązań (a więc do dzieła, panie i panowie!). Tyle że akurat w tym wypadku ów pragmatyzm przybrał horrendalnie groteskową postać. Określa go utopijna idea wyhodowania nowego typu człowieka, który byłby syntezą tego, co Friedan (i inne przedstawicielki nurtu) uznają za cechy „pozytywne” każdej z płci. W dość nieoczekiwany sposób powraca tutaj w skrajnie narcystycznej formie mit Arystofanesa o podwójnych istotach ludzkich „bez braku”. Tyle że o ile w *Uczcie* ów fantazmat odsyłał do zamierzchłych prapoczątków ludzkiego istnienia na ziemi, o tyle Friedan bierze go jak najbardziej dosłownie, próbując go urzeczywistnić w społecznej praktyce. Tak oto punkt dojścia okazuje się w jej pracach tożsamy z punktem wyjścia europejskiego patriarchalizmu, stanowiąc jego karykaturalną imitację.

### 3. CZYM JEST „DRUGA PŁEĆ”?

#### DYLEMATY FEMINIZMU FRANCUSKIEGO

Znacznie ciekawiej analogiczna ewolucja – i jej teoretyczne efekty – przebiega w feminizmie francuskim. Mam tu na myśli jego tzw. drugą falę oraz reakcję na nią feministek postmoderni-

stycznych. W badaniach nad tym nurtem utarł się pogląd, że feminizm francuski od samego początku był znacznie mniej radykalny niż amerykański. Na ukształtowanie się tego poglądu wpłynęły m.in. prace takich autorek jak Elisabeth Badinter czy Mony Ozouf, które źródeł tej odmienności upatrywały w odmiennym charakterze kultury francuskiej, gdzie relacje między płcią męską i żeńską wyglądają inaczej niż w kulturze amerykańskiej<sup>7</sup>. Trudno powiedzieć, na ile ten pogląd jest słuszny jeszcze dzisiaj. Z jednej strony, bardzo mocne akcenty „walki płci” pojawiają się wszakże w pracach Irigaray i Cixous, z drugiej, w feminizmie amerykańskim pojawiły się również teorie „koncyliacyjne”, często bardzo krytyczne – jak to jest choćby w wypadku prac Butler – wobec feminizmu radykalnego. Nie wspominając już o tym, że można dzisiaj mówić o różnorodnych obustronnych wpływach obu tych tradycji na siebie, francuskiej i anglosaskiej (np. prace Irigaray, Cixous czy Kristevej są współcześnie szalenie popularne w Stanach Zjednoczonych).

Ale zapewne jeszcze do niedawna podziały między tymi dwiema tradycjami były bardzo widoczne. Nie jest więc przypadkiem, że Maria Janion omawiając tę kwestię w *Kobietach i duchu inności*, gdzie śledzi różne motywy związane z ideą kobiet i kobiecości w literaturze XIX-wiecznej, pisze o tym w ten sposób:

W oczach Francuzów stosunki męsko-kobiece w Ameryce napiętnowane są duchem radykalnej konfrontacji. (...) To, co dzieli mężczyzn i kobiety, ma być ważniejsze od tego, co łączy. (...) We Francji panowała na ogół odmienna tendencja w stosunkach między mężczyznami i kobietami. Badinter wielokrotnie podkreśla, że przetrwała tu jednak solidarność płci, że Francuzka nigdy nie przerwała dialogu ze swoim partnerem. (...) Feminizm Badinter bywał uznany za „oświecony”, „reformistyczny” i „tolerancyjny”. Wszystko to w przeciwieństwie do feminizmu amerykańskiego.

(Janion, 1996, 177)

---

<sup>7</sup> Na tę odmiennność feminizmu francuskiego wskazuje Barbara Smoleń w artykule *Filozofia Luce Irigaray: dylematy recepcji*, „Teksty Drugie” 2000, nr 6.

Można by się naturalnie zastanawiać, czy „łagodność” i koncyliacyjny duch feminizmu francuskiego (przynajmniej do czasów Cixous i Irigaray, dodajmy) nie biorą się stąd, że tradycja kulturowa, w której ten nurt się pojawił, została w dużej mierze określona przez katolicyzm, nie tak rygorystyczny w stosunku do kobiet jak protestantyzm, dominujący w krajach anglosaskich. Dlatego pozycja kobiet we Francji nie uległa w takim stopniu marginalizacji, jak miało to miejsce w krajach zdominowanych przez kulturę protestancką, które reprezentowały bardzo surowy i restrykcyjny typ patriarchy.

„Koncyliacyjny” duch feminizmu francuskiego dochodzi wyraźnie do głosu w *Drugiej płci* Simone de Beauvoir, książce, która otworzyła nową epokę w dziejach nurtu. Kwestia równouprawnienia kobiet została w niej ujęta na sposób liberalno-racjonalistyczny poprzez nieustanne wykazywanie przez autorkę różnych aspektów kobiecej podmiotowości i domaganie się przez nią zapewnienia kobietom równego mężczyznom statusu zawodowego i prawnego. Zarazem jednak pyta ona nieustannie w swojej pracy, jak pogodzić tę kwestię z zachowaniem przez kobiety własnej odmienności. Stanowisko autorki wydaje się w tej materii zbliżone do poglądów Friedan z drugiego okresu („równe, ale różne”), prowadzi też do powstania podobnych dylematów i wątpliwości.

Z jednej strony więc wyraźnie rozpoznawalne jest w *Drugiej płci* głębokie przekonanie autorki, że:

ludzkie powołanie nie stoi w sprzeczności z męskim przeznaczeniem. Dzięki utożsamieniu członka z transcendencją sukcesy społeczne i duchowe mężczyzny promieniują również na czysto męskie walory.

(Beauvoir, 2003, 739)

Wartości związane ze światem męskim mają zatem paradygmatyczne znaczenie dla kulturowego rozwoju. Dlatego wyzwolenie się kobiety polegać może jedynie na jej upodobnieniu się do mężczyzny. Zarazem jednak nie może ona (i nie powinna) wyrzec się całkowicie swej kobiecości. Tyle że wtedy rodzi to



w niej wewnętrzne rozdarcie, gdyż musi „chcąc spełnić swoją kobiecość, stać się przedmiotem i zdobyczą, to znaczy wyrzec się pretensji suwerennego podmiotu” (Beauvoir, 2003, 739).

Ten dylemat, przed którym staje dzisiaj wyzwolona kobieta, stanowi, zdaniem Beauvoir, nieuniknioną konsekwencję postulatów emancypacyjnych feminizmu:

dlatego dzisiejsza kobieta jest rozdarta pomiędzy przeszłością a przyszłością. Dziś przedstawia się ona najczęściej jak „prawdziwa kobieta”, przebrana za mężczyznę; czuje się równie źle w kobiecej skórze jak w męskim przebraniu.

(Beauvoir, 2003, 776)

Ale Beauvoir nie uważa, że owo wewnętrzne rozdarcie wyzwolonej kobiety współczesności, niebędącej w stanie zidentyfikować się do końca ze swą rolą kobiecą i męską, jest nieuniknioną ceną, jaką płaci ona za swoją „wolność”. Świadczą o tym wymownie końcowe partie *Drugiej płci*, w których pojawiają się dramatycznie brzmiące pytania o możliwości przezwyciężenia tego stanu rzeczy. Jedną z nich upatruje w nowym modelu wychowania, w którym rodzice traktowaliby w identyczny „podmiotowy” sposób dziewczynki, jak chłopców, nie wpędzając ich w „kompleks” kobiecości. Inną widzi w ukształtowaniu się nowego typu relacji między kobietami i mężczyznami, w których obie strony przestałyby upatrywać w sobie nawzajem konkurentów i zazdrośnie strzec własnych przywilejów, lecz zaczęłyby traktować siebie na sposób partnerski:

Zamiast przeżywać dwoistość swej doli, każdy usiłuje narzucić drugiemu poniżenie, a sobie zarezerwować honor. Gdyby zaś oboje przyjęli tę dolę z przenikliwą skromnością, zobaczyliby w sobie nawzajem bliźniego i przeżyliby zgodnie dramat erotyczny. To, że jest się człowiekiem, jest bez porównania ważniejsze niż jakiekolwiek różnice między ludźmi.

(Beauvoir, 2003, 779)

No tak. Pytanie tylko, czy postulowana tutaj zmiana subiektywnego nastawienia do siebie obu płci może służyć za rozwiązanie zarysowanego powyżej wewnętrznego rozdarcia kobiety wyzwolonej, które swoje korzenie ma w ukształtowanej w tradycji europejskiej kultury „ontologii” tego, co kobiece i męskie. No i co właściwie Beauvoir rozumie przez „bycie człowiekiem” sytuując ten fenomen ponad wszelkimi różnicami płci? Czy nie jest to – paradoksalnie – tradycyjny pojęciowy wybieg utrzymany jak najbardziej w duchu patriarchalizmu, zakładający jako ostateczny punkt odniesienia jakiś ludzki stan „neutralny”, sytuujący się ponad wszelkimi podziałami na to, co kobiece i męskie?

Takich niekonsekwencji płynących z (bezwiednego) uwikłania Beauvoir w dyskurs tradycji patriarchalizmu, którą próbuje przezwyciężyć, jest zresztą w tej książce znacznie więcej. Biorą się one z podejmowanych przez autorkę dramatycznych prób rozwiązania kwestii „odmienności w równości” w oparciu o kategorie pojęciowe zaczerpnięte z metafizycznej tradycji. Wyraźnie widać to w końcowych, pełnych wzniosłego patosu fragmentach książki, w których stara się wyzwoloną podmiotowość kobiety pogodzić z jej „innością”:

Wyzwolić kobietę – znaczy przestać ograniczać ją do stosunków, jakie utrzymuje z mężczyzną, ale nie znaczy to – negować te stosunki; kształtując się dla siebie, kobieta nie przestaje istnieć *również* dla mężczyzny; uznają w sobie nawzajem podmiot, każdy pozostaje jednak dla drugiego Innym, ścisła wzajemność stosunków nie przekreśli cudów, wynikających z podziału ludzkości na dwie odrębne kategorie, to jest żądz, posiadania, miłości, marzenia, przygody, a wzruszające słowa: dawać, zdobywać, łączyć się, zachowają sens. Na odwrót, kiedy zostanie zniesiona niewola połowy ludzkości i cały powodowany przez nią system hipokryzji, wtedy „podział” ludzkości odsłoni swe prawdziwe znaczenie, a para ludzi odnajdzie swe prawdziwe oblicze.

(Beauvoir, 2003, 781)

Rozwiązaniem dylematu „odmienności w równości” ma być ustanowienie dwóch absolutnie symetrycznych w swoich relacjach wzajemnych podmiotów: podmiotu męskiego otwartego na inność tego, co kobiece i podmiotu kobiecego otwartego na inność tego, co męskie. Wtedy też, stając się w swej inności tak do siebie podobne, przestaną prowadzić ze sobą absurdalną walkę, w której jednemu z nich została przyznana pozycja Pana, drugiemu zaś Niewolnika. Jak jednak pogodzić to ujęcie z faktem, że „inność” kobiety w tradycji kulturowej Zachodu ujęta została w kategoriach przedmiotowych (na co też wyrażnie wskazuje Beauvoir w swojej książce). Nawet bowiem jeśli występuje ona tutaj w roli podmiotu, to jako osobliwy obiekt, który mówi.

Miedzy tymi dwoma ujęciami zachodzi wyraźna rozbieżność. Założona absolutna symetryczność relacji kobieta – mężczyzna w pierwszym ujęciu jest nie do pogodzenia ze wskazaniem na istotową niesymetryczność definicji tego, co kobiece i męskie. Jest to – jak sądzę – podstawowa aporia, w jaką wnikła się argumentacja Beauvoir, zaś próby jej przezwyciężenia za pomocą tradycyjnego filozoficznego instrumentarium mają charakter pozorny.

Ale znaczenie tej książki polega przede wszystkim na wyraźnym postawieniu samej tej kwestii oraz na bardzo obrazowym przedstawieniu różnych jej społecznych i kulturowych aspektów. Dlatego późniejsza krytyka idei „wyzwolenia” kobiet w tej postaci, w jakiej rysuje się ona w *Drugiej płci*, dokonana przez Sylviane Agacinski jest niesprawiedliwa. Nie jest bowiem do końca prawdą, że – jak sugeruje ta autorka – Beauvoir wyzwolenie kobiet utożsamia z ich upodobnieniem się do mężczyzn. Dostrzega ona wyraźnie niebezpieczeństwa związane z tym procesem i stara się na wszelkie sposoby podkreślić znaczenie zachowania przez kobiety seksualnej odmienności. Inna kwestia, że czyni to w sposób nieprzekonujący argumentacyjnie, wnikając się w opisane powyżej aporie i sprzeczności.

#### 4. (POST)FEMINISTKI RÓŻNICY. AGACINSKI. CIXOUS. IRIGARAY

Agacinski zarzucając Beauvoir, iż emancypację kobiet „widi w negacji tożsamości płciowej, odesłanej do porządku przypadku, na rzecz ideału, jakim jest uniwersalna tożsamość, w której różnice zacierałyby się” (Agacinski, 2000, 61), przeciwstawia jej pogląd, że w myśleniu o płci męskiej i żeńskiej wyjść należy od kategorii różnicy. Według niej pogląd, że człowiek w swym rozwoju kulturowym wytworzył szereg uniwersalnych praw i wartości, zgodnie z którymi zarówno mężczyźni jak i kobiety winni kształtować swoją tożsamość, jest piękną iluzją, która nie ma nic wspólnego ze społeczną praktyką. W istocie wszelkie kulturowe różnice płci nie są wynikiem arbitralnych konstrukcji społecznych, lecz interpretacją różnicy na poziomie płci biologicznej, która jest jako taka nieusuwalna i nierelatywizowalna.

Agacinski jednak w równej mierze przeciwstawia się ujęciom różnicy seksualnej w tej postaci, w jakiej ukształtowały się one w tradycji psychoanalitycznej, od Freuda poczynając a na Lacanie kończąc. Twierdzi, że w tej tradycji z kolei w sposób nieuprawniony uprzywilejowano człon męski, traktując kobietę jako wykastrowanego mężczyznę. Tej ontologicznej dyskryminacji kobiet ma zaradzić zastąpienie logiki braku przez logikę różnicy, która nie hierarchizuje arbitralnie podziału na płcie, lecz kładzie nacisk na ich różnorodność:

Różnica bowiem nigdy nie jest widoczna, nie *przedstawia się w jednym z dwojga*: oznacza ona przestrzeń między dwojgiem i oddalenie. Nie istnieje określone *miejsce*, usytuowanie różnicy, ale jedynie sposób właściwy dla każdej z obu płci, na przykład ten, w jaki każda istnieje *inaczej* niż druga. Skoro nie ma jej w żadnym miejscu, nie można refleksji o różnicy opierać na jednym elemencie, lecz trzeba wziąć pod uwagę grę wielu elementów i ich wzajemne relacje.

(Agacinski, 2000, 55)