

Maria Solarska

S/PRZECIW-HISTORIA
WYMIAR KRYTYCZNY HISTORII KOBIEC

Oficyna Wydawnicza

Epigram

Recenzent
dr hab. Maciej Bugajewski

Projekt okładki
Stanislava Kostić

© by Oficyna Wydawnicza Epigram and Contributions, 2011

ISBN 978-83-61231-48-6

Publikacja Dofinansowana przez Instytut Historii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Oficyna Wydawnicza Epigram
ul. J. Bielawskiego 1/17
85-796 Bydgoszcz
tel.: 608 44 50 77
Adres internetowy do korespondencji
grzegorz.a.dominiak@post.pl

Spis treści

Wprowadzenie	13
I. Historia jako możliwość buntu	23
1. Historia jako krytyka teraźniejszości	23
1.1. Historia jako myślenie krytyczne	27
1.2. Krytyka i historia	31
1.2.1. Dwa aspekty powiązania krytyki i historii	33
2. Rewolucja? Ale jaka?	37
2.1. Hannah Arendt o rewolucji	38
2.2. Michel Foucault – dyskurs walki ras	44
2.2.1. Dyskurs historyczno-polityczny jako dyskurs sprzeciwu	45
2.2.2. Przeciw-historia	51
2.2.3. „A gdyby w rewolucji znowu zwyciężył Rzym?”	53
3. Historiografia krytyczna	57
3.1. Miejsca dla historii	60
3.1.1. Cierpienie, ból, nieszczęście jako miejsca dla historii	63
3.2. Życia ludzi niegodziwych	65
3.3. Historia kobiet – jako historia krytyczna	70
II. Równość płci – rzeczywistość postulowana czy stan osiągnięty?	75
1. Krytyka naturalistycznej różnicy płci	75
1.1. „French Feminism” i francuski feminizm materialistyczny	77
2. Różnica płci jako relacja władzy	88
2.1. Rewindykacja różnicy	89
2.2. Zgoda zdominowanych na dominację	97
2.2.1. Krytyka postaw w antropologii	99
2.2.2. Świadomość podmiotu zdominowanego	102
2.2.2.1. Przymusy materialne	102

2.2.2.2. Zapośredniczenie świadomości kobiet	103
2.2.3. Krytyka koncepcji Maurice'a Godeliera zgody zdominowanych na dominację	105
3. Płeć i rodzaj	109
3.1. Rodzaj poprzedza płeć	109
3.1.1. Od ról płciowych do rodzaju	110
3.1.2. Problematyka rodzaju	112
3.1.3. Odmienności płci i rodzaju – polityczne implikacje	115
3.2. Dyskurs równości i utrzymywanie się rzeczywistych nie- równości	120
III. Historia, która ma tylko paradoksy do zaoferowania	127
1. Denaturalizacja dyskursu nauk biomedycznych	128
1.1. Natura jako „twardy” przedmiot badań („twardych”) nauk	129
1.2. Jak biologia (nie)rozstrzyga w kwestii płci	133
1.3. Wymiar polityczny krytyki nauk biomedycznych	141
2. Uniwersalizm praw człowieka i (uniwersalna) różnica płci	144
2.1. Francuski republikanizm, czyli świat po rewolucji	145
2.2. Czy uniwersalność i abstrakcja mają płeć? Parytet a abs- trakcyjna jednostka	151
2.3. Paradoksów życie praktyczne (i polityczne)	158
3. Rewolucja – kobiety – miejsca dla historii	160
3.1. Historia polityczna i kobiety	161
3.2. Rewolucja nie jest kobietą	167
3.3. Historia, która ma tylko paradoksy do zaoferowania	171
Zakończenie	177
Bibliografia	181
Summary	191
Résumé	198

II

RÓWNOŚĆ PŁCI – RZECZYWISTOŚĆ POSTULOWANA CZY STAN OSIĄGNIĘTY?

Rzeczywistość postulowaną od rzeczywistości jako takiej odróżnia to, że pierwsza z nich jest wyrazem określonego oczekiwania, życzenia wobec tej drugiej. Innymi słowy, rzeczywistość postulowana nie jest stanem faktycznym, ale życzeniowym jego obrazem – postulatyność określa stan rzeczy, jaki chcielibyśmy/chcieliśmy, aby był, a nie jaki jest. Rzeczywistość postulowana może być produktem dwóch sposobów myślenia: z jednej strony, może być efektem *wishfull thinking* – myślenia życzeniowego, które bierze to, co postulowane za to, co rzeczywiste; z drugiej, może być efektem myślenia rozróżniającego postulowane i rzeczywiste, które jednak, konstatując niezadowolenie ze stanu obecnego, postuluje jego zmianę na rzecz określonej, pożądanej rzeczywistości. Kwestia równości płci oscyluje między tymi dwoma rozumieniami rzeczywistości postulowanej.

1. Krytyka naturalistycznej różnicy płci

Mówienie o równości płci pozostaje w relacji do mówienia o nierówności płci i w zależności od określenia tej relacji przebiega opisywanie takiego lub innego obrazu rzeczywistości. Stawianie kwestii równości między płciami jest równoczesne z ustosunkowaniem się do nierówności między nimi. Postulowanie równości płci oficjalnie jest zwykle bezdyskusyjne i ewentualne głosy wyrażające chęć modelowania ich jako nierównych można uznać za skrajne, nieodpowiadające powszechnie przyjętemu założeniu o równości ludzi. Równość, podobnie jak wolność, uważamy współcześnie za wartości podstawowe. Jednak to, że sama

kwestia równości między płciami jest stawiana, dyskutowana, rozważana, a jej postulowanie tak oczywiste, każe zastanowić się nad nierównością, do której się odnosi. W dyskusjach nad równością to nierówność stanowi bowiem problem – jej zniesienie jest stawką, o którą w nich chodzi. Gdyby nie było nierówności, którą chce się zlikwidować, nie byłoby też sensu debatowania nad równością. Podkreślmy zatem: problemem, z którym zmagają się rozważania o równości, jest istniejąca nierówność. Wydaje się to dość jasne, choć nierzadko można odnieść wrażenie, że zapomina się o tym prostym fakcie. Dzieje się tak na przykład w przypadku rozmyślań nad równością płci, kiedy kwestia nierówności jest zastępowana kwestią różnicy. Różnica ta najczęściej jest określana jako naturalna, postulowana jest zatem jako z góry dana i nieprzekraczalna. Mówi się zatem o „równości w różnicy”. Kłopot w tym, że w przypadku różnicy płci polega ona na nierówności – właśnie na tym, że jedna ze stron jest uprzywilejowana, a druga dyskryminowana. Różnica, różnorodność nie jest przeciwieństwem ani zaprzeczeniem równości – wszak różnorodność kształtów geometrycznych nie prowadzi do nierówności figur geometrycznych.¹⁰⁹ Nie może być jednak mowy o ustanowieniu równości pomiędzy stronami, które są różne właśnie dlatego, że są nierówne.

Ujęcie dyferencjalistyczne, postulujące ustanowienie równości płci na podstawie ich różnicy, było niejednokrotnie krytykowane. Przedstawicielki feminizmu materialistycznego, stojąc na stanowisku społecznego konstruktywizmu, przeciwstawiły się mu jako ujęciu naturalistycznemu. Christine Delphy poświęciła sporą część swej pracy obnażaniu ideologii różnicy, Nicole-Claude Mathieu i Colette Guillaumin analizowały różnicę i różnicę płci ukazując konsekwencje ich naturalistycznych konceptualizacji.¹¹⁰ Pojęcie różnicy zbiera tu główne wątki dotyczące refleksji nad sytuacją kobiet w społeczeństwie. To kobiety bowiem są różne, inne, a ich opisywanie polega na wykazywaniu specyficznych odmienności będących ich udziałem. Skoro one są różnicą, to musi istnieć też to, co jest modelem, normą, czyli tym, od czego wszystko inne się różni. O ile kobiety są więc drugą płcią¹¹¹, to mężczyźni są pierwszą płcią – punktem odniesienia dla drugiej, kompletnością, wobec której widoczne są braki, nadmiary, specyficzności. Mamy zatem dwie płcie i różnicę między nimi. Z jednej strony, różnica ta redukuje poszczególnność miliardów sposobów egzystencji do ich podziału na mężczyzn

¹⁰⁹ Choć i one mogą zostać nacechowane płciowo – *v.*: kółka i trójkąty jako oznaczenia „płci” toalet.

¹¹⁰ Por.: C. Delphy, *L'ennemi principal*, t. 2: *Penser le genre*, Syllepse, Paris 2001; N.-C. Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, côté-femmes*, Paris 1991; C. Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature, côté-femmes*, Paris 1992.

¹¹¹ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe 1*, Gallimard, Paris 1978; *eadem*, *Le deuxième sexe 2*, Gallimard, Paris 1977 (1949) [tłum. pol.: *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003].

i kobiety, zacierając różnorodność (fizyczną, mentalną, myślową) w ramach tych grup na rzecz jednej konstytutywnej różnicy. Z drugiej strony, jest ona postrzegana jako najbardziej podstawowa – można by powiedzieć: metaróżnica – wynikająca bowiem z samej natury. W ten sposób różnica płci postrzegana jest jako różnica naturalna, którą możemy rozważać z rozmaitych perspektyw, ale musimy pogodzić się z jej istnieniem. Tak w skrócie można opisać pojmowanie różnicy i płci w ujęciu dyferencjalistycznym. Feministki materialistyczne widzą rzecz zupełnie inaczej. Dostrzegają istnienie w społeczeństwie różnicy płci, jednak rozumują w inny sposób. Przede wszystkim różnica płci nie jest w tym ujęciu zjawiskiem naturalnym, lecz społecznym. Nie jest czymś, co jest wykrywane między dwoma istniejącymi już elementami (płciami), ale relacją, która je wytwarza. Co więcej, jest ona relacją hierarchiczną, relacją władzy, która ustanawia wyższość (także modelowość) jednej strony i podporządkowanie (odmienność) drugiej. Nie jest zatem tym, z czego istnieniem musimy się pogodzić, lecz tym, co należy zniszczyć, jeśli chce się doprowadzić do równości płci.

1.1. „French Feminism” i francuski feminizm materialistyczny

W tekście *L'invention du „French Feminism”: une démarche essentielle* Christine Delphy rekonstruuje mechanizm wynalezienia „French Feminism” (oraz jego splecenia z „French Theory”) przez autorki angloamerykańskie. Przeprowadza też krytykę tego wynalazku z punktu widzenia feminizmu materialistycznego, którego ona sama jest jedną z głównych postaci¹¹². Zaprezentowana przez nią analiza pozwala, jak sądzę, po pierwsze – dostrzec ideologiczne przesłanki stojące za konstrukcją „French Feminism” jako feminizmu francuskiego, a po drugie – rozpoznać dwa odmienne stanowiska poznawcze, które można wyróżnić w myśleniu feministycznym: esencjalistyczne (naturalistyczne) i konstruktywistyczne.

Zdaniem Christine Delphy¹¹³, określenie „French Feminism” zostało wymyślone w krajach anglosaskich i ma ono niewiele wspólnego z tym, co rzeczywiście dzieje (działo) się na francuskiej scenie feministycznej. Delphy pisze:

„French Feminism”, jako twór angloamerykański, został stworzony przez serię zniekształceń tego, co dzieje się we Francji od połowy lat sześćdziesiątych. Te zniekształcenia nie są „przypadkowe”: tworzą one pewien projekt.

¹¹² Por. *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig*, przeł. i red. M. Solarska i M. Borowicz, Instytut Historii UAM, Poznań 2007.

¹¹³ C. Delphy, *L'invention du «French Feminism»: une démarche essentielle*, [w:] C. Delphy, *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Éditions Syllepse, Paris 2001, s. 319-358; por. również: C.G. Moses, *Made-in-America: le «French Feminism» dans l'Université américaine*, [w:] *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, C. Delphy, S. Chaperon (dir.), Éditions Syllepse, Paris 2002, ss. 238-245.

ROZDZIAŁ II

Nie mamy tu do czynienia z różnymi wizjami poszczególnych autorek – co dowodzi, że zniekształcenia nie są losowe. A skądinąd, kiedy miałybyśmy/mielibyśmy tyle wizji co autorki, nie byłoby „French Feminism”. „French Feminism” jest więc sprawą wysoce jednogłośną w tym sensie, że jedynie dotyczącą go debaty skupiają się na jego ważności w kontekście angloamerykańskim – ale nigdy na tym, czym jest. Wszyscy zdają się wiedzieć co to jest „French Feminism” – jednocześnie nie jest on nigdy zdefiniowany, pozostaje więc nieuchwytny. W konsekwencji nie jest możliwe podanie obiektywnej definicji ideologicznej tego, co jednak jest nurtem ideologicznym i co jest postrzegane jako takie w feminizmie.

Jedyny obiektywny sposób jego zdefiniowania to powiedzenie, że jest on zbiorem komentarzy angloamerykańskich autorek dotyczących wybranych tekstów francuskich i niefrancuskich, których zasadniczą grupę stanowią: Lacan, Freud, Kristeva, Cixous, Derrida i Irigaray.¹¹⁴

Zdaniem autorki, „French Feminism” jest nurtem ideologicznym i politycznym w krajach, w których stanowi przedmiot debat i istnieje jedynie jako wytwarzany przez te debaty. Jego treść zawiera się w poświęconych mu artykułach i książkach, które sprawiają wrażenie komentowania materiałów francuskich. Na te ostatnie nie składają się jednak wszystkie dzieła autorów tworzących wspomnianą wcześniej zasadniczą grupę „French Feminism”. Po pierwsze dlatego, że autorki angloamerykańskie nie są w pełni zgodne, co do listy swych referentów, dołączając do niej raz Foucaulta, innym razem Sarah Kofman, a kiedy indziej jeszcze kogoś innego. Po drugie dlatego, że ów zbiór tekstów – mających być podstawą dla refleksji – składa się z kawałków i fragmentów – zdań, cytatów – wyjętych z różnorodnej całości. W ten właśnie sposób powoływany jest do życia zarówno twór nazywany „French Feminism”, jak i jego podstawa „empiryczna”.

Mimo wskazywanych trudności ze zobiektywizowanym zdefiniowaniem „French Feminism”, Delphy proponuje opis jego, najbardziej dla niej uderzających, cech charakterystycznych. Są one następujące:

- zrównanie „kobiet” i „kobiecości” (i symetrycznie „mężczyzn” i „męskości”);
- skupienie się na „kobiecości” i „męskości”, wiara w ich istnienie – lub że powinny istnieć – oraz wiara, że te pojęcia dostarczają lub powinny dostarczać modelu tego, czym rzeczywiste kobiety i mężczyźni „są” i co robią;
- ukazywanie „różnicy płci” między kobietami i mężczyznami zawierającej zarówno różnice morfologiczne, funkcjonalne w reprodukcji, jak też różnice psychologiczne;

¹¹⁴ C. Delphy, *L'invention du «French Feminism»*, s. 326-327.

- wiara, że „kobiecość” i „męskość” ucieleśniają uniwersalny podział cech charakteru i że ten podział można odnaleźć we wszystkich kulturach, ponieważ odpowiada on uniwersalnej konfiguracji psychiki;
- wiara, że psychika jest oddzielona od społeczeństwa i kultury oraz jest wobec nich uprzednia;
- wiara, że zawartość psychiki jest jednocześnie uniwersalna – niezależna od kultury – i ustanowiona na gruncie wspólnej kondycji podzielanej przez wszystkie byty ludzkie;
- wiara, że pociąg seksualny między osobami jest pożądaniem „różnicy”;
- wiara, według której „różnica płci” jest jedyną znaczącą różnicą między ludźmi;
- wiara, że „różnica płci” jest i powinna być podstawą organizacji psychicznej, emocjonalnej, kulturowej i społecznej, nawet jeśli słowo „społeczne” pojawia się z pewną trudnością.¹¹⁵

Takie podejście – skoncentrowane na „różnicy płci” rozumianej we wspomniany sposób – było od wielu lat dyskutowane i krytykowane m.in. przez Delphy, Guillaumin, Mathieu, Wittig. Pozostaje ono jednak nadal atrakcyjne dla wielu, choć, zdaniem Delphy, jest niekompatybilne z zasadą zarządzającą naukami humanistycznymi i nowoczesnymi naukami społecznymi (oraz naukami przyrodniczymi). Zgodnie z tą zasadą to całość (całościowa konfiguracja) nadaje znaczenie każdej ze swych części; to całość rodzi części, czyli jest uprzednia w stosunku do nich. Natomiast w ramach „French Feminism” postrzega się części jako niezależne od siebie oraz jako istniejące uprzednio w stosunku do relacji, w której się znajdują. Wierzy się zatem, że owe części istnieją wcześniej od całości oraz że mają własne znaczenie, a zatem i naturę (istotę). Pociąga to za sobą utrzymywanie, że części stanowiące całą rzeczywistość są zawsze takie same i wieczne oraz że to, co widzimy jest tym, z czego rzeczywistość jest zrobiona:

W ten sposób – pisze Delphy – jeśli postrzegamy na przykład dwie płcie, to, według tego podejścia, dlatego, że są dwie płcie. Społeczeństwo i jego instancje – na przykład język – jedynie porządkują te istniejące uprzednio rzeczywistości (*réalités préexistantes*). Te konstytutywne części mogą więc być przestawione – mogą zmienić miejsce wobec siebie – w sposób nie mający wpływu ani na nie same, ani na całość. Symetrycznie – jedyną rzeczą, którą możemy zrobić z tymi częściami konstytutywnymi jest zamienienie ich miejscami (na przykład „ponownie podwyższyć/wynieść kobiecość” (*rehaus-*

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 329; przekonanie o podstawowym i uniwersalnym podziale społeczeństwa na kobiety i mężczyzn por. m.in.: F. Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris 2002 (1996).

ROZDZIAŁ II

ser le féminin)) i w stopniu, w jakim jest to to, czego szukamy – znaleźć ich „rzeczywiste” znaczenie lub ich „rzeczywistą” istotę.¹¹⁶

Podjęcie to jest zatem nieuchronnie esencjalistyczne. Co więcej, zakłada, że w jego ramach można sobie wyobrazić, że „ponowne wyniesienie” statusu kobiet oznacza „ponowne podwyższenie/wyniesienie” statusu „kobiecości” i zmiana ta nie wpłynie na przekształcenie statusu „męskości”. Zakłada to także przekonanie, że ewentualna zmiana nie wpłynie na całość lub nie stworzy nowego porządku.

Mówienie w ramach „French Feminism” o „różnicy płci” jako czymś niezdefiniowanym pomija spory dorobek prac niuansujących ten problem oraz powraca do pomieszenia kwestii płci (anatomicznej) z upłciowieniem (tożsamością „rodzaju” (*genre*) i różnic psychologicznych między płciami) i „rolami” płciowymi – w szczególności podziałem pracy, aktywnością i preferencjami seksualnymi. Te zjawiska, rozróżnione od dawna dzięki krytycznej pracy analizy feministycznej, w przypadku „French Feminism” pozostają nierozróżnialne i są widziane jako jedno i to samo:

Wychodząc od początkowego odróżnienia płci (*le sexe*) od ról płciowych, feminizm od kilku dziesięcioleci próbował rozbić pojęcie „różnicy płci” na coraz liczniejsze elementy, które są ze sobą związane w sposób arbitralny i społeczny; aż do punktu, w którym rozpoznaje się w planie teoretycznym oddzielenie, faktycznie istniejące w praktykach tak hetero- jak i homoseksualnych, pożądanego od różnic anatomicznych płci i do utracenia przez heteroseksualność aury naturalności i konieczności.¹¹⁷

Takie ujęcie jawi się jednak często jako groźne zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn ze względu na wagę seksualności (praktyk i preferencji seksualnych) w wytwarzaniu tożsamości osobistej. Można powiedzieć, że w społeczeństwach urodzajowionych w taki sposób, jak dzieje się to w społeczeństwach zachodnich, wręcz niemożliwe jest ukształtowanie tożsamości osobistej, która nie byłaby urodzajowiona. Rodzi się zatem pytanie: jak pogodzić wiedzę o społecznym kształtowaniu rodzaju (*genre*) z oczywistościami, które widzimy i które pokazują nam swą moc i wszechobecność rodzaju, na której cała rzeczywistość wydaje się ufundowana? Delphy zwraca uwagę na to, że rozwój feminizmu analizującego rodzaj (*genre*) pociągnął za sobą zakłócenie wytyczonych rozgraniczeń tożsamości płciowych, które przez większość ludzi (także konstruktywistek/konstruktywistów społecznych) odczuwane są jako podstawa ich tożsamości osobistej. W obronie przed konsekwencjami (postrzeganymi jako groźne) tych

¹¹⁶ C. Delphy, *L'invention du «French Feminism»*, s. 333.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 334; por. F. Collin, *Différence des sexes (théories de la)*, [w:] Dictionnaire critique du féminisme, coordonné par H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier, PUF, Paris 2000, s. 26-35.

zakłóceń próbuje się ocalić jakąś „naturalną” – przed- lub pozaspołeczną – „kobiecość” (lub „męskość”). Działanie to wynika, jak można zasadnie sądzić, z faktu niedostrzegania, że subiektywność z jednej strony jest konstruowana zarówno przez koherencję, jak i sprzeczności kultur (społeczności) – i to właśnie stwarza możliwość krytycznego dystansu, który pozostawia jednostkom i społeczeństwom przestrzeń możliwej zmiany; z drugiej strony – nawet jeśli subiektywność jest społecznie konstruowana, to nie można jej zmienić przez indywidualne zachowanie woluntarystyczne. W wyniku tego niezrozumienia, wskazuje Delphy, podejście esencjalistyczne poszukuje fundamentu dla kategorii „kobiety” w naturze („kobiety” istnieją niezależnie od społeczeństwa i historii), natomiast podejście konstruktywistyczne argumentuje na rzecz nieistnienia kategorii „kobiety” – kobiety są konstruktami społecznymi. Kłopoty zaczynają się kiedy w ramach tego ostatniego mówi się, że kobiety istnieją *j e d y n i e* społecznie, sugerując jednocześnie, że są one nierzeczywiste (rzeczywiste byłyby, gdyby istniały niespołecznie). Skoro konstrukt społeczny jest nierzeczywisty, gdzie zatem szukać owej rzeczywistości, jeśli głosi się, że rzeczywistość jest społecznie konstruowana; że jedyna rzeczywistość to ta, która jest społecznie konstruowana? Widzimy zatem, że mówienie o nierzeczywistości konstrukcji społecznych prowadzi nas w ślepy zaułek twierdzenia, iż skoro są one nierzeczywiste, to gdzieś jest ukryte to, co jest rzeczywiste. Tego typu myślenie jest więc podszyte esencjalizmem.

Autorki prezentowane przez „French Feminism” jako „wielkie francuskie teoretyczki feministyczne” (tzw. „Święta Trójca”: Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray) nie dość, że nie są uważane we Francji za teoretyczki feministyczne, to jeszcze dwie z nich odmawiają nazywania się feministkami, a nawet odrzucają sam feminizm. Ustanowienie niefeministek czołowymi figurami „feminizmu francuskiego” jest zarówno wyrazem imperializmu kulturowego, jak i sposobem na przemycenie esencjalizmu – pod przykrywką relacjonowania tego, co mówią „Francuzki” – przy zachowaniu własnego wizerunku konstruktywistek społecznych. Zmierza to również do zatarcia granicy między feminizmem i nie- lub antyfeminizmem. Skoro oba stanowiska są zrównywane jako jednakowo ważne dla kwestii feministycznych, jaki byłby sens mówienia o feminizmie, analizie feministycznej, feministkach?

Feministki zawsze dyskutowały z antyfeministkami/antyfeministami: można nawet powiedzieć, że to ćwiczenie stanowi ważną część pism feministycznych. Pokazywanie i analizowanie ideologii patriarchalnej jest częścią prac feministycznych od początku tego ruchu. Ale feministki i antyfeministki zajmują odrębne miejsca w analizie feministycznej. Patriarchat i jego inte-

ROZDZIAŁ II

lektualne wytwory są p r z e d m i o t e m analizy, natomiast nie są i nie mogą być środkami lub n a r z ę d z i a m i analizy feministycznej.¹¹⁸

To rozróżnienie, wskazywane przez Delphy, jest podstawowe dla zachowania ważności feminizmu i dostrzeżenia jego dorobku intelektualnego w analizie społeczeństwa. Natomiast bez tego rozróżnienia mamy do czynienia ze zniesieniem ważności kwestii i postulatów stawianych przez feminizm jako ruch społeczny, intelektualny i polityczny. Należy zauważyć, że tego rodzaju unieważnienie znaczenia ruchu feministycznego świadczyłoby o zignorowaniu lub niewiedzy o zasadniczych elementach kształtujących współczesny świat.

Delphy odnotowuje również, współlistniejący z „French Feminism”, fenomen „French Theory”. Funkcjonuje on na tej samej zasadzie, co „French Feminism”, wrzucając do jednego worka Lacana, Derridę, Foucaulta, Barthes’a, czyniąc ich zamiennymi i próbując ustanowić „dialog” między autorami poruszającymi się w różnych przestrzeniach i rejestrach. Tak samo, jak w przypadku „French Feminism”, we „French Theory” autorki/autorzy francuskie/francuscy nie są zestawiani ze swymi anglosaskimi odpowiednikami, ale wyłącznie ze sobą, zgodnie z kluczem narodowym (a nie problemowym, metodologicznym, *etc.*). W ten sposób ujednotolica się ich od wewnątrz i różnicuje wobec zewnątrz zgodnie z mechanizmem ustanawiania grupy (narodowej, etnicznej, płci). Autorzy francuscy widziani są więc jako grupa zdefiniowana przez swą „różnicę” wobec grupy mającej moc nazywania. W ten sposób są ustanowieni jako Obcy.¹¹⁹ Relacjonując to, co (jakoby) mówią owi Obcy, można zatem wprowadzać treści, których nie można lub nie chce się powiedzieć w ramach rodzimego dyskursu. Splatając „French Feminism” i „French Theory” można między innymi nobilitować psychoanalizę w refleksji feministycznej, wskazać na autorów tworzących „French Theory” jako główną siłę inspirującą „French Feminism” i ustanowić ich niemal ojcami-fundatorami feminizmu francuskiego. W końcu zaś pokazać, że do debaty feministycznej właściwie ani feminizm, ani feministki nie są potrzebne.¹²⁰

Postępowanie intelektualne kryjące się pod nazwą „French Feminism” znajduje się na przeciwległym biegunie tego, co postulują autorki reprezentujące francuski feminizm materialistyczny takie, jak wspomniana Christine Delphy, Colette Guillaumin, Monique Wittig, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Mówiąc najogólniej, proponuje on pewien konsekwentny sposób opisu

¹¹⁸ C. Delphy, *L'invention du «French Feminism»*, s. 355; ciekawym przykładem analizy historycznej antyfeminizmu jest praca *Un siècle d'antiféminisme*, sous la dir. de C. Bard, Fayard, Paris 1999, badająca różne oblicza antyfeminizmu od końca XIX w. do końca XX w.; dla porównania warto przyrzeć się *Le siècle des féminismes*, sous la dir. de E. Gubin, C. Jacques, F. Rochefort, B. Studer, F. Thébaud, M. Zancarini-Fournel, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris 2004.

¹¹⁹ C. Delphy, *L'invention du «French Feminism»*, s. 350.

¹²⁰ O recepcji *French Theory* w Polsce – por.: *French Theory w Polsce*, pod red. E. Domańskiej i M. Loby, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

społeczeństwa i sytuacji kobiet w jego obrębie w kategoriach konstruktorywizmu społecznego. Opis ten można uważać za radykalny, choćby ze względu na jednoznaczne i bezkompromisowe zdefiniowanie sytuacji kobiet jako wyzysku porównywanego do niewolnictwa. Za niewątpliwą zaletę feminizmu materialistycznego należy uznać konsekwentnie społeczne myślenie o opisywanym świecie, zbudowane na podstawie efektywnej argumentacji na rzecz postrzegania kobiet jako grupy, która konstruowana jest społecznie, nie zaś jako istniejącej z „nadania naturalnego”. Stanowi to istotną kontrpropozycję w stosunku do ujęć idealistycznych i esencjalistycznych.

Za pierwszoplanową cechę charakteryzującą feminizm materialistyczny należy uznać jego antynaturalizm. Delphy pisze wprost:

[...] natura ludzka nie istnieje: nie mamy innych wyobrażeń lub możliwości działania niż dane przez społeczeństwo, które nie może być przeciwstawiane „jednostkom”, ponieważ nasze osobowości i subiektywności są skonstruowane przez społeczeństwo. Nie ma więc nic ponad czy poniżej konstrukcji społecznej.¹²¹

To, co społeczne nie jest zatem ani mniej „naturalne”, ani sztuczne. Jest jedyną „naturalnością”, z jaką mamy do czynienia, pod którą nie skrywa się żadna „prawdziwa natura”. Nie oznacza to, że konstruktorywizm społeczny jest teorią całkowicie deterministyczną lub niezdolną do wyjaśnienia zmiany. Podstawowe implikacje polityczne integralnego konstruktorywizmu społecznego są bowiem następujące:

[...] sprawy mogą się zmienić, bez wątpienia, ale będzie to długie i trudne oraz mamy jedynie niezwykle ograniczoną władzę nad naszym jednostkowym życiem i [...] naszym własnym mózgiem. [...] nawet jeśli sprawy – w tym nasze własne myśli – przedstawiają się nam, jako jednostkom, jako przymusy zewnętrzne, nie są nam one narzucone przez Boga lub Naturę i do nas należy, tym razem jako członków społeczeństwa, zmienianie ich lub nie.¹²²

Mimo podkreślenia niemożności woluntarystycznego zmieniania świata i ograniczeń, jakie wynikają ze społecznego kształtowania myśli i działań, to do jednostek jako bytów społecznych należy zatem podejmowanie prób zmiany otaczającego je świata lub też rezygnacja z tych prób. Taka lub inna decyzja wyznacza ramy wolności i odpowiedzialności jednostki za własne życie i życie społeczne.

Warto podkreślić, że w ramach feminizmu materialistycznego problematyzowana, analizowana i demaskowana jest jedna z najbardziej podstawowych

¹²¹ C. Delphy, *L'invention du «French Feminism»*, s. 336; por.: P. Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, L'Harmattan, Paris 2004 (1998).

¹²² C. Delphy, *L'invention du «French Feminism»*, s. 340-341.

ROZDZIAŁ II

i oczywistych naturalności naszego kulturowego myślenia o otaczającym świecie – „naturalność” płci. Zasadniczymi założeniami są tu: badanie rodzaju (fr. *genre*, ang. *gender*) oraz pojmowanie płci jako wytworów relacji różnicy płci. Na tym gruncie przyjmuje się, że rodzaj stanowi zasadę dokonywania podziału i jest siłą konstytutywną tworzenia rodzajów. Punktem wyjścia tego myślenia jest odnotowanie faktu niemożności postrzegania „kobiet” i „mężczyzn” (podobnie jak „kobiecości” i „męskości”) jako kategorii oddzielnych i niezależnych od siebie, ponieważ tworzą się one wzajemnie. Według Delphy, przyjęcie takiej pozycji poznawczej niesie ze sobą implikacje niezwykle istotne:

[...] implikuje ona, w gruncie rzeczy, że jedna kategoria nie ewoluuje bez drugiej i że status kategorii „kobiety” nie może się zmienić bez zmiany statusu kategorii „mężczyźni”. Co więcej, pozycja ta implikuje, że status i treść każdej z tych kategorii są jednym i tym samym, a zatem że niemożliwe jest zmienienie statusu jednej kategorii bez zmiany jej treści i odwrotnie.¹²³

W ten sposób to relacja „różnica płci” wytwarza płcie, a nie uprzednio istniejące płcie utrzymują ze sobą takie lub inne relacje. Owa „różnica” jest relacją hierarchiczną, produkującą nierówność. Należy tu podkreślić raz jeszcze, że to nierówność – a nie różnica – jest opozycją do równości, wbrew temu, co usiłuje nam wmówić określenie „równości w różnicy”.¹²⁴ Ideologia różnicy funkcjonuje w ścisłym związku z naturalizmem, wzajemnie się z nim wspierając. Jak zauważa Delphy, „różnica jest sposobem w jaki, od ponad wieku, usprawiedliwia się nierówności między grupami, i to nie tylko między grupami nazywanymi płciowymi.”¹²⁵ Prowadzona przez nią argumentacja antydyferencjalistyczna opiera się na czterech głównych punktach: 1) różnice zostały stworzone od początku do końca właśnie po to, aby ukonstytuować grupy; następnie są one „odkrywane” jako fakty zewnętrzne w stosunku do działania społeczeństwa; 2) te różnice są nie tylko różnicami, ale także hierarchiami – społeczeństwo posługuje się nimi, aby uzasadnić zróżnicowane (w rzeczywistości nierówne, hierarchiczne) traktowanie grup i jednostek. W rzeczywistości „prawdziwa” różnica jest wzajemna – kapusta jest tak samo różna od marchewki, jak ta ostatnia od pierwszej – i nie powoduje porównania na korzyść jednej ze stron. Natomiast różnica, o której mówi się, kiedy chodzi o kobiety, osoby homoseksualne, Arabów lub czarnych wskazuje na różnicę dzielącą ich od mężczyzn, osób heteroseksualnych, białych. Ci ostatni nie są różni od nikogo, przeciwnie

¹²³ *Ibidem*, s. 332; por.: C. Delphy, *Penser le genre: quels problèmes?*, [w:] *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, coordonné par M.-C. Hurtig, M. Kail et H. Rouch, CNRS éditions, Paris 2003, s. 89-101; N.-C. Mathieu, *Sexe et genre*, [w:] *Dictionnaire critique du féminisme*, s. 191-200.

¹²⁴ Por.: E. Varikas, *Égalité*, [w:] *Dictionnaire critique du féminisme*, s. 55-60.

¹²⁵ C. Delphy, *Préface. Critique de la raison naturelle*, [w:] *eadem*, *L'ennemi principal 2. Penser le genre*. Éditions Syllepse, Paris 2001, s. 8.

– są „jak wszyscy”. Różnica jest tu zatem stygmatem; 3) grupy powstają z chęci hierarchizacji jednostek – zebrania ich w grupy o nierównym statusie (grupy nie istnieją zatem przed relacją hierarchiczną); 4) ta logika „różnicy” przyjmowana jest coraz częściej przez grupy zdominowane, domagające się uznania „ich różnicy” – tzw. „równości w różnicy”. W ten sposób domaganie się równości przekształca się w domaganie się uznania „tożsamości”.¹²⁶ Takie przekształcenie oznacza podwójną porażkę: dla grupy, która zamienia domaganie się równości na rozpoznanie tożsamości, ponieważ tożsamość ta nie może, z definicji, być na równi waloryzowana z tą, którą ma grupa dominująca, ponieważ dominacja tej ostatniej nie została podana w wątpliwość; dla osób, ponieważ równość ta nie jest równością między jednostkami, lecz w najlepszym przypadku między grupami – a zatem, aby mieć prawo do „szacunku” i do tej „waloryzacji”, niezbędne jest utrzymywanie się jednostki w granicach tego, co jest rozpoznane jako specyfika jej grupy (z jednej strony jedynie cechy „specyficzne” są rewaloryzowane, z drugiej strony – to, czy grupa uzyska uznanie w społeczeństwie zależy od wyrzeczenia się poszczególnych jednostek tej grupy cech i zachowań zwanych „ogólnymi”). Na przykład: domaganie się uznania specyficzności kobiet i waloryzowania tożsamości grupowej „kobiet” oznacza rezygnację z praw ogólnoludzkich na rzecz domagania się praw szczególnych – rewindykacja ta dokonuje się bowiem w imię szczególności grupy, nie zaś w imię przynależności tej grupy do grupy ludzkiej. Grupa tożsamościowa pozostaje „mniejszościowa” (ma status podrzędny) bez względu na swój rozmiar, w tej właśnie mierze, w jakiej pozostaje specyficzna w stosunku do tego, co jest postrzegane jako norma. Rewindykacja tożsamości, którą proponuje waloryzacja przez przynależność do grupy, przede wszystkim jednak niesie ze sobą negację jednostki w sensie pojedynczości – obliuguje bowiem faktycznie każdego członka grupy do podporządkowania się normom tej grupy, aby zyskać uznanie. Oznacza także rezygnację z indywidualności, która dana jest członkom grupy dominującej.¹²⁷

Wskazując na społeczny mechanizm hierarchizacji, analizy feminizmu materialistycznego ukazują, w jaki sposób sama relacja różnicy zostaje ustanowiona jako naturalna, bowiem to właśnie znaturalizowana relacja („relacja naturalna”) rodzi „naturalne” kategorie. To specyficzne miejsce w relacjach społecznych bycia zdefiniowanymi jako kategorie naturalne zajmują, jak to wynika z analiz Colette Guillaumin, płeć i rasa. Te relacje władzy maskowane są ideologiczną wiarą w „instynktowne”, „zaprogramowane” (a zatem przed- lub pozaspołeczne)

¹²⁶ Wątek ten zostanie rozwinięty w części poświęconej analizom różnicy Colette Guillaumin.

¹²⁷ C. Delphy, *Préface: Critique de la raison naturelle*, s. 9-11; por. też: C. Guillaumin, *Pratique du pouvoir et idée de Nature i Question de différence*, [w:] *eadem*, Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature, *côté-femmes éditions*, Paris 1992, s. 13-82 i 83-106.

pochodzenie zachowań ludzkich (społecznych). Chodzi tu jednak o bardzo materialną relację: bycie „naturalnym” dotyczy grup ludzkich szczególnego typu – tych, które znajdują się w specyficznej relacji nierówności: przywłaszczenia. Innymi słowy, oznacza to, że grupy te są własnością innej grupy ludzkiej. Właśnie tego typu relacjami są niewolnictwo i *sexage*.¹²⁸ Ten ostatni termin, dotyczący nowoczesnej gospodarki domowej w odniesieniu do relacji klas płci, jest odpowiednikiem relacji niewolnictwa w gospodarce ziemskiej. Innymi słowy, *sexage* oznacza materialne przywłaszczenie klasy kobiet przez klasę mężczyzn i analizowane jest w czterech swoich postaciach: 1) przywłaszczenia czasu, 2) przywłaszczenia wytworów ciała, 3) przymuszenia seksualnego, 4) fizycznego obciążenia obowiązkami wobec niepełnosprawnych członków grupy (niemowlęta, dzieci, starcy, chorzy) oraz wobec pełnosprawnych członków płci męskiej.

Denaturalizacja różnicy, poprzez ukazanie społecznego mechanizmu ustanawiania grup przez relację hierarchii, prowadzi do denaturalizacji samych grup. Obnażanie ideologii różnicy dokonywane jest zatem dzięki pokazaniu społecznego mechanizmu naturalizacji relacji władzy. Ukazanie społecznego statusu grup postrzeganych jako naturalne nie oznacza, jak wynika z wcześniej wspomnianej argumentacji Delphy, negacji rzeczywistego istnienia tych grup. Wręcz przeciwnie, odnotowanie istnienia określonych grup w rzeczywistości społecznej prowadzi do pytania o ich status, powody ich istnienia oraz możliwość ewentualnej zmiany. Przeciwstawiając „Świętej Trójcy” ustanawianej przez „French Feminism” trzy badaczki reprezentujące feminizm materialistyczny – Christine Delphy, Colette Guillaumin i Monique Wittig – można pokusić się o przedstawienie toku myślenia w tym nurcie w następujący sposób. Analizy Guillaumin denaturalizują grupę „kobiety”, tzn. ukazują społeczny status naturalności przypisywany tej grupie. Jako grupę konstruowaną społecznie Delphy bada „kobiety” z perspektywy ich związków z produkcją, co prowadzi ją do ich konceptualizacji jako klasy działającej w ramach systemu patriarchalnego. Patriarchat zostaje tu zdefiniowany jako system podporządkowania kobiet mężczyznom we współczesnych społeczeństwach przemysłowych, oparty na podstawie ekonomicznej (produkcji domowej)¹²⁹. Rozwijając konsekwencje tych ustaleń, Wittig wskazuje, że wyzwolenie kobiet może dokonać się na drodze walki klas (antagonistycznych – kobiet i mężczyzn) mającej na celu zniszczenie klasy kobiet (a zatem również klasy mężczyzn). Definiując heteroseksualność jako „reżim polityczny, w którym żyjemy, ufundowany na zniewoleniu kobiet”¹³⁰,

¹²⁸ C. Guillaumin, *Introduction*, [w:] *eadem*, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, s. 10.

¹²⁹ C. Delphy, *Avant-propos*, [w:] *eadem*, *L'ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat*, Éditions Syllepse, Paris 2002, s. 7.

¹³⁰ M. Wittig, *Introduction*, [w:] *eadem*, *La pensée straight*, Balland, Paris 2001, s. 11.

Wittig proponuje własne rozwinięcie słynnego zdania Simone de Beauvoir: „Nie rodzimy się kobietami”. Pokazuje ona bowiem konieczność niestania się kobietą, to znaczy odmowy wejścia do klasy kobiet.¹³¹

Feminizm materialistyczny nie jest, oczywiście, jedynym nurtem feminizmu francuskiego. Nie rości też sobie zapewne praw do bycia „jedynym prawdziwym”. Podobnie celem niniejszych rozważań nie jest „sprostowanie” – wskazanie na to, że „French Feminism” jest „fałszywy”, podczas gdy francuski feminizm materialistyczny jest „prawdziwy”. Przyjmuję oba te nurty feminizmu jako „prawdziwe”, warte zainteresowania, choć solidaryzuję się zdecydowanie tylko z jednym z nich. Ich „prawdziwość” jest jednak uznawana przeze mnie w tym sensie, w którym rozpoznaje się ich specyfikę i uznaje za dwa odmienne zjawiska. Innymi słowy, kiedy „nie wierzy się”, że „French Feminism” jest tożsamy z feminizmem francuskim oraz dostrzega się esencjalizm przemycany w konstrukcji „French Feminism”.

W ramach feminizmu materialistycznego rozważania o różnicy płci są zatem namysłem nad nierównością między płciami. Pokazuje się bowiem, że społeczna konstrukcja różnicy między kobietami i mężczyznami jest wytworem podstawowej nierówności społecznej między nimi. Opowieść o różnicy jest opowieścią o nierówności, a zatem jeśli dąży się do zniesienia nierówności, należy zniszczyć relację różnicy konstruującą nierówne strony. Innymi słowy: aby ustanowić równość między płciami, trzeba zlikwidować nierówność, czyli znieść różnicę płci. Postulat zniszczenia różnicy płci często budzi sprzeciw wywołany lękiem przed ujednoceniem. Kiedy przyrzeć się bliżej tej obawie, wydaje się ona dosyć absurdalna i wynika zapewne z głębokiej wiary w fundamentalność różnicy płci jako cechy naturalnej. Pokazuje również jak konstytutywną cechą naszego myślenia o świecie jest płć. Warto przypomnieć, że jeszcze nie tak dawno rasa również była postrzegana jako konstytutywna i naturalna. Odwrócenie się od ideologii rasistowskiej nie spowodowało jednak nagłego ujednoczenia kolorów skóry ani nie spowodowało trudności z odróżnianiem poszczególnych ludzi od siebie, ani nie wywołało poważnych problemów w kontaktach międzyludzkich. Wręcz przeciwnie, wiele z tych kontaktów ułatwiło, a problemy zniósł. Zasadne więc wydaje się przekonanie, że zniesienie różnicy płci jako relacji hierarchicznej między ludźmi nie spowoduje problemów we wzajemnym odróżnianiu się jednostek od siebie, tak samo, jak równy status członkiń/członków określonej grupy

¹³¹ Warto tu wspomnieć słynne, prowokacyjne zakończenie tekstu *Myślenie straight* zdaniem: „Lesbijki nie są kobietami.” – M. Wittig, *Myślenie straight*, [w:] Francuski feminizm materialistyczny, s. 157; por.: *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes... Autour de l'œuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig. Actes du colloque des 16-17 juin 2001, Columbia University, Paris*, sous la dir. de M.-H. Bourcier, S. Robichon, éditions gaies et lesbiennes, Paris 2002; *Lesbianisme et féminisme. Histoires politiques*, sous la dir. de N. Chetcuti, C. Michard, L'Harmattan, Paris 2003.

nie powoduje ich kłopotów z tożsamością jednostkową. Można też pokusić się o stwierdzenie, że zniesienie różnicy płci, jako podstawowej i konstytutywnej relacji oraz cechy oglądu świata, umożliwi dostrzeżenie różnorodności jednostek dotąd redukowanych do „uniformizującego” w gruncie rzeczy podziału na jedynie dwie grupy.

Różnica płci wydaje się różnicą naturalną, ponieważ jest postrzegana jako wpisana w ciało i jakoby z tego ciała wynikająca. Założenie o fundamentalności różnicy w konstrukcji męskiego i żeńskiego układu rozrodczego¹³² jest przyjmowane jako oczywiste i nie budzi większego zastanowienia, dlatego z różnorodności anatomicznej ludzkich ciał akurat ten aspekt jest uważany za najważniejszy. Można oczywiście powiedzieć, że reprodukcyjność jest warunkiem przetrwania gatunku, jednak składa się na nią wiele więcej czynników niż sam układ rozrodczy. Działanie innych układów jest konieczne chociażby po to, aby organizmy mające się reprodukować same mogły przeżyć. Być może zatem oczywistość anatomicznej różnicy między mężczyznami a kobietami nie wynika z jej naturalności, ale jest nadawana po to, aby legitymizować jej społeczne konsekwencje. Innymi słowy, nawiązując do dyskusji nad relacją między płcią (fr. *sexe*, ang. *sex*) a rodzajem (fr. *genre*, ang. *gender*), być może to nie płeć poprzedza rodzaj, ale rodzaj poprzedza płeć.

Ku takiemu rozstrzygnięciu skłania lektura feministek materialistycznych. Zasygnalizowane wcześniej wątki rozwińmy, oddając głos wspomnianym przedstawicielkom francuskiego feminizmu materialistycznego. Analizy Colette Guillaumin rozwijają kwestię różnicy płci jako specyficznej relacji hierarchicznej. Nicole-Claude Mathieu pokazuje polityczny wymiar tego, co zwykle postrzegamy jako neutralną anatomię. Christine Delphy rozważa problematykę rodzaju i jego relacji do płci.

2. Różnica płci jako relacja władzy

Różnica płci w ujęciu materialistycznym jest hierarchiczną relacją między dwiema grupami ludzkimi. Hierarchia ta stwarza owe grupy i wyznacza miejsca w społeczeństwie jednostkom zależnie od tej przynależności grupowej. Choć jest to relacja społeczna – tworzona przez mechanizmy i praktyki społeczne, działania ludzkie – przedstawiana jest często jako wynikająca z porządku

¹³² Jedyne zresztą z układów, bez którego organizm człowieka/ssaka może obejść się w swym funkcjonowaniu; o legitymizowaniu różnicy płci poprzez odwołanie się do naturalności ciała i problematyczności tej legitymizacji z perspektywy feministycznej krytyki nauk biomedycznych – patrz 1. podrozdz. III rozdz. niniejszej pracy; por.: *Le corps, entre sexe et genre*, sous la dir. de H. Rouch, E. Dorlin, D. Fougeyrollas-Schwebel, L'Harmattan, Paris 2006 (2005).

naturalnego – „zarządzona” przez siły niepodlegające ludzkim działaniom. Prezentowanie jej w ten sposób służy jej podtrzymaniu i utrzymaniu porządku społecznego, którego jest elementem konstytutywnym. Analizy Colette Guillaumin i Nicole-Claude Mathieu pokazują mechanizmy i konsekwencje tego ideologicznego naturalizmu.

2.1. Rewindykacja różnicy

W tekście *Question de différence* (Problem różnicy, 1979) Colette Guillaumin analizuje pojęcie różnicy w odniesieniu do społecznej sytuacji kobiet. Odnotowuje jego niezwykłą karierę w związku z tendencjami do rewindykowania praw kobiet w imię ich różnicy i wskazuje na zawartą w nim jednocześnie niejednorodność i dwuznaczność:

[...] [pojęcie różnicy jest] [h]eterogeniczne, ponieważ obejmuje z jednej strony dane anatomiczno-fizjologiczne, a z drugiej zjawiska społeczno-mentalne. To pozwala na podwójną grę, świadomą lub nie, i używanie pojęcia w jednym lub drugim zakresie zależnie od chwili lub potrzeb. Ambiwalentne jest w tym, że jest jednocześnie typowym przejawem fałszywej (i politycznie nieszczęsnej) świadomości i w tym samym czasie maską rzeczywistej świadomości s t ł u m i o n e j.¹³³

Autorka wskazuje na różne, będące swoimi konsekwencjami, poziomy „różnicy”. Jest ona r z e c z y w i s t o ś c i ą e m p i r y c z n ą – materialnie przejawia się w codzienności, jest czymś, co dzieje się w konkretnym życiu; jest też f o r m ą l o g i c z n ą – pewną formą rozumowania, pojmowania tego, co dzieje się z nami i wokół nas, innymi słowy jest czymś, co dzieje się w głowie; jest wreszcie p o s t a w ą p o l i t y c z n ą – prezentując się jako rewindykacja i projekt, czyli czymś, co ma konsekwencje dla naszego życia. Guillaumin zaznacza, że nie można mówić o „różnicy” jako czymś neutralnym, kiedy dotyczy kobiet: „Skoro faktycznie z taką łatwością mówi się o «różnicy kobiet», to właśnie dlatego, że chodzi o coś, co przytrafia się kobietom.” Kobiety w tym sensie są określoną grupą społeczną, której podstawową cechą charakterystyczną jest bycie przywłaszczoną (*d'être approprié*). Zwróćmy tu uwagę na charakterystyczne dla feminizmu materialistycznego zdefiniowanie kobiet po pierwsze, jako grupy społecznej, po drugie, charakteryzującej się pozbawieniem osobistej własności na rzecz bycia czyjąś własnością:

[...] to przywłaszczenie jest zbiorowe: nie ogranicza się do prywatnego przywłaszczenia niektórych z nas przez ojca, kiedy są małoletnie, przez męża (lub konkubina), kiedy wyjdą za mąż. Ale każdy mężczyzna (a nie tylko ojcowie

¹³³ C. Guillaumin, *Question de différence*, [w:] *eadem*, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, s. 84.

ROZDZIAŁ II

i mężowie) ma „prawa” do wszystkich kobiet i te prawa tylko zmniejszają się wobec prywatnego przywłaszczenia przez określonego mężczyznę.¹³⁴

Ponieważ przywłaszczenie to jest właśnie zbiorowe, czyli dotyczy kobiet jako grupy (a nie jednostki utrzymującej więź osobistą), kobieta nie staje się właścicielką samej siebie, unikając przywłaszczenia prywatnego. Być kobietą oznacza zatem: nie być właścicielką samej siebie, czyli brak możliwości swobodnego rozporządzania swoją osobą. Na tym też polega odmiennność jej sytuacji wobec mężczyzny, który, jako członek grupy, jest właścicielem zarówno samego siebie, jak i kobiet.

Warto zatem przyjrzeć się, jaka jest faktycznie ta różnica, która pojawia się w rozmaitych rewindykacjach różnicy kobiet. Opiera się ona z jednej strony na klasycznych cechach anatomiczno-fizjologicznych (waga, rozmiar, fizjologia rozrodcza, *etc.*), z drugiej na uczuciach, zwyczajach i codziennych praktykach (zwracanie uwagi na bliźnich, spontaniczność, cierpliwość, *etc.*). Jednocześnie jednak wynika z nich kilka faktów bardziej złożonych i oddalonych od anatomicznej materialności lub subiektywności takich, jak: zagospodarowywanie przestrzeni, wykorzystanie czasu, długowieczność, ubiór, płaca, obowiązki, prawa społeczne i rozwiązania prawne, *etc.* Kształtuje to obraz różnicy między światami kobiet i mężczyzn o rozmiarach przepaści.¹³⁵

Guillaumin przygląda się kilku różnicom widocznym gołym okiem: spódnicom – sprawiającym, że kobiety są nieustannie dostępne seksualnie i jednocześnie zmuszającym je do ciągłego nadzorowania swego ciała, które nie tylko nie jest chronione przez strój, ale dodatkowo strój ten sprawia, że wszelkie niedostatki fizyczne są bardziej dotkliwe dla miłości własnej; wysokim obcasem – uniemożliwiającym biegnięcie i czyniącym poruszanie się po brukowanych ulicach, kratownicach przykrywających wykopy lub wypolerowanych schodach przedsięwzięciem niełatwym. Na dodatek, spiczasto zakończone buty na wysokim obcasie powodują często zniekształcenia stóp, podobne do tych, które są skutkiem ciasnego obwiązywania stóp Chinek (choć należy uznać w tej sprawie wyższość wysokich obcasów, których można się pozbyć z przeciwieństwem do stóp zniekształconych obwiązywaniem); wszelkiego rodzaju dodatkom ściskającym i ograniczającym oddychanie takim, jak paski, opaski, pasy wyszczuplające – niepozwalające zapomnieć kobietom o swym ciele i że ciało to nie jest wolne; różnego rodzaju obowiązkami towarzyszącymi poruszaniu się kobiet w świecie zewnętrznym:

Ponieważ kiedy jest się kobietą, każdy gest musi być użyteczny, aby nic nie zostało stracone z naszej cennej osoby. S a m a p o t r z e b a n i g d y n i e

¹³⁴ *Ibidem*, s. 85.

¹³⁵ *Ibidem*.

wystarcza do usprawiedliwienia tego, co robi kobieta, musi ona dorzucać użyteczność do potrzeby, konieczność do potrzeby: robienie zakupów wracając z pracy, robienie na drutach pilnując dzieci na placu zabaw, obieranie warzyw podczas wspólnych dyskusji o troskach lub problemach rodzinnych, gotowanie obiadu jedząc śniadanie, etc. Krótko mówiąc, nigdy jedna rzecz na raz i w miarę możliwości żadnego wymachiwania ramionami, żadnego wolnego ciała, nigdy niezajęte ręce.¹³⁶

Wszystkie te różnice działalności kobiet są widoczne w zestawieniu z aktywnościami, ubraniami i dodatkami mężczyzn, ich swobodnym poruszaniem się (na płaskich obcasach i z wolnymi rękami). Wspomniane oznaki nie tylko wyrażają zależność kobiet, ale są również „i przede wszystkim ś r o d k a m i t e c h n i c z n y m i utrzymywania dominacji ciągle obecnej w ciele, a więc i w umyśle, tych, które są zdominowane.”¹³⁷ Należy do nich również dodać wymóg uśmiechu, który powinien towarzyszyć wykonywaniu pracy przez kobiety (obowiązkowy w „kobięcych profesjach” takich, jak hostessa lub sprzedawczyni, lub u występujących w „funkcjach reprezentacyjnych” – np. żony dyplomatów). Jego wymaganie również przypomina kobietom o ich podporządkowaniu oraz o tym, że nie powinny z tego powodu okazywać niezadowolenia, wręcz przeciwnie powinny być szczęśliwe. Z tego przyklejonego do ust uśmiechu bierze się też, zdaniem Guillaumin, rozlegająca się rewindykacja „różnicy”, prawa do różnicy, afirmowania swej mniejszościowej kultury.

Sytuacja ta jest dosyć dziwna – z jednej strony mamy faktyczne bycie różnicą, a z drugiej strony domaganie się uznania bycia różnym/różną. Domaganie się czegoś sugeruje, że albo nie ma się tego, czego się domaga, albo że ktoś chce kogoś tego pozbawić. Spojrzenie na życie codzienne, choćby na wspomniane cechy związane z ubiorem, działaniem, ciałem, pokazuje, że nic nie wskazuje na chęć odbierania kobietom ich różnicy, wręcz przeciwnie, na każdym kroku się ją podkreśla. Jak to się więc dzieje, że niektóre uciskane grupy (nie tylko kobiety) domagają się uznania ich „różnicy”?

Colette Guillaumin szkicuje następującą odpowiedź. Pojawienie się w latach 60. XX w., najpierw w organizacjach międzynarodowych, a później w mediach wyrażenia „prawo do różnicy” wywołało u autorki zdziwienie. W kontekście politycznym oznaczało ono bowiem wyraźne odrzucenie przez uciskanych analizowania niewystarczalności walk o integrację w formie prawnej:

Prawna niepodległość narodów dawniej skolonizowanych, zdobycie praw obywatelskich przez Afro-Amerykanów wydawały się wtedy osiągnięte. A formalne prawa zaczynały pokazywać swą niezdolność do stworzenia rzeczywistej równości: dystans okazał się tak duży między nadziejami, które

¹³⁶ *Ibidem*, s. 87.

¹³⁷ *Ibidem*.

ROZDZIAŁ II

podtrzymywały walkę a praktycznymi konsekwencjami. Prawna niepodległość narodowa nie oznacza jeszcze niezależności, prawa obywatelskie nie oznaczają jeszcze realnych praw, konstytucyjna równość nie oznacza jeszcze równości. Na przykład, zgodnie z prawem mamy prawo do takiej samej płacy co mężczyźni, a l e n i e m a m y takiej samej płacy...¹³⁸

Zatrzymanie się na etapie osiągnięcia praw formalnych spowodowało cofnięcie się przed analizą polityczną – analizą relacji między panującymi a uciskanymi – i skupienie się na podkreślaniu swej różnicy. Rozkwit idei kultur mniejszości postulował postrzeganie określonych postaw jako będących samych w sobie wartościami usprawiedliwiającymi nasze istnienie. Dodatkowo są one wartościami odizolowanymi od tego, co je wytwarza i tego, co je podtrzymuje w życiu codziennym – nie ma jednak soulu bez biedy, ani konfitur bez prac domowych.¹³⁹ Ta rewindykacja kulturowa, zdaniem Guillaumin, łączy tolerancję dominujących z niemocą uciskanych. Ci, którzy mają materialne środki kontrolowania sytuacji, bez oporów godzą się na wszelkie tego rodzaju mniej lub bardziej oświecone mesjanizmy, które nie roztaczają perspektywy zdobycia konkretnych środków do osiągnięcia niezależności. Zadowolenie i uśmiech na twarzy uciskanych w niczym nie zagraża pozycji panujących. Dopiero zdobycie rzeczywistej autonomii lub choćby możliwość jej osiągnięcia przez zdominowanych stanowi zagrożenie dla dominujących. Innymi słowy, dopóki ci pierwsi nie domagają się bycia równymi z drugimi, a jedynie żądają, aby uznali oni ich odmienność od nich, dominujący nie mają powodów do odczuwania zagrożenia swej pozycji.

Afirmacja różnicy jest pragnieniem szczególności, oryginalności jednostkowej, jednak to właśnie ona, owa szczególna różnica będąca przedmiotem rewindykacji grup mniejszościowych, zaciera rozmaite cechy specyficzne jednostki na rzecz jednej cechy podstawowej ustanawiającej rewindykowaną różnicę. Dodatkowo, zauważa Guillaumin, poszukiwanie osobistej niepowtarzalności jest szczególnie ważne dla uciskanych, podczas gdy oryginalność panujących jest postrzegana jako sama przez się zrozumiała dla każdej z jednostek. Domaganie się różnicy przez uciskaną/uciskanego jest sygnalizowaniem panującym, że nie jest nimi, że jest właśnie sobą. Jednak „różnica” dotyczy grupy, nie zaś jednostki. Mówi o cechach właściwych danej grupie istniejącej samej w sobie, niezależnie od innych grup. Taka idea – niezależności istnienia poszczególnych grup – wydaje się przedziwna: czy grupy mężczyzn i kobiet mogą istnieć niezależnie od siebie? Czy też istnieją jako rezultat relacji między nimi?

W sumie, za wszystkim tym ciągnie się pojmowanie płci w terminach BYTU. „Kobiecość” jest rodzajem bytu-zupełnie-osobnego, rodzajem cze-

¹³⁸ *Ibidem*, s. 89.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 90.

goś w powietrzu, co wydarza się poza relacjami społecznymi. A nawet poza domniemanymi relacjami „naturalnymi”: ponieważ jeśli gatunek ludzki jest anatomiczno-fizjologicznie gatunkiem upłciowionym, to implikuje to właśnie, że nie może w nim być kobiet samych w sobie, tak samo jak mężczyzn samych w sobie [...]. Upłciwienie gatunku ludzkiego, fakt, że chodzi o gatunek, w którym reprodukcja jest płciowa, z definicji implikuje, że gatunek jest j e d n i że nie istnieją dwa rodzaje bytów ludzkich.

Ale zostawmy „naturalność”, która jest kategorią ideologiczno-społeczną, i pozostanmy przy fakcie, że społeczeństwa ludzkie postrzegają się jako podzielone na mężczyzn i kobiety. Nie myślą się co do tego, ale myślą się co do sposobu istnienia grup. Ponieważ faktycznie istnieją dwa zgrupowania (*deux groupements*) w łonie społeczeństwa, gdzie jesteśmy dwiema klasami zrodzonymi ze społecznej relacji i których społeczne istnienie jest m a - s k o w a n e podziałem anatomiczno-seksualnym.¹⁴⁰

Różnica, jako cecha grup zdominowanych, jest zatem konstrukcją (ideologiczną), która ustanawia istnienie dwóch rozdzielnych i jakoby niezależnych od siebie grup. Ukrywa ona, że różnicujący podział jest hierarchiczny, jest relacją władzy, która ustanawia strony wchodzące w jej skład. Faktyczna relacja społeczna jest przedstawiana jako stan rzeczy wynikający z natury, jako to, z czym musimy się pogodzić, ponieważ istnieje uprzednio i niezależnie od świata społecznego – świata ludzkich przedsięwzięć. O ile jednak można uznać za bezdyskusyjne istnienie różnic anatomicznych (anatomiczno-fizjologicznych) między ludźmi, to konsekwencje społeczne wynikają właśnie z relacji społecznych, nie zaś z tych różnic. Znaturalizowanie różnicy i opatrzenie nią, niczym piętmem, zdominowanych jest zatem jednym z mechanizmów utrzymywania relacji dominacji.

Rewindykacja prawa do różnicy zgłaszana przez zdominowanych/zdominowane nie stanowi dla dominujących zagrożenia dla ich pozycji. Wręcz przeciwnie, skutecznie rozbija opór i walkę na rzecz tego, aby przestać być grupą uciskaną. Zdominowanym odbiera też wolę takiej walki, a domaganie się uznania „bycia różnicą” okazuje się wyrazem bezsilności ubranym w dobrą minę do złej gry: „czy rewindykacja zależności i słabości może wyeliminować zależność i słabość?”¹⁴¹

Dlaczego zatem zdominowane/zdominowani podnoszą kwestię prawa do różnicy? Guillaumin dostrzega w niej przejaw protestu politycznego lub protopolitycznego. Choć rewindykacja różnicy jest błędem taktycznym, manifestacją fałszywej świadomości, to w swej dwuznaczności jest ona także czymś innym. Z jednej strony, jest niewątpliwie korzystna dla dominujących, ale jednocześnie dla zdominowanych jest rodzajem kompromisu między wyłonieniem się świadomości politycznej tego, kim są rzeczywiście jako klasa a powstrzymaniem

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 94.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 95.

ROZDZIAŁ II

tego wyłonienia. W pojęciu różnicy świadomość polityczna jest stłumiona równocześnie z jej wyrażaniem:

Ponieważ jesteśmy faktycznie różne. Ale nie tyle jesteśmy różne OD mężczyzn jak utrzymuje fałszywa świadomość, co jesteśmy różne OD TEGO, CO mężczyźni uważają o nas.

Ta podwójna okoliczność dwóch znaczeń (jesteśmy różne od was i od tego, co mówicie o nas), z pewnością nieprzypadkowa, sprokurowała sukces wśród nas idei politycznie nieszczęsnej.¹⁴²

Należy zauważyć, że można być różnym o d czegoś lub widzieć różnicę między poszczególnymi elementami.¹⁴³ W pierwszym przypadku ustanawiany jest referent, odniesienie, model lub norma, od której coś odbiega; w drugim relacja między stronami jest egalitarna – różnią się one od siebie, ale nie ma wzorca, od którego mierzone jest odchylenie (np.: koła i kwadraty są różne, kapusta i marchewka są różne, *etc.*). W odniesieniu do różnicy płci (jak również rasy, statusu społecznego, *etc.*) używa się hierarchicznej formuły różnicy (od). W ten sposób różnica jest więc myślana jako relacja, ale relacja szczególnego typu: taka, w której określony punkt, centrum porządkuje resztę według siebie i w stosunku do tego punktu mierzy się rzeczy. To odniesienie jest ukrytą rzeczywistością różnicy – choć niewidoczne, stanowi zasadę porządkowania i klasyfikacji. Ideologiczne znaczenie mówienia o różnicy polega zatem na określaniu dystansu do odniesienia, wypowiedaniu reguły, normy, absolutu, stałego punktu relacji, wobec którego reszta się definiuje. Relacja ta, ponieważ jest relacją sił, nie jest, oczywiście, wzajemna – wszelkie ewentualne „odchylenia od normy” nie podważają jej, ale ją utwierdzają i wzmacniają. Odstępstwa od normy, nawet jeśli uzyskują pewną tolerancję, nie zmieniają samej normy. Pozostają „wyjątkami od reguły” bez modyfikacji owej reguły.

Analizując wyrażenie „prawo do różnicy”, Guillaumin zwraca uwagę, że również termin ‘prawo’ określa się przez relację. „Mieć prawo” oznacza mieć pozycję instancji władzy, natomiast „otrzymywanie prawa” sytuuje na pozycji zależności – otrzymuje się bowiem prawo od instancji, która go udziela. Członek grupy dominującej nie domaga się „prawa do różnicy”, ponieważ jego praktyki i sposób istnienia są faktyczną normą społeczeństwa. Nie musi zatem domagać się uznania, autoryzacji swojej jednostkowości. „Prawo do różnicy” jest właśnie odwołaniem się do autoryzacji: dajcie mi, proszę, prawo bycia inną/innym niż wy. Wy – czyli ci, którzy jesteście władzą, którzy możecie udzielić takiego prawa.

Trzeba przecież pamiętać, że domaganie się „prawa do różnicy” nie wydarza się w relacji nieodróżnicowania lub neutralnego świata. O „prawie do różnicy”

¹⁴² *Ibidem*, s. 96.

¹⁴³ Sygnalizowała to już Delphy, wskazując, że kapusta jest tak samo różna od marchewki, jak marchewka od kapusty; różnica między nimi nie ustanawia lepszości jednego lub drugiego z warzyw.

mówi się w określonych okolicznościach: w relacjach świata „rozwinętego” i świata eksploatowanego, w relacjach ras i płci. Chodzi więc o określone grupy ludzkie, które znajdują się w konkretnych relacjach – właśnie dominacji i zależności. Są to grupy, które rodzą się z tej relacji, i w których przypadku istnienie jednych wynika z istnienia drugich:

Mówienie o „prawie do” jest więc w pewien sposób lub w pewnym momencie przyjęciem *status quo* w stosunkach sił, którym podlegamy. Przyjęciem samych tych stosunków. To zupełnie inna sprawa niż ich po/znanie. I to z braku ich znajomości, faktycznie, przyjmujemy je. To ustawia nas na złej pozycji, aby z nimi walczyć i je zniszczyć.¹⁴⁴

Wbrew temu, co często się twierdzi, nie chodzi wcale o alternatywę Różne/ To samo, nie chodzi o wybór, ponieważ znajdujemy się w określonym miejscu – miejscu różnicy. Nie mamy zatem wyboru między byciem różną a tożsamą. W binarnym podziale wytwarzanym przez hierarchiczną różnicę ta ostatnia, jako relacja, wyznacza określone miejsce w grupie. Ponieważ grupy są tylko dwie, a grupy płci określane są, zgodnie z ideologią natury, jako istniejące same w sobie i wynikające z różnic anatomiczno-fizjologicznych, to nie mamy swobodnego wyboru, w której grupie chcemy się znaleźć. Zajmujemy miejsce w określonej grupie ze względu na płć będącą wytworem hierarchicznej relacji różnicy płci. Innymi słowy, znajdujemy się w określonej grupie postrzeganej jako naturalna, której naturalność jest ideologicznie nadawana, a której ustanowienie jest wynikiem hierarchicznej relacji społecznej. Jednak ze względu na to, że grupa ta jest uznawana za naturalną, a zatem istniejącą niezależnie od społeczeństwa (przed- lub pozaspółczną), nie możemy wybrać sobie, czy chcemy do tej grupy należeć, czy nie. Wyboru tego dokonuje za nas jakoby Natura.

W tym kontekście Guillaumin zwraca uwagę na pułapki niezauważalnego przechodzenia między słownikiem społecznym i naturalnym, z którym mamy do czynienia w dyskursie o różnicy płci. Przede wszystkim mówienie o osobnikach męskich i żeńskich (samcach i samicach) jest czym innym niż mówienie o mężczyznach i kobietach:

Ponieważ w jednym przypadku mówimy o cechach fizycznych właściwych rozmnażaniu płciowemu: wszystkie byty zorganizowane, które rozmnażają się przez krzyżowanie składają się z płci żeńskiej i męskiej; pod tym względem gatunek ludzki nie jest niczym szczególnym – posiada osobniki żeńskie i męskie. Kiedy mówimy o kobietach i mężczyznach, chodzi o grupy społeczne, które utrzymują określoną relację, i są ustanowione w łonie tej relacji przez specyficzne praktyki. Te praktyki dotyczą całego życia każdej jednostki i regulują

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 99.

ROZDZIAŁ II

jej istnienie – od pracy po prawa, które nią rządzą, od ubioru po sposób posiadania materialnych środków przeżycia, *etc.*¹⁴⁵

Te dwa języki nieustannie przeplatają się jednak w rewindykacji „prawa do różnicy” i ideologii znaturalizowanej różnicy płci, wzajemnie się wspierając. W ten sposób okazuje się, że podrzędna pozycja społeczna kobiet, przejawiająca się w konkretnych praktykach codziennych, takich, jak pozycja na rynku pracy (w tym średnio niższe zarobki), wymaganie troszczenia się o innych nawet własnym kosztem, obciążenie obowiązkami domowymi (znacznie większe niż mężczyzn), wynika... z budowy anatomicznej. Innymi słowy, na obiektywny świat różnic anatomicznych między osobnikami męskimi i żeńskimi (różnica między) nakładany jest społeczny świat hierarchicznej relacji różnicy między mężczyznami i kobietami, przy czym dodany zostaje tu jakoby przyczynowy związek wynikania jednych z drugich. Jednak to nie z anatomii wynika podrzędna sytuacja społeczna kobiet, ale sytuacja ta jest legitymizowana ideologicznym opisem różnic anatomicznych jako różnicy od.

Spoglądając na rzecz z jeszcze innej strony, rewindykacja różnicy może być postrzegana jako poszukiwanie szacunku społecznego. Jednak „[n]iestety, szacunek nie wytwarza się tylko w głowie, ale przede wszystkim w rzeczywistości faktów.”¹⁴⁶ Domaganie się jej nie wystarczy, aby ją osiągnąć, tak samo, jak jej deklarowanie nie oznacza jej rzeczywistego istnienia.¹⁴⁷ Zmiana tej rzeczywistości – zyskanie szacunku – nie może dokonać się poprzez odwołanie do niezmienności, naturalności, odwieczności panujących stosunków. Widzenie historii jako nieruchomej i mającej wieczność na horyzoncie jest domeną panujących. Ludzka historia nie jest jednak nieruchoma, rządzi nią zmiana, można i trzeba zatem walczyć na rzecz ustanowienia relacji, które będą inne od współcześnie panujących. Potrzeba rzeczywistej zmiany i zadanie jej wprowadzenia leżą w gestii zdominowanych. Trudno bowiem oczekiwać od czerpiących korzyści z panującego stanu rzeczy, że zmienią go na swoją niekorzyść. Można jednak liczyć na to, iż włączą się oni w przeprowadzanie zmian (lub nie będą ich szczególnie zwalczać) kiedy uzyskanie korzystniejszej sytuacji innych nie będzie oznaczać znalezienia się ich samych w sytuacji niekorzystnej. Na przykład zniesienie niewolnictwa nie oznaczało uczynienia właścicieli niewolników niewolnikami. Należy też zauważyć, że zniesienie to nie byłoby zapewne możliwe bez udziału (niektórych) właścicieli niewolników. Wymagało to jednak również radykalnego przeformułowania całej sytuacji społecznej i jej uczestników – m.in.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 102; przeplatanie się tych dwóch języków nie jest często przypadkowe – tworzy ono legitymizujący porządek społeczny odniesienie do natury; por. rozdz. III.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 103.

¹⁴⁷ Można deklarować szacunek do czyjejś własności np. czyjegoś stołu, ale w praktyce go nie realizować, np. bazgrząc po nim lub oblepiając go gumą do żucia.

dostrzeżenia i zdefiniowania niewolników jako ludzi (podmioty), a nie rzeczy (przedmioty).¹⁴⁸

Pojawienie się haseł rewindykacji różnicy, domagania się prawa do różnicy, oznacza zatem, w perspektywie Guillaumin, odejście od analizowania rzeczywistej, hierarchicznej różnicy płci. Brak tej analizy prowadzi z kolei do utrzymania istniejącego stanu rzeczy, uniemożliwia zmianę. Zamiast dostarczać wiedzy o otaczającym świecie i dzięki niej otwierać drogę do zmieniania go, podtrzymuje ideologię władzy i obrazy przezeń wytwarzane. W rekonstruowanym przez Guillaumin dyskursie o różnicy płci widzimy zarówno pomieszanie przyczyn i skutków, jak języków, naturalizowanie zjawisk społecznych i niekonsekwencje myślowe wynikające m.in. z wątpliwych założeń. Jednym z najważniejszych wśród nich jest to, które dotyczy symetrii kategorii płci wytwarzanych przez relację różnicy. Na problem owej fałszywej symetrii i konsekwencji przekonania o jej istnieniu zwracała uwagę m.in. Nicole-Claude Mathieu.

2.2. Zgoda zdominowanych na dominację

Zbiór tekstów Nicole-Claude Mathieu z lat 1970–1989 zatytułowany jest *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe (Polityczna anatomia. Kategoryzacje i ideologie płci)*. Autorka analizuje w nich dyskurs naukowy i wiedzę naukową oraz postawy tych, którzy je tworzą. Zwraca przy tym szczególną uwagę na przenikanie kategorii i modeli rzeczywistości badanej i badającej. Zasadnicze wątki krzyżujące się w książce dotyczą: 1) epistemologicznych i metodologicznych problemów związanych z konceptualizacją i kategoryzacją płci w naukach społecznych (przede wszystkim socjologii i etnologii); 2) kwestii socjologii wiedzy odnoszących się do różnic i/lub podobieństw w wytwarzaniu wiedzy i dyskursów naukowych i potocznych w zależności od miejsca podmiotu w konkretnym funkcjonowaniu relacji płci; 3) świadomości i tożsamości indywidualnej w związku z konstytuowaniem się grup jako „grup płciowych” w danych społeczeństwach, a szczególnie sposób, w jaki aktorzy społeczni lub instytucje opisują różnicę płci i typy relacji ustanawiane między tym, co biologiczne a tym, co społeczne. Mathieu wskazuje na brak koherencji w stosowaniu kategorii płci w pismach socjologicznych (*Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe*, 1970¹⁴⁹). Chodzi tu o skrzywienie konceptualne i metodologiczne w traktowaniu obu kategorii płci (kryterium używanego we wszystkich

¹⁴⁸ Należy dodać, że zmiana statusu właścicieli niewolników była radykalna – oznaczała bowiem utratę bycia właścicielem (stanie się „niewłaścicielem”); zniesienie relacji władzy oznaczało zniesienie podmiotów przez nią tworzonych.

¹⁴⁹ N.-C. Mathieu, *Notes pour une définition sociologique de sexe*, [w:] *eadem*, *L'anatomie politique*, s. 17–41.

ankietach empirycznych), polegające na rzeczywistej, choć ukrytej obecności mężczyzn – stanowiących odniesienie wszelkiego wyjaśniania socjologicznego i niewyróżnianych jako kategoria socjopłciowa – oraz nieobecności kobiet (jako aktorów społecznych) lub ich partykularyzacji jako kategorii płciowej. W dyskursie etnologicznym zniekształcenie metodologiczne ma miejsce nie na poziomie specyfikacji kategorii, ale na poziomie wyjaśnienia stosowanego zależnie od płci – wyłącznie w stosunku do kobiet pojawia się końcowe odniesienie do biologii. Koncepcja kobiecości, z którą mamy tu do czynienia, jest zasadniczo biologizująca i współwystępuje ze ściśle społecznym postrzeganiem męskości.¹⁵⁰ Partykularyzację jedynie kobiet i ich zdefiniowanie jako pośrednich między naturą a kulturą należy, zdaniem Mathieu, odnieść do struktur społecznych (konkretnych relacji władzy między płciami), wytwarzających ideologię płci, której wyraz odnaleźć można zarówno w nauce, jak i w świadomości potocznej mężczyzn i kobiet krajów zachodnich.

Kontestacja relacji władzy właściwych płci, niesiona przez odnowiony w latach 70. XX w. ruch feministyczny, rozwijający specyficzną „świadomość klasową” u kobiet (świadomość bycia społecznie zdeterminowanymi jako kobiety), zapoczątkowała systematyzację problematyki płci. W dziedzinie akademickiej, pierwszy etap badań feministycznych (lub *Women's Studies*) był skupiony na krytyce nauki.¹⁵¹ W pracach tego typu pokazane i zdemontowane zostały androcentryczne mechanizmy nadwidzialności kobiet w wyjaśnieniach naturalizujących i ich jednoczesnej niewidzialności jako podmiotów społecznych. Mechanizmy te odnajdywane są na wszystkich poziomach analizy – tak opisowym, jak teoretycznym – we wszystkich dziedzinach badań i tendencjach metodologicznych. W rezultacie ich działania kobiety są grupą podwójnie wykluczaną w analizie: zarówno z wewnętrznych procesów dotyczących społeczeństwa, w którym żyją, jak i z analiz transkulturowych, ponieważ ich sytuacja, pod przykrywką relatywizmu kulturowego i unikania rasizmu, jest umieszczana wyłącznie w granicach ich własnego społeczeństwa.

W tym kontekście pojawiające się teorie o „ukrytej, ale rzeczywistej władzy kobiet” lub też, inaczej mówiąc, zgodzie zdominowanych na dominację, zdaniem Mathieu propagują niewiedzę oraz negują psychiczne implikacje ucisku materialnego i ideologicznego u kobiet jako podmiotów. Podstawą tej negacji jest ustanowienie fałszywej symetrii świadomości między dominującymi i zdominowanymi, podczas gdy Mathieu opisuje ograniczenia wiedzy i fragmentacje

¹⁵⁰ N.-C. Mathieu, *Homme-culture et femme-nature?*, [w:] *eadem*, *L'anatomie politique*, s. 43-73.

¹⁵¹ Por.: N.-C. Mathieu, *Critiques épistemologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique*, [w:] *eadem*, *L'anatomie politique*, s. 75-127; o feministycznej krytyce nauk – por.: podrozdz. 1. rozdz. III niniejszej pracy; a także: D. Gardey, *Les sciences et la construction des identités sexuées. Une revue critique*, „Annales HSS”, mai-juin 2006, n° 3, s. 649-673.

świadomości, którym podlegają kobiety. W jej ujęciu zapośredniczenie samoświadomości kobiet przez męskie odniesienie charakteryzuje stan mentalnego przywłaszczenia kobiet, który często współwystępuje z byciem kobiet jedynie pasem transmisyjnym dla socjalności mężczyzn. Problematyce tej poświęcony jest w szczególności tekst zatytułowany *Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie*¹⁵² (1985) (Kiedy ulegać nie znaczy zgadzać się. O materialnych i psychicznych determinantach zdominowanej świadomości kobiet i o kilku ich interpretacjach).

2.2.1. Krytyka postaw w antropologii

Punktem wyjścia rozważań Mathieu we wspomnianym tekście jest współczesne funkcjonowanie antropologii. Dość powszechnie przyjmuje się, że jest ona pochodną zachodniego imperializmu. Dla zneutralizowania tego piętna antropologowie przyjmują postawy „obrony” kultur mniejszościowych, w których odczytać można orientacje polityczne ich własnego społeczeństwa. Można jednak, za Mathieu, zapytać: w obronę jakich mniejszości angażują się etnologowie? Jakich mniejszości dotyczy ta debata, będąca apologią Innego? Z definicji etnologii wynika odpowiedź, że chodzi o mniejszościowe wspólnoty etniczne, kultury, gospodarki, a nawet grupy. Pośród różnorodnych mniejszości, których odrębności należy bronić, a nawet wyzwolić z narzucanego imperializmu, nie ma kobiet jako grupy. Nawet kiedy odnotowuje się istnienie dominacji mężczyzn nad kobietami w danej społeczności, za pierwszorzędną uznaje się „chronienie” całości danej kultury, kosztem „chronienia” lub „wyzwolenia” zdominowanych, w imię nieingerowania w wewnętrzne sprawy społeczeństw: „Jesteśmy właśnie w etno-logii, i daleko od antropo-logii, lub raczej w antropologii, która daje nam dodatkowy dowód, że nauka o bycie ludzkim pozostaje nauką o mężczyźnie...”¹⁵³ Mathieu natomiast przyznaje, że nie może:

[...] „bronić” żadnego społeczeństwa, kultury, opcji lub ideologii (nawet mniejszościowej z pewnego punktu widzenia), których przżycie, „postęp”, „modernizacja” lub ekspansja zależałyby od ucisku kobiet lub jego zaprowadzenia.¹⁵⁴

Obróńcy ludów uciskanych oskarżają antropolożki/antropologów feministyczne/feministycznych i feministki o mieszanie się do spraw wewnętrznych

¹⁵² N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie*, [w:] eadem, *L'anatomie politique*, s. 131-225.

¹⁵³ N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 135; w org.: „la science de l'être humain demeure une science de l'homme...”

¹⁵⁴ *Ibidem*.

innych ludów (kobiety, jak zostało wspomniane, nie są postrzegane jako „lud”, grupa), jak również o prześwietlanie swoich problemów i kategorii na społeczeństwa badane (w których kobiety nie są uciskane, lub jeśli są, to zupełnie inaczej lub tego nie wiedzą lub im to nie przeszkadza). Zdaniem Mathieu, oskarżenia te wypływają z trzech zasadniczych spraw. Pierwszą jest rodzaj etnocentryzmu, polegającego na chęci utrzymania społeczeństw zachodnich z boku – uważania ich za wyjątkowe (nie wypada wszak powiedzieć: wyższe, lepsze), ponieważ przewyższają w odniesieniu do sytuacji kobiet inne społeczeństwa/kultury. Stąd bierze się sprzeciw, aby „wewnętrzny” problem naszego społeczeństwa (ucisk kobiet) uważać za mający jakikolwiek związek – nawet na poziomie poznania – z „wewnętrznym” problemem innego społeczeństwa. Tego typu oporów nie spotykamy jednak w przypadku badania struktur władzy (np. władzy królewskiej) lub systemów produkcji, choć pojęcia władzy i pracy nie są takie same w społeczeństwie badanym i badającym. Obawa przed rzutowaniem własnego ich rozumienia na społeczności badane byłaby więc w tym przypadku równie zasadna, co w przypadku kobiet. Dodatkowo Mathieu przypomina, że badanie różnic form, pozornie podporządkowanych temu samemu terminowi, zwykle przyczynia się do wzbogacenia rozumienia możliwych mechanizmów ogólnych i wyjaśniania specyficzności historycznych. W przypadku badania ucisku kobiet jako grupy w myśl wspomnianego etnocentryzmu to działanie ma się jednak nie sprawdzać. Druga kwestia wynika z wnętrza tego etnocentryzmu i dotyczy negacji androcentryzmu, który choć nie jest właściwy wyłącznie naszemu społeczeństwu, to stanowi jego integralną część, ponieważ wynika z relacji władzy między płciami w tym społeczeństwie. Relacja ta kształtuje kategorie poznania etnologicznego tak samo, jak inne stosunki społeczne. Jednak właśnie jej wpływ na poznanie jest negowany. Trzeciego źródła wspomnianych oskarżeń Mathieu upatruje w nieznanomości socjologii w podwójnym jej rozumieniu. W pierwszym chodzi o konkretny korpus wiedzy akademickiej, badającej zwykle nasze własne społeczeństwa, z którego szczególnie dwa typy badania są ważne dla poznawania relacji płci: socjologia wiedzy i socjologia mniejszości wewnętrznych (warto dodać, że dopiero za sprawą interwencji feministek kobiety zostały uznane w socjologii za grupę „mniejszościową”). Drugie rozumienie socjologii pojmuję ją jako wszelką próbę

[...] refleksji nad mechanizmami właściwymi naszym społeczeństwu, która, odnośnie płci, może równie dobrze nazywać się (kiedy mówi się o „dyscyplinach”) socjologia, historia, etc. lub (kiedy mówi się o „politykach”) feminizm lub antyfeminizm. Polityczne ruchy mniejszości – ukonstytuowane na uniwersytetach lub nieuniwersyteckie – czasem bardziej przyczyniły się

do przyrostu tej „wiedzy”, niż wszyscy historycy, socjologowie lub antropolodzy świata.¹⁵⁵

Odmowa domniemanej ingerencji w „sprawy wewnętrzne” innych społeczeństw w sprawach związanych z płcią, oznacza faktycznie odmowę myślenia o własnych „sprawach wewnętrznych” oraz ukrywanie podstawowej rzeczywistości badanych społeczeństw. Można więc zastanawiać się, kto jest bardziej etnocentryczny: feministki chcące badać ucisk kobiet (który znają z własnej kultury, własnego doświadczenia) w innych strukturach społecznych czy obrońcy „neutralności”, którzy swoimi tekstami i swoją postawą w terenie umacniają władzę mężczyźni nad kobietami tutaj i tam?

Krytyka ta, jak zaznacza Mathieu, nie oznacza, że wszystko, co jest mówione z androcentrycznego punktu widzenia jest fałszywe, ani też, że wszystko, co jest mówione z „gynocentrycznego” punktu widzenia, jest prawdziwe. Należy jednak pamiętać o braku symetrii między tymi dwoma dyskursami – pierwszy z nich jest większościowy, stary i ustalony, drugi debiutancki, mniejszościowy i zagrażający ustalonemu porządkowi. Interesy obu stron nie tylko nie są takie same, ale są wzajemnie przeciwstawne, a zatem ustalana wiedza jest zależna od miejsca mówiącego w polu relacji płci. Należy też zauważyć, że o ile można mówić o określonej, obiektywnej pozycji klasowej dominujących i zdominowanych, to nie ma to prostego przełożenia na pole poznania i wiedzy. U zdominowanych istnieje wiele typów świadomości i sposobów wytwarzania wiedzy, które są fragmentaryczne i sprzeczne, wynikają bowiem właśnie z mechanizmów ucisku.

Mathieu podkreśla, że w analizie relacji sił nie można starać się o uzyskanie maksimum informacji od dominującego, zakładając, że zna on „sposób użycia” dominacji, tzn. mechanizmy ekonomiczne i uzasadnienia ideologiczne, przymusy materialne i psychiczne możliwe do użycia i rzeczywiście używane. Dominujący zna dominację, ale nie zna doświadczenia ucisku. Dlatego też dawane przez niego „wyjaśnienia” i używane pojęcia takie, jak „zgoda zdominowanej/zdominowanego”, są poznawczo rozczarowujące. Jeszcze większą niedogodnością jednak może być to, że o ile dominujący nie zna ucisku, to zdominowana/zdominowany ma jeszcze mniejszą znajomość (świadomość) dominacji i ucisku. Obwinianie się za doznawane represje lub przemoc, nieznajomość niewypowiedzianych reguł rządzących relacjami z dominującymi oraz nieznajomość rzeczywistego (tzn.: takiego, jakie jest poza pozorami reguł, praw, zwyczajów) funkcjonowania społeczeństwa – to kilka aspektów świadomości i nieświadomości zdominowanych wskazywanych przez Mathieu. Ilustruje je przykład zgwałconej kobiety, na którą przenoszona jest wina za to, co ją spotkało:

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 138; por.: G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Le livre de poche, Paris 1985 (1974).

ROZDZIAŁ II

[...] „nie powinna była” – rozmawiać z tym mężczyzną, o tej godzinie, ubrana w ten lub inny sposób, jednym słowem: nie powinna była pozwolić się zgwałcić; kiedy sprawcą gwałtu jest jej partner, w „normalnych” okolicznościach – nie powinna była go denerwować, skarżyć się na zmęczenie lub dzieci, nie powinna stawiać oporu jego „potrzebom seksualnym”.¹⁵⁶

W myśl owych wyliczeń, czego „nie powinna była robić”, to ofiara gwałtu jest winna tego, co ją spotkało, ponieważ jakoby stworzyła powody gwałtu. Doprowadzając tę logikę do końca, należałoby powiedzieć: „nie powinna być (kobietą)” – gdyby nie była kobietą (ubierała się w określony sposób, nie była postrzegana jako to, co „się bierze”), nie zostałaby zgwałcona.¹⁵⁷ Czy zatem jeżeli jest kobietą, a bycie nią nie jest kwestią jej wyboru, wyraża zgodę na to, aby być zgwałconą?

2.2.2. Świadomość podmiotu zdominowanego

Koncepcja zgody zdominowanych na dominację i podzielenia przez nich idei dominujących odsyła do problematyki subiektywności, świadomości podmiotu zdominowanego. Zanim jednak wyciągnie się wniosek, że zdominowani wyrażają zgodę na swoje zdominowanie, należy określić ograniczenia świadomości, którym zdominowani, w interesującym nas przypadku: kobiety, podlegają lub mogą podlegać. Mathieu szkicuje więc przymusy materialne, którym (w odróżnieniu od mężczyzn i na ich korzyść) podlegają kobiety i ich implikacje mentalne, a następnie przygląda się kwestii świadomości kobiet zapośredniczonej przez mężczyzn oraz „podzielenia” idei i wartości. Rozpatrywane przez nią przykłady ze społeczeństw patrylinearnych i patrywirilokalnych¹⁵⁸ ukazują wyraźniej mechanizmy obecne w społeczeństwach współczesnych. Stanowią również przyczynek do pokazania funkcjonowania i konstruowania wiedzy etnologicznej.

2.2.2.1. Przymusy materialne

Dość powszechnie przyjmuje się, że kobiety wykonują pracę lżejszą niż mężczyźni. Jednak taka ocena jest pozorna z co najmniej dwóch powodów. Pierwszy związany jest z tym, że wysiłek fizyczny kobiet i powodowane przezeń zmęczenie są najczęściej nieoszacowane (bo źle szacowane). Drugi powód natomiast

¹⁵⁶ N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 149.

¹⁵⁷ Mężczyźni również są gwałceni – zwykle przez innych mężczyzn, wtedy jednak są traktowani „jak kobiety”, por.: C. Delphy, *Libération des femmes ou droits corporatives des mères?*, [w:] *eadem*, *L'ennemi principal*, t. 2 *Penser le genre*, s. 112 [tłum. pol.: *Wyzwolenie kobiet czy prawa korporacyjne matek?*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, s. 119].

¹⁵⁸ Patrywirilokalność – jest przypadkiem lokalizacji małżeństwa, w którym współmałżonkowie zamieszkują u ojca męża lub w pobliżu jego rezydencji.

wiąże się z tym, że praca ta trwa dłużej oraz jest rozproszona w serii wielu prac, często przerywanych. Stąd kobiety mają mało czasu prawdziwie wolnego, w przeciwieństwie do mężczyzn, u których inna struktura wysiłku i pracy daje możliwość wyznaczenia regularnego czasu wolnego. Dane te znane są ze społeczeństw współczesnych (podwójny dzień pracy kobiet), jak również z badań etnologicznych (Yanomami z Wenezueli i tabele Jacques'a Lizota).¹⁵⁹ Ograniczenie możliwości fizycznych i umysłowych kobiet, powodowane obowiązkami związanymi z opieką nad innymi (dziećmi, osobami starszymi, chorymi, *etc.*), jest przedstawiane jako *p o w ó d* ich niemocy, podczas gdy jest ono, jak podkreśla Mathieu, *w y n i k i e m* niemocy, braku władzy. W tym ujęciu myli się zatem przyczynę ze skutkiem. Z tego też względu, jako wyjaśnienie podrzędnej sytuacji kobiet w społeczeństwie, wywód taki jest wadliwy.

2.2.2.2. Zapośredniczenie świadomości kobiet

Badając świadomość kobiet jako zdominowanych, należy pamiętać, zauważa Mathieu, że jest ona zapośredniczona, tzn. są one postrzegane (i same siebie postrzegają) z jednej strony – za pośrednictwem dzieci, które są pośrednikiem w relacji kobiety do samej siebie; a z drugiej strony – za pośrednictwem mężczyzn. Ci ostatni – jako np.: mężowie, bracia, ojcowie synowie, wujowie – kontrolują je i stanowią rodzaj ekranu, z którego wysyłana jest specyficzna logika sprzeczności dotycząca prowadzenia ich życia. Ustanawiane w ten sposób normy, które powinny spełniać kobiety, sprawiają, że są one zawsze skazane na porażkę. Za przykład może posłużyć wymóg zachowania czystości i jednocześnie dbania o atrakcyjność, bycia zawsze „dostępną” – realizując tylko jedną część tego podwójnego, sprzecznego wymogu kobieta jest negatywnie oceniana albo jako „zimna ryba” lub ta, której nikt nie chce, albo wręcz jako dziwka lub szmata.

Analizując sny kobiet ludu Gusii (Kenia), Mathieu zauważa, iż wiedzą one, że to mężczyźni i tylko oni, nie zaś ich żeńscy przedstawiciele – np. w formie „autorytetu” teściowych – mają władzę nad kobietami. Wiedzą dobrze, że nie mają żadnego udziału we władzy i że wszystko, co „mogą” osiągnąć, to bycie trochę lepiej traktowanymi z biegiem lat, kiedy wypełnią to, czego oczekują od nich mężczyźni. Mimo to, stwierdza Mathieu, wielu etnologów (także wiele kobiet), niewątpliwie będąc pod wrażeniem rozmiaru pracy fizycznej i umysłowej, którą kobiety muszą wykonać, aby trochę przyzwoiciej przeżyć jako byt ludzki, obstaje przy używaniu terminu „władza” na określenie nikłego sukcesu kobiet w arkanach męskiej władzy. Trudno domyślić się o jaką władzę może tu chodzić, skoro jest

¹⁵⁹ N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 155-157; por.: P. Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, L'Harmattan, Paris 2004 (1998).

ona ograniczona do przeżycia lub ewentualnie przeżycia mniej upokorzonego, jednak ceną za namiastkę owej niby-władzy jest upokarzanie innej kobiety. Jedyną władzą okazuje się najwyżej zadanie sobie śmierci. Trudno uznać to za swobodny wybór – między życiem w upokorzeniu a niezyciem.

Jak pokazują przytoczone przez Mathieu przykłady, jednym z powodów ograniczenia „własnej świadomości” kobiet jest to, że większość ich działań jest ukierunkowana ze względu na innych. Są nimi ci, od których zależą i którym materialnie, fizycznie służą albo dlatego, że mają oni obiektywną władzę nad ich decyzjami, albo dlatego, że wartość, do której następuje odwołanie dla podjęcia określonej decyzji, jest uznana za związaną ze specyficzną sytuacją „kobiety”. Inny aspekt zapośredniczenia świadomości kobiet ukazuje się jednak, paradoksalnie, kiedy kobieta dąży do celu, którego sama jest (zdaje się być) zasadniczym przedmiotem, i dla którego osiągnięcia przyjmuje jako model działania wartość „ogólną” (lub którą uważa za taką) społeczeństwa. Wartości takie, jak godność ludzka, odwaga lub siła osobista, o których można powiedzieć, że są niemal uniwersalne (jakkolwiek z zawartościami lub polami zastosowania różnymi zależnie od społeczeństwa) mogą posłużyć tu za przykład.

Wiele kobiet będących w separacji z ojcem ich dzieci mówi często: „Nie będę żebrać, mam swoją godność”. Odwołują się one w tym przypadku do pojęcia godności, aby nie domagać się alimentów na „swoje” dzieci. Czasem dodawana jest też inna wartość „ogólna” – pojęcie autonomii jednostki: „Nie chcę więcej niczego od tego pana”. To odniesienie do ogólnych wartości, zdaniem Mathieu, z jednej strony pozwala kobiecie (jednostce zdominowanej psychologicznie) traktować swoją sytuację w sposób czyniący ją do zniesienia. Sposób ten polega na przemieszczeniu w interpretacji sytuacji: zamiast podjąć postępowania i skargi faktycznie upokarzające dla niej, kobieta stwierdza, że jednostka, o którą chodzi nie jest jej nic winna, co jest fałszywe. Z drugiej jednak strony, wspomniane odniesienie zaciemnia rzeczywistość sytuacji zależności. Autonomia jednostki-mężczyzny jest rzeczywista, ponieważ w społeczeństwach nowoczesnych, w których rozluźniła się kontrola wspólnotowa i rodzinna, ojciec ma faktycznie wszelką możliwość ucieczki od swych obowiązków materialnych (odnosi korzyść finansową). Autonomia jednostki-kobiety (matki) polega na niemożności kupna nowych ubrań i butów dla „jej” dzieci – czego się wstydy. Nie może ich kupić bez należnych środków ze strony ojca, a nie zwraca się o nie w imię godności (niechęci do podejmowania upokarzającej walki o nie). W jej przypadku zatem nawet godność ma kolor wstydu.¹⁶⁰

W kontekście faktycznej relacji władzy, jaką jest ucisk, wartość uważana za ogólną i wspólną obu stronom nie ma tego samego zabarwienia w świadomości

¹⁶⁰ N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 195.

(i nieświadomości) dla dominującego i zdominowanej. Konkretnie rezultaty, które towarzyszą użyciu tej wartości przez zdominowaną, są efektami ograniczenia materialnego i/lub mentalnego. Wartość będąca obiektywnie ograniczona w swoim zastosowaniu przez zależną sytuację podmiotu staje się „niepełnowartościowa”, a jej użycie wprawia jedynie w konfuzję. Uchodzi bowiem za uniwersalną, czyli wspólną wszystkim, jednak skoro jej realizacja jest różna w zależności od tego, kto się do niej odwołuje, jej uniwersalność jest wątpliwa.

Ustalenia te prowadzą Mathieu do stwierdzenia, że wiara w używanie tych samych wartości przez zdominowanych i dominujących jest mistyfikacją. Dokonuje się ona zarówno w umyśle jednostki zdominowanej, jak również jest tworzona przez uczonego mówiącego o podzieleniu reprezentacji lub wartości przez obie strony relacji dominacji. Nie oznacza to jednak, że zdominowane (kobiety) powinny porzucić wartości „ogólne” (męskie), na rzecz wartości „specyficznych” (kobięcych). Opierając się na wartościach „ogólnych”, tzn. tych, dla powstania których punktem wyjścia była sytuacja dominującego, a zatem lepiej służących – w każdej kulturze – wyrażeniu pojęcia „osoby”, ludzkości (to dominujący są zindywidualizowani, są modelem człowieka), zdominowani próbowali się wyzwolić lub wyzwolili się. Mathieu podkreśla jednak, że czym innym jest ponowne przyjęcie ogólnego pojęcia na swoją korzyść p o zrozumieniu, że nam szkodziło, a czym innym jest używanie go zanim się to zrozumie. W pierwszym przypadku pojęcie ogólne może stać się narzędziem wyzwolenia; w drugim jest tylko narzędziem mistyfikacji.¹⁶¹

2.2.3. Krytyka koncepcji Maurice’a Godeliera zgody zdominowanych na dominację

W świetle przytoczonych ustaleń Mathieu rozważa kwestię zgody zdominowanych na dominację przedstawianą przez Maurice’a Godeliera. Przede wszystkim, wskazuje Mathieu, nie można mówić o „przekonaniu myślenia” zdominowanych i zakładać jasność umysłu, ale raczej o konfuzji, pomieszaniu, w którym dominujący utrzymują zdominowanych. Prosty przykład osła, kija i marchewki ilustruje tę sytuację: osioł może powiedzieć o marchewce, którą zna, że oszczędza mu ona kija (do którego „należy”) – nie jest ona zatem marchewką samą w sobie, marchewką o smaku marchewki, o polu semantycznym takim, jakie przedstawia się panu. Pan sądzi i mówi, że osioł lubi marchewkę, ale osioł – w przeciwieństwie do swojego pana – nie ma wyobrażenia marchewki bez kija. Osioł i jego pan nie dzielają więc tych samych reprezentacji – osioł

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 196.

ROZDZIAŁ II

zgadza się, mając nadzieję na marchewkę, na niebycie bitym. Można to nazwać równie dobrze „odmową”, jak „zgodą”.¹⁶²

Zdaniem Godeliera, „przemoc i zgoda nie są, w gruncie rzeczy, rzeczywistościami wzajemnie wyłączającymi się” i –

[...] nawet władza dominacji najmniej kontestowana, najgłębiej akceptowana, zawiera zawsze potencjalną groźbę odwołania się do przemocy, kiedy przyzwolenie słabnie lub ustępuje odmowie, czytaj: oporowi. Nie ma dominacji bez przemocy, nawet jeśli ta ostatnia ogranicza się do pozostawania na horyzoncie.¹⁶³

Wobec tych stwierdzeń należy zapytać, wskazuje Mathieu, jak rozumiana jest represja i przemoc. Jej zdaniem, używana tu koncepcja przemocy jest typowo dominująca, męska, czyli dotyczy przemocy między dominującymi, między mężczyznami, tzn. między równymi. Jednak przemoc wobec zdominowanego nie jest wykonywana tylko wtedy, kiedy „osłabnie przyzwolenie”, ale jest już zanim to nastąpi, jest wszędzie i codziennie – wtedy, kiedy w umyśle dominującego zdominowany, choćby nieświadomie lub niechcący, nie jest na swoim miejscu. Jednak zdominowany nigdy nie jest na swoim miejscu, musi być mu ono ciągle przypominane – na tym właśnie polega kontrola społeczna.

Przeciwnie niż Godelier, Mathieu twierdzi, że przemoc „ideowa” – czyli idei legitymizujących dominację – nie jest stale obecna w świadomości kobiet (zdominowanych), jest za to stale obecna w umyśle mężczyzn (dominujących). Dla zdominowanej nieustannie obecna za to jest przemoc faktyczna. Po pierwsze, dlatego, że formy przemocy faktycznej nie pojawiają się tylko „z oddali” w życiu kobiet – wiele codziennych ograniczeń narzucanych kobietom jest właśnie faktycznych. Po drugie, problem stanowi sposób, w jaki Godelier wyobraża sobie działanie przemocy ideowej w życiu codziennym kobiet. Jeśli przyjąć, że dla uciskanej/uciskanego istnieje „jądro przemocy ideologicznej i symbolicznej” w działaniach związanych z jej/jego życiem codziennym, to nie jest ono zasadniczo związane z władzą jej/jego idei, co wynikałoby z określenia: „podzielanie” reprezentacji, ale jest powodowane najpierw odruchem Pawłowa:

To nie idee uciskanej/uciskanej stają się odruchami ciała. Są to zachowania, narzucone kobietom i praktykowane od dzieciństwa [...], to p o r z ą d k i służenia z a p o s r e d n i c z a j ą c e i d e o l o g i ę, to tresura, którą (być może) „łączy” (i źle, kiedy tego nie robi) z niektórymi częściami ideologii płci (klasy, *etc.*) dominującego. Najpierw na przykład nie pozwala się dziewczynce biegać, nakazuje usługiwać ojcu, braciom [...], a potem ona

¹⁶² *Ibidem*, s. 208.

¹⁶³ M. Godelier, *La part idéelle du réel: essai sur l'idéologique*, „L'Homme”, XVIII, 3-4, s. 177, [cyt. za: N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 208].

stwierdza: mężczyźni mogą biegać, powinni być obsługiwani. Stwierdzenie. Wymuszone stwierdzenie nie jest konsensusem.¹⁶⁴

Przemoc fizyczna oraz przymus materialny i mentalny są piętnem wyciśniętym na świadomości, swoistą raną umysłu. To piętno sprawia, że nawet kiedy ciosy lub gwałty nie są zadawane nieustannie, strach przed nimi jest stale obecny. O naznaczonych w ten sposób nie można powiedzieć, że „zgadzają się” na przemoc i przymus. Nie dokonują one bowiem innego wyboru niż osioł „wybierający” marchewkę.

Pojęcie „zgody” odwołuje się do wizji polityki w klasycznym sensie – do modelu umowy lub „reprezentacyjności”, według którego działają rządy. Wiele kobiet w naszych społeczeństwach wyobraża sobie swoje relacje z mężczyznami i mężem zgodnie z tym modelem. Jednak to, czego nie dostrzegają, to fakt, że nie jest to umowa między równymi. Ich uwadze umyka to, że relacja konstytuująca grupy kobiet i mężczyzn jest hierarchiczna, jest relacją władzy, w której po jednej stronie ustanawiane są zdominowane, a po drugiej dominujący. Mówienie o umowie między tak zdefiniowanymi stronami jest zatem o tyle możliwe, o ile przyjmujemy, że to jedna ze stron napisała jej warunki.¹⁶⁵

Dokonywane przez Godeliera oddzielenie przemocy i umowy w przypadku kobiet jest, według Mathieu, androcentryczne i etnocentryczne. Jest wyrazem androcentryzmu, ponieważ jest to idea dominującego w relacjach płci w społeczeństwie. Etnocentryzm z kolei odnajdujemy w fakcie, że wspomniane oddzielenie możliwe jest dzięki temu, że

[...] w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich (skąd przemawia etnolog) ucisk kobiet jest mniej widzialny niż w innych, nawet w oczach mężczyzn (a jeszcze mniej w oczach kobiet). Dzisiaj, jeśli nie jest się zbyt uważnym (na przykład na ogromną przepaść ekonomiczną między mężczyznami a kobietami) i jeśli dorzuci się pewną dozę złej woli, kobiety mogą jawić się jako mające swobodę świadomości i zachowania. I skądinąd, możliwości *m a r g i n e s u* takie, jak ostateczny rozwód, bezżeństwo lub lesbianizm, są im (jakkolwiek z ostracyzmem) pozostawione, a wraz z nimi możliwości powzięcia świadomości.¹⁶⁶

W rozważaniach dotyczących ewentualnej zgody uciskanych na dominację należy zwrócić również uwagę na to, że zwykle członkowie świadomej części zdominowanych wcale nie używają słowa „zgoda” lub „przyzwolenie” dla wyjaśnienia lub opisanego stanu świadomości, jeszcze nieupolitycznionej, grupy, do której należą. Sytuacja kobiet może być porównywana do ludów skolonizowa-

¹⁶⁴ N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 211-212.

¹⁶⁵ Skrajna forma tej umowy brzmiałaby zapewne: nie zabijemy was dopóki będziecie nam służyć/będziecie nam potrzebne.

¹⁶⁶ N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 213-214.

ROZDZIAŁ II

nych, jednak w odróżnieniu od nich kobiety nie mają kultury wcześniejszej od kolonizacji. Stąd bliższe porównanie jest do niewolnictwa.¹⁶⁷

Mathieu wskazuje, że:

[...] relacje ucisku oparte na eksploatacji pracy i ciała przekładają się na prawdziwą anestezję/znieczulenie świadomości właściwej konkretnym ograniczeniom materialnym i intelektualnym narzuconym zdominowanym, co wyklucza możliwość mówienia o przyzwoleniu. A w przypadku, gdy chory obudzi się w trakcie narkozy (opór), przemoc, która jest mu wówczas zadawana nie polega tylko na ciosach, śmierci lub obrażaniu: *z a s a d n i c z a p r z e m o c* sytuacji ucisku polega na tym, że w większości społeczeństw *n i e m a* dla kobiet możliwości ucieczki, w wyniku której uwalniając się od Charybdy, nie znaleźć się na łasce Scylli, uwalniając się od władzy grupy męzczyzn nie popaść w inną [władzę].¹⁶⁸

Ograniczanie możliwości stanowi zasadniczy sens przemocy związanej z dominacją. Dominacja polega właśnie na ograniczaniu możliwości działania i myślenia ucisnionych: swobody dysponowania swoim ciałem, dostępu do środków produkcji i obrony, do wiedzy, wartości, reprezentacji, łącznie z reprezentacjami dominacji.

Jeśli przyjmuje się, że przemoc i przyzwolenie na nią są dwoma składnikami dominacji oraz że przyzwolenie wytwarza się skuteczniej, kiedy „usługi” świadczone dominującym mieszczą się w dziedzinie niewidzialnych rzeczywistości (wyobrażeniowości), to – zdaniem Mathieu – mówiąc o zgodzie na dominację, należy stwierdzić, że dotyczy ona dominujących. To dominujący mają, poza konkretnymi korzyściami, przywilej formowania wyobrażeniowości rzeczywistości, w której rozwija się legitymizacja ich władzy. Problem legitymizacji władzy jest problemem dominującego.

Z pewnością ideowa część rzeczywistości powinna, zgodnie z propozycją Godeliera, być uznana za przyczynową część instytucji społecznych, a zwłaszcza tych, które wypełniają funkcję dominującą w stosunkach produkcji. Ale ta przyczynowa część ideowa – umożliwiająca legitymizację – jest po stronie prawa, władzy; nie można jej jako takiej projektować na świadomość uciskanego/uciskanej. Nie jest to, w rozumieniu Mathieu, „uznanie” przez uciskanych/uciskane legitymizacji władzy oraz dobrodziejstw i usług dominujących, które utrzymują zasadniczo, poza przemocą, sytuację dominacji, ale raczej świadomość przymuszona i zapośredniczona oraz niewiedza, w których utrzymywani są uciskani/uciskane – co stanowi ich realną część idealności i ustanawia, wraz z przymusami materialnymi, przemoc, zasadniczą siłę dominacji.

¹⁶⁷ M. Wittig, *La pensée straight*.

¹⁶⁸ N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, s. 215-216.

Mówienie o zgodzie zdominowanych na dominację jest zatem przede wszystkim wyrazem punktu widzenia dominującego oraz koncepcją ideologicznie legitymizującą relację dominacji. Ta ostatnia nie jest tu przedstawiana jako relacja władzy, ale jako dobrowolna relacja, na którą obie strony wyrażają zgodę. Zakłada się tu fałszywą przesłankę o równorzędności obu podmiotów relacji w sensie równoważności deklarowanych przez nie przyzwoleń na znalezienie się w określonej sytuacji. Innymi słowy, zakłada się, że zdominowany/zdominowana, mając pełną świadomość i znajomość relacji dominacji, godzi się na bycie zdominowanym/zdominowaną. Dodajmy, że w myśl tego założenia również relacja dominacji zawiązuje się między podmiotami zdefiniowanymi już jako dominujący i zdominowany, a zgoda jest w gruncie rzeczy pogodzeniem się z zaistniałym stanem rzeczy. Jeżeli jednak uwzględnimy wskazywany przez Mathieu brak świadomości relacji władzy po stronie zdominowanego/zdominowanej, koncepcja zgody zdominowanego/zdominowanej na dominację legnie w gruzach, choć przewrotnie można by powiedzieć, że wtedy dopiero stanie się ona zrozumiała – trudno bowiem przypuszczać, że w pełni świadomy podmiot dobrowolnie godzi się na bycie zdominowanym. Rzeczywistość ruchów emancypacyjnych pokazuje raczej, że uświadomienie sobie sytuacji ucisku staje się katalizatorem walki wyzwoleniczej. Uświadomienie sobie przez kobiety własnej sytuacji ucisku również stało się początkiem ruchu na rzecz ich wyzwolenia, tzn. zmiany relacji ustanawiającej je jako określone podmioty.¹⁶⁹

3. Płeć i rodzaj

Pojawienie się problematyki rodzaju (ang. *gender*, fr. *genre*) stanowiło istotny moment w rozwoju refleksji nad społecznymi relacjami płci. Odróżnienie płci od rodzaju umożliwiło myślenie o nich właśnie w kategoriach tworów społecznych, a nie naturalnych. Ważną kwestią stało się jednak określenie relacji pomiędzy płcią a rodzajem – czy płeć wynikająca z anatomii jest uprzednia wobec kulturowej konstrukcji rodzaju? Czy też rodzaj nadaje znaczenie anatomii?

3.1. Rodzaj poprzedza płeć

Christine Delphy stawia tezę, że we współczesnych pracach (również feministycznych) dotyczących rodzaju (*genre*) można odnaleźć założenie o poprzedza-

¹⁶⁹ Należy tu jednak również odnotować funkcjonowanie mechanizmu zaprzeczania uciskowi przez uciskanych; nie jest to szczególnie zaskakujące, zauważa Mathieu, ponieważ jego świadomość jest trudna do zniesienia i traumatyzująca; por.: *ibidem*, s. 219.

niu rodzaju przez płęć. Zdaniem autorki, o ile to założenie jest wytłumaczalne historycznie, to nie da się go usprawiedliwić teoretycznie. Dodatkowo stanowi ono przeszkodę w prowadzeniu analizy rodzaju, uwzględniającej rozmaite hipotezy bez wcześniejszej stronniczości, tzn. powzięcia takich założeń początkowych, które rozstrzygają wynik obranych badań. Niewyraźność konceptualizacji dotyczących płci i rodzaju jest związana – więzią wzajemnej przyczynowości – z rozterkami w dziedzinie politycznej między pragnieniem pozbycia się dominacji a strachem przed utraceniem kategoryzacji, które wydają się podstawowe. Zdaniem Delphy:

Punktem wspólnym impasów intelektualnych i sprzeczności politycznych jest niezdolność lub odmowa ścisłego myślenia o związku między p o - d z i a ł e m i h i e r a r c h i ą . Można nawet powiedzieć, że problem relacji między płcią a rodzajem jest nie tylko równoległy do problemu relacji między podziałem a hierarchią, ale że jest to ten sam problem.¹⁷⁰

Innymi słowy, myślenie o związku między płcią a rodzajem oznacza równoległą refleksję nad (typem) powiązaniem podziału i hierarchii, a zatem założenia przyjęte w jednym przypadku przekładają się na drugi. Zakładane pewności, co do pierwotności płci, zakorzenionej jakoby w naturze i „oczywistej na pierwszy rzut oka”, stanowią więc przeszkodę w rzeczywistej refleksji nad jej relacją z rodzajem. Delphy opowiada się za to za tezą, że:

[...] aby poznać rzeczywistość, a zatem móc ją zmieniać, trzeba porzucić swoje pewności i zaakceptować niepokój, czasowy, wynikający z rosnącą niepewności wobec świata; że odwaga zderzenia się z nieznanym jest warunkiem wyobraźni, i że zdolność wyobrażenia sobie innego świata jest istotowym elementem postępowania naukowego: że jest nieodzowna do analizy teraźniejszości.¹⁷¹

Zatem, aby móc prowadzić analizę otaczającej rzeczywistości, należy powziąć dystans do tych jej elementów, o których sądzi się, że są pewne (ponieważ oczywiste). Ta zmiana statusu z pewnego na niepewny oznacza faktycznie możliwość wyobrażenia sobie teźże rzeczywistości jako nieoczywistej. W ten sposób otwiera się możliwość jej poznania – ukazuje się bowiem przedmiot tego poznania, czyli coś, co należy wyjaśnić, zrozumieć, ponieważ nie jest to (juź) samo przez się zrozumiałe.

3.1.1. Od ról płciowych do rodzaju

Jak zauważa Delphy, pojęcie rodzaju rozwinęło się z myślenia o rolach płciowych. Za prekursorkę takiego sposobu myślenia uważa się, słusznie lub nie,

¹⁷⁰ C. Delphy, *Penser le genre: problèmes et résistances*, [w:] *eadem*, *L'ennemi principal*, t. 2, s. 243.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 243-244.

Margaret Mead. Najkrócej mówiąc, stawiała ona tezę mówiącą o podziale cech ludzkich w większości społeczeństw na dwie grupy – połowa jest przypisywana mężczyznom, połowa kobietom. Podział ten jest całkowicie arbitralny i ma zarówno niedogodności, jak i zalety. Warto odnotować, że Mead nie zajmowała się płciowym podziałem pracy ani różnicami statusu kobiet i mężczyzn. Podział pracy był według niej naturalny – wynikał z różnych ról reprodukcyjnych osobników męskich i żeńskich oraz z różnic w sile fizycznej między płciami. Nie kwestionowała też hierarchii, którą ignorowała lub uważała za uprawnioną. Podawała w wątpliwość jedynie różnice przypisane bardzo ograniczonej dziedzinie „charakteru”, w którym zawierała umiejętności, postawy i osobowość afektywną. Sama Mead nie używała zbyt często terminu „role płciowe”, bowiem jej przedmiotem badania nie były ani te role, ani ich krytyka, ale analiza i krytyka „temperamentów”: kobiecego i męskiego.

W latach 40.–60. XX w. pojęcie ról płciowych zostało wypracowane w sposób krytyczny, m.in. w pracach Mirry Komarovsky, L. Klein i A. Myrdal oraz Andrée Michel.¹⁷² Rola była tu postrzegana jako aktywny aspekt statusu, czyli rangi prestiżu w społeczeństwie. Każdemu statusowi odpowiada rola, którą jednostka o określonym statusie powinna wypełnić.

Ta perspektywa – stwierdza Delphy – jest wyraźnie socjologiczna w dobrym sensie tego słowa: miejsca i aktywności jednostek nie są uważane za wypływające z ich natury lub ich właściwości, ale z organizacji społecznej. W tych warunkach mówienie o „rolach” kobiet i mężczyzn, oznaczało zrobienie wielkiego kroku ku denaturalizacji pozycji i zajęć odpowiednich płciom.¹⁷³

Podjęcie to nie stanowiło opozycji do antropologicznego podejścia Mead, ale uzupełnia je o dwa punkty widzenia: arbitralny podział cech między płciami jest potwierdzony, ale ma formę dyktatu epistemologicznego: granie ról płciowych przez wszystkich stanowi postulat; to, co jest postrzegane jako „rola” społeczna, jest przywiązane do jednostki, ale jej nie wyraża – nie są to już cechy „psychologiczne”, o których mówiła Mead, ale przede wszystkim miejsce na społecznej drabinie – status i miejsce w podziale pracy – rola.

Zatem z jednej strony to, co Mead uważała za naturalne – podział pracy oraz hierarchia między mężczyznami i kobietami – przypisane zostało charakterowi kulturowemu, arbitralnemu w sensie niebycia określonym przez naturę; z drugiej strony, to rozwinięcie idei „ról płciowych” dokonało się w ramach feministycznej

¹⁷² M. Komarovsky, *Functional analysis of sex roles*, „American Sociological Review”, 1950, vol. 15, n° 4; A. Myrdal, L. Klein, *Women's two roles, home and work*, Routledge and Kegan Paul, London 1956; A. Michel, *Famille, industrialisation, logement*, CNRS, Paris 1959; A. Michel, *La femme dans la famille française*, „Cahiers internationaux de sociologie”, 1960, n° 111.

¹⁷³ C. Delphy, *Penser le genre*, s. 245.

krytyki pozycji kobiet – pozycja ta jest zła, a ponieważ została społecznie określona, to jest zmiennalna. Zamknięcie kobiet w tradycyjnych rolach i uważanie, że jest to dobre dla nich i dla społeczeństwa zostało poddane zdecydowanej krytyce (szczególnie przez Andrée Michel). Tak rozumiany termin ról płciowych był bardzo długo używany i pojęcie rodzaju jest jego bezpośrednim dziedzicem.

3.1.2. Problematyka rodzaju

W pierwszych pracach bezpośrednio poświęconych rodzajowi, takich, jak *Sex, Gender and Society* Ann Oakley (1972), wskazywano jego odnośnienie się do społecznego klasyfikowania w „męskość” i „kobiecość”, w odróżnieniu od płci odnoszącej się do różnic biologicznych między osobnikami męskimi i żeńskimi. Zakłada się tu stałość płci, ale zmienność i różnorodność form rodzaju. Jednak to czego brakuje w tego typu definicji, a co było zresztą obecne w pracach dotyczących ról płciowych, to podstawowa asymetria, hierarchia wprowadzana przez podział na dwie grupy, płcie, rodzaje.

Zdaniem Delphy, wraz z pojawieniem się pojęcia rodzaju trzy rzeczy stały się możliwe, choć nie znaczy to, że rzeczywiście się wydarzyły. Po pierwsze, zebrano w jednym pojęciu to, co w różnicach płci jawiło się jako społeczne i arbitralne – albo jako rzeczywiście zmienne w zależności od społeczeństwa, albo jako przynajmniej możliwe do zmiany. Po drugie, używanie liczby pojedynczej rodzaju, w przeciwieństwie do dwóch rodzajów, pozwala na przesunięcie akcentu z podzielonych części na zasadę samego podziału. Wreszcie po trzecie, zawarte jest w nim pojęcie hierarchii, co powinno, przynajmniej w teorii, pozwalać na postrzeganie pod innym kątem relacji między podzielonymi częściami.¹⁷⁴

Wraz ze wzrostem liczby badań dowodzących, w różnych dziedzinach, arbitralności ról płciowych i braku podstawy dla stereotypów, rozwijała się idea niezależności rodzaju wobec płci, lub raczej, ponieważ dotyczy to tylko zawartości, rodzajów wobec dwóch płci. Powiększyła się część ról płciowych i miejsc płciowych uznawana za konstruowaną społecznie i niezależną od biologii, choć linia podziału między porządkiem społecznym i kulturowym a porządkiem naturalnym nie przebiega dla wszystkich w tym samym miejscu.

Jednak w tej debacie, podkreśla Delphy, nadal myśli się o rodzaju w terminach płci – pokazuje się go jako dychotomię społeczną zdeterminowaną przez dychotomię naturalną. W ten sposób płeć jest naczyniem, a rodzaj jego wypełnieniem – może lub powinno się zmieniać, ale samo naczynie jest postrzegane jako niezmiennie. Niezależność rodzajów wobec płci powinna otwierać problem niezależności rodzaju wobec płci, jednak ta kwestia nie jest stawiana. Dla więk-

¹⁷⁴ C. Delphy, *Penser le genre*, s. 247.

szości autorów problem relacji między płcią a rodzajem odpowiada pytaniu: jaki typ klasyfikacji (silnej lub słabej, równej lub nierównej) rodzi się z płci? Choć można i należałoby zapytać: dlaczego płć jest powodem do jakiegokolwiek klasyfikacji? Neutralne w punkcie wyjścia postawienie problemu brzmiałoby wszak: mamy dwie zmienne, dwa układy, które całkowicie do siebie przystają – jak zatem wyjaśnić tę korelację?

Pytanie takie nie pojawia się, ponieważ odpowiedź na nie jest z góry założona. Przyjmuje się, że płć pojawia się wcześniej chronologicznie, a zatem i logicznie, zanim wyjaśnia się dlaczego lub dlaczego nie. W ten sposób zakłada się, że płć jest przyczyną rodzaju, nawet jeśli nie określa konkretnych form, które przyjmuje ten podział. Teoria to zakładająca może opierać się jedynie na dwóch typach rozumowania. W pierwszym z nich płć biologiczna – poszczególne różnice funkcji w reprodukcji osobników męskich i żeńskich nią powodowane – nieuchronnie rodzi minimalny podział pracy. Rozumowanie to, oparte na naturalistycznych przesłankach, nie radzi sobie z wyjaśnieniem w zadowalający sposób natury i naturalnej racji tego pierwszego podziału pracy, powodów jego rozciągnięcia na wszelkie inne dziedziny aktywności, tzn. swojego nieograniczenia do dziedziny prokreacji. Nie potrafi wyjaśnić rodzaju inaczej niż przez rozważania, które ponownie wprowadzają u źródła jeden lub wiele elementów tego, co powinny wyjaśnić u ujścia. W drugim typie rozumowania płć biologiczna jest cechą fizyczną nie tylko zdolną, ale przeznaczoną, przez swoje rzucanie się w oczy, do bycia miejscem spotkania klasyfikacji. Postuluje się tutaj uniwersalną potrzebę ludzką ustanawiania klasyfikacji, niezależnie i wcześniej od wszelkiej organizacji społecznej oraz potrzebę ustanawiania ich na podstawie cech fizycznych niezależnych od wszelkiej praktyki społecznej. Potrzeby te są po prostu postulowane, bez konieczności ich dowodzenia lub usprawiedliwienia. Nie wiadomo w czym płć jest bardziej rzucająca się w oczy niż inne cechy fizyczne, które są równie odróżnialne takie, jak wzrost, postura, kolor oczu, ale które nie rodzą klasyfikacji z jednej strony dychotomicznych, z drugiej implikujących role społeczne nie tylko oddzielne, ale i zhierarchizowane. Żaden z tych typów rozumowania nie uprawnia zatem ustanowienia związku przyczynowego od płci do rodzaju: „Założenie, według którego istnieje taki kierunek przyczynowości pozostaje tym, czym jest: przypuszczeniem.”¹⁷⁵

Aby myśleć o rodzaju i analizować go, trzeba, zdaniem Delphy, wyjść z dziedziny przypuszczeń:

Myślenie o rodzaju oznacza ponowne przemyślenie problemu jego relacji do płci, a żeby o tym myśleć, trzeba go postawić, co implikuje, że porzuca się

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 251.

ideę, że zna się odpowiedź. Trzeba nie tylko przyjąć, ale również pracować nad dwoma innymi hipotezami:

- pierwsza dotyczy tego, że statystyczna koincydencja między płcią i rodzajem jest tylko tym: koincydencją, i że ich korelacja jest przypadkowa; nie można jednak utrzymać tej hipotezy, ponieważ mamy do czynienia z układem, w którym zbieżność między płcią zwaną biologiczną i rodzajem jest „znacząca”: jest silniejsza niż wszelka korelacja, która może być przypadkowa;
- druga zatem dotyczy tego, że r o d z a j poprzedza płeć; w tej hipotezie płeć jest po prostu m a r k e r e m społecznego podziału; służy do rozpoznania i zidentyfikowania dominujących i zdominowanych, jest znakiem; ponieważ nie odróżnia nieważne kogo i nieważne czego, a przede wszystkim nie strony równowartościowe, zyskuje, w historii, wartość symbolu. Ta wartość symboliczna nie umknęła teoretykom psychoanalizy; to czy jest to jedna z ostatnich konsekwencji długiego procesu, punkt dojścia, a nie punkt wyjścia, który z niego robią, umyka im za to całkowicie i nieszczęśliwie, ten ślepy punkt jest również punktem zgody między psychoanalitykami i licznymi feministkami.¹⁷⁶

Społeczeństwo odnajduje wspomniany marker we wszystkich cechach fizycznych, np. nie jest się po prostu wysokim lub niskim, ale wysokim lub niskim jak na mężczyznę/kobietę. Jak przekonuje Delphy, należy tu zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Z jednej strony, nie odnajdujemy go w stanie czystym i gotowym do użycia. Aby posłużyć się płcią, na którą składa się wiele wskaźników mniej lub bardziej skorelowanych między sobą i których większość jest ciągłymi zmiennymi, podatnymi na stopniowalność, trzeba zredukować te wskaźniki do jednego, żeby otrzymać klasyfikację dychotomiczną. Ta redukcja jest aktem społecznym. Z drugiej strony, obecność lub brak penisa („ostateczny sędzia” dychotomicznej klasyfikacji płci) jest silnym propagatorem rodzaju – z definicji można by powiedzieć – ale za to jest słabo skorelowany z funkcjonalnymi różnicami między jednostkami w odniesieniu do prokreacji: nie odróżnia wyraźnie ludzi, którzy mogą nosić w sobie dzieci innych; faktycznie odróżnia tylko część tych, którzy nie mogą tego robić – wielu ludzi niezdolnych z powodu niepłodności np. nabytej z wiekiem też nie ma penisa. Skoro myśli się, że płeć jest cechą „rzucającą się w oczy”, to dzieje się tak dlatego, ponieważ sądzi się, że płeć fizyczna jest silnie skorelowana z funkcjonalnymi różnicami i przypisuje się tę „wiedzę” reszcie ludzkości. Tak myślący sądzą, że jest to „spontaniczna percepcja” ludzkości w tej mierze, w jakiej sami są przekonani, iż jest to cecha naturalna, która nie może być ignorowana: istnieją dwie płcie i tylko dwie i ta dychotomia pokrywa się dokładnie z tą pomiędzy potencjalnymi „nosicielami” dzieci i tymi, którzy nimi

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 251-252.

nie są.¹⁷⁷ Zakwestionowanie tych dwóch „faktów” oznacza faktycznie podanie w wątpliwość jednego z „twardych rdzeni” naszego pojmowania świata.

Do hipotezy o uprzedniości rodzaju wobec płci trzeba więc dodać problem tego, że kiedy wiąże się rodzaj i płeć, porównuje się to, co społeczne z tym, co naturalne, a może raczej porównuje się to, co społeczne z innym społecznym – przedstawieniami, które dane społeczeństwo nadaje temu, co jest „biologią”? Ustalenie tego jest kwestią poprzedzającą rozważania nad rodzajem i płcią.

3.1.3. Odmienności płci i rodzaju – polityczne implikacje

Termin „płeć” rzeczywiście zawiera w sobie coś z naturalności. Podanie tego od razu w wątpliwość jest niemożliwe o tyle, o ile oznaczałoby sprzeczność w terminach – „naturalność” jest integralną częścią definicji „płci”. Trzeba zatem najpierw:

[...] pokazać, że termin ten odnosi się do podziałów i dystynkcji społecznych. Trzeba więc nie tylko o d d z i e l i ć to, co społeczne w oryginalnym terminie, który pozostaje zdefiniowany przez naturalność, ale sprawić, aby w y ł o n i ł o s i ę to społeczne; to właśnie czynią pojęcia „ról płciowych”, a później „rodzaju”. To właśnie od jasnego ustanowienia tej „części społecznej” jako właściwości, a zatem posiadającej własną n a z w ę – czy będą to „role płciowe” czy „rodzaj” – można dalej, i tylko dalej, powrócić do pojęcia wyjściowego. Trzeba najpierw wyznaczyć i domagać się terytorium dla tego, co społeczne: posiadać miejsce pojęciowe inne od płci, a jednak związane z tradycyjnym rozumieniem terminu „płeć”, aby móc, z tego strategicznego miejsca pytać o to tradycyjne rozumienie.¹⁷⁸

Debata dotycząca rodzaju i jego miejsca wobec płci pokrywa się w dużej części z debatą nad pierwszeństwem między dwoma elementami konstytutywnymi rodzaju, które są dane nierozzerwalnie razem, ale które trzeba analitycznie odróżniać: podział – a zatem różnice wszelkiego rodzaju – i hierarchia. Tam, gdzie ustala się linię demarkacyjną między różnicami „naturalnymi” a różnicami skonstruowanymi, kiedy przyjmuje się, że przynajmniej niektóre różnice są skonstruowane, wkracza się w problematykę rodzaju. To oznacza lub powinno oznaczać, że uznaje się podstawowy charakter hierarchii w odniesieniu do tych różnic.

Jednak to, co jest prawdziwe na poziomie wyjaśnienia, nie jest takie na poziomie politycznym – pragnień na przyszłość, utopii. Nikt nie chce hierarchii, ale mało kto jest gotów przyjąć konsekwencję logiczną jej porzucenia, tzn. pozbycie się ról płciowych i zniknięcie rodzaju. Wszystko dzieje się tak, jakby chciano znieść hierarchię i ewentualnie role płciowe, ale nie dystynkcję

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 252-253.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 253-254.

– znieść zawartość, ale nie pojemnik, formę, którą ona wypełnia. Mało kto jest gotowy zadowolić się zwykłą i prostą różnicą płciową, niezwiązaną z uznaniem i oznaczaniem społecznym. Jednocześnie używane w analizach kategorie, które wyraźnie wyznaczają dwie szkoły myślenia – jedną, w której przyjmuje się, że różnice przychodzą najpierw, a hierarchia później; i drugą, która zakłada, że zawartości odróżnianych części są wytworem hierarchicznego podziału – stają się płynne i odmienności między tymi dwoma stylami myślenia zacierają się. Widać to wyraźnie w debatach dotyczących wartości, o których sądzi się, że są skonstruowane, historycznie zdobyte, ale które trzeba chronić. Przyjmowane są tu dwie, zasadnicze postawy. W ramach pierwszej twierdzi się, że trzeba je rozciągnąć na całą ludzkość; innymi słowy, że owe istotne wartości, dlatego właśnie, że są tak ważne, że wymagają ochrony, powinny obejmować wszystkich ludzi. Natomiast w myśl drugiej utrzymuje się, że trzeba je utrzymać w grupach, z których one pochodzą – za przykład tego ujęcia może służyć dyskurs kobiet, które nie chcą dzielić swych wartości z mężczyznami. Wobec tej postawy można zapytać dlaczego te „kobiece wartości”, skoro są waloryzowane pozytywnie, nie mogą być dostępne dla mężczyzn – czy nie są do tego zdolni? Są niegodni? Czy też może głoszące takie tezy wiedzą, że oni ich nie chcą? Innymi słowy, może wiedzą, że pozytywna waloryzacja jest na wyrost? Zagadkowa jest bowiem odpowiedź na pytanie: jak poświęcające się i opiekuńcze kobiety, dumne z tych wartości i afirmujące je, mają stać się równe mężczyznom bez zmiany tych ostatnich, tzn. bez zmiany tych, którzy korzystają z ich czasu, poświęcenia i opieki? Sprzeczność zawarta w tym stanowisku pokazuje powiązanie konfuzji politycznej z intelektualną. Skłania ona również do zastanowienia czy pod tym intelektualnym rozmyciem nie kryje się głębokie i niewypowiedziane pragnienie, aby niczego nie zmieniać.

Zestawienie tych dwóch postaw przyjmowanych wobec wartości pokazuje, jak przekonuje Delphy, że w drugiej z nich proponuje się implicytną, stojącą w sprzeczności z problematyką rodzaju, interpretację obecnej sytuacji społecznej. W jej ramach 1) chce się utrzymać system klasyfikacji jednostek, który przetrwałby jego funkcję hierarchizacji –pokazuje to, że w gruncie rzeczy nie myśli się o klasyfikacji rodzaju jako będącej społeczną; 2) przyjmuje się wizję wartości bardzo podobną do tej, którą prezentowała Mead, tzn., że wszystkie ludzkie potencjalności są aktualnie urzeczywistnione i po prostu są podzielone między mężczyzn i kobiety; 3) kultury „męska” i „kobieca” oraz kultura w ogóle nie są widziane jako wytwór hierarchicznego społeczeństwa, ale jako niezależne od struktury społecznej, która jest po prostu nad nimi ustanowiona.¹⁷⁹

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 255–256.

Delphy podkreśla, że taki sposób widzenia rzeczy stoi w sprzeczności ze wszystkim, co wiemy o relacjach między strukturą społeczną i kulturą. W tradycji marksistowskiej, twierdzi autorka, ale też ogólniej w tradycji współczesnej socjologii, uważa się, że organizacja społeczna jest pierwsza. W odniesieniu do wartości implikuje to, że są one – i tylko tak mogą być – zależne od organizacji społecznej. Jeżeli przyjmujemy, że nasze społeczeństwo jest hierarchiczne, to wartości są również zhierarchizowane. Zakładając przystawalność struktury i wartości, musimy uznać, że te wartości są ogólnie hierarchiczne oraz że wartości zdominowanych są nie mniej zhierarchizowane niż dominujących.

W tym ujęciu męskość i kobiecość nie tylko nie są tym samym, ale są czymś zupełnie innym niż w poprzednim modelu. O ile w tym ostatnim są one podziałem cech równo obecnych, w formie potencjalnej, u obu płci oraz tak samo obecnych we wszystkich formach społeczeństw możliwych i wyobraźalnych, to w paradygmacie przystawalności, tzn. społecznej konstrukcji wartości, męskość i kobiecość są kulturowymi twórcami społeczeństwa ustanowionego na hierarchii rodzaju jako jednej spośród innych hierarchii. Nie oznacza to, że jedne z drugimi są związane tylko komplementarnością i opozycją, ale że ta struktura określa zawartość każdej z tych kategorii, a nie tylko ich związek. Możliwe, że razem określają całość cech ludzkich istniejących dzisiaj, ale nawet razem nie określają całości potencjalności ludzkich.¹⁸⁰ Myśląc w ramach takiego ujęcia, należy przyjąć, że zmiana statusów właściwych tym grupom nie prowadzi ani do wyrównania wszystkich jednostek do jednego modelu, ani do szczęśliwego zmieszania dwóch modeli. Obie te hipotezy zakładają bowiem faktycznie, że te modele istnieją *sui generis*. Implikują zatem, że w zmienioną przyszłość projektuje się cechy lub wartości w stanie sprzed zmiany. Takie widzenie kultury jest trudne do utrzymania z uwagi na jego statyczność i zakładaną niezmiennność uniwersalnych podstaw ludzkich. Nie da się go obronić w świetle historycznych badań nad *mentalité*, analiz Foucaulta lub konstruktywizmu społecznego. Należy zauważyć, podkreśla Delphy, że ta statyczna wizja kultury jest podstawowym założeniem, nawet jeśli jej zwolennicy tego nie wiedzą, przyjmowanym w badaniu problematyki pozytywnej komplementarności. Dodać trzeba, że choć paradygmat hierarchii jako motoru podziału społecznego również zakłada komplementarność, to jest ona negatywna. Natomiast wszelka pozytywna wizja komplementarności zakłada postulat uprzedniości wartości wobec ich hierarchizacji, który – tak samo, jak w modelu Mead – odsyła do porządku natury, do natury ludzkiej.

Widzenie świata, na rzecz którego argumentuje Delphy (paradygmatu przystawalności), może wywoływać strach, odczuwany przez Mead, że cały świat będzie podobny do siebie. Ujednolicenie świata, które wzbudza ten strach,

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 256-257.

miałoby być wynikiem zniknięcia jedynej różnicy, którą widocznie znamy, skoro bez niej świat wyda nam się niezróżnicowany: „to właśnie dlatego rozmawiam tylko z moim piekarzem – ironizuje Delphy – ponieważ nie udaje mi się dobrze odróżnić piekarki ode mnie samej”.¹⁸¹ Ten strach przed zrównaniem się wszystkich do jednego modelu przybiera często formę szczególną, że wszyscy zrównają się do modelu aktualnie obowiązującej męskości. „Taka byłaby cena do zapłacenia za równość, cena być może zbyt wysoka” – mówi się często. Jednak, jak zauważa Delphy, ów strach jest oparty na wizji statycznej, a zatem esencjalistycznej, mężczyzn i kobiet. Ponadto, jest ona powiązana z wiarą, że hierarchia jest w pewien sposób dodatkiem do tej istotowej dychotomii. Przyjmując perspektywę badania problematyki rodzaju, można stwierdzić, że ten strach jest po prostu niezrozumiały:

[...] jeśli kobiety byłyby równe mężczyznom, mężczyźni nie byłoby równi samym sobie: dlaczego kobiety miałyby być podobne do tego, czym mężczyźni przestali być? A kiedy określa się mężczyzn w problematyce rodzaju, to są oni najpierw i przede wszystkim dominującymi; bycie podobnym do nich oznaczałoby bycie również dominującymi; ale to jest sprzeczność w terminach/sama w sobie. Jeśli w zbiorowości składającej się z dominujących i zdominowanych, znosi się jedną z kategorii, bez względu na to, czy będą to dominujący czy zdominowani, likwiduje się *ipso facto* dominację, a zatem likwiduje się drugą stronę relacji lub, inaczej mówiąc: aby być dominującym trzeba mieć kogoś do zdominowania [...].¹⁸²

Wartości społeczeństwa egalitarnego nie można zatem wyobrażać sobie jako sumę lub kombinację obecnie zdefiniowanej męskości i kobiecości. Te ostatnie, jako tworzone przez hierarchię, nie mogą przetrwać jej zniesienia. Delphy podkreśla, że określając wizję społeczeństwa, w którym wartości istnieją w swym „byciu” przed ich hierarchizacją, jako statyczną i naturalistyczną, nie chodziło jej o wyizolowany element. Jest on bowiem częścią całego zbioru potocznych i naukowych teorii seksualności, w których ma miejsce podwójne pomieszanie: upłciowienia i seksualności oraz seksualności i prokreacji. Te teorie odwołują się do schematu kulturowego mówiącego o istotowej niekompletności każdej jednostki w jej wymiarze płciowym. Stąd właśnie, zdaniem Delphy, biorą się różnorakie opory emocjonalne i przeszkody intelektualne w myśleniu o rodzaju. Ów schemat stanowi nagromadzenie pomieszanych przedstawień zorganizowanych wokół wiary w konieczność bliskich i trwałych relacji między większością osobników męskich i większością osobników żeńskich. Można je nazwać heteroseksualnym lub raczej nadać mu tytuł „o komplementarności”, bierze ono bowiem za punkt wyjścia obraz heteroseksualnego aktu płciowego i nadaje mu

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 258.

¹⁸² *Ibidem*.

znaczenie społeczne oraz wagę uczuciową, które można wyjaśnić jedynie jego wagą symboliczną. To nagromadzenie przedstawień należałoby zanalizować pod kątem tego, jaką kosmogonię tworzy oraz jak ta kosmogonia zniekształca i determinuje założenia jawne i niejawne wielu postępowań naukowych. Praca analityczna tego typu pozwoliłaby zapewne dotrzeć do najbardziej podstawowych i najmniej widocznych założeń, na których opiera się współczesne widzenie świata społecznego.

Analizy Christine Delphy przekonują, że w wymiarze politycznym problematyki rodzaju – w wyobrażeniu sobie przyszłej rzeczywistości, w której hierarchiczne relacje władzy pomiędzy jednostkami, oznaczonymi jako będące tej lub innej płci i z tego względu mającymi określony status, zostaną zniesione na rzecz relacji egalitarnych między jednostkami, dla których płć będzie taką samą różnicą jak inne, nieustanawiające hierarchii – nie możemy oprzeć się na wizji świata opartej na przekonaniu o komplementarności płci. Można zatem zapytać: jak wobec tego wyobrazić sobie możliwe do podjęcia kroki, aby doprowadzić do urzeczywistnienia tego postulowanego stanu równości?

Jakie miałyby być wartości, cechy osobowości jednostek, kultura społeczeństwa niehierarchicznego – nie wiemy i trudno nam sobie je wyobrazić. Ale aby je sobie wyobrazić, trzeba najpierw pomyśleć, że to możliwe. To jest możliwe. Praktyki wytwarzają wartości, inne praktyki wytwarzają inne wartości. Być może to właśnie ta trudność przekroczenia teraźniejszości, związana ze strachem przed nieznanym, powstrzymuje nasze utopijne porwy, jak też nasz postęp w wymiarze poznania; mimo to, jedno i drugie jest wzajemnie dla siebie niezbędne. Tego, że analiza teraźniejszości jest konieczna do konstruowania innej przyszłości nie ma żadnej potrzeby udowadniać; ale to, że utopia stanowi jeden z nieodzownych etapów postępowania naukowego, wszelkiego postępowania naukowego jest mniej uznane. Jedynie wyobrażając sobie to, co nie istnieje, można analizować to, co jest; ponieważ aby zrozumieć to, co jest, trzeba zapytać jak to istnieje. A żeby zastanawiać się jak to istnieje, trzeba poddać się dwóm operacjom; pierwszą opisałam wyżej: założyć, że nie zna się odpowiedzi, nawet jeśli wierzy się, że się ją zna (słynne zawieszenie sądu); druga to *z a ł o ż y ć* – nawet jeśli jest to sprzeczne z oczywistością zmysłową – *z e m o g ł o b y t o n i e i s t n i e ć*. Aby podsumować powiem, że być może nie będziemy mogli/mogli naprawdę myśleć rodzaju aż do dnia, w którym będziemy mogli/mogli wyobrazić sobie nie-rodzaj.¹⁸³

Można by powiedzieć, że w myśl tych słów naszym zadaniem wobec przyszłości jest nie tyle wyobrażenie sobie jacy moglibyśmy/moglibyśmy być, ale raczej wyobrażenie sobie jacy moglibyśmy/moglibyśmy nie być. Lub też: aby wyobrazić sobie jacy moglibyśmy/moglibyśmy być, musimy sobie wyobrazić jacy moglibyśmy/moglibyśmy nie być. Warto tu zauważyć, że taką właśnie operację

¹⁸³ *Ibidem*, s. 259–260.

w stosunku do przeszłości muszą wykonywać (wykonują) historyczki/historycy. W jednym i drugim przypadku – wyobrażenia przyszłości, jak też przeszłości – oznacza to zatem gotowość do powzięcia krytycznego dystansu do oczywistości otaczającej teraźniejszości.

3.2. Dyskurs równości i utrzymywanie się rzeczywistych nierówności

W przypadku ujęcia, które podsumowuje hasło „równości w różnicy”, równość jest postulowana na poziomie oceny stanu rzeczy – twierdzi się w jego ramach, że w rzeczywistości mamy do czynienia z równością, chociaż wygląda ona na nierówność. Ta głębsza równość polega na podstawowej komplementarności, dopełnianiu się owej różnicy. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z pierwszym z wymienionych na początku tego rozdziału rozumieniem rzeczywistości postulowanej. To, co jest postulowane, jest tu widziane jako to, co rzeczywiste. Projekt na przyszłość polega zatem na utrzymaniu tego stanu – skoro postulowana równość jest już osiągnięta, a jest to rzeczywistość, której pragniemy, to możemy sobie życzyć tylko jej utrzymania. Inaczej sprawa wygląda, kiedy stwierdzamy, że w otaczającym świecie mamy do czynienia z nierównością, którą pragniemy znieść i nie jest ona pozorna, przejawiająca jedynie ukrytą, naturalną komplementarność, ale stanem faktycznym. Równość jest tu również postulowana, ale jako rzeczywistość, ku której dążymy. Aby ją osiągnąć, należy zmienić świat zastany. Podstawę tej zmiany stanowi rozpoznanie obecnej sytuacji jako wymagającej zmiany oraz możliwej do zmienienia. W tym właśnie duchu prowadzone są analizy przywołanych wcześniej badaczek z kręgu feminizmu materialistycznego. Rozwijają one myślenie drugiego typu rozumienia rzeczywistości postulowanej – wobec stwierdzenia niezadowolającego stanu porządku istniejącego projektuje się, próbuje się sobie wyobrazić rzeczywistość, ku której pragnie się zmierzać.

Oscylowanie między tymi dwoma rodzajami rzeczywistości postulowanej można uznać za stan współczesnego dyskursu o równości. Jest on przedmiotem namysłu w znakomitej książce Ilany Löwy pod tytułem: *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*. Autorka wskazuje w niej na trwające nadal liczne nierówności między kobietami a mężczyznami w różnych dziedzinach życia społecznego i jednocześnie toczący się dyskurs mówiący o równych szansach i możliwościach przedstawicielek/przedstawicieli obu płci.

Trwałość rozdzwiewku między statusem społeczno-zawodowym mężczyzn i kobiet jest przypisywana różnicom w podziale zobowiązań rodzinnych. Z wyboru, z konieczności, a najczęściej z mieszanek jednego i drugiego, kobiety nadal ponoszą największą część odpowiedzialności za prace domowe

i wychowawcze, co ogranicza ich możliwości zaangażowania zawodowego i działania w sferze publicznej. Te wytłumaczenia, jakkolwiek byłyby trafne, nie wystarczają do wyjaśnienia różnic statusu i dochodów mężczyzn i kobiet. W rzeczywistości, kobiety żyjące w pojedynkę lub lesbijki nie robią zwykłe kariery szybciej niż te, które żyją w związku heteroseksualnym i wychowują dzieci; nie są znacznie liczniejsze na szczytach hierarchii ekonomicznych i politycznych. Rozdzwięk między płacami i stanowiskami zajmowanymi w hierarchii zawodowej przez kobiety i mężczyzn nie zniknął w krajach korzystających ze skutecznych struktur opieki nad małymi dziećmi. Często trwa on również w miejscach pracy, gdzie kierownictwo szczerze pragnie popierać równość między płciami. Co więcej, rozwój kariery kobiet silnie zmotywowanych, którym udało się awansować równie szybko, jak ich męskim odpowiednikom, jednocześnie zajmując się małymi dziećmi, jest często zablokowany do późniejszego wieku, dokładnie do czasu, kiedy są mniej zajęte pracami wychowawczymi. Bez wątplenia, niektóre kobiety osiągają pozycję autorytetu i władzy, ale nietypowe trajektorie ich losów tylko potwierdzają regułę, według której w niemal wszystkich strukturach hierarchicznych, wliczając również te, które są silnie sfeminizowane na niższych szczeblach, mężczyźni awansują szybciej niż kobiety i mają większe szanse na osiągnięcie szczytów hierarchii.¹⁸⁴

Utrzymywanie się tych nierówności znajduje się w dużej sprzeczności z głoszonym powszechnie dyskursem o równości płci. Nie ma wątpliwości, że obecna sytuacja społeczna kobiet z kręgu kultury zachodnioeuropejskiej jest znacznie korzystniejsza niż wcześniej. Możliwości edukacji, pracy zarobkowej, swobodnego wyboru stylu życia, udziału w życiu politycznym są osiągnięciami, których wagi nie można nie doceniać. Postęp w tych dziedzinach nie oznacza jednak równości. Mamy bowiem do czynienia ze współistnieniem dwóch tendencji, które są w skrajnej sprzeczności ze sobą. Z jednej strony, obserwujemy rosnącą elastyczność męskich i kobiecych ról; z drugiej, trwanie niezwykle sztywnych tożsamości płciowych. Przykłady tego są liczne – lalka Barbie, choć wyposażona zgodnie z obowiązującym nowym wzorcem kobiecości (kobiety aktywnej) w garsonkę bizneswoman i laptopa, pozostaje lalką Barbie ze stereotypowym wizerunkiem kobiety jako ładnego ciała, który uosabia; romanse „Harlequina”, których bohaterki są kobietami czynu i sukcesu, pozostają romansidłami, których osią konstrukcyjną jest znalezienie księcia z bajki; wybory miss, nawet opatrzone wymogiem deklarowania przez uczestniczki zainteresowań społecznych i intelektualnych, pozostają konkursami urody i ciała. O ile w społeczeństwach tradycyjnych podrzędność statusu kobiet jest wynikiem działania bezpośredniej dyskryminacji, to we współczesnych społeczeństwach zachodnich, które prawnie

¹⁸⁴ I. Löwy, *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, La Dispute, Paris 2006 [tłum. pol.: *Okowy rodzaju. Męskość, kobiecość, nierówność*, w przygotowaniu].

zakazują takiej dyskryminacji, reprodukcja różnic statusu kobiet i mężczyzn odbywa się dzięki działaniu reguł milcząco przyjmowanych i niezwykle rzadko wypowiedzianych, ponieważ zdają się one same przez się rozumieć. Löwy nazywa je „niewidzialnymi oczywistościami” i wskazuje ich pięć: 1) heterogamia – zasada mówiąca o poszukiwaniu przez kobiety męskiego partnera o statusie równym lub wyższym, podczas gdy poszukiwania mężczyzn skierowane są na partnerkę o statusie równym lub niższym; 2) erotyzacja męskiej władzy i hegemonicznej męskości – przekształca podporządkowanie kobiety w źródło przyjemności zarówno w stosunkach intymnych, jak i społecznych (np. w miejscu pracy); 3) postrzeganie kobiet jako mających wrodzoną zdolność do opieki nad innymi (*care*); te, które nie przejawiają tej cechy uchodzą za dewiantki; 4) asymetria możliwości przyjmowania atrybutów i ról płci przeciwnej – dziewczęta i kobiety mogą nosić męskie ubrania i dodatki, ale odwrotna sytuacja jest znacznie mniej aprobowana; ryzyko pogorszenia swego wizerunku przez kobietę wykonującą „męski” zawód jest mniejsze niż w przypadku mężczyzny wykonującego zawód „typowo kobiecy”; 5) estetyczna nierówność między płciami – mężczyźni mają dużo większą swobodę w niespełnianiu obowiązującego modelu urody niż kobiety; ewentualne uchybienia w tym planie mogą oni równoważyć statusem społeczno-ekonomicznym, co w przypadku kobiet zwykle nie ma miejsca.

Podsumowując: zachodnie kobiety mają swobodę, przynajmniej w teorii, rozwijania swoich zdolności intelektualnych, wykonywania szerokiej gamy zawodów, obejmowania stanowisk politycznych, posiadania satysfakcjonującego życia seksualnego, decydowania czy i kiedy chcą mieć dzieci. Ale jednocześnie są oceniane i same mierzą się według zinterioryzowanych norm kobiecości, ufundowanych na postrzeganiu kobiet jako będących przede wszystkim partnerkami seksualnymi mężczyzn i matkami. Kobiety są zobowiązane do bycia uwodzicielskimi, czarującymi, delikatnymi, łagodnymi, pełnymi zrozumienia, opiekuńczymi i nigdy nie aspirującymi otwarcie do sprawowania władzy nad mężczyznami, zwłaszcza nad mężczyznami w ich życiu. Wiele kobiet uważa swą tożsamość kobiecą za źródło głębokiej satysfakcji. Są dumne ze swojej zdolności do łączenia zalet przykładowej matki i/lub uwodzicielki (najlepiej obu naraz) z pracą zawodową i zaangażowaniem obywatelskim. Ale wszystko dzieje się tak, jakby nie zauważyły, że monopolizacja przez jedną płć prac związanych z opieką (*care*) i asymetria „zobowiązań dotyczących urody”, pozostawiają drugiej płci czas wolny na korzystanie z uprzywilejowanej sytuacji.¹⁸⁵

U podstaw tych sprzecznych komunikatów należy dostrzec milczące przyjmowanie zasady komplementarności tożsamości płciowych. Według obowiązującego przekonania każda jednostka jest syntezą genetyczną równego wkładu cech męskich i żeńskich rodziców. Na tym modelowym obrazie symetrii, normatywna

¹⁸⁵ I. Löwy, *op. cit.*, s. 44.

heteroseksualność buduje pojęcia męskości i kobiecości, które, jak przekonuje cytowany przez Löwy socjolog Allan Johnson, „normalizują dominację dzięki stworzeniu wizji mężczyzn i kobiet jako całości harmonijnych, dopełniających się i równych, i dlatego w żaden sposób niewykłanych w stosunki dominacji [...] Jesteśmy zachęceni do postrzegania mężczyzn i kobiet jako jin i jang, jako bytów w istocie niekompletnych, których jedyną nadzieją na osiągnięcie pełni, jest połączenie się jednego i drugiego”¹⁸⁶. W ten sposób stosunki między kobietami i mężczyznami postrzegane są przez filtr wyidealizowanej miłości heteroseksualnej (będącej tu rzeczywistością postulowaną w sensie *wishfull thinking*) i dzięki temu są widziane jako naturalne, symetryczne i wysoce pożądane. Taka wizja maskuje codzienne nierówności oraz podstawową relację asymetrii między kobiecością a męskością:

W rzeczywistości kobiecość uzyskuje sens jedynie w heteroseksualnych ramach: „kobieca” kobieta ma cechy charakterystyczne takie, jak powab lub troska o innych (*care*), które wiążą się z jej „naturalną” rolą w związku i/lub rodzinie. Za to męskość hegemoniczna – lub męska męskość – nie jest w pierwszym rzędzie ustanawiana przez funkcje mężczyzn w ich relacji z kobietami lub dziećmi, ale przede wszystkim w odniesieniu do doświadczeń, poprzez które dochodzą do pozycji dominujących, a zwłaszcza w stosunkach, które mężczyźni utrzymują między sobą. Kobieta nie może uczynić mężczyzny męskim – jest ona jedynie ostateczną nagrodą za męskość. Mężczyźni są sędziami męskości i to oni są *in fine* tymi, którzy osądzają kobiecość kobiet.¹⁸⁷

Ruchy feministyczne lat 70. XX w. trafnie podkreślały polityczność sfery prywatnej. Zasady tworzące „niewidzialne oczywistości” mają swoje przełożenie na społeczne stosunki między kobietami i mężczyznami zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Relacje z pierwszej z tych sfer, regulowane normatywną heteroseksualnością, zarządzają również relacjami w drugiej.

Współwystępowanie wspomnianych, sprzecznych tendencji – elastyczności ról i stabilności tożsamości – prowadzi do impasu i sprawia, że cenne zdobycze stają się czasem dodatkowym ciężarem. Na przykład: dostęp do antykoncepcji i swoboda decydowania o momencie macierzyństwa przenosi na kobiety całą odpowiedzialność za „projekt: dziecko” i jego ewentualny sukces lub porażkę.¹⁸⁸ Uporanie się z tym impasem w sposób prowadzący do równości płci wymaga podważenia stabilności tożsamości płciowych. Konieczne jest również uwolnienie się od dyskursu o równości płci jako dyskursu mitycznego. Mit równości płci

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 55-56.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 56; por.: P. Molinier, D. Welzer-Lang, *Féminité, masculinité, virilité*, [w:] *Dictionnaire critique du féminisme*, coordonné par H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier, PUF, Paris 2000, s. 71-76.

¹⁸⁸ Por.: I. Löwy, *op. cit.*, s. 145-149.

jest bowiem, jak pokazuje Löwy, jednym ze skutecznych środków reprodukcji dyskryminacji kobiet w społeczeństwach głoszących równość między kobietami i mężczyznami. Wspiera się on m.in. na autorytecie nauki, której język przenika do dyskursu potocznego. Powszechnie przyjęty obraz równości części materiału genetycznego matki i ojca w powstaniu nowej jednostki jest przerzucany również na równość osób dostarczających DNA. Ich równość i komplementarność ma być odzwierciedleniem równości dostarczanego przez nich wkładu genetycznego:

Równość ta jest włączona do prawa i uregulowań, do dyskursu polityków, do mediów i opowiadań „jak gdyby” o związkach heteroseksualnych. Jednak rzeczywiste doświadczenia jednostek nie odpowiadają postulatowi „mitu równości płci”. Kobiety otrzymują w ten sposób dwie sprzeczne wiadomości: „Oczywiście, kobiety i mężczyźni są równi” i „Oczywiście, kobiety są gorsze od mężczyzn”. Przyjmują ideę, że prace kobiet są równie ważne jak mężczyzn, ale jednocześnie, że wielu mężczyzn uważa kobiece prace za poniżające. Przekonuje się je również, że niebo jest jedyną granicą ich ambicji, a zarazem, że ich życiowym obowiązkiem jest pomoc mężczyznom w osiągnięciu ich celów.¹⁸⁹

Sprzeczne wiadomości głoszone są w nowoczesnych społeczeństwach nie tylko w odniesieniu do płci (np.: konieczność moralności w polityce i Realpolitik). Ich niezgodność powoduje zakłopotanie, ale pozostawia również szerszy margines działania niż w społeczeństwie respektującym sztywne, binarne reguły. Jednak sprzeczne wiadomości skierowane do kobiet nie tylko są wzajemnie wykluczające się, ale również, jak podkreśla Löwy, czynnie wytwarzają mit. Przyjmując interpretację Rolanda Barthes'a można go określić jako dyskurs skradziony i ponownie zrekonstruowany. Jego punkt wyjścia to rzeczywiste doświadczenie, które jest przekształcane przez mit zgodnie z ideologią dominującą, a następnie przedstawiane tym, których dotyczy, którzy są podmiotami rzeczywistego doświadczenia, już w formie zniekształconej. W ten sposób mit wytwarza alienację – kobiety mają ufać nie swojemu doświadczeniu (relacjom z mężczyznami, pracy, małżeństwu, macierzyństwu), ale jego mitycznemu przedstawieniu odbieranemu z otaczającej kultury. Rola odgrywana przez mit równości płci w utrzymaniu hierarchii rodzaju może być porównana do tej, którą odgrywa mit równości szans w reprodukcji porządku kapitalistycznego.¹⁹⁰ Odnotujmy tu dwa typy argumentacji, które podtrzymują uprawomocnienie nierówności między płciami. Pierwszy z nich odwołuje się do argumentu egalitarystycznego, który mówi, że sukces zależy jedynie od talentu i pracy – ma tego dowodzić kilka wybitnych kobiet na wysokich stanowiskach – i podkopuje możliwą solidarność członków grupy dyskryminowanej. Drugi typ argumentacji podnosi

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 232.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 234–235.

kwestię zakładanych cech „naturalnych” tej grupy, którą tłumaczy wykluczenie jednostki (ponieważ kobiety są „z natury” mniej agresywne niż mężczyźni, nie nadają się do pełnienia funkcji przywódczych) i znosi opozycję w stosunku do ideologii równościowej.

Refleksję Löwy przenika przekonanie o niekonieczności osiągniętego stanu rzeczy. Zwraca ona uwagę, że postęp w wyrównywaniu statusu kobiet i mężczyzn wcale nie jest zadekretowany, a zmiana kierunku nie jest wykluczona. To przekonanie, że kierunek biegu rzeczy nie jest z góry dany ani znany, jest niezwykle istotne. Z jednej strony, podkreśla to konieczność prowadzenia ciągłej refleksji nad porządkiem, w którym żyjemy i na podstawie tak uzyskanej wiedzy podejmowania działań prowadzących ku pożądanej zmianie – nie można bowiem założyć, że sprawy same z siebie przyjmą korzystny obrót; z drugiej strony, kładzie ono akcent na historyczności i nieprzewidywalnej zmienności świata społecznego:

Dziewiętnastowieczna, optymistyczna wizja nieubłaganego postępu ludzkości, została zastąpiona w XX w. przez dużo mniej triumfalistyczne postrzeganie rozwoju świata. Nie można już dłużej przyjmować, że możliwe jest osiągnięcie jakiegoś z góry określonego kierunku historii: dlaczego nadejście równości między płciami miałyby się wymykać tej regule?¹⁹¹

Dostrzeganie istotnej zmiany sytuacji społecznej współczesnych kobiet wobec stanu wcześniejszego nie może oznaczać uznania, że osiągnięty został etap ostateczny, koniec pewnej historii. Za takowy mogłoby być uznane ewentualne osiągnięcie równości, nie zaś uznanie różnicy. Rzeczywiście egalitarne stosunki między płciami zdają się być może na horyzoncie, ale jego osiągnięcie nie jest przesądzone. Zmiana kierunku może pokazać zupełnie inną linię horyzontu:

Faktycznie, jest możliwe, że korzyści związane z posiadaniem męskiego ciała znikną z czasem. Nadejście prawdziwej równości między płciami, jakkolwiek pożądane i „logiczne” by było, jest jednak tylko jedną z możliwości dzisiejszego potencjału rozwojowego społeczeństw zachodnich. Nadejścia innych łańcuchów społecznych, dużo mniej korzystnych dla kobiet, nie można z góry wykluczyć. Historia nie ma z góry określonego kierunku. Dobrym pytaniem, dotyczącym równości między mężczyznami a kobietami, nie jest zatem: „Dlaczego tak powoli?”, ale: „Dokąd zmierzamy?” To czyni walki na rzecz równości jeszcze pilniejszymi. Niepewność dotycząca zakończenia ważnego zadania, jak już wyjaśnił nam to Talmud, nie zwalnia nas z obowiązku podejmowania go.¹⁹²

Należy podkreślić, że pytanie „Dokąd zmierzamy?” nie odnosi się do wątpliwości czy kierunek ku równości jest słuszny, ale do niepewności dotyczącej tego,

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 33.

¹⁹² *Ibidem*, s. 242.

czy bez ciągłego przypominania o nim pozostanie on tym, w którym się podąża. Takie niebezpieczeństwo pojawia się m.in. wtedy, kiedy uznamy, że równość już została zrealizowana (obserwowane nierówności są pozorne) lub kiedy uznamy, że jej osiągnięcie jest nieuchronne. Zasadnicza historyczność świata społecznego przesądza o tym, że wiara w taką nieuchronność jest przejawem naiwności lub ideologicznej mistyfikacji. Wiara taka oznacza w gruncie rzeczy rzutowanie na rzeczywistość otaczającą takiego jej obrazu, jaki chcielibyśmy/chcielibyśmy widzieć, a nie jaki jest.