

pozycji nie ogranicza się bynajmniej do wypełnienia niszy na rynku wydawnictw naukowych. Co do autora antologii, to jego prace nie wymagają u polskiego czytelnika rekomendacji: dość powiedzieć, że bez publikacji Romana Murawskiego wciąż niezbyt bogaty zasób wydawnictw z omawianej dziedziny stałby się nadzwyczaj skromny. Autorzy tekstów zawartych w antologii to postaci należące do ścisłej czołówki współczesnej matematyki i logiki. Należy się cieszyć, że pracę tę otrzymuje czytelnik w tak eleganckiej i przystępnej formie (książkę rozpoczyna treściwe i klarowne wprowadzenie pióra Murawskiego, a wszystkie teksty wzbogacono o instruktywne przypisy). Natomiast jeśli idzie o kwestię doboru tekstów, którą Roman Murawski porusza we wstępie, to można by ją uznać za sporną jedynie wówczas, gdyby na tej pozycji publikacje z dziedziny filozofii matematyki i jej podstaw miały się wyczerpać. Takiej zaś możliwości, rzecz jasna, nie wolno brać pod uwagę.

Tomasz Piwowarczyk

Półprzewodnik po feminizmie

Joanna Bator, *Feminizm, psychoanaliza, postmodernizm. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk 2001, słowo/obraz terytoria, s. 294.

Problematyce feministycznej poświęca się coraz więcej miejsca, wszelako w Polsce praktycznie nie ma jeszcze książek o feminizmie pisanych przez polskich autorów/autorki. Czytelnik zainteresowany i zaznajomiony z tematem poradzi sobie bez problemu, sięgając po opracowania anglo- czy francuskojęzyczne i będzie miał w czym wybierać, gdyż na przykład renomowane wydawnictwo Routledge na swoich stronach internetowych oferuje przeszło 1377 pozycji z zakresu problematyki płci. Amator, który chciałby zapoznać się z feminizmem od strony polskich publikacji, nie ma łatwego zadania. Co prawda w 1999 roku pojawiła się książka Kazimierza Ślęczki *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, którą z pewną ostrożnością można uznać za kompendium wprowadzające w historię ruchu feministycznego. Pracochłonne i staranne opracowanie Ślęczki wymaga jednak pewnych zastrzeżeń. Po pierwsze, stopień zainteresowania autora dokonania feministyki jest wprost proporcjonalny do stopnia popularności feministycznej literatury, w związku z czym skupia się on

głównie na amerykańskim feminizmie „drugiej fali”, który dysponuje chyba najobszerniejszą literaturą i – co dla badacza równie ważne – był szalenie wyrazisty. Zainteresowanie Ameryką odbija się na przedstawieniu Europy, w której Ślęczka nie dostrzega znaczących feministycznych osiągnięć. Po drugie, autor pomija w ogóle takie postacie jak Mary Wollestonecraft i inne feministki z tzw. pierwszej fali, tak jakby nowe pomysły i program „drugiej fali” pojawił się jako *deus ex machina*. Wreszcie, po trzecie, czytelników może drażnić miejscami ironiczny ton, gdy mowa o radykalnym feminizmie, i nieco dogmatyczny wydźwięk serwowanych opinii, np. gdy Ślęczka twierdzi, iż doszukiwanie się korzeni współczesnego feminizmu (czytaj: amerykańska „druga fala”) jest jedynie „zabiegiem ideologicznym”. Nic też dziwnego, że kiedy pojawiła się książka *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza* autorstwa Joanny Bator, badaczki, która od lat zajmuje się kwestią *gender*, wzrosły nadzieje na to, że wreszcie czytelnik otrzyma porządny podręcznik feminizmu. Zwłaszcza że już na pierwszy rzut oka książka obiecuje więcej, niż można się było spodziewać (patrz: tytuł), za jednym zamachem zapowiada bowiem wyjaśnienie, co to jest feminizm, psychoanaliza (dokonanie tym większe, że każdy, kto zetknął się ze współczesnymi szkołami psychoanalitycznymi, wie, jakim nie lada wyczynem jest przebrnięcie przez Jacques’a Lacana) i najbardziej mętny, bo wieloznaczny, postmodernizm. Zainteresowania Bator oscylują głównie wokół sporu prowadzonego przez zwolenników modernistycznej tradycji i ich postmodernistycznych przeciwników. Moderniści na pierwszy plan wysuwają kwestię esencjalizmu, a odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek” z konieczności rzutuje na określenie „kim jest kobieta”; dla postmodernistów podmiot to w najlepszym razie – żeby iść tropem Rorty’ego – wygodna metafora. Interesujące jest pokazanie przejścia między kluczowymi kategoriami takimi jak podmiot/kobieta oraz emancypacja, które feministkom „drugiej fali” służyły do stworzenia wspólnego frontu „my”. Chodziło o polityczny bój przeciwko dyskryminującym praktykom życia codziennego, choć trudno nie zauważyć, że ustanowienie kobiety w obrębie wspólnotowego „my”, w owym „my” ją zamykał. Tymczasem przypuszczony ze strony postmodernistów atak nie tylko rozbijał koncepcję podmiotu w ogóle, kwestionując sensowność przyjmowanych przez feministki „drugiej fali” strategii emancypacyjnych, ale przy okazji kobiecego mówienia o kobiecie (*écriture feminine*) kładł nacisk na indywidualne, niedające się uogólnić jej doświadczenie. Wcześniej mówienie „my kobiety” nie miało sensu nie tylko z powodu uznania kontrowersyjnego Lacanowskiego hasła „kobieta nie istnieje”, czy raczej jego mniej radykalnej wersji „nic nie można powiedzieć o kobiecie”. Kobieta w tym wydaniu to twór wyobrażeniowy, pozostałość męskich mniemań i oczekiwań. O niej nic nie da się powiedzieć, bo stanowi zbiór męskich projekcji, sama też nic nie mówi, gdyż przyzwyczajona do odgrywania roli lustra dla męskich spojrzeń powieliła wzorce, które jej wpojono. Bator bada ową bezdomność kobiet w kulturze, języku oraz „męskiej” filozofii na dwóch płaszczyznach:

jak działa władza wykluczania i marginalizacji kobiet, czyli jak funkcjonują mechanizmy opresji w patriarchacie, oraz jak na poziomie symbolicznym towarzyszy temu represja tego, co kobiece bądź z kobiecością kojarzone.

Na początek warto zwrócić uwagę na założenia metodologiczne, które w przypadku prac dotyczących tak wielowątkowych i niejednoznacznych dziedzin jak feminizm są szczególnie istotne, a które pracę Bator wyróżniają na tle wciąż popularnych stanowisk, wedle których feminizm to „babska rzecz”. Przede wszystkim autorka pragnie wskazać na filozoficzność pewnych bagatelizowanych bądź traktowanych po macoszemu wątków teorii feministycznej po to, by włączyć je w obieg dominujących dyskusji. Istotne jest to, że gdy Bator mówi o feminizmie, posługuje się zwrotami: „teoria feministyczna”, „krytyka feministyczna”, nigdy zaś np. „myśl feministyczna”. Jest to nie tyle ostrożność wynikająca z braku przekonania do wartości tekstów feministycznych, co *explicite* wyrażone przeświadczenie, że twórczość feministek *en masse* łatwiej wpisać w swoiście pojętą krytykę filozoficzną czy kulturową niż opartą na własnych założeniach filozofię. Bator pisze:

Nie sędzę, aby można było mówić o filozofii feministycznej w sensie radykalnego i odrębnego dyskursu. Feministki nie stworzyły filozofii, zapewne też nie przypadnie im rola jej grabarzy (s. 18).

Jak rozumiem, jeśli feminizm okazuje się interesujący dla badacza, to z racji poszukiwań kobiecych nitek „wewnątrz” filozofii, które da się dostrzec przy bacznej obserwacji i połączyć, uzyskując wzorzec kobiecej rozmowy, której ogłuszeni patriarchalnym wrzaskiem mężczyźni-filozofowie nie słyszą. Tropienie feministycznych wątków to zatem odkrywanie kobiecego dyskursu w zdominowanym przez męską mowę megadyskursie, co w efekcie powoduje, że studia feministyczne sprowadzają się do swoiście uprawianej hermeneutyki. Zapoznana obecność feminizmu w filozofii, którą należy wydobyć, to rozmowa zapoczątkowana przez Mary Wollestonecraft i kontynuowana przez Harriet Mill i jej następczynię. Taka rozmowa ma to do siebie, że jest wielowątkowa i niespójna, ale ponieważ stale się toczy, można z niej wyrzucać pewne tematy, inne rozwijać albo modyfikować. Nie da się jednak prowadzić rozmowy, nie posługując się w tym celu językiem, a język to tekst, ten zaś prosi się o interpretację. Bator opowiada się za feministyczną hermeneutyką z dwóch powodów. Po pierwsze, pozwala ona odrzucić esencjalistyczne pomysły zdefiniowania „kobiety” i „kobiecości”, unikając przy tym kategoryzowania; po drugie, czyni ukłon w stronę Freuda i psychoanalizy, spraw leżących w centrum zainteresowania autorki. Feministyczna hermeneutyka, którą proponuje Bator, to nic innego jak rozwinięcie wniosków wyciągniętych przez Gadamera w fundamentalnej pracy *Prawda i metoda*. Kiedy Gadamer mówi, że „każde rozumienie jest interpretacją”, i upomina się o nobilitację przesądów (*Vorurteile*), czytelnik ma wrażenie, że zdania te wyszły spod pióra feministki. Na-

wiązanie, w celu szukania w niej możliwości emancypacji, do Gadamerowskiej hermeneutyki, polegające na uwzględnieniu przesądów i wyzwoleniu się z nich podobnie jak w negowanej przez Gadamera omnipotencji rozumu, co w przełożeniu na język feminizmu oznaczałoby uwolnienie od uprzywilejowanej męskiej „abstrakcji” i „racjonalności”, wydaje się owocne z punktu widzenia psychoanalitycznych skłonności autorki. Tym niemniej rozciąganie hermeneutyki m.in. na dokonania szkoły frankfurckiej, której Bator poświęca *notabene* półtorej strony, może budzić poważne wątpliwości.

To, co wydaje się cenne u autorki, to wybór podejścia wobec omawianych zagadnień filiacji feminizmu z filozofią. Feminizm jest przez nią traktowany przedmiotowo, ze względu na charakter problematyki, a nie z uwagi na płeć autorów: kobiet-feministek. Feministą może być mężczyzna, o ile spełnia podane przez autorkę warunki: „jest czynnie zaangażowany na rzecz poprawy losu kobiet”, jako filozof „stawia pewne pytania, charakterystyczne dla feministycznych interpretacji” albo jest osobą, dla której twórczość feministek staje się przestrzenią dla własnej autokreacji. Gdyby dosłownie potraktować ostatni warunek, można by dojść do wniosku, że postmodernistyczny feminizm sprowadza się do maskarady, gdzie stawką jest to, kto kogo prześcignie oryginalnością wizerunku. Podobnie trudno nie zapytać, dlaczego feministą może być ktoś, kto wyraźnie angażuje się w problemy kobiet, a nie osoba, dla której płeć osoby emancypowanej jest sprawą drugorzędną? Co w takiej sytuacji począć np. z ruchami gejowskimi, które przede wszystkim walczą o polityczne/publiczne uznanie własnej odrębności? Mam wrażenie, że samo podejście autorki mocno opiera się na esencjalistycznych założeniach co do tego, czym feminizm jest i czym być powinien. Nie do końca jasny jest również sposób, w jaki wyznacza ona chronologiczny zasięg swoich analiz. Co prawda w podtytule podaje: *Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, czemu zdaje się przeczyć zestaw omawianych nazwisk, z których najbardziej problematyczne jest umieszczenie Luce Irigaray, z reguły uznawanej (por. *Encyclopedia of Feminism Theory* Routledge) za prekursorkę „trzeciej fali”. Bator, która z omawianych współczesnych autorek-feministek jej właśnie przyznaje czołowe miejsce, nie próbuje wskazać, na czym polega przełomowość pisania Irigaray w porównaniu z jej koleżankami z tzw. klasycznej „drugiej fali”, nie mówiąc już, że podobnie jak w przypadku Kristevej pomija ich najnowsze książki, co powoduje, że bardziej zapoznany z tą tematyką czytelnik może odnieść wrażenie, że czyta wciąż o tym samym, co dawno już zostało opisane. Prace, na których opiera się autorka w przypadku feminizmu francuskiego, w większości pochodzą z przełomu lat 80. i 90., co widać chociażby po sposobach zmagania się z Lacanowskimi pomysłami.

Bator zaczyna od przypomnienia początków oświeceniowego ruchu feministycznego, będącego programem politycznego wyzwolenia kobiet, związanego z liberalną teorią uniwersalnej emancypacji, ugruntowanej na wspólnym rozumie

i wolnej woli, po to, by pokazać, na czym polegała pułapka oświeceniowej meta-narracji. Bo choć Oświecenie przyniosło hasła wolności i równości, to jednak ówczesni liberałowie podzielali poglądy Johna Locka, który głosząc, że Bóg dał ludziom świat w posiadanie, nie pozostawiał wątpliwości, że słowa te kierował wyłącznie w stronę własnej płci. Bator pokazuje, jak oświeceniowa emancypacja, która, jak sądziły feministki, mogła przysłużyć się kobietom, ostatecznie przypieczętowała ich los nieobecnych. I tak kobieta, która jeszcze u Hobbesa cieszyła się władzą macierzyńską i wolnością równą męskiej, stracona została w niebyt, wcześniej jeszcze w zagadkowy sposób godząc się na rolę niewolnicy. Paradoksalnie więc marzenia o wyzwoleniu kobiet pod sztandarem Rozumu zakończyły się ich wykluczeniem równoznacznym ze wskazaniem miejsca, które wyznaczyła im Natura. Pokłosiem oświeceniowej tradycji wykluczenia, której fundament oparto na męskich zasadach, stała się współcześnie praktyka, która kobietom przyznawała możliwość zaistnienia na męskiej scenie publicznej, pod warunkiem przyśwojenia „męskości”: zachowywania się jak mężczyzna, mówienia jak mężczyzna. Na problem ten, jak pisze Bator, silnie zwracają uwagę feministki wywodzące się nurtu postmodernistycznego, jak Susan Hekman, która w *Gender and Knowledge. Elements of Postmodern Feminism* pisze o pozornej alternatywie:

skoro chcą mówić jako kobiety, muszą mówić irracjonalnie, skoro jednak chcą wejść do męskiej sfery racjonalności, muszą mówić nie jako kobiety, lecz jako mężczyźni (cyt. za: Bator, s. 38).

Tym sposobem otwiera się dla kobiet przestrzeń kreacji, „początku”, w którym musi zostać stworzony własny język, którego struktura okaże się przychylna kobiecie tak, by ta mogła „wymyślić” prawdę o sobie. Zatem pomysły z gatunku uzupełniania filozofii, zapełniania luk feministycznymi wątkami okazują się rozwiązaniami połowicznymi, bo tam gdzie nie ma miejsca na kobietę, sztucznie wprowadzona płć będzie tylko przykrywką dla wymuszonej nieobecności kobiet.

Ale z drugiej strony, jak pokazuje Bator, odcięcie się od oświeceniowego języka praw i równouprawnienia może okazać się samobójstwem, gdyż odbiera kobietom słownik, który przy nacisku feministek różnych opcji na praktykę polityczną działalność czyni farsą. Jeśli bowiem kobieta nie może upominać się o „my”, to nawet zbożną gadaninę łatwo uznać za przejaw indywidualnej scenicznej kreacji. Bator cytuje opinie tu m.in. Seyli Benhabib i innych filozofek odwołujących się do Habermasa, który w sporze modernistów z postmodernistami zachowuje postawę krytycznego, ale jednak modernisty. Prezentując stanowiska modernistów *au rebours* (określenie autorki), Bator nie tylko zdaje rzetelne sprawozdanie z wciąż dyskutowanych w obrębie feminizmu projektów, ale pokazuje, że binarne kategorie: publiczne/prywatne, racjonalne/irracjonalne stanowią centrum najbardziej kłopotliwych dla feministek pytań, a bez nich uporanie się ze „zgorą” spadku Oświecenia okazuje się niemożliwe.

Drugi rozdział poświęcony jest związkom feminizmu z psychoanalizą. Miejsce Freuda w obrębie rozważań feministycznych nie jest, co przypomina Bator, ostatecznie uzgodnione. Raz autora *Poza zasadą przyjemności* traktuje się jako mizogina wszech czasów, zagorzałego obrońcę patriarchalnego *status quo*, innym razem przyznaje się, że choć trudno uznać go za przyjaciela kobiet, to w zakresie badań nad libido i dopuszczenia do głosu kobiecej seksualności jego zasługi są nie do przecenienia. Dla feministek wielkich opowieści warsztat Freuda miał okazać się niezwykle cennym narzędziem pokazującym, jak w społeczeństwie utrzymać opresję kobiet, a w szerszym ujęciu: jak „włacza się” człowieka w kulturę. W podejściu do dokonania pierwszego psychoanalityka autorka trzyma stronę tych, którzy kładą nacisk na kruchą konstrukcję podmiotu, w którym świadome *ego* skazane jest na nieustające roszczenia nieświadomego *id*, wciąż kwestionujące jego władzę. Odkrycie procesualności podmiotu, który ciągle powstaje, gdyż ciągle dokonuje się w nim walka między *id* a *ego*, jest punktem wyjścia przedstawicieli postmodernizmu, które w skrajnej wersji „rozbijają” go do końca, centralną „jaźń” wrzucając do worka z napisem „obalone mity”. Poddając dokładnej analizie główne wyznaczniki pracy Freuda, Bator zestawia je z różnymi feministycznymi recepcjami psychoanalizy po to, by umieścić osiągnięcia psychoanalizy w obrębie kontinuum feministycznej opowieści. Z jednej strony można u Freuda dostrzec związki z oświeceniowym absolutyzmem, przejawiającym się np. we wnioskach co do „natury” kobiety czy próbach dotarcia do obiektywnej „Prawdy”, które Freud podbudowuje przez ciągłe odwoływanie się do „badań empirycznych”, a z drugiej wymierza on cios Kartezjańskiemu samoprzejrzystemu *cogito*, czyniąc z człowieka przypadkowy, wrzucony w świat „pęknięty” podmiot. Tym, co może budzić zastrzeżenia w przypadku podejścia do Freuda, jest stopień zaufania, jakim autorka obdarzyła rortiańskie interpretacje psychoanalizy, a zwłaszcza wnioski dotyczące jaźni, gdyż, jak się zdaje, Rorty ma zwyczaj dostrzegać więcej, niż faktycznie kryje się w tekście, co można złożyć na konto jego upodobania do metafor. Ostatecznie tym, do czego zmierza Bator, jest ukazanie podobieństw w założeniach psychoanalizy i feministycznej hermeneutyki, gdyż „w feministycznej hermeneutyce świat człowieka jest tekstem do interpretowania” (s. 113), tym samym nie da się wepchnąć w przygotowane zawczasu ramki.

Ostatnia, najobszerniejsza część dotyczy analizy prac autorek z kręgu feminizmu nowej różnicy, często wpisywanych w nurt tzw. *écriture feminine* (nazwa pochodzi od Luce Irigaray, którą *notabene* Bator uważa za największą przedstawicielkę *parler femme*, wciąż mało docenioną). Nicią łączącą feministki wielkich opowieści ze zwolenniczkami nowej różnicy, jak pokazuje Bator, jest odniesienie do Freuda. O ile jednak te pierwsze w psychoanalizie tropiły wątki skrajnie konserwatywne i mizoginistyczne, o tyle autorki takie jak np. Kristeva, nawiązując do Freuda, a jeszcze bardziej do Lacana, będą starały się odsłonić przestrzeń, jaką w psychoanalizie zajmuje nieświadomość, i poprzez analizę struktury języka wy-

kazać swoistą „kolonizację” tekstów, w których męski Podmiot odbiera głos innej/kobiecie. Autorki z kręgu *écriture feminine* najmocniej więc będzie interesował sposób wyrażenia kobiecego doświadczenia, które jest czymś innym niż reprodukcją zachowań męskich, a zatem w centrum ich zainteresowania będzie przede wszystkim język. Jeśli dominująca męskość ukazuje się poprzez racjonalizację, obiektywizację i uprzywilejowanie tego, co nieskończone (duch, Absolut), kosztem tego, co skończone (cielesność), koncepcja *écriture feminine* będzie odwracała proporcje. Na pierwszy plan wysunie się zagadnienie ciała i seksualności po to, by pokazać, że biologiczna płeć – jak pisze Bator – „stanowi «surowy materiał» dla podmiototwórczego wpływu kultury/języka” (s. 180). Realizując postulat Irigaray „więcej ciała, więcej pisma”, kobieta nie tylko stwarza siebie, uczy się swojej różnicy, która przestaje być przedmiotem symbolicznej represji, ale pozwala na zrealizowanie Derridiańskiego postulatu „rozproszenia różnicy”: kobiecość, męskość zamieszkują „biseksualne” ciała. Tym samym udaje się przekroczyć freudowsko-lacanowski schemat obecności i braku.

O ile jednak Kristeva czy Cixous kładą nacisk na dowolność w identyfikacji genderowej, o tyle dla Irigaray tożsamość jest nierozzerwalnie związana z ciałem, które jest albo męskie, albo żeńskie. Przy czym Irigaray nie wpada w pułapkę esencjalizmu, gdyż inność, o której mówi, nie ma nic wspólnego z tzw. naturalną odmiennością, a raczej z symboliczną opresją ciała, które zanim powstanie, ma już z góry dopasowaną siatkę znaczeń.

Tym, na co zwraca uwagę Bator, omawiając twórczość trzech autorek, jest niemożliwość zadośćuczynienia feministycznej ciągocie przekładu ich postulatów na język praktyki. *Śmiech meduzy* Cixous podobnie jak *Ce sexe qui n'en est pas un* Irigaray należy traktować raczej jako źródło inspiracji i kopalnię metafor, niżli doszukiwać się tam jakiegoś realnego projektu emancypacji.

W tym miejscu warto powiedzieć kilka słów o stosunku autorki do kwestii feminizmu-filozofia-polityka. W Zakończeniu pisze ona tak:

Moim zdaniem, martwym punktem, w którym grzęzną wszystkie dyskusje na temat feminizmu i filozofii, jest relacja filozofia-polityka. [...] Rozważając tę kwestię, doszedłem do wniosku, że warto w tej materii przywołać jeszcze raz tak krytykowany przez feministki podział na to, co publiczne i prywatne – w taki sposób, jak robi to Richard Rorty. Według mnie owe nalegania niektórych feministek, aby uzupełnić lub stworzyć zupełnie nową filozofię (po uprzednim zdekonstruowaniu starej), są pochodną iluzji, że filozofia może dostarczyć jakiegoś «społecznego spoiwa», ma więc wielki wpływ na politykę i jest potrzebna do uprawomocnienia praktyk związanych z emancypacją kobiet (s. 259–260).

Wydaje mi się, że w obecnych warunkach rugowanie z feminizmu ruchu kobiet domagających się równego prawa i spychanie go wyłącznie do akademickich salonów jest działaniem nie tylko przedwczesnym, ale i kłócącym się z tradycją feminizmu. Zwłaszcza że Rortiański pomysł demokracji metafor, z których każ-

dy czerpie, co mu się podoba, ma walor hasła reklamowego, ale nie sprawdza się w praktyce. Feminizm, który miałby funkcjonować na zasadzie sympatycznej przenośni czy na użytek własnej autokreacji umacnia stereotyp feminizmu jako dziwnego hobby znudzonych kobiet. Zdaje się, że Bator bardziej niż feministką pragnie pozostać filozofką, która jest w stanie zaakceptować jedynie taką ilość feminizmu, jaka przystoi naukowcowi. Przynajmniej publicznie. Prywatnie może być Harriet Taylor Mill albo Richardem Rortym.

Joanna Klimczyk