

MICHAŁ BOMASTYK*

ŚWIAT FABRYKOWANY PRZEZ FIGURĘ OJCA. MODEL UNISEX JAKO REAKCJA NA PATRIARCHALNE *STATUS QUO*

Słowa kluczowe: ojciec, matka, patriarchy, ojcobójstwo, model unisex
Keywords: father, mother, patriarchy, patricide, unisex model

Wprowadzenie

W artykule pokazuję, jak organizacja kultury zachodnioeuropejskiej opartej na wartościach skoncentrowanych wokół figury Ojca uniemożliwia wielu podmiotom konstruowanie podmiotowości w sposób wolny. Rozważając z perspektywy filozoficznej stabilizowanie stosunków władzy, jak również sposób konstruowania kobiecości i męskości w społeczeństwie męskocentrycznym i wykazując, że ma on asymetryczny i wykluczający charakter, proponuję dokonanie na figurze Ojca symbolicznego aktu ojcobójstwa.

* Michał Bomastyk – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Absolwent podyplomowych studiów z zakresu gender studies na UMK. Zajmuje się problemem obcości i inności w filozofii, filozofią feministyczną oraz studiami nad uchodźstwem.

Address for correspondence: Nicolaus Copernicus University, Institute of Philosophy, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland. E-mail: michalbomastyk@gmail.com.

Akt ten pozwoliłby przyczynić się do destabilizacji patriarchalnego *status quo* i tak konstruować relacje społeczne, aby figura Matki wraz z tym, co kobiece, była sytuowana na równi z figurą Ojca i tym, co męskie. W tym celu proponuję model rzeczywistości unisex, który zakłada relewantność kwestii związanych z równością płci, a także destabilizację binarnego systemu płciowego w formie znanej z modelu skonstruowanego na sposób patriarchalny.

Opisując swoje stanowisko, prezentuję tezy stawiane przez francuskiego badacza i teoretyka kultury, Pierre Legendre'a w tekście *Fabrykacja człowieka Zachodu*. Autor jest zdania, że zarówno akt ojcostwa, jak i model unisex prowadzą do pozbawienia władzy Ojca, a tym samym do nihilizmu, zdemoralizowania i upadku kultury zachodnioeuropejskiej, rozumianych jako porażka. Skonfrontuję utopijną wizję świata unisex i symboliczne ojcostwo z argumentami padającymi w dyskusji między feminizmem równości a feminizmem różnicy, odwołam się do tez stawianych przez znane badaczki związane z tymi nurtami feminizmu. Mam na myśli szczególnie: Simone de Beauvoir, opisującą w książce *Druga pleć* mechanizmy, które doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa patriarchalnego i „uwięzienia” w nim tego, co kobiece; Judith Butler oraz jej książki *Bodies that matter* czy *Uwikłani w pleć*, a także *Zapiski o performatywności zgromadzeń*, w których niezwykle interesująco rozważa problem wykluczenia oraz inkluzywności. Według filozofki pojęcia te nie powinny się ścierać, ponieważ są wzajemnie uwikłane w dyskurs i sobie potrzebne; Lucy Irigaray, która w swych tekstach *Ciało w ciało z matką* czy *Ta pleć (jedną) płcią niebędąca* opowiada się za podkreśleniem różnic między kobietami i mężczyznami, ponieważ stanowi to okazję do dowartościowania tego, co kobiece oraz wspomnianej już figury Matki; Rossi Braidotti, która w książce *Podmioty nomadyczne* pisze, że podkreślenie różnicy płciowej jest „zakłócenie[m] męskich podstaw klasycznej podmiotowości”, ponieważ „filozofia powstaje za pomocą tego, co wyklucza, jak i tego, co uznaje” (Braidotti, 2009).

Fabrykacja jako wytwarzanie i fałszowanie

Judith Butler zwraca uwagę, że kobiecość i męskość w patriarchalnym społeczeństwie wytwarzane są na podstawie binarnych opozycji, czego konsekwencją jest sytuowanie mężczyzn i kobiet w dwóch odmiennych

przestrzeniach, w różny sposób określających ich status ontologiczny (Butler, 2008, s. 77). Jest to również ściśle skorelowane z matrycą spójnych norm płciowych, która to jest scalonym systemem wykorzystywanym przez jednostki do projektowania świata zgodnie z normami dotyczącymi kulturowego wymiaru płci (Butler, 2008, s. 69). Z kolei australijska socjolożka Raewyn Connell w książce *Gender and Power* pisze, że patriarchalne *status quo* zakłada, iż „mężczyzna” otrzymuje społeczną rolę hegemonia, mającego przywilej sprawowania władzy nad „kobietą”, która zobowiązana jest do służenia hegemonowi i podporządkowania się temu, co męskie. Taki wzorzec męskości badaczka definiuje jako męskość hegemoniczną, kobiecość tego typu natomiast opisuje, posługując się terminem „kobiecość emfatyczna” (Connell, 1987, s. 183–185). Również de Beauvoir, analizując w książce *Druga płeć* kobiecość i męskość w perspektywie filozoficznej, akcentuje, że stabilizowanie społecznego *status quo* na podstawie męskich wartości i celów prowadzi do społeczno-ekonomicznego wykluczenia kobiet. Jej zdaniem podporządkowanie tego, co kobiece temu, co męskie, sytuuje kobiety w immanentnym (tj. ogarniętym egzystencjalną stagnacją) „królestwie kobiecości”, tj. w przestrzeni, w której kobieca podmiotowość jest wytwarzana przez to, co męskie i od tego zależna (de Beauvoir, 2014, s. 95). Dodajmy także, że uprzywilejowanie mężczyzn w kulturze zachodnioeuropejskiej uprawnia ich do pobierania opisywanej przez Connell patriarchalnej dywidendy, tj. przywilejów społecznych wynikających z bycia anatomicznymi mężczyznami (Connell, 2013, s. 235).

Zgodnie z binarnym systemem płciowym konstruowanym na podstawie ojcowskich wartości, kobiety i mężczyźni muszą nauczyć się, w jaki sposób poprawnie realizować swą podmiotowość oraz płciowość. W tym celu, jak twierdzi Butler, ćwiczą oni swoje ciała, wykonując powtarzalne akty performatywne, które poddają je dyscyplinie i wytwarzają określoną, męską bądź kobiecą, strategię tożsamościową (por. Butler, 2008, s. 56, 94). Konsekwencją zaś wielokrotnie realizowanej/powtarzanej normy jest to, że jednostka staje się „podmiotem myślącym prawdę” (Foucault, 2013, s. 345), tj. zdolnym do jej (wy)artykułowania, praktykowania oraz uzewnętrzniania na pozostałe jednostki, tak by i te mogły ową „społeczną prawdę” poznać i poprawnie realizować obyczaje stabilizujące kulturę zachodnioeuropejską. Dodać jednak należy, że jeśli jednostka przyjmuje odmienną, nieodpowiadającą normie skonstruowanej przez Ojca, strategię tożsamościową, to wówczas uchodzi w społeczeństwie za niezdyscyplinowaną oraz zbuntowaną,

co nierzadko skutkuje jej społecznym wykluczeniem. Butler twierdzi, że normy „naznaczają nas jako biernych odbiorców przekazu kulturowego. One nas »wytwarzają« – ale nie w sensie inicjowania naszego istnienia czy ścisłego określania, kim jesteśmy. Przenikają raczej typy ucieleśnienia, które z czasem wykształcamy” (Butler, 2016, s. 30).

Legendre z kolei pisze: „Fabrykować człowieka to oznajmiać mu granicę. Fabrykować granicę to wprowadzić na scenę ideę Ojca, obwieścić Zakaz synom obojga płci” (Legendre, 2016, s. 27). Obwieszczenie zakazów, a także nakazów pozwala Ojcu podtrzymywać funkcjonowanie binarnego systemu płciowego i wytwarzanej w jego ramach męskości hegemonicznej i kobiecości emfatycznej – patriarchalnego porządku społeczno-prawnego. Ojciec obwieszcza zakazy, ujarzmiając kobiety i mężczyzn oraz zobowiązując ich do przestrzegania norm. W kontekście opisywanej fabrykacji (wytwarzania) przez Ojca kobiecości i męskości oraz patriarchalnego *status quo* należy zapytać o czynnik, który go do tego upoważnił. Zanim bowiem został do tego uprawniony, porządek społeczny zorganizowany był w matriarchalny sposób, jak pokazują historiozoficzne rozważania Jochanna Jakoba Bachofena¹ czy de Beauvoir. Systemowa zmiana natomiast nadeszła wraz ze sposobem postrzegania natury. W czasach matriarchalnych naturę otaczano szacunkiem i czcią, przyrównywano ją także do matki dającej nowe życie, co wskazuje na silne skorelowanie natury z kobiecością (por. de Beauvoir, 2014, s. 99). Zdaniem de Beauvoir mężczyźni bali się tego, co kobiece i naturalne, dlatego też otaczali „kobietę” oraz naturę czcią. Jak pisze filozofka, kobieca miesiączka kojarzona była z fazami księżyca, zaś za jej przyczynę uważano ukąszenie węża (de Beauvoir, 2014, s. 199). Okazywanie „kobiecie” czci powodowane było lękiem, gdyż jako boska i naturalna mogła odebrać „mężczyźnie” jego męskosc (de Beauvoir, 2014, s. 200). Filozofka opisuje, że wraz z odkryciem pługa natura zaczęła być eksploatowana przez mężczyznę i jemu podporządkowana. Kobieta, która przed rewolucją rolniczą odpowiedzialna była za zbieranie nasion i wytwarzanie pożywienia (por. Morgan, 2007), została pozbawiona udziału w rozwoju ówczesnie rozumianej gospodarki (de Beauvoir, 2014, s. 92), zaś

¹ Jochann Jakob Bachofen (22.12.1815–25.11.1887) był szwajcarskim badaczem starożytności. Jest autorem terminu „matriarchat” a także książki *Das Mutterrecht*, w której opisał sposób funkcjonowania społeczności matriarchalnych.

jej obowiązki związane z uprawą ziemi przejął mężczyzna². Kobiety zostały odtąd usytuowane w prywatnej sferze domu i zobowiązane do ponoszenia odpowiedzialności za biologiczne (prze)trwanie gatunku ludzkiego – rodziły więc dzieci i wychowywały je. Dodajmy także, że sam akt rodzenia również stracił swój mistyczny charakter i stał się zwykłą czynnością fizjologiczną, przez co nie wzbudzał już lęku i nie był kojarzony z siłami nadprzyrodzonymi (de Beauvoir, 2014, s. 93). Natura w dalszym ciągu była skorelowana z kobiecością, jednakże została okiełznana przez to, co męskie, po to, by mogła być eksploatowana i sprzyjać realizacji męskich interesów. W *Encyklopedii gender* czytamy, że naturze zadano gwałt i podporządkowano ją w taki sam sposób, w jaki podporządkowuje się „kobietę” (Bakke, 2014, s. 336–338). Wraz z ukonstytuowaniem się społeczeństwa patriarchalnego z piedestału została strącona Matka – symbol porządku matriarchalnego. Mężczyźni zaś zostali uposażeni w narzędzia dające im władzę w przestrzeni publicznej do tego, aby kontrolować i naznaczać kobiece ciało, tj. nakładać na nie nakazy, zakazy i obowiązki: bycia kochanką, żoną, matką, ozdobą domu, opiekunką ogniska domowego etc.

Konsekwencją destabilizacji porządku matriarchalnego jest usytuowanie w centrum uniwersum społeczno-kulturowego figury Ojca, który odtąd ma władzę obwieszczania Zakazu³ i konstruowania – fabrykowania – patriarchalnego *status quo*. Możemy więc zasadnie sformułować wniosek,

² W podobnym tonie wypowiada się Sigmund Freud w książce *Totem i tabu*, pisząc, że „wraz z wprowadzeniem uprawy roli wzrosło znaczenie syna w rodzinie patriarchalnej” (Freud, 1993, s. 138).

³ Freud przyrównuje Zakaz do tabu, pisząc: „Tabu jest bardzo pierwotnym zakazem nałożonym z zewnątrz (przez jakiś autorytet) i skierowanym przeciwko najsilniejszym pragnieniom człowieka. Pragnienie, aby je pogwałcić, trwa dalej w nieświadomości; ludzie, którzy są posłuszni wobec tabu, mają ambiwalentną postawę wobec tego, czego tabu dotyczy” (Freud, 1993, s. 44). Autorytetem, który wspomina Freud, jest Ojciec, zaś jego symboliczne wyobrażenie stanowi totem. Psychoanalityk pisze: „Jeśli zwierzę totemiczne jest ojcem, wówczas dwa główne przykazania totemizmu, dwie reguły tabu, które tworzą jądro totemizmu – niezabijanie zwierzęcia totemicznego i zakaz stosunków seksualnych z kobietami należącymi do tego samego totemu – pozostają zgodne pod względem treści z dwiema zbrodniami Edypa” (Freud, 1993, s. 118). Należy również nadmienić, że Freud do totemu przyrównuje ojca pierwotnego, który został zabity przez synów: „[...] ojciec został zgładzony i nic pod słońcem tego nie naprawi. [...] Chociaż bracia zjednoczyli siły, aby obalić ojca, pozostali rywalami w stosunku do kobiet. Każdy z nich chciał mieć je wszystkie dla siebie, podobnie jak ojciec, i w ich walce między sobą załamałaby się nowa organizacja społeczeństwa. [...] I tak braciom nie pozostało

że Matka, na mocy Zakazu (po)dyktowanego przez Ojca, została mu podporządkowana. Jak pisze John Stoltenberg w artykule *Toward Gender Justice*, model patriarchalny zakłada, że mężczyźni są arbitrami decydującymi o tym, w jaki sposób ma się kształtować tożsamość ludzi: „W modelu tym wiedza kobiety na temat tego, kim jest nie może być odseparowana od jej relacji z mężczyzną” [tłum. M.B.] (Stoltenberg, 2004, s. 41). Tożsamość kobiet konstryuuje się w tej perspektywie poprzez bycie wsparciem dla mężczyzn, których komfort życiowy jest możliwy do osiągnięcia dzięki ich opiece, pracy i wsparciu. Ponadto autor pisze, że w społeczeństwie patriarchalnym to, co męskie jest arbitralne dla konstytuowania się zarówno męskości, jak i kobiecości, oraz że męskość charakteryzuje się władzą, prestiżem oraz społecznymi przywilejami (Stoltenberg, 2004, s. 41). Należy także dodać, że zdaniem badacza kobiecość w modelu patriarchalnym określana jest raczej jako klasa, którą można kontrolować, męskość natomiast jest skorelowana z tym, co indywidualne. Z kolei Tim Carrigan, Bob Connell i John Lee w artykule *Toward a New Sociology of Masculinity* zwracają uwagę, że struktura patriarchalna, wymuszająca na kobietach podporządkowanie się mężczyznom, pociąga za sobą negatywne konsekwencje dla funkcjonowania kobiet w społeczeństwie: na poziomie fizycznym, mentalnym, interpersonalnym oraz kulturowym (Carrigan, Connell, Lee, 2004, s. 151–164). W podobnym tonie wypowiada się Irigaray:

Macica, nieprzemyślana jako miejsce pierwszego przebywania, gdzie stajemy się ciałem, przekształca się dla wielu mężczyzn w fantazmat pożerających ust, kloaki albo upustu analnego czy moczowego, w faliczne zagrożenie, a w najlepszym razie w reproduktorkę. Macica, z jaką myli się, w ciągle niemych wyobrażeniach, całą płć kobiety.

(Irigaray, 2000, s. 16)

Pisze ona również:

Problem w tym, że odmawiając matce mocy płodzenia, chcąc być jedynym (stworzycielem), Ojciec (z dużej litery), narzuca pierwotnemu, cielesnemu światu – uniwersum języka (i symboli), które nie może już się zakorzenić, chyba że w dziurze pośrodku brzucha kobiety i w miejsce jej tożsamości. W wielu tradycjach patriarchalnych pojawia się oś, pal

już nic innego, jeśli chcieli żyć razem, jak tylko ustanowić zakaz kazirodztwa (Freud, 1993, s. 129–130).

wbity w ziemię po to, by wyznaczyć świętą [ojcowską – dop. M.B.] przestrzeń.

(Irigaray, 2000, s. 15)

Legendre natomiast, opisując figurę Ojca, twierdzi, że w dzisiejszym świecie prezentowane przez Ojca wartości w coraz większym stopniu ulegają dewaluacji i nie są respektowane przez wszystkich członków społeczeństwa zachodniego. Miałyby to wynikać z tego, że „[...] zachodnia cywilizacja uznała się za wyzwoloną z teatru i jego reguł, z wyznaczonych miejsc i dramatu, który się tam rozgrywa” (Legendre, 2016, s. 28). Zwracając uwagę na ów opór, należy zapytać o kryteria sprzeciwu wobec Zakazu dyktowanego przez Ojca i norm przez niego (re)produkowanych. Próba wyzwolenia spod jarzma Ojca i bunt wobec niego wynikają z niemożności dopasowania się przez niektórych członków społeczeństwa do binarnych opozycji i do norm (re)produkujących konkretne wizerunki płciowe. Przejawem oporu wobec Ojca jest praktykowanie przez kobiety i mężczyzn transgresji tożsamościowych, polegających na konstruowaniu własnej podmiotowości poprzez realizację nienormatywnych strategii tożsamościowych, tj. wykraczających poza męskość hegemoniczną i kobiecość emfatyczną. Opór stawiany wobec Zakazu dyktowanego przez Ojca jest zdaniem Legendre’a zagrożeniem dla funkcjonowania kultury zachodnioeuropejskiej; zamach na władzę Ojca badacz określa mianem ojcobójstwa: „Ojcobójstwo [...] nie jest zwykłym aktem przemocy. Tradycja nazywa je »niewiarygodną zbrodnią«, gdyż przez takie morderstwo próbuje się unicestwić porządek świata. To prototyp gestu totalitarnego” (Legendre, 2016, s. 22). Według psychoanalityka akt ojcobójstwa fabrykuje patriarchalne *status quo* i sprawia, że Syn⁴

⁴ Legendre pisze: „Zapomnieliśmy, że wszędzie na planecie Fabrykacja człowieka jest fabrykacją synów – synów obojga płci, jak to określa prawnicza tradycja Zachodu” (Legendre, 2016, s. 13). Zauważmy, że autor nie pisze o synach i córkach, lecz o synach obojga płci. Wydaje się zatem, że córka określana jest z męskocentrycznej perspektywy: „Poważny dyskurs i praktyka naukowa pozostają przywilejem mężczyzn, podobnie jak zarządzanie sprawami publicznymi w ogóle, czy też najbardziej prywatną sferą naszego kobiecego życia. Wszędzie, we wszystkim, ich język, ich wartości, marzenia i pragnienia są prawem. Wszędzie i we wszystkim oni określają funkcję i rolę społeczną kobiet, a nawet ich tożsamość płciową, która może im być przyznana lub nie. Oni wiedzą. Mają dostęp do prawdy. My – nie. My czasami zaledwie – do fikcji!” (Irigaray, 2000, s. 7).

bez Ojca żyje niczym człowiek nieświadomy samego siebie, niczym Edyp z tragedii⁵ (Legendre, 2016, s. 36).

Na proces fabrykacji możemy spojrzeć z dwóch perspektyw. Pierwsza nakazywałaby upatrywać w nim wytwarzanie podmiotów na podstawie norm podtrzymywanych przez figurę Ojca. Druga natomiast (prezentowana przez Legendre'a) proces fabrykacji nakazuje rozpatrywać jako formę fałszowania kultury zachodnioeuropejskiej, co wynika z realizacji aktu ojcobójstwa. W tym ujęciu ojcobójstwo jest negatywne, ponieważ wpływa destrukcyjnie na kształt kultury Zachodu. Legendre zdaje się utrzymywać stanowisko, że bez Ojca człowiek Zachodu nie może właściwie konstruować swej tożsamości, w tym również tożsamości płciowej, a zatem poprawnie przejść procesu ucłowieczenia, będącego „budowlą, która tworzy obraz Ojca” (Legendre, 2016, s. 57). W moim ujęciu natomiast fabrykacja jest rozumiana jako fałszowanie i oznacza podtrzymywanie patriarchalnego porządku i podkreślanie ważności figury Ojca. Symboliczne ojcobójstwo określam więc jako pozytywne dla możliwości egzystencjalnych podmiotów i konstrukcji ich podmiotowości. Legendre przeciwnie – twierdzi, że odejście od zakazów i nakazów dyktowanych przez Ojca miałyby doprowadzić do ukonstytuowania się świata typu unisex – świata rozmytego, w którym strategię tożsamościowe wytwarzane i stabilizowane przez binarny system płciowy zacierają się: „Pod pozorami świata unisex, uwolnionego od nienawiści, by promować miłość powszechną – świata uśmiechniętego, szczęśliwego i miłego – nowa ludzkość żegluje jak człowiek odwieczny, który zadowolony był tym, że żyje” (Legendre, 2016, s. 36–37).

Model unisex jako reakcja na patriarchalne *status quo*

Legendre – jako obrońca systemu patriarchalnego – upatruje w rzeczywistości unisex niebezpiecznego sposobu prowadzącego do destabilizacji męskocentrycznego modelu. Warto jednak życzliwie spojrzeć na wizję świata unisex, stojącego wyraźnie w opozycji do asymetrycznej wizji świata ojcowskiego, który jest hierarchiczny oraz oparty na władzy i przemocy

⁵ Przywołanie przez Legendre'a mitologicznego bohatera wskazuje na analizowanie ojcobójstwa z perspektywy psychoanalizy Freuda, który opisał zjawisko „kompleksu Edypa” (por. Freud, 2009, s. 222–224).

symbolicznej – jest światem sfabrykowanym po to, aby jednostki przyjmowały ojcowski Zakaz i podtrzymywały patriarchalne *status quo*. Przekonuję, że świat unisex nie musi być niebezpieczny; bynajmniej, obnaża braki ojcowskiej rzeczywistości i pozwala poszukiwać nowych sposobów na porządkowanie świata w sposób egalitarny i symetryczny. Należy jednak zastanowić się, dlaczego ów symboliczny oraz utopijny wymiar rzeczywistości miałyby tak silnie oddziaływać na społeczeństwo, a także dlaczego potrzebujemy metaforyki Ojca-Matki (oraz ojcobójstwa), by mówić o oporze wobec norm męskocentrycznych czy też o nowych modelach społecznych, jakim jest model unisex?

Symboliczny wymiar świata unisex mogłoby silnie oddziaływać na społeczeństwo z uwagi na swą świeżość oraz to, że jest ukazany jako alternatywa dla skostniałego modelu męskocentrycznego. Akt ojcobójstwa jest natomiast narzędziem, dzięki któremu można rozpocząć projektowanie i konstruowanie modelu, w którym różnice płciowe ulegają pewnemu zatarciu. Mówienie jednak o owym „zatarciu” się granic między tym, co kobiece, a tym, co męskie jako o systemowym rozwiązaniu bolączek patriarchy, może wydawać się naiwne i niewystarczające, a także zbyt konstruktywistyczne i przybierające postać swoistej inżynierii społecznej. Dodatkowo w tradycji feministycznej znane są takie nurty, jak feminizm równości oraz feminizm różnicy, gdzie przedstawicielki drugiego silnie podkreślają konieczność utrzymywania różnic płciowych.

Jedną z przedstawicielek feminizmu różnicy jest wspomniana już Irigaray. Zwraca ona uwagę na to, że w męskocentryczną wizję świata wpisana jest fallogocentryczna ekonomia znaczenia. Fallus jest symbolem rzeczywistości patriarchalnej i jako męski atrybut (penis w stanie erekcji) przyczynia się do uznania sprawczości tego, co męskie oraz męskiej dominacji w społeczeństwie, co jest ściśle związane z opisywaną przez Connell patriarchalną dywidendą. Kobiety w takiej rzeczywistości stają się obiektem znaczonego przez to, co męskie i mogą być wykorzystane w ramach owej ekonomii. Irigaray pisze, że binarności są częścią fallogocentrycznej ekonomii, która produkuje to, co kobiece jako swoje konstytutywne zewnątrz. Takie sytuowanie kobiecości w patriarchalnym społeczeństwie wyklucza kobiety z obszaru widzialności i uniemożliwia im konstruowanie własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny. Ponadto sprowadza kobiety do roli biernych przedmiotów poddanych zabiegom instytucjonalnego i symbolicznego wykluczenia – dzięki temu fallogocentryczna ekonomia

może funkcjonować. Irigaray pisze: „W istocie jednak kobiecość ta stanowi rolę, wizerunek i wartość narzuconą kobietom przez męskie systemy reprezentacji. W takiej maskaradzie kobiecości kobieta gubi się i zatracą tym bardziej, im większy bierze w niej udział” (Irigaray, 2010, s. 69–70). Analizując stanowisko badaczki, można zauważyć, że w męskocentrycznej rzeczywistości to, co kobiecie ukazane jest jako ukryte, tzn. podległe, naznaczone biernością, wykluczone, dostępne dla męskiego oka – zdominowane. Kobiecość w tym wydaniu jest swoistą maskaradą, ponieważ kobiety funkcjonujące w ramach fallogocentrycznej ekonomii są zmuszone do tego, aby ją podtrzymywać poprzez realizację emfatycznego wzorca podmiotowości. Wydaje się więc, że różnice płciowe w tym kontekście uległy pewnemu zatarciu w tym sensie, że *kobiecość* została wchłonięta przez to, co męskie i zorganizowana zgodnie z męskimi wartościami. „Różnica” zatem w tej perspektywie jest elementem negacji tego, co kobiece i uwypuklenia męskości w ramach dyskursu patriarchalnego. Irigaray natomiast twierdzi, że „różnica [powinna być – dop. M.B.] elementem negatywności (ale nigdy negacji), stwarzającej przestrzeń mediacji” (Szopa, 2014, s. 208). Ponadto, „różnica płciowa jest [...] różnicą ontologiczną, a także konstytutywną dla ludzkiego doświadczenia; źródłem, z którego wypływają wszystkie inne różnice – rasowe, pokoleniowe, klasowe, etniczne, religijne etc.” (Szopa, 2014, s. 209). Różnice płciowe, zdaniem Irigaray, muszą być tym samym podkreślane, ponieważ dotyczą one samej struktury bytu i warunkują bycie-w-świecie. Uważam, że Irigaray nie dostrzega problemu polegającego na tym, że stwarzanie warunków do różnicowania może prowadzić do tworzenia się relacji władzy, które ukonstytuują nowe formy wykluczenia. Psychoanalityczka próbuje co prawda wybronić się z tego zarzutu, twierdząc, że różnicowanie powinno odbywać się na innych zasadach, tj. w taki sposób, aby nie negowało drugiego innego, lecz podkreślało jego znaczenie. Tym samym badaczka domaga się wyemancypowania różnicy dotychczas definiowanej na sposób patriarchalny. Wyzwolenie to polega na jej dowartościowaniu „i wyakcentowaniu jej wagi tak, by stała się ona podstawowym wyznacznikiem w naszych relacjach z różnymi innymi” (Szopa, 2014, s. 210).

Powiedziawszy to, trzeba dodać, że analizując spór o (kobietą) podmiotowość, złożone i problematyczne pod względem metodologicznym jest ściśle rozgraniczenie między feminizmem identyczności a feminizmem różnicy, ponieważ wydaje się, że oba te nurty dążą do zachowania owych

różnic, jednakże na innych zasadach. Irigaray bardzo wyraźnie postuluje podkreślanie różnic między kobietami a mężczyznami. De Beauvoir z kolei z jednej strony podkreśla konieczność oddania kobietom możliwości swobodnego konstruowania własnej podmiotowości i „stawiania się kobietą”, a zatem odróżnienia męskiej i kobiecej perspektywy, natomiast w kontekście filozofii egzystencjalnej odrzuca esencjalistyczne myślenie o podmiotowości, tj. byciu-w-sobie, byciu-dla-siebie i byciu-dla-innych. Pojawia się również pytanie o to, jak daleko ma sięgać analiza feminizmu identyczności – czy tylko poruszać kwestie związane z feminizmem liberalnym? Jeśli tak, to znowu różnice pozostają, natomiast pod względem legislacyjnym mężczyźni i kobiety są identyczni – równi (Friedan, 2012). Nie powinno się także pomijać nurtu w feminizmie, jakim jest postfeminizm, do przedstawicielek którego zaliczyć możemy m.in. Monique Wittig, Rossi Braidotti czy Judith Butler. Wszystkie trzy postulują zmiany w myśleniu o podmiotowości. Wittig zaprzestałaby używania kategorii „kobiety” prawdopodobnie z tego samego powodu co Irigaray (która tego nie czyni), ponieważ kobiety są produktem fallogocentrycznej ekonomii znaczenia, dodajmy także heteronormatywnej, na co Wittig szczególnie zwraca uwagę. Badaczka pisze, że „[...] nowa definicja osoby i podmiotu dla całej ludzkości może być odnaleziona tylko ponad kategoriami płci (kobieta i mężczyzna)” (Wittig, 2007b, s. 146). Butler z kolei, zamiast podkreślać różnice płciowe, sugeruje raczej, że płciowość jest efektem odgrywania performatywnych aktów. Braidotti natomiast nie może być wprost nazwana feministką różnicy, ponieważ odrzuca „klasyczne” ujęcia podmiotowości, zmiernie raczej ku twórczemu rekonstruowaniu (Szopa, 2014, s. 207). Rozważając ten „spór”, należy jednakże wyraźnie podkreślić, że zarówno feministki identyczności, jak i różnicy dążą do jednego celu, jakim jest destabilizacja systemu patriarchalnego oraz podkreślenie znaczenia „kobiety”.

Wydaje się więc, że należy na nowo zdefiniować pojęcie różnicy⁶, co z kolei pociąga za sobą konieczność zwrócenia uwagi na pojęcia inkluzywności oraz wykluczenia, a także równości. Zredefiniowanie „różnicy” sprawia, że „ontologiczne bezpieczeństwo podmiotu kartezjańskiego zostaje

⁶ Braidotti postuluje zredefiniowanie „różnicy”, ponieważ: „We współczesnej historii europejskiej »różnica« została przejęta przez polityczne reżimy faszystowskie i totalitarne, które określiły ją mianem biologicznego determinizmu i następnie wykorzystwały do eksterminacji wielu istot ludzkich, którym przypisano niższość czy pejoratywną odmienność” (Braidotti, 2009, s. 179).

naruszone” (Braidotti, 2009, s. 181), stąd też proponuję model rzeczywistości unisex, który jest reakcją na patriarchalne *status quo*. Zgadzam się z Braidotti, że „z perspektywy feministycznej taki kryzys⁷ [rozłam – dop. M.B.] jest nie tylko wydarzeniem pozytywnym, ale i wydarzeniem bogatym w potencjalne formy uprawomocnienia kobiet” (Braidotti, 2009, s. 181). W pierwszej kolejności trzeba podkreślić, że unisex nie oznacza braku płci, lecz raczej to, że jest dostępny dla wielu płciowych strategii tożsamościowych, a zatem ze swej definicji odrzuca mechanizm binarnego systemu płciowego i ma charakter inkluzywny. Otwartość, jaką zakłada model unisex, jest tak naprawdę efektem wielu napięć zachodzących między podmiotami funkcjonującymi w tej rzeczywistości, ponieważ „[...] pojęcia inkluzji i wykluczenia są ściśle skorelowane z pojęciem równości” [tłum. M.B.] (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3). Napięcie to jest o tyle silne, że Butler twierdzi, iż „inkluzywność jest ideą, która jest niemożliwa do realizacji” [tłum. M.B.] (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3). Czyżby więc model unisex zakładał wykluczenie i różnicowanie? Otóż nie, ponieważ równość nie jest zrównana z dostarczaniem różnic (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3). Aby zatem model unisex mógł się ukonstytuować, konieczne jest doznanie wykluczenia przez niektóre podmioty, by na tej podstawie móc tworzyć przestrzeń do wyrównywania nierówności. Usytuowanie podmiotów w rzeczywistości społeczno-kulturowej jest bowiem ukontekstowane, natomiast kontekst wynika z podejmowanych decyzji (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 4, 7). Butler rozwija ten wątek w swoich późniejszych tekstach, w których twierdzi, że przebywanie w równościowym świecie wiąże się z tym, że dotychczas uprzywilejowane jednostki zostają wystawione na krytykę, na doświadczenie przemocy, na bycie wyśmianym, na doświadczenie prekaryzacji (Butler, 2016). Podkreślić więc należy, że model unisex zakłada co prawda zrównanie jednostek, ich możliwości w sferze publicznej, jednakże aby mogło się to stać, konieczne jest najpierw podkreślenie różnic między nimi. Butler pisze, że inkluzywna rzeczywistość urządzana jest i stabilizowana w oparciu o zasady polityki solidarnej: „Stwarza to możliwość zastąpienia indywidualizującej, trudnej do zniesienia formy odpowiedzialności etosem solidarności, afirmującym zależność ludzi od siebie i ich zależność od dobrze działającej infrastruktury i sieci społecznych” (Butler, 2016, s. 22).

⁷ Chodzi o tąpnięcie w klasycznym (patriarchalnym) myśleniu o podmiotowości i porządku społecznym.

W solidaryzujący model unisex wpisana jest społeczna kruchość, ponieważ każda jednostka jest bezbronna. Ponadto każda jednostka jest odpowiedzialna, tj. zdolna do udzielania odpowiedzi (Haraway, 1988), do wnoszenia czynnego wkładu w społeczeństwo. Odpowiedzialność ta wiąże się z kolejną opisywaną przez Butler zasadą – kohabitacji ciał, która oznacza, że każde ciało związane jest z sobą więzią współzależności, że każde działanie pociąga za sobą konsekwencje. To właśnie wymusza na nas konieczność bycia solidarnymi i odpowiedzialnymi za siebie samych, ponieważ, stając się podmiotem, ponosimy odpowiedzialność za siebie i za cały świat (por. Sartre, 2007, s. 680).

Model unisex zmienia sytuację podmiotów funkcjonujących w rzeczywistości społeczno-kulturowej w taki sposób, że w swej indywidualności stają się podmiotami koegzystującymi, bezbronnymi, potrzebującymi siebie nawzajem. Nie chodzi wyłącznie o ludzi, ale także o środowisko, o podmioty nie-ludzkie. W modelu unisex osie dominacji przecinają się w zaskakujący sposób, ukazując sprawczość podmiotów nie-ludzkich i wykazując, że mają one wyraźny wpływ na urządzenie rzeczywistości. Zwraca na to uwagę Haraway, przytaczając w książce *Staying with the Trouble* wiele przykładów wykazujących silną kooperację wszystkich podmiotów – pisze m.in. o pracy drzewa akacjowego, z którego pozyskuje się gumę arabską, wykorzystywaną w przemyśle m.in. do produkcji piwa (Haraway, 2016, s. 123), czy też o pracy klaczy koni, z moczu których produkowane są hormony dla kobiet (Haraway, 2016, s. 100). Filozofka pisze, że wszystkie podmioty kreują rzeczywistość i tylko wzajemna kooperacja – wspólnotowa egzystencja, tj. rodzenie-się-z, stawanie-się-z, bycie-z, umieranie-z – wytwarza kontekst i pozwala poszerzyć perspektywę, w której opisywana wyżej kategoria odpowiedzialności nabiera nowego wymiaru (por. Haraway, 2016, s. 125). Dla Haraway jest jasne, że wszyscy wspólnie – niezależnie od różnic płciowych, rasy, przekonań, gatunku – współtworzymy społeczność kompostu (Haraway, 2016, s. 55, 141), dlatego też powinniśmy dążyć do wytwarzania wspólnych więzi, tak aby osie dominacji, wpływające na stabilizację relacji władzy, przecinały się w rozmaity sposób, ukazując nowe możliwości dla rozwoju „kwitnącej rzeczywistości” (Haraway, 2016, s. 168). Badaczka domaga się zwrotu w myśleniu o świecie, dlatego proponuje narzędzie, jakim jest myślenie mackowate (*tentacular thinking*), podkreślające konieczność splatania egzystencji wszystkich podmiotów tworzących wspólne historie (*ongoing tellystoring*). Tak bowiem jak macki ośmiornicy nie płaczą się

i nie przeszkadzają sobie nawzajem, tak również powinien wyglądać sposób funkcjonowania podmiotów. Uważam, że tezy stawiane przez badaczkę są elementem modelu unisex, ponieważ wydaje się, że projektowanie postulowanych przez Haraway zmian nie jest możliwe w męskocentrycznym modelu rzeczywistości i wymaga zdewaluowania ojcowskich wartości i zerwania z dotychczasowym paradygmatem dotyczącym podmiotowości.

W związku z powyższym w modelu unisex dekonstrukcji podlega również kategoria ciała – materii. Ciała koegzystujące we wzajemnej kohabitacji, ich usytuowanie, podejmowane przez nie akty performatywne, tworzą opisany powyżej kontekst i dyskurs. Model unisex dowartościowuje ciała, ich demokratyczny potencjał wnoszenia sprzeciwu oraz odpowiadania i tym samym destabilizuje znaną z modelu patriarchalnego binarną matrycę płciową. Podkreślanie złożoności wszystkich ciał i ich znaczenia w procesie konstruowania rzeczywistości jest niezwykle istotne, ponieważ przeobrażają ją w matrycę płciową wytworzoną w modelu męskocentrycznym (por. Butler, 1993, s. 29). Jednakże i owo konstruowanie obarczone jest kruchością i wymaga wysiłku, ponieważ jego elementem (czy może nawet koniecznością) jest wykluczenie (por. Butler, 1993, s. 30), gdyż „[...] inkluzja jako idea musi być konstytuowana przez swą własną niemożność” [tłum. M.B.] (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3).

Podsumowanie

Model rzeczywistości unisex ukazany został jako alternatywa dla modelu patriarchalnego, w którym różnice płciowe służą negacji tego, co kobiece i wytwarzają fallogocentryczną ekonomię znaczenia, wykluczającą kobiety z obszaru widzialności. Patriarchalna rzeczywistość bazuje na figurze Ojca, który dyktuje zakazy i nakazuje funkcjonować jednostkom na podstawie mechanizmu binarnego systemu płciowego, uposażającego to, co męskie, w patriarchalną dywidendę. Męskocentryczny model nie afirmuje polityki solidarnej i nie hołduje zasadzie kohabitacji ciał, a zatem nie czyni odpowiedzialnymi wszystkich ciał, przez co bezbronni są tylko te nieuprzywilejowane. Stąd też wyrażona w artykule potrzeba zdegradowania figury Ojca; dostrzeżenie, że nie jest ona wystarczająca, aby umożliwić wszystkim jednostkom funkcjonującym w społeczeństwie zachodnioeuropejskim konstruowanie własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny.

Umożliwienie tego odbywa się poprzez dokonanie symbolicznego aktu ojcobójstwa, dzięki któremu zakaz dyktowany przez Ojca: „Matka musi pozostać zakazana, wykluczona. Ojciec zabrania ciało-w-ciało z matką” (Irigaray, 2000, s. 13) traci ważność.

Dokonanie symbolicznego aktu ojcobójstwa zatrzymuje fabrykację rzeczywistości społeczno-kulturowej opartą na patriarchalnych wartościach i umożliwia dowartościowanie tego, co kobiece, oraz figury Matki afirmującej życie. Projekt ten jest „[...] potwierdzeniem pragnienia kobiet [i mężczyzn – dop. M.B.], by afirmować i odgrywać różne formy podmiotowości”⁸ (Braidotti, 2009, s. 194). Ponadto użycie symboli Matki i Ojca jest potrzebne, aby móc podkreślić różnice między nimi i na tej podstawie poszukiwać nowych możliwości dla konstrukcji podmiotu i tworzenia egalitarnych przestrzeni dla funkcjonowania jednostek. Matka i Ojciec to symbole silnie skorelowane z modelem patriarchalnym, odwołujące do wzorców męskości hegemonicznej i kobiecości emfatycznej. Ich użycie w celu nadania nowego znaczenia znosi utarty podział między nimi, by w ten sposób mogło konstytuować się inkluzywne społeczeństwo. Podkreślana jest różnica między Matką i Ojcem, jednakże nie w celu negacji jednej figury przez drugą, lecz podkreślenia ich wzajemnej zależności, co wpisuje się w wizję zaproponowanego modelu unisex. Nie chodzi w nim o to, aby zdegradować każdy autorytet, lecz o torowanie drogi dla rozwoju pluralizmu, dzięki któremu jednostki będą mogły konstruować własną podmiotowość, opierając się na innych aniżeli wyłącznie ojcowskie, wartościach.

Bibliografia

- Bakke, M. (2014). *Natura/kultura*. W: I. Misiak, M. Tytuła (red.), *Encyklopedia Gender. Pleć w kulturze* (s. 336–338). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

⁸ Filozofka pisze dalej: „Projekt ten obejmuje zarówno krytykę istniejących definicji i przedstawień kobiet, jak i tworzenie nowych obrazów kobiecej [i męskiej – dop. M.B.] podmiotowości. Punktem wyjścia dla tego projektu [...] jest potrzeba umieszczenia prawdziwych kobiet [i mężczyzn – dop. M.B.] w miejsce podmiotowości dyskursywnej (Braidotti, 2009, s. 194).

- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler, J. (2016). *Zapiski o performatywności zgromadzeń*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler, J., Laclau, E., Laddaga, R. (1997). The Uses of Equality. *Diacritics*, 1 (27), 2–12.
- Carrigan, T., Connell, B., Lee, J. (2004). *Toward a New Sociology of Masculinity*. W: P.F. Murphy (red.), *Feminism and Masculinities* (s. 151–164). New York: Oxford University Press.
- Connell, R.W. (1987). *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R.W. (2013). *Socjologia płci. Płęć w ujęciu globalnym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beauvoir, de S. (2014). *Druga płęć*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Foucault, M. (2013). *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady z Collège de France 1981/1982*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freud, S. (1993). *Totem i tabu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (2009). *Życie seksualne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Friedan, B. (2012). *Mistyka kobiecości*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 3 (14), 575–599.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press.
- Irigaray, L. (2000). *Ciało w ciało z matką*. Kraków: Wydawnictwo eFka.
- Irigaray, L. (2010). *Ta płęć (jedną) płcią niebędącą*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kongregacja Nauki Wiary (2002). *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Legendre, P. (2016). *Fabrykacja człowieka Zachodu*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Morgan, E. (2007). *Pochodzenie kobiety*. Warszawa: Wydawnictwo Anadiomene.

- Sartre, J.P. (2007). *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków: Zielona Sowa.
- Stoltenberg, J. (2004). *Toward Gender Justice*. W: P.F. Murphy (red.), *Feminism and Masculinities* (s. 41–49). New York: Oxford University Press.
- Szopa, K. (2014). Od konfrontacji do konwersacji: Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej. *Praktyka Teoretyczna*, 4 (14), 207–224. DOI: 10.14746/prt.2014.4.10.
- Wittig, M. (2007). *Nie rodzimy się kobietą*. W: M. Solarska, M. Borowicz (red.), *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig* (s. 135–146). Poznań: Instytut Historii UAM.

WORLD FABRICATED BY THE FIGURE OF THE FATHER.
UNISEX MODEL AS A BACKLASH AGAINST THE PATRIARCHAL
STATUS QUO

Summary

The aim of this article is to show that a construct of an egalitarian reality must reject sustainment of the fossilized patriarchal *status quo* which is symbolized by the figure of the Father. Therefore, I present a *unisex* model of reality which requires a patricide. This is relevant to provide to persons new existential possibilities for their identity. These opportunities are not related to rules functioning in the patriarchal model. Moreover, the unisex model shows a relevant value of feminine and re-establishes an importance of the figure of the Mother.