

MAGDALENA MAŁECKA

(Kraków)

**KOBIECOŚĆ ODZYSKANA?
POMIĘDZY *SEX* A *GENDER* I ESENCJĄ A KONSTRUKTEM
CZYLI HISTORIA ZGUBNYCH DUALIZMÓW**

WPROWADZENIE

Angielski termin *gender*¹, ze względu na swoją nieokreśloność i niezrozumiałość oraz podatność na różnego rodzaju przeinaczenia, jest wciąż od strony filozoficznej mało spopularyzowany w Polsce. Tocząca się ostatnio debata publiczna na temat tzw. ideologii gender, która to w opinii społecznej ma oznaczać negowanie istnienia płci biologicznej na rzecz jej kulturowego konstruowania, jest tego doskonałym przykładem. Jest to reakcja na krytykę esencjalizmu i głosy badaczek feministycznych, zwracających uwagę na rolę kultury w interpretacji i/lub tworzeniu płci biologicznej. Ponieważ samo pojęcie *gender* nie oznacza negowania płci biologicznej i kategorię tę należy zawsze rozumieć w kontekście danej teorii, niniejszy artykuł jest próbą przed-

¹ Istnieją dwa tłumaczenia tego terminu, jednym z nich jest „rodzaj” (zwolenniczką takiego tłumaczenia jest np. Ewa Hyży); Paweł Dybel zauważa jednak abstrakcyjność tego tłumaczenia i konotacje z polskim słowem „gatunek”, co może prowadzić do pominięcia społeczno-kulturowego wymiaru *gender*: por. P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”*. *Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, UNIVERSITAS, Kraków 2012, s. 8–9. Drugim, szerzej przyjętym tłumaczeniem jest „płeć kulturowa”, które również nie jest pozbawione ograniczeń, ze względu na istnienie koncepcji, w których pod *gender* kryje się zarówno płeć kulturowa, jak i biologiczna (której *gender* jest interpretacją), por. tamże, s. 9. W niniejszym artykule będę częściej stosować anglojęzyczne terminy, gdyż polskie tłumaczenia nie odpowiadają dokładnie ich angielskim wersjom.

stawienia roli *sex/gender* w studiach nad kobiecością (oraz męskością) i z jednej strony wskazania dużego potencjału tego terminu, z drugiej zaś pokazania jego ograniczeń i możliwych wypaczeń z nim związanych. Kluczowe jest zatem to, by termin *gender* rozumieć możliwie szeroko i nie sprowadzać go do jakiegoś jednorodnego stanowiska. Tylko wtedy artykuł ten będzie swojego rodzaju wprowadzeniem w filozoficzną problematykę *gender*.

Po radykalnej krytyce esencjalizmu, charakterystycznego dla feminizmu tzw. drugiej fali, przyszedł czas konstruktywizmu², w którym kategoria *gender* odgrywa jedną z najważniejszych ról. Jednak powstanie *gender* należy wiązać z refleksją wcześniejszą: termin ten w debacie akademickiej pojawił się w latach 60. w tekście Roberta J. Stollera *Sex and Gender* z 1968 roku, choć sama koncepcja zaistniała dużo wcześniej, a mianowicie w książce Margaret Mead *Płeć i temperament w trzech społeczeństwach pierwotnych*, która ukazała się w 1938 roku³. By wyjść poza spór o tę kategorię, tj. odnieść ją od razu do badań nad kobiecością, proponuję termin *gender* potraktować jako „określoną kategorię teoretyczną”⁴, konieczną dla istotnych analiz kobiecości i męskości. Jeśli jednak *gender* na wstępie zostanie uwikłane w konkretną ontologię, przestanie pełnić funkcję odślaniającą i będzie prowadzić do różnego rodzaju redukcjonizmów. A zatem w pierwszej części niniejszego artykułu przedstawię płeć kulturową (*gender*) jako narzędzie badawcze i metodologicznie ważną kategorię, która jednak nie może zostać odseparowana od płci biologicznej (*sex*). Część druga jest omówieniem samego przedmiotu badań studiów nad kobiecością: z uwzględnieniem krytyki kategorii kobiecości i odniesieniem jej do pytania o podmiot i jego relację do władzy w filozofii feministycznej⁵.

² W języku angielskim, tak jak w polskim, istnieją dwa określenia: *constructionism* i *constructivism*, które tłumaczy się jako konstrukcjonizm i konstruktywizm. Ponieważ wydaje się, że to termin „konstruktywizm” wszedł już na stałe do polskiej refleksji nad *gender*, będę używać właśnie jego, z zastrzeżeniem, że za Ewą Hyży, termin „konstrukcjonizm” uważam za adekwatniejszy, gdyż w tym nurcie chodzi raczej o konstrukcję (konstruowanie płci), nie zaś o „bycie konstruktywnym”. Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, UNIVERSITAS, Kraków 2012, s. 36, przyp. 1.

³ W celu poznania historycznego rozwoju tego terminu, jego niejednoznaczności oraz odmiennego użycia w różnych środowiskach zob. E. Hyży, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 56–88.

⁴ P. Dybel, *Zagadka...*, dz. cyt., s. 11.

⁵ Określenie to jest pewną umowną nazwą; więcej na temat sensowności mówienia o filozofii feministycznej, zob. E. Hyży, *Kobieta...*, s. 216–224.

Z kolei trzecia część jest przedstawieniem fenomenologii ciała oraz autorskiego projektu badań nad kobiecością, którego celem jest uwzględnienie konstruktywistycznej krytyki esencjalizmu, a która oznacza uznanie *gender* (a właściwie *sex-gender*) za jedną z wielu pomocnych kategorii w tych badaniach. Z drugiej strony, perspektywa ta jest krytyką teorii konstruktywistycznych jako zbyt radykalnych i „wylewających dziecko z kąpielą”, tj. w samych swoich założeniach, uniemożliwiających badania nad kobiecością. Projekt ten, by odciąć się od jakiegokolwiek upolitycznienia i zideologizowania⁶, a podkreślić rolę filozoficznego dyskursu w analizach kobiecości, nazywam „feminologią”. Punktem węzłowym wszystkich trzech części jest krytyka dualizmów, obecnych w refleksji nad kobiecością, które w dużym stopniu wypaczają większość analiz, narażając je na radykalizację i postawę albo-albo na osi esencjalizm–konstruktywizm.

I. O ZNACZENIU KATEGORII *SEX/GENDER* DLA FILOZOFICZNEGO DYSKURSU NA TEMAT PŁCI

Z jednej strony można przyjąć, iż zarówno kobiecość, jak i męskość są kategoriami oczywistymi i niewymagającymi żadnej analizy, wtedy jednak okazuje się, że poza stereotypowymi nań określeniami, przyjmowanymi od wieków, nie dysponujemy żadną filozoficzną refleksją na ten temat. Przez ten „filozoficzny brak”, wszelkie badania (biologiczne, psychologiczne, socjologiczne, neurologiczne itd.), mające za swój przedmiot płeć, będą w dużym stopniu narażone na brak świadomości swych założeń i naiwną (często właśnie nieświadomą) interpretację oraz ideologizację wyników. Należy jednak zauważyć, że dotyczy to nie tylko płci, ale każdego przedmiotu badań i każdej dziedziny nauki, zaś twierdzenie, że nauka jest z gruntu neutralna światopoglądowo jest – przynajmniej dla filozofów – absurdalne. Dlatego też nawoływanie, by

⁶ Jednym z największych problemów w obrębie *gender studies* jest łączenie ich (szczególnie w Polsce) z określoną opcją polityczną i konkretną, redukcjonistyczną antropologią. Już sam termin *gender studies*, wskazuje, iż nie ma w ich obrębie jakiegos jednego nurtu (liczba mnoga obecna w nazwie), choć pewne tendencje są wyraźnie widoczne i w dużym stopniu zależą od mody, a także środowisk nacisku politycznego. Nie oznacza to jednak, iż *gender studies* skazane są na ideologizację i że nie istnieje inna refleksja nad fenomenem płciowości, jak tylko upolityczniona. Przez „upolitycznienie” rozumiem takie teorie, których głównym celem jest nie zmiana myślenia czy swoista rewolucja kulturalna, która w konsekwencji przyniesie zmiany polityczne, a uzyskanie władzy, celem wprowadzenia przymusowej zmiany myślenia.

w badaniach nad płciowością wzorować się na naukach empirycznych, jest *de facto* nawoływaniem do powrotu do naiwności umysłu końca XIX wieku. Konieczna jest zatem refleksja filozoficzna i próba zbudowania antropologii płci (i to różnych jej wersji i odmian), dzięki czemu łatwiej będzie demystyfikować ukryte założenia i interpretacje konkretnych badań naukowych. Ułatwi to apolityczne odczytywanie tych koncepcji, choć oczywiście nie zlikwiduje tego problemu.

Z drugiej strony, jedną z metod „obrony” przed światopoglądową stereotypizacją i różnego rodzaju redukcjonizmami jest twierdzenie niektórych z badaczek, iż kategoria kobiecości, wspólna dla wszystkich kobiet, nie istnieje. A „naturalizacja” czy substancjalizacja, tj. utrzymywanie, iż kategorie kobiecości i męskości są czymś naturalnym i podstawowym, ma służyć utrzymaniu władzy przez mężczyzn, według Foucaultowskiej zasady wiedza = władza. Ciało i płeć biologiczna (*sex*) przestają być przeznaczeniem kobiety, a ich znaczenie kulturowe zostaje zdemaskowane jako przymusowa indoktrynacja, której można uniknąć, dzięki wprowadzeniu kategorii *gender* (płci kulturowej), która miałaby konstruować płeć biologiczną.

Przeciwstawny temu stanowisku jest pogląd, jakoby istniała jakaś uniwersalna esencja kobiecości, która jest czymś trwałym i niezmiennym, zarówno kulturowo, jak i historycznie⁷. Tradycyjnie pierwsze stanowisko nazywane jest konstruktywizmem (lub konstrukcjonizmem), zaś drugie esencjalizmem. Choć powszechnie przyjmuje się, iż te dwa stanowiska wzajemnie się wykluczają, tak jak potocznie rozumiane: *sex* (jako płeć biologiczna) i *gender* (jako płeć kulturowa), to jednak z perspektywy filozoficznej sytuacja tak prosta i oczywista nie jest. Esencjalizmu – jak często się sądzi – nie należy łączyć tylko z nurtami antyfeministycznymi, gdyż zarzuca się go również czołowym myślicielkom feministycznym, które po dziś dzień są mylnie uważane za prekursorki walk z biologistycznym redukcjonizmem w stosunku do kobiet oraz esencjalistycznym doń podejściem (np. Simone de Beauvoir⁸). Stąd kluczowe jest odróżnienie – za Elizabeth Grosz – esencjalizmu, biologizmu, naturalizmu i uniwersalizmu⁹, które pozwoli odsło-

⁷ Por. E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, przyp. 15 do rozdz. 1. *Refiguring Bodies*, s. 212.

⁸ Wskazanie na esencjalizm u de Beauvoir zob. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., s. 15–16.

⁹ *Biologizm* twierdzi, że kobiecość jest sumą i konsekwencją biologicznego uposażenia kobiet. Fakty kulturowe i społeczne wpływają z biologii i nie odgrywają żadnej

nić wiele przemilczanych założeń. Choć esencjalizm może się posiłkować każdym z tych nurtów, nie należy ich utożsamiać. Nazwa każdego z nich bowiem często funkcjonuje jako skrótowa formuła na oznaczenie szeroko rozumianego esencjalizmu (utożsamianego z wyżej wymienionymi nurtami), nie zaś w odniesieniu do ich filozoficznie precyzyjnego znaczenia, co prowadzi do wielu nieporozumień¹⁰. W każdym z tych nurtów kategoria *gender* pełni odmienne funkcje, a jej status różni się w zależności od kontekstu (poczynając od wykluczenia, jak w niektórych biologistycznych i naturalistycznych koncepcjach, po absolutyzację, jak w części teorii uniwersalistycznych). Dlatego też należy dosyć dokładnie odróżniać oraz analizować, jak rozumiane są w nich kategorie *sex* czy *gender*.

A zatem kategorię *gender* można uznać za ważną dla analiz kobiecości (i męskości), tyle że wymaga ona przemyślenia. Przede wszystkim należy ją zmodyfikować ze względu na jej dotychczasowe, redukcjonistyczno-dualistyczne rozumienie. Chodzi tu mianowicie o krytykę odseparowania dwóch kategorii *gender* i *sex*, tak jakby mogły istnieć jedna bez drugiej. Jak pisze Elizabeth Grosz, opozycja esencjalizmu i konstruktywizmu (*constructionism*) jest błędna ze względu na to, iż

roli w tworzeniu się kobiecości. Patriarchalizm tłumaczy się wtedy „faktami biologicznymi”, m.in. gorszym biologicznym uposażeniem kobiet (np. delikatniejsza budowa ciała) i wynikającym zeń gorszym psychologicznym uposażeniem (np. labilność emocjonalna). Esencjalizm biologistyczny może też polegać na podkreślaniu cech opiekuńczości kobiet i dowartościowaniu wszystkiego, co w kobietach łączy się z macierzyństwem lub na odwrót; pozwala funkcje rozrodcze kobiet traktować jak źródło opresji. *Naturalizm* najczęściej nawiązuje do biologizmu i polega na przywoływaniu kategorii natury (rozumianej rozumianej, m.in. biologicznie, ontologicznie czy teologicznie), która jest wzorcowa i zalecana. Bycie kobietą/mężczyzną polega na realizacji tej właśnie natury, która jest niezmienna historycznie i kulturowo. Społeczną konsekwencją naturalizmu jest usprawiedliwianie przemocy „dobrem” jednostki, poddawanej przymusowemu ujednocnieniu oraz chęcią dopasowania do „prawidłowego” wzoru (tj. natury, np. kobiety czy „człowieka kulturalnego”). *Uniwersalizm* z kolei zakłada, że esencja kobiecości polega na wspólnym wszystkim kobietom rdzeniu, który niekoniecznie musi odwoływać się do uposażenia biologicznego czy założenia jakieś wzorcowej natury, a np. na uznaniu istnienia esencji kobiecości, której charakter jest kulturowy i/lub społeczny. Podczas gdy w esencjalizmie, biologizmie i naturalizmie jest miejsce dla odmienności cech i doświadczeń kobiet, to przy uniwersalizmie są one pomijane. Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., przyp. 15 do rozdz. 1. *Refiguring Bodies*, s. 212; E. Hyży, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 44–48; [online:] E. Grosz, *A Sexual Difference and the Problem of Essentialism*, http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_5/ElizabethGrosz.html [dostęp: 14.06.2014].

¹⁰ Por. E. Grosz, *A Sexual...*, dz. cyt.

nie istnieje czysty konstruktywizm, który nie byłby zbudowany na bazie surowców, pochodzących z esencjalizmu¹¹. Jednym słowem konstruktywizm zakłada esencjalizm (tak jak *gender* zakłada *sex*). Dlatego też kluczowym problemem staje się rozumienie tych dwóch terminów (*sex* i *gender*) w poszczególnych teoriach oraz prześledzenie ich relacji, z uwzględnieniem tego, że pytanie o to, co pierwsze: *sex* czy *gender*?, jest skazane na porażkę.

Niestety zbyt często ignoruje się fakt, iż w wielu współczesnych koncepcjach filozoficznych, które w jakiś sposób nawiązują do kategorii płci kulturowej czy społecznej, coś takiego jak „czysta” kategoria *gender* nie istnieje (choć w badaniach socjologicznych jest jak najbardziej uprawniona). Odseparowanie *sex* i *gender* coraz częściej uważane jest przez filozofów i filozofki za przestarzałe¹²: nie pisze się już o płci biologicznej i kulturowej jako jakichś odrębnych bytach, coraz rzadziej twierdzi się, że da się je osobno badać i opisywać. Oczywiście język mediów i popkultury ma swoją własną logikę skrótów myślowych i brania nieistotnego za istotne, jednak obwinianie za taki stan rzeczy całego feministycznego dorobku filozoficznego byłoby dużą przesadą. Sam pomysł na to, by kategoria *gender* stała się pewnego rodzaju szkłem powiększającym analiz w obrębie *gender studies* i filozofii feministycznej, nie oznacza absolutyzacji tego terminu, co niekiedy imputuje się środowiskom feministycznym jako (jakoby) jednorodnej całości. Sądzę, iż w środowiskach feministycznych często dochodzi do takiej absolutyzacji, jednak jest to zazwyczaj przypadek niefilozofów. Co jeszcze dosadniej świadczy o tym, jak bardzo filozofia jest potrzebna w dyskursie na temat płci. Dziwi jednak ta niechęć polskich środowisk filozoficznych do zajmowania się kwestią różnicy seksualnej¹³. Sferę tę zostawia się najczęściej socjologii, psychologii, literaturoznawstwu i antropologii kulturowej, choć wiele z zachodnich (i nie tylko) badaczek kobiecości jest przede wszystkim związanych z filozofią i bazuje właśnie na filozoficznych koncepcjach płci (szczególnie zaś feminizm

¹¹ Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., przyp. 20 do rozdz. 1. *Refiguring Bodies*, s. 212.

¹² Szerzej na ten temat J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 58–59.

¹³ Szerzej o problemie: zob. P. Dybel, *Dlaczego ciało? Rehabilitacja ciała i seksualności w dyskursie współczesnej filozofii i humanistyki* [w:] *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem i tekstem*, J. Bator, A. Wieczorkiewicz (red.), IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 21–31.

postmodernistyczny czy feminizm różnicy, czerpiący inspiracje np. z myślicieli takich, jak: Henri Bergson, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida czy Michel Foucault). Bez istotnej analizy filozoficznej problematyki płci powinniśmy być przygotowani na nieistotność, powierzchowność i zwykle publicystyczny charakter analiz, jakby nieuwzględniających powagi tematu. Bez filozoficznej refleksji można odnieść wrażenie, iż do wyboru pozostają zaledwie dwie, przeciwstawne perspektywy: esencjalizm lub konstruktywizm (kryjące się pod sztucznym podziałem na *sex* i *gender*). Dlatego też celem niniejszego tekstu jest wskazanie na nadmierną radykalizację interpretacji niektórych z filozofek feministycznych, co skutkuje wieloma nieporozumieniami czy to natury filozoficznej, czy światopoglądowej.

Choć relacje *sex* i *gender* są rozmaicie interpretowane, najlepiej byłoby tu mówić raczej o jednej kategorii *sex/gender* i jej różnych kontekstach oraz różnych antropologiach nań zbudowanych. Mimo to posługiwanie się dwoma kategoriami, zamiast jednej, ma swoje walory metodologiczne i często ułatwia zrozumienie problematyki płci, jednak wprowadza też logikę dualizmów i niepotrzebną hierarchizację, której później jest się bardzo trudno pozbyć z analiz.

II. KOBIETA, KOBIETY, KOBIECOŚĆ CZY QUEER? – SPORY O PRZEDMIOT I (NIE)PODMIOT BADAŃ

Podstawowym problemem pojawiającym się w obrębie współczesnych badań nad kobiecością jest pytanie o to, czy jest co badać, tj. czy istnieje coś takiego jak kobiecość?, a jeśli tak, to jak ją badać i jakich narzędzi użyć w jej analizie? Celem prób zlikwidowania kategorii kobiecości jest zaprzeczenie istnienia jakiejś uniwersalnej puli doświadczeń wspólnej wszystkim kobietom – stanowiska popularnego w latach siedemdziesiątych, a stworzonego na potrzeby zbudowania trwałej wspólnoty kobiet, która umożliwi efektywniejszą walkę o prawa równościowe. To, że takie podejście dotyczyło zazwyczaj białych kobiet z klasy średniej, wykształconych i posiadających typowe problemy związane z ich środowiskiem, wykluczało zaś np. kobiety z mniejszości etnicznych czy seksualnych, zostało podjęte dopiero w latach osiemdziesiątych (szczególnie zaś na przełomie wieków) i skutkowało w powstaniu tzw. trzeciej fali, gdzie wątek krytyki totalistycznych zapędów w ruchach feministycznych wysunął się na pierwszeństwo. Nawet jeśli biologiczne uwarunkowania i uposażenie biologiczne są te same, a jak wiemy na te ma duży wpływ klimat, warunki środo-

wiskowe zarówno biologiczne (np. rasa), jak i kulturowe (np. religia), to ich kulturowa interpretacja i dopełnienie mogą być różne. Stąd też odkrycie kategorii *gender*, która zrobiła zawrotną karierę, jest – jak wyjaśniłam powyżej – tylko fragmentem opisu, który bez dopełnienia jest po prostu nieadekwatny.

Ze względu na unifikujący aspekt pojęcia kobiecości (polski sufix „-ość”, wskazuje na abstrakcyjność terminu), najczęściej rezygnuje się z tej kategorii, albo na rzecz „kobiet” (liczba mnoga dla zaznaczenia wielości perspektyw i niemożliwości ich podporządkowania jednemu terminowi) albo „Kobiety” (liczba pojedyncza, wielka litera dla podkreślenia jednostkowości, ale i swoistej rodzajowości danych doświadczeń). Sądzę, iż taki zabieg językowy niewiele wnosi do samych analiz i paradoksalnie rzadko oznacza brak prób opisanego rysu Kobiety/kobiet/kobiecości. Nie bawiąc się tym samym w politycznie poprawne zabiegi, będę używać terminu „kobiecość” z zastrzeżeniem, że traktuję ją nie jako fenomen, a enigmę, czyli fenomen, który nie poddaje się pojęciowaniu czy sprobematyzowaniu¹⁴. Można również za Jean-Luc Marionem użyć określenia „fenomen nasycony”, na oznaczenie fenomenu, który nie może być ani uprzedmiotowiony ani upodmiotowiony, gdyż wymyka się intencjonalności¹⁵. W obrębie takiego podejścia możliwe są badania nad kobiecością, które za punkt wyjścia biorą jungowski podział na archetypy *per se* i *in se* oraz jego modyfikację w postaci fenomenologii archetypu Wielkiej Matki, autorstwa Ericha Neumanna¹⁶.

¹⁴ Por. E. Lévinas, *Tajemnica i fenomen w: Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 215–230.

¹⁵ „Fenomen nasycony odmawia na ogół nadmiarem, który znosi wszelki wysiłek konstytucji. Należy określić fenomen przesycony jako fenomen nieprzedmiotowy albo dokładniej nieuprzedmiotowialny; taka denegacja nie ma w sobie nic z ucieczki w coś irracjonalnego czy arbitralnego, skoro chodzi o fenomenalność, która wymyka się nie tyle obiektywności (jedna z cech przedmiotu o tym samym statusie, co subiektywność), ile w bardziej istotny sposób przedmiotowości – własności i status przedmiotu, postawionego naprzeciw i porzuconego spojrzeniu podmiotu; fenomen przesycony przeczy warunkom podmiotowym doświadczenia ściśle w tym, że nie pozwala się ukonstytuować jako przedmiot. Inaczej mówiąc, choć wzorcowo widzialny, nie pozwala się jednak oglądać. Fenomen przesycony daje się w mierze, w jakiej pozostaje według modalności nieoglądalny”. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 261.

¹⁶ Choć większość badaczy krytykuje podejście wychodzące od archetypów (głównie za esencjalizm), warto przyjrzeć się jungowskiemu opisowi archetypu *per se*, będącego zawsze w otwartości, niemożliwego do wypełnienia i stanowiącego *coincidi-*

Niektóre teorie *gender*, próbując uciec od esencjalistycznego myślenia o płci i uniknąć determinizmu związanego z płcią biologiczną (walka z biologizmem), proponują albo płęć biologiczną (*sex*) zastąpić *gender*, oznaczającą w tym przypadku połączenie płci kulturowej i biologicznej (zapośredniczenie biologii przez kulturę), z zastrzeżeniem, że płęć biologiczna nie jest determinująca, choć ma znaczenie, albo wiążą problematykę płci tylko ze sferą językową i próbują zdemaskować i zdekonstruować kulturowe konstrukcje, które przyjmuje się jako „naturalne” (walka z naturalizmem). Projekty te, chcąc uniknąć „metafizyki płci”, tworzą teorie podmiotowości, która jest, co prawda, „płynna”, ale i ona poddaje się ontologizacji, co zasadniczo leży w opozycji do deklaracji tych teoretyczek (np. kategoria *queer* u Butler).

Demaskacja podmiotu jako opartego na władzy/wiedzy jest konieczna dla odzyskania źródłowo rozumianej kobiecości i męskości. Jednak poza krytykę tak skonstruowanego podmiotu współczesna refleksja nad płciowością często nie sięga dalej, co więcej nie wyciąga wszystkich konsekwencji ze swoich postulatów. W wersji Judith Butler, projekt nowego „podmiotu”, będącego nie-podmiotem (odmieńcem: *queer*¹⁷, odrzuconym ciałem—nie-ciałem: abiektem [*abject*] Kristevej) sięga niewiele dalej poza denuncjację stosunków władzy i to zawsze interpretowanej jako władza patriarcalna. Konstrukcja Butlerowskiego nowego nie-podmiotu nie potrafi wyzbyć się „społecznego oka”, jest jakby zamknięta w Sartre’owskiej wizji świata, gdzie osoba jest zawsze uprzedmiotowiona i staje się poprzez uprzedmiotowienie¹⁸. A ponieważ uprzedmiotowienie to jest utożsamione przez Butler z wartościowaniem, nie-podmiot ma być niepodatny na wartościowanie, choć wciąż staje się poprzez uprzedmiotowienie. Zatem milczącym założeniem Butler jest to, że nie sposób wyjść poza tę perspektywę (uprzedmioto-

dentia oppositorum (jedność przeciwieństw niepoddającą się totalizacji), a który zostaje ukonkretniony w czterech podstawowych archetypach *in se*. Więcej na ten temat zob. M. Małecka, *Fenomenologia kobiecości w oparciu o archetyp Wielkiej Matki Ericha Neumanna* [w:] *Obrazy kobiety*, red. M. Jabłoński i in., FALL, Kraków 2014 oraz E. Neumann, *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2008, [szczególnie część I i schemat ze s. 81].

¹⁷ Więcej na temat pochodzenia tej nazwy oraz jej losów zob. J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 111–121.

¹⁸ Sartrowskie analizy pożądania i sadyzmu w dużym stopniu odpowiadają temu, co Butler bierze za poziom konstytutywny rzeczywistości, zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz i in., Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 479–500.

wiająca): w ten sposób prezentuje ona swoją wersję metafizyki – którą przecież nieustannie krytykuje – gdzie o byciu o-sobą decyduje inny i to nie inny-Bliski, a inny-obcy. Butler, czerpiąc (wybiórczo) inspiracje od Emmanuela Lévinasa¹⁹, prezentuje utopijny model „podmiotu”/nie-podmiotu, który jest Innym-Upragnionym, ignorując jednak podstawę Lévinasowskiej metafizyki-etyki, mianowicie asymetryczność relacji i obecność w niej postaci Trzeciego, wywikłującego z relacji władzy²⁰.

Brak rozróżnień na poziomy myślenia o „podmiocie”/nie-podmiocie i płciowości okazuje się zgubny dla Butler: podstawowym poziomem jest poziom wiedzy/władzy (przymusowej heteronormatywności i „naturalizacji” binarności płci), jakby niemożliwy do przekroczenia, stąd i jej, skądinąd ciekawe, zmagania jak uratować „podmiot”/nie-podmiot od władzy. W obrębie przyjętej przez Butler metafizyki nie sposób pomyśleć „podmiotu”/nie-podmiotu inaczej niż utopijnie. Czy zatem Butlerowski podmiot pozbawiony jest esencji: jest faktycznie nie-podmiotem zgodnie z deklaracjami? Czy jest właśnie niemetafizyczny? Analizując kategorię *queer* okazuje się, że swoistą esencją jest tu seksualność (nieheteronormatywnie rozumiana, a właściwie rozumiana poza hetero- i homo-normatywnie)²¹, która zastępuje kategorię tożsamości. Ponieważ każda z tych normatywności seksualnych okazała się być podstawą relacji władzy/wiedzy, negując ją, próbuje się negować władzę/wiedzę nie zauważając przy tym, iż władza/wiedza wchodzi tylnymi drzwiami, bo i nie jest związana tylko z patriarchalnymi węzłami. W ten sposób projekt Butler okazuje się fiaskiem, nie rozwiązuje on nic poza wskazaniem na jedną z dziedzin realizacji władzy/wiedzy. Taki redukcjonizm jest widoczny u wielu myślicieli genderowych i queerowych, błędem byłoby jednak stwierdzenie, iż ich diagnoza jest niepotrzebna: jest częściowa, ale często oparta na istotnych analizach. Niestety przez tę fragmentaryczność, proponowane rozwiązania są zazwyczaj nie do przyjęcia, gdyż opierają się na redukcjonistycznej antropologii. Czy jednak da się inaczej pomyśleć płęć?

Opisywanie kobiecości jako enigmaty czy fenomenu nasyconego w pierwszej kolejności pozwala uniknąć naiwnego esencjalizmu i prób

¹⁹ Por. J. Butler, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, London–New York 2004, s. 128–144.

²⁰ Zob. część III niniejszego artykułu.

²¹ Choć Butler odcina się w *Undoing Gender* od utożsamiania płci z seksualnością, to jej recepcja na gruncie polskim podkreśla bardziej aspekt queerowy i seksualny; tak też rozumiem wymowę książki J. Mizielińskiej, J. Mizielińska, *Płęć...*, dz. cyt., oraz J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York and London 2004.

ukucia jakiejś uniwersalnej definicji kobiecości, z drugiej strony unika zamaskowanego esencjalizmu i niebezpieczeństwa redukcji kobiecości (i męskości) do np. seksualności. Dlatego też jednym z najważniejszych punktów zaczepienia dalszych analiz jest kwestia punktu wyjścia dla fenomenologicznego opisu kobiecości. Podejście fenomenologiczne nie skupia się na poszukiwaniu tego, co czasowo pierwsze, a na wyjściu od tego, co źródłowe, tj. co jawi się jako pierwsza oczywistość, będąca warunkiem dostępu do kobiecości, a przez to jej opisu.

III. PROJEKT FEMINOLOGICZNY CZYLI FENOMENOLOGIA CIAŁA I CIELESNOŚCI KOBIETY

Trzeba w pewnym sensie postawić wszystko na głowie i nie pytać, jak ciało, cielesność dołącza się do aseksualnej natury logosu, ale jak dalece ów logos wyrasta z ciała, będąc już zawsze naznaczony tym, co o owym cielesności stanowi: rozróżnieniem na męskie i żeńskie²².

Zwrot ku ciału, proponowany w niniejszym artykule, nie ma mieć charakteru reakcyjnego: nie chodzi w nim o takie dowartościowanie ciała, które ma odwrócić relację duszy i ciała, tak by drugie postawić na podium. Nie ma też charakteru Foucaultowskiego uznania ducha za fikcję według zasady „dusza – grobem ciała”²³. Punktem wyjścia dla fenomenologicznego zwrotu ku ciału jest raczej skierowanie się ku faktyczności ciała, które nie jest myślane w opozycji do duszy.

Feminizm korporalny, którego znakiem jest właśnie powrót do ciała i cielesności podkreśla wspólność doświadczenia ciała, które jednak od razu jest historyczne i kulturowe. Nie ma żadnych *raw data*, na których dopiero nabudowana jest kultura i tożsamość. W ciało zawsze wpisane są już inskrypcje kulturowe i społeczne, ciało jest pewnego rodzaju nieredukowalną całością, która jawi się w swojej daności, nabrzmiałej znaczeniami.

Gdy Elizabeth Grosz pisze o ciele, nie chodzi jej o biologię jako ostateczny argument za istnieniem binarności płci, mającej zachować stosunki władzy²⁴: ciało przestaje być u Grosz kategorią biologiczną,

²² P. Dybel, *Dlaczego...*, dz. cyt., s. 31.

²³ Por. tamże, s. 24.

²⁴ W tę stronę idą zarzuty Joanny Mizielińskiej, por. J. Mizielińska, *(De)Konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 175.

a staje się kategorią filozoficzną. Fenomenologiczny zwrot ku ciału (i cielesności), widoczny u XX-wiecznych filozofów, jest swoistym punktem zapalnym analiz Grosz. Ciało należy traktować przede wszystkim jako kategorię fenomenologiczną, pełną znaczeń kulturowych, które można opisywać i analizować. Jednak nie oznacza to pozbawienia ciała odwołań do nauk szczegółowych: ciało jest siecią splecionych znaczeń (kulturowych i społecznych, ale i np. „biologicznych”, z zastrzeżeniem nierozłączności biologii od kultury i historii), przy czym nawet podziały typu: obiektywny–subiektywny krzyżują się w nich i przeplatają. Grosz zarysowuje swoją fenomenologię ciała, wychodząc od analiz popędów u Freuda, będących pomiędzy ciałem a umysłem²⁵ i odróżnia instynkt (*instinct*), który jest biologicznie zdeterminowany, od popędu płciowego (*sexual drive*), który „transformuje i transcenduje instynkty”²⁶. Strefy erogenne funkcjonują zawsze podwójnie: jako biologiczne i seksualne organy, z których każdy może być poddany erotyzacji (*are capable of becoming an erotogenic zone*), co wskazuje na niepełność na poziomie instynktów (czy biologii), która domaga się dopełnienia. „Popęd jest rezultatem cielesnych (*corporeal*) znaczeń, wiązaniem cielesnych (*bodily*) procesów i działań w systemy znaczenia”²⁷. Grosz, za Lacanem, dochodzi do wniosku, że seksualność jest nie tyle skutkiem biologii, co raczej konsekwencją jej niewystarczalności (*insufficiency*)²⁸. W stronę „ontologicznego niedopełnienia” idą również analizy Butler, z zastrzeżeniem, że język ze swoją performatywnością stanowi jakby źródło konstytuowania się materialności ciała: nadawania im kształtu (*morphe*)²⁹. Tym samym Butler nie uznaje faktyczności ciał wraz z ich dwupłciowością, choć jej intuicja, by *sex* i *gender* traktować nierozdzielnie, jest dobrym punktem wyjścia, gdyż wskazuje na konieczności hermeneutycznej analizy płci, bez pytania o pierwszeństwo którejkolwiek z nich.

W uznaniu faktyczności ciała – faktyczności rozumianej jako to, co „przypadkowe, czasowe, niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju”³⁰ – można odnaleźć wątki Heideggerowskiej hermeneutyki (fak-

²⁵ Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., s. 52.

²⁶ Tamże, s. 53.

²⁷ „The drive is a result of corporeal significances, the binding of bodily processes and activities to systems of meaning”, tamże, s. 55.

²⁸ Por. tamże, s. 54–56.

²⁹ Por. E. Hyży, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 238–239.

³⁰ M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, GENESIS, Warszawa 2004, s. 59.

tyczności)³¹. Ciało byłoby wtedy zarazem faktycznością i możliwością, które są od siebie nieoddzielne, „są dwiema stronami tego samego”³² (jak *sex* i *gender*). Dzięki temu ciało jest doświadczalne i opisywalne: od razu dane, ale i charakteryzuje je otwartość, tj. swoista nieskończoność możliwych inskrypcji, których treść jest możliwa do analizy przez tego/ą, który/a ciało odczuwa: który/a jest ciałem. Dlatego też sama kategoria ciała nie byłaby tu jeszcze fenomenologicznie wystarczająca. Jeśli ciało (*body*) jest ciałem obiektywnym, doświadczanym/widzianym przez innych; ciałem, które stawia opór, ciałem-przedmiotem – ciałem, które mam, to istnieje jeszcze cielesność (*corporeality*, *corporeity*), która jest ciałem subiektywnym, ciałem odczuwanym, ciałem, które boli – ciałem żywym: cielesnością, którą jestem. O ile pierwszemu wstępnie można przyporządkować trzecioosobową perspektywę badania, a drugiej pierwszoosobową, to w rzeczywistości są niemożliwe do odseparowania, gdyż stanowią spłot znaczeniowy, są korzeniem (*radix*) radykalnego (podstawowego i bezkompromisowego) doświadczenia siebie. Dlatego nazywanie tego skierowania ku ciału (i cielesności) – jako tego, które boli, które czuje, a nade wszystko tego, które stawia opór i wyznacza granice (ja–już-nie-ja) – redukcją do biologii jest negowaniem doświadczenia i zaprzeczaniem istnienia pierwotnej (pierwotnie doświadczonej) faktyczności. Już w samym angielskim słowie „*corporeality*” pobrzmiewa rzeczywistość („*reality*”). Ciało i cielesność są swoistymi zasadami indywidualnymi tożsamości człowieka: tym, poprzez co mamy dostęp do rzeczywistości, a właściwie co samo w sobie już jest rzeczywistością, znaczeniami wpływającymi na postrzeganie ciała (*body*) i jego odczuwanie – na cielesność (*corporeality*). Jednak owo nabudowywanie znaczeniowe ani się nie kończy, ani zaczyna – jak ruch po kole hermeneutycznym – i sędzę, że próby cofnięcia się przed ciało i cielesność, do jakichś bez-cielesnych znaczeń fundujących stosunki władzy, są karkołomnym zadaniem. Dekonstrukcja treści (w tym szczególnie stosunków władzy) musi odbywać się właśnie na poziomie ciała i cielesności oraz ich znaczeń: szczególnie w analizach filozoficznych nie sposób zignorować tej podstawowej faktyczności ciała, już napiętnowanej płciowością. Wbrew temu, co

³¹ Zob. M. Heidegger, *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Warszawa 2007, s. 20–27 oraz P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O Hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, UNIVERSITAS, Kraków 2014, s. 56–60.

³² Por. M. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 32–33.

twierdzi Michel Foucault w *Historii seksualności*, a co Butler powtarza za nim w *Gender Trouble*, płciowość nie jest „fikcyjną jednością” czy „przyczynową zasadą”³³. Mówiąc o różnicy seksualnej, Grosz nie nawiązuje do jakiejś pierwotnej, pozakulturowej i ahistorycznej daności, a uznaje ciała za nabrzmiałe znaczeniami, od razu dopełnione przez kulturę. Stąd konieczność myślenia *gender* i *sex* razem. Już na poziomie pierwotnej symboliki³⁴ ciała te są rozróżniane symbolicznie i wokół nich tworzą się kolejne symbole, które można podzielić na męskie i żeńskie³⁵, ale których nie należy myśleć jako wykluczających się i leżących po przeciwnych stronach osi.

Dlatego też pierwszym z kroków feminizmu korporalnego, w wersji zaproponowanej przez Grosz, jest demaskacja dualizmów, w których ciało, ustawione jest zawsze w opozycji do umysłu/duszy, natura przeciwstawiona jest kulturze, a mężczyzna kobiecie. Binarność ta oznacza schematyczność myślenia, które wiąże kobiecość z naturą i ciałem, męczyznę zaś z kulturą i umysłem/duchem. W obrębie tych – dla większości ludzi „podstawowych” i „pierwotnych” dualizmów – zachodzi hierarchizacja i wartościowanie na podstawie jednej miary (np. opozycji ciało–umysł). Paradoksalne jest zresztą to, iż feminizm sam dołożył cegiełkę do tego typu dualistycznego myślenia w postaci binarności relacji *sex–gender*. Stąd pomysł na fenomenologię kobiecości, którą nazywam „feminologią”, a która wychodzi od krytyki dualizmów i skupia się na filozoficznej kategorii inności oraz nawiązuje do Lévinasowskiego projektu „inaczej niż być”. Jest to swojego rodzaju droga wyjścia zarówno z esencjalizmu, jak i konstruktywizmu, z zastrzeże-

³³ Por. J. Butler, *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Krytyka Polityczna, Warszawa 2008, s. 183.

³⁴ Na temat prehistorycznych malowideł naskalnych i ich klasyfikacji płciowej zob. A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, przeł. I. Dewitz, PWN, Warszawa 1966.

³⁵ Z poglądem tym polemizuje J. Mizelińska, twierdząc, że „szukanie źródła odmienności pomiędzy płciami w anatomicznej różnicy płci, sam fakt jej binarności, jest zjawiskiem stosunkowo nowym”. J. Mizelińska, *Pleć...*, dz. cyt., s. 24. W ten sposób należałoby uznać, iż cała symbolika tego, co kobiece i męskie, obecna w niezliczonych mitach i podaniach, nawet ta sięgająca epoki prehistorycznej (por. przyp. 35) została stworzona nie na podstawie doświadczeń ciała dwupłciowego, a w wyniku albo przypadku, albo jakiejś zagadkowej, prehistorycznej walki o dominację. Sądzę, że myślenie o płciowości jest faktycznie zjawiskiem stosunkowo nowym, ale tylko w perspektywie politycznej i społecznej. Jeśli jednak tę perspektywę uzna się za pierwszą, to faktycznie nie sposób wyjść poza upolityczniony byt ludzki, zawsze uwikłany w stosunki władzy.

niem, iż punktem startowym jest tzw. esencjalizm strategiczny³⁶, a którego uniknąć – jak twierdzi Grosz – się nie da, ale który nieustannie należy dekonstruować, oczyszczając tym samym „drzwi percepcji”, w celu otwierania horyzontu dla nowych dróg opisu nieredukowalnej enigmy kobiecości.

Grosz zaznacza, iż zwykle porzucenie tych dualizmów nie jest możliwe, gdyż nie sposób od razu zbudować nowej terminologii, ignorując przy tym wielowiekowy dorobek filozoficzny. Jednak próba wykraczania poza dualistyczne myślenie oraz tworzenie nowego języka jest, zdaniem Grosz, kluczowa dla feminizmu różnicy, w którym dwupłciowość (znaczona przez ciała) jest nie do wykorzenia³⁷. A ponieważ wciąż myślimy według dualistycznych podziałów i binarnej hierarchizacji bytów, program pomyślenia obu płci poza totalizującą zasadą – płci, które nie mają wspólnego mianownika i gdzie jedna oznacza niesprowadzalność do drugiej – jest priorytetowy dla badań nad kobiecością i męskością.

W języku polskim istnieje rozróżnienie na równość i różność, które już w języku niemieckim i angielskim jest problematyczne (niemieckie *Gleichheit* oznacza zarówno równość, jak i identyczność oraz jednakość, podobnie jest z angielskim *equality*, odsyłającym do równości, choć samo *equal* oznacza również „taki sam”, „jednakowy”). Wiele ze sporów jest być może wynikiem języka, w którym dana refleksja jest uprawiana. A ponieważ na grunt polski większość z anglojęzycznych i niemieckojęzycznych pozycji przyjmowana jest bezkrytycznie, tj. bez uwzględniania różnic językowych i kulturowych, termin „równość” staje się kością niezgody, gdyż okazuje się zaprzeczać „różności”. Tak więc o ile równość należałoby rozpatrywać na poziomie prawa (jesteśmy równi względem prawa), o tyle na poziomie antropologii filozoficznej, sprawia to już niemałe problemy: jeśli kobieta i mężczyzna są równi, oznacza to, że jest jakaś wspólna miara i że powinno się ich równo „rozliczać” z tych samych cech. Takie szukanie wspólnego mianownika zmierza właśnie do binaryzacji, stereotypizacji i hierarchizacji, nie uwzględniając różności jako podstawowej i niemierzalnej (tj. nieilościowej) cechy płciowości człowieka.

Dlatego też perspektywa feminologiczna wprowadza horyzont inności w myśleniu o płci, i to inności nieredukowalnej i niemierzalnej.

³⁶ Więcej na temat esencjalizmu strategicznego zob. *Encyclopedia of Sex and Gender*, v. 2, red. F. Maltz-Douglas, Macmillan Reference, Detroit 2007, s. 483 [hasło: ESSENTIALISM].

³⁷ Por. E. Grosz, *Volatile...*, dz. cyt., s. 18.

W ten sposób mężczyźni i kobiety już na poziomie antropologicznym są „inaczej niż” równi: są różni. Różność, czy właściwie inność – by od razu wejść w język filozoficzny – jest podstawową kategorią dla rozważań na temat kobiecości i męskości. Płcie muszą zatem zostać zabsolutyzowane (*absolvere*), tj. uwolnione, wywikłane z dualizmów – z owego pozornego „inaczej”, ale według tej samej miary – które znaczą stosunki władzy. Jednak dla wielu myślicielek feministycznych gruntem podstawowym dla mówienia o płciach są wciąż stosunki władzy i nawet próby ich demaskacji oraz dekonstrukcji nie odsłaniają nic ponad to, że życie poza przemocą nie jest możliwe. Jedną z dróg uwolnienia od „przemocy płci” jest pójście w stronę analiz zainspirowanych myślą Emmanuela Lévinasa i wprowadzenie postaci Trzeciego, jako tego, który wywikłuje z zawężeń. Taką triadyczną relacją w płciowości dobrze obrazuje węzeł boromejski: próby uwolnienia się z niego za pomocą przemocy, tj. usunięcia jednej z części, okazują się być zgubne i prowadzą do rozpadu całości. Dziś żyjemy jakby po przecięciu węzła: płcie nie przenikają się nawzajem, są obce, nic ich nie wywikłuje (separuje) z chęci zyskania przewagi, gdyż Trzeci element został wycięty, zaś całość się rozpadła: przestała znaczyć. Dlatego też ważne jest podkreślanie konieczności zwrócenia uwagi na ten Inny grunt – trzeci element, który pozornie został usunięty – ten spoza dualizmów i relacji przemocy. Trzeci, choć absolutyzuje (wywikłuje) z relacji totalizujących³⁸, sam jest uwikłany w dramat trzech postaci³⁹: jest obecny i zaangażowany w triadę węzła. Lévinas taką relację zabsolutyzowaną, nazwał „ateizmem”⁴⁰, gdzie przemoc bezosobowego *sacrum* zostaje zniesiona,

³⁸ Por. A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Ignatianum–WAM, Kraków 2013, s. 27.

³⁹ Por. tamże, s. 134–135.

⁴⁰ „Odnosić się do absolutu jako ateści oznacza przyjąć absolut oczyszczony z przemocy sakralności. W wymiarze wzniosłości, w którym jawi się jego świętość – czyli jego separacja – nieskończone nie oślepią oczu zwróconych na niego. Mówi: nie ma formy mitycznej, której nie można by stawić czoła i która trzymałaby mnie uwięzionym w swoich niewidzialnych sieciach. Nie jest numinosum: ja, które zbliża się do niego, nie jest ani anihilowane przez ten kontakt, ani wyrwane poza siebie, lecz pozostaje odseparowane i zachowuje swoje dystanse. Tylko jestestwo ateistyczne może stanąć przed Innym i od razu wywikłać się (*s'absoudre*) z tej relacji. Transcendencja odróżnia się od zjednoczenia z transcendentnym poprzez partycypację. Relacja metafizyczna – idea nieskończonego – łączy z noumenem, które nie jest numinosum”. Cyt. i przeł. za A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki*, dz. cyt., s. 30 [oficjalny polski przekład: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2012, s. 77].

gdyż dwie pierwsze osoby (tu: płcie) triady są uwolnione z relacji podmiotowo-przedmiotowej i dzięki temu oddzieleniu⁴¹ – temu, że są sobą, że są u siebie⁴² – mogą być blisko. Dlatego też postać Trzeciego – absolutnie Innego – jest „inaczej niż” płciowa, pozostawianie jej w logice płci kusi grą o władzę i totalność, którą Trzeci – jako horyzont wolności – znosi i przemienia w taniec (wokół) Inności (*perichoresis*).

Ten strukturalny opis płciowości, zainspirowany feminizmem różnicy w wydaniu Elizabeth Grosz, wskazuje, że w myśleniu feministycznym wcale nie chodzi tylko o kobiety, ale i o mężczyzn: o odkrycie i wyplewienie horyzontu władzy z relacji międzyludzkich, szczególnie zaś z relacji międzypłciowych. Widać to szczególnie wyraźnie w nurtach, które z inspiracji feministycznej zajmują się schematami przemocy i władzy w relacjach międzyosobowych, jak np. w terapii systemowej⁴³. Refleksja filozoficzna i antropologiczna jest nieodzowna dla zapytania o grunt bardziej podstawowy niż binarność płci, która niezmiennie będzie prowadziła do logiki dualizmów i prób sprowadzenia do wspólnego mianownika, a co za tym idzie do hierarchizacji, w której ktoś zawsze będzie wyżej, a ktoś niżej. I należy tu jasno zaznaczyć, że próby odwrócenia tej hierarchii, jak w niektórych nurtach feministycznych, nie zdają egzaminu, gdyż zamiast demontować, zmieniają jedynie optykę, niejako akceptując sam schemat Panoptikonu.

⁴¹ Por. tamże, s. 30.

⁴² Por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 169.

⁴³ Zob. *Terapia rodzin a perspektywa feministyczna*, red. B. Józefik, B. de Barbaro, WUJ, Kraków 2004.

FEMININITY RECOVERED? *SEX* AND *GENDER*, ESSENCE
AND CONSTRUCT. A HISTORY OF PERNICIOUS DUALISMS

Summary

The aim of the article is to depict the basic categories and problems concerning philosophical thought about femininity, as well as to offer a critique of dualisms assumed to be self-evident and necessary for an analysis of femininity and masculinity. These dualisms were created according to “either-or” logic and suggest that reality is based on hierarchical pairs of opposites (i.e. woman–man, sex–gender, essence–construct, nature–culture, body–mind), which lead to an ostensible alternative of essentialism–constructivism. This article traces the consequences of taking for granted a binary-oriented construction of reality, which determines the direction of analysis and leads to reductionist conclusions. Moreover, the article suggests a scheme of philosophical anthropology called “feminology”, which on the one hand aims to study femininity without political references or a reductionist approach, and on the other analyzes femininity not as opposed to masculinity, but as “different from” it.

Magdalena Małecka