

# **Wszystko, co chcielibyście wiedzieć o płci, ale wstydzicie się zapytać, czyli „zagadka drugiej płci” według Pawła Dybla.**

Magdalena Matysek-Imielińska

## Wszystko, co chcielibyście wiedzieć o płci, ale wstydzicie się zapytać, czyli „zagadka drugiej płci” według Pawła Dybla

*Zagadka „drugiej płci”*<sup>1</sup> Pawła Dybla to historia refleksji o koncepcjach różnicy seksualnej, opracowywanych w psychoanalizie i w feminizmie. Nie jest to książka o kategorii kobiecości, lecz o płci w ogóle, a w zasadzie o różnicy płci. Paweł Dybel problematykę *gender studies* umieścił w szerszym kontekście filozoficznym. Z jednej strony odszukał w psychoanalizie wiele wątków fundamentalnych dla myślenia o seksualności i wynikającej z niej tożsamości płciowej. Z drugiej strony owe inspiracje odnalazł we współczesnej filozofii różnicy (Derrida, Deleuze), filozofii dialogu z Innym (Buber, Levinas), czy w końcu w antropologii filozoficznej (Plessner, Gehlen).

Ogromną część pracy Dybel poświęcił psychoanalizie Freuda i Lacana, bo to te teorie mają podstawowe znaczenie dla współczesnych dyskusji o płci. Dla znawców psychoanalitycznych koncepcji fakt ten może wydawać się oczywisty. Jednak ci, których interesuje problematyka tożsamości seksualnej podmiotu czy myślenie o różnicy płci długo musieli czekać na tak precyzyjne, analityczne wyjaśnienie źródeł nie tylko feministycznej debaty, ale przede wszystkim problematyki płci w myśleniu o kulturze. Koncepcje Freuda, Lacana i innych klasyków psychoanalizy wykorzystywane są bowiem bardzo często w debacie o różnicy płci dość wybiórczo. Wtedy na przykład, gdy chce się wskazać patriarchalny sposób postrzegania roli kobiety w kulturze (Freud) lub gdy próbuje się podjąć polemikę z Lacanowską, niezwykle skomplikowaną koncepcją kobiety i jej sposobu wyrażania siebie (albo lepiej powiedzieć: niemożności wyrażenia siebie). W efekcie do czytelnici

<sup>1</sup> P. Dybel *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Universitas, Kraków 2006.

ka dochodzą zinterpretowane już ze względu na określoną tezę koncepcje klasyków, o których w istocie dalej nic nie wiemy. W Polsce w ciągu ponad dziesięciu lat powstało bardzo wiele publikacji podejmujących tego typu interpretacje. Stąd pojawić się może wstyd (zawarty w tytule niniejszej recenzji), który dziś nie wynika z tradycyjnej purytańskiej etyki, nie pozwalającej otwarcie mówić o intymności człowieka, lecz jest raczej efektem ignorancji i nieznamości podstawowych lektur, wokół których toczy się dyskusja we współczesnej humanistyce. Dybel założył bowiem, że jeśli dyskusja feministyczna toczona jest publicznie, jeśli dziś wszyscy odczuwamy raczej różnicę niż podobieństwo płci, jeśli *gender studies* stało się ważnym i interesującym programem badawczym, to warto wskazać na źródła i rozwój tej myśli.

Autor skupił się nie tylko na psychoanalizie. Wskazał bowiem na podważenie w filozofii kartezjańskiej idei uniwersalności (tradycja hermeneutyczna, później również poststrukturalizm), na nowy sposób definiowania podmiotu w antropologii filozoficznej, na radykalne postawienie akcentu na niepowtarzalność Innego (Buber, Levinas, Derrida).

Jednak autor zastrzega sobie, by jego analizy sporów wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie nie traktować jako monografii. Owo zastrzeżenie wydaje się o tyle słuszne, że rzeczywiście nie opisuje on wszystkich ważnych stanowisk, lecz jedynie te, które są dla niego interesujące filozoficznie, w szczególności zaś te, które problematykę różnicy seksualnej umieszczają w polu refleksji nad kulturą, społeczeństwem czy polityką, nie ograniczają się zatem do determinizmu biologicznego.

Chociaż w podtytule zawarty jest „spór w feminizmie”, Dybel bardzo mocno podkreśla i akcentuje zainteresowanie kategorią *gender* zastosowaną w refleksji o płci w ogóle, nie tylko kobiecej, a zatem w refleksji o różnicy seksualnej. *Gender* to kategoria, za pomocą której badać można różne zjawiska kulturowe czy społeczne pod kątem ich płciowych uwarunkowań.

Dybel pisze, że wszystko zaczęło się od Freuda: to on bowiem pokazał związki seksualności z Tanatosem i sformułował problem odmiennej genealogii seksualności kobiecej i męskiej. Autor *Zagadki...* przypomniał czytelnikowi fundamentalną dla myślenia o płci tezę Freuda, że „Ja [...] nie posiada autonomii o charakterze duchowym (nie ma więc swego podłoża w odrębnej w stosunku do ciała substancji), ale stanowi wyobraźniowy efekt «projekcji powierzchni ciała»” (s. 21). Warto również podkreślić, że u podstaw tożsamości seksualnej jednostki tkwią wyobrażenia związane z różnicami w anatomii, a nie sama anatomia. Autor pokazuje dalej, jak owa teza rozwijana była w filozofii dwudziestowiecznej, od szkoły frankfurckiej poczynając (W. Benjamin, H. Marcuse), przez tradycję fenomenologiczną (M. Merleau-Ponty, G. Bataille, E. Levinas) czy w końcu w myśli poststrukturalistycznej (M. Foucault, J. Lacan, J. Derrida).

Niezmiernie istotne Freudowskie odwrócenie hierarchii ważności dwóch opozycyjnych pojęć – duszy i ciała – było początkiem zakwestionowania tradycji platońskiej i jednocześnie początkiem myślenia, które Deleuze określił jako „odwró-

cony platonizm”. Warto tu przy okazji wspomnieć, że o ile Freud uprzywilejował ciało i jego sferę popędową, to późniejsi myśliciele poszli o krok dalej. Na przykład u Michela Foucaulta ciało nie zajmuje miejsca duszy, nie chodzi mu bowiem o zwykłe odwrócenie. Ciało niejako rozpoznaje duszę jako pozór, „dusza-grób” przestaje istnieć, ciało zaś trzeba ujarzmić, zdyscyplinować. Szkoda, że Dybel tak niewiele miejsca poświęcił autorowi *Historii seksualności*. Myśl autora *Nadzorować i karać* jest ważna dla współczesnego zainteresowania płcią, seksualnością i technikami ciała. Z drugiej jednak strony, nie ma się co dziwić, że Foucault jest tylko mimochodem wspomniany. Spór bowiem odbywać się miał w psychoanalizie i feminizmie. Jakkolwiek inspirujący mógłby być Freud czy Lacan dla Foucaulta, ten ostatni z pewnością psychoanalizą się nie zajmował.

Dybel pokazuje również kontekst historyczny i polityczny, w którym pojawiła się i rozwijała kategoria *gender*. Z jednej strony wskazuje na *women studies* jako taką dyscyplinę, która wprowadziła na uniwersytety problematykę kobiecości, ale z drugiej strony wskazuje na jej często ideologiczny i polityczny wymiar, na bardziej społeczny niż naukowy charakter. Szybko też okazało się, że problematyka związana z kobiecością jest zakorzeniona w bardziej uniwersalnym zagadnieniu: podziału na płcie w ogóle, odpowiedzi na pytanie, jakie konsekwencje społeczne, kulturowe czy polityczne wynikają z różnicy pomiędzy płcią męską i żeńską. A zatem kategoria *gender* dotyczyć miała od samego początku nie tylko kobiecości, ale i męskości, ponadto definiowała płć jako pewien twór kulturowy, a nie biologiczny, w końcu zwróciła się w stronę myślenia o różnicy między płciami (stąd zapewne taką popularność w tych środowiskach zdobył Derrida i jego „myślenie różnicy”).

Oprócz kwestii filozoficznych autor zwraca również uwagę na wymiar społeczny, prawny i polityczny różnicy płci. Pyta o określenie homoseksualnego typu tożsamości płciowej i możliwe formy regulacji prawnej, które sankcjonowałyby związki między osobami tej samej płci biologicznej. Również i w tej kwestii szuka uzasadnienia w koncepcji Freuda, wskazując na polimorficzność życia seksualnego dziecka, które przecież było dla twórcy psychoanalizy paradygmatyczne w myśleniu o seksualności w ogóle. Dybel oczywiście świadomy jest tezy Freuda, że wraz z wkroczeniem w wiek dojrzały seksualność dziecka przybiera postać heteroseksualną. Jednak widzi w tej tezie wyraźną sprzeczność z wcześniejszymi ustaleniami klasyka psychoanalizy, ustaleniami mówiącymi o heteroseksualności jako jednej z form rozwoju ludzkiej seksualności. W wielu krajach lekarze psychiatrzy definiują jeszcze homoseksualność jako napiętnowaną moralnie patologię i bądź poddają leczeniu jak chorobę, bądź definiują w kategoriach metafizyczno-religijnych. Podobnie również funkcjonuje to zagadnienie w dyskusji publicznej, w której autor wyraźnie się angażuje, gdy pisze: „Jeśli więc przedstawiciele Kościoła zachowują z reguły «tolerancyjną» postawę wobec scen przemocy i gwałtu w życiu małżeńskim, traktując je jako akcydentalne wypaczenia w ramach sakramentu [...], natomiast z żarliwą pasją piętnują homoseksualizm i różne nieheteroseksualne formy zaspokojenia, to u podstaw tej postawy tkwi swoisty «esencjalizm» w myśleniu o seksualności” (s. 28).

Pomimo wyrazistości owego cytatu nie można powiedzieć, że *Zagadka „drugiej płci”* jest książką zaangażowaną społecznie. Nie wierzę bowiem w to, że wyjdzie ona poza krąg zainteresowanych zagadnieniem seksualności jednostki filozofów, psychoanalityków czy w ogóle zainteresowanych współczesną humanistyką czytelników. Nie ma zresztą takich odwołań wiele. Jednak w książce tej, jak sądzę, rysuje się bardzo wyraźna teza, że zagadnienie płci jednostki i zerwanie z uniwersalistycznym, esencjalistycznym pojmowaniem podmiotu jest nie tylko filozoficznie uzasadnione, ale również społecznie konieczne. Dybel, co rzadkie u filozofów jest wrażliwy na kwestie rzeczywistości społecznej, często wskazuje na konkretne przejawy zmiany w kulturze Zachodu, polegające na ujmowaniu seksualności jako ważnego elementu konstrukcji tożsamości jednostki, na odrzucaniu ugruntowanych metafizycznie poglądów na seksualność, na traktowaniu jej w kategoriach konstrukcji kulturowej, w końcu wskazuje na stosunek współczesnych społeczeństw Zachodu do przestępstw seksualnych. Niejednokrotnie powołuje się również na socjologa, Anthony’ego Giddensa, który opisując społeczeństwa późnej nowoczesności, poświęcił wiele miejsca kategorii *gender*, uznając, że współczesny człowiek sam refleksyjnie szuka relacji pomiędzy płcią biologiczną i kulturową.

Dybel swoją myśl prowadzi dwutorowo, z jednej strony wskazuje na ruchy feministyczne jako szczególne przejawy ruchów emancypacyjnych opartych o uniwersalną ideę wolności jednostki i oświeceniową koncepcję podmiotu, z drugiej strony analizuje taki sposób myślenia, który rozróżnia to, co męskie, i to, co kobiece, wskazuje na relacje między nimi, a podstawą tych relacji (różnicy, odmienności, itp.) czyni właśnie płeć (najpierw biologiczną, potem kulturową), a nie rozum czy wolność podmiotu.

Jeśli by z kolei szukać źródeł myśli feministycznej, to znów widoczne są dwa czynniki. Z jednej strony związana jest ona z przeobrażeniami społeczno-ekonomicznymi rozwijającego się kapitalizmu, kiedy kobiety zaczęły stanowić liczącą się grupę społeczną i pracowniczą. Z drugiej strony autor wskazuje na źródła tkwiące w samej kulturze europejskiej, a zwłaszcza w Oświeceniu. Pisze, że idea równoprawnienia kobiet wywodziła się z doktryn liberalnych, a ściślej, z dwóch odrębnych nurtów: francuskiego racjonalizmu i brytyjskiego empiryzmu. Pierwszy wiązał doktryny libertyńskie z ideą wolności wynikającą z ludzkiego rozumu. Drugi nurt hasła wolności ekonomicznej wiązał z wymogiem zagwarantowania obywatelom wolności w sferze politycznej i społecznej. Oba zaś odpowiadać miały na pytanie o podstawy podmiotowości i wolności jednostki, stając się inspiracją dla ruchów emancypacyjnych i wolnościowych. Wystarczy bowiem, że jakaś grupa rozpozna siebie jako podmiot i uzna, że nie może w swobodny sposób wyartykułować swojej podmiotowości, już pojawiają się dążenia emancypacyjne<sup>2</sup>. Szybko jednak

<sup>2</sup> Idea wolnego podmiotu stała się punktem odniesienia w takim samym stopniu dla socjalistycznych haseł wyzwolenia klasy robotniczej, ruchów narodowo-wyzwoleńczych oraz ruchów feministycznych. Dybel poświęca cały rozdział, aby wykazać zbieżność pomiędzy emancypacyjnymi ruchami robotniczymi

okazało się, że nie chodzi tylko o upodmiotowienie kobiet, lecz przede wszystkim o zmianę kultury patriarchalnej, a ściślej mówiąc, o zmianę w relacjach społecznych oraz w funkcjonowaniu instytucji państwowych. Dybel opisuje więc poszczególne fazy ruchów emancypacji kobiet, od amerykańskich po francuskie, wskazując na znaczące różnice wynikające nie tylko z różnych kontekstów społeczno-politycznych, lecz również z różnych filozofii. Pokazuje, jak idea równouprawnienia kobiet, czyli zrównania ich z mężczyznami wywołała problem różnicy, a więc wydobycia tego, co specyficznie kobiece. Podstawowy dylemat ruchów feministycznych brzmiał zatem: jak pogodzić zrównanie praw kobiet i mężczyzn z zapewnieniem im swobodnej artykulacji własnej seksualnej odrębności? Przedstawicielki ruchów feministycznych różniły się właśnie pomysłami na rozwiązanie tego dylematu. Dybel z jednej strony wskazuje na pomysły Betty Friedan, amerykańskiej feministki, która na wzór inżynierii społecznej prowadzić chciała proces socjalizacji w duchu androginii, aby „wyhodować” w ten sposób nowy typ człowieka realizującego cechy pozytywne obu płci. We Francji zaś Simone de Beauvoir, podnosząc hasło „równe, ale różne”, zaproponowała relację symetryczną: podmiot męski otwarty na to, co kobiece, i odwrotnie. Dybel jednak widzi rozbieżność w takim ujęciu, gdy pisze: „założona absolutna symetryczność relacji kobieta – mężczyzna [...] jest nie do pogodzenia ze wskazaniem na istotową niesymetryczność definicji tego, co kobiece i męskie” (s. 50). Jednak autor nie zauważa, że propozycja Beauvoir w istocie również opiera się na pewnej idei socjalizacji, czy nawet nowym modelu kultury, w którym ustanowione byłyby nowe stosunki między kobietami i mężczyznami. Partnerski model kultury to idea niezwykle szlachetna pod warunkiem, że realizowana jest oddolnie przez owych mężczyzn i kobiety, a nie proklamowana przez intelektualistów (nawet jeśli cieszą się oni dużym zaufaniem społecznym). Warto tu jeszcze wspomnieć o przedstawicielkach *écriture féminine* – Luce Irigaray i Héléne Cixous. To bowiem one wyznaczyły główny nurt myśli feministycznej oraz ugruntowały go filozoficznie, czerpiąc z wielu koncepcji tak zwanych męskich filozofii. W ich ujęciu podział na płcie jest asymetryczny, a różnica ustanawia niewspółmierność między nimi. Artykulacja odrębności kobiecej seksualności ma nastąpić poprzez „wstąpienie kobiety w tekst”, co ma być równoznaczne z odzyskaniem przez nią tożsamości z własnym ciałem, a tym samym poczuciem własnej podmiotowości. Irigaray, inspirowana pisarstwem Derridy, próbuje dekonstruować represyjny wobec kobiet model kultury patriarchalnej (może lepiej skromniej powiedzieć: literatury patriarchalnej). Pisanie kobiece ma być takie, jaka jest kobieca seksualność: rozproszone, niesprowadzalne do jedności.

Dla zainteresowanych dotąd raczej myślą feministyczną niż psychoanalizą i filozofią Dybel otwiera nowe przestrzenie interpretacyjne. Pokazuje bowiem związki pomiędzy pisaniem kobiecym Cixous i Irigaray a psychoanalizą Lacana i Freuda. Wskazuje na ich polemiczny charakter, gdy pokazuje koncepcję rozproszonej

---

analizowanymi przez Marksa i lacanowską koncepcją kobiety. Oczywiście posługuje się przy tym „idea konstytutywnej sprzeczności” Slavojka Žižka (por. s. 68-74).

ekspresji kobiet; kobiecy dyskurs bowiem to taki, w którym słowa znajdują się w stanie ciągłego przekraczania siebie, zatem nigdy nie są tożsame z tym, co wypowiadają. Dzieje się tak dlatego, że kobieca seksualność jest w stanie rozproszenia, nieustannie przekraczając siebie w doświadczaniu własnej cielesności. I tu właśnie Dybel rozpoznaje ten sam „ontologiczny schemat”, jakim posługuje się Lacan, gdy mówi o ek-statycznym samoprzekraczaniu się kobiety w jej doświadczaniu bezpośredniej bliskości z Innym. Tyle tylko, że Lacan wyprowadził odmienny wniosek: o niemożliwości pojawienia się dyskursu kobiecego, bowiem w anatomii ludzkiego ciała nie dostrzegł on żadnego narządu, który mógłby pełnić rolę znaczącego (znaczącego bez znaczonego). A ponieważ seksualności kobiety nie można sprowadzić do pojęciowej jedności, to nie można również uchwycić jej tożsamości, a zatem ująć jej w ramy jednej, ogólnej kategorii, która obejmowałaby wszystkie kobiety. W swojej książce Dybel poświęca odrębny rozdział koncepcji Lacana, tłumacząc znane i często mylnie interpretowane hasło: „kobieta nie istnieje”. Zaś koncepcji pisania kobiecego stawia dwa zarzuty: po pierwsze, autorowi wydaje się daleki determinizm biologiczny, który „kobiecość” literatury konstruuje na podstawie płci a nie samego tekstu. Po drugie stawia pytanie: „na ile «logika» nieustannego przekraczania granic i podwajania się w relacji do siebie, [...] może służyć za podstawę do ustanowienia nowego porządku kulturowego. Czy rysuje się tutaj rzeczywista alternatywa dla patriarchy, czy też mamy raczej do czynienia z interesującym programem estetycznym (a właściwie estetyczno-literackim), w którym proponuje się nowy sposób pisania utożsamiany przez obie autorki z tym, co kobiece?” (s. 58).

Zarzuty to w istocie poważne. Zapytać jednak można ich autora, czy przypadkiem nie jakiś patriarchalny nawyk myślowy każe mu kulturę postrzegać tylko w kategoriach logocentryzmu i binarnych opozycji, a nie właśnie ekscentryczności i chwilowości (patrz: postmodernistyczne koncepcje kultury).

Dybel wyraźnie opowiada się za koncepcją Julii Kristevej, która odżegnuje się od pomysłów kształtowania płci kulturowej za pomocą płci biologicznej. A opozycja kobiece – męskie nie ma wymiaru cielesnego, lecz przede wszystkim uwidacznia się na poziomie języka, w którym kształtuje się seksualna tożsamość jednostki. Semiotyczna strona języka (albo lepiej powiedzieć: przed-języka) związana jest z kobiecością, zaś symboliczna z męskością. Zatem „anatomiczni” mężczyzna i kobieta nie muszą opierać swojej tożsamości seksualnej na anatomii. Opozycja męskie – kobiece rozumiana jako opozycja kulturowa, a nie biologiczna, wyznacza horyzont tożsamości. Dlatego Kristeva dopuszcza możliwość pisania kobiecego przez mężczyzn, których charakteryzuje semiotyczny typ wrażliwości.

Koncepcja Kristevej wydaje się niezmiernie inspirująca dla Pawła Dybla, bowiem podobnie jak Lacanowi poświęca jej wiele miejsca i to właśnie w oparciu o tych autorów zaproponuje swój własny pomysł. Zastanawia jednak, czy czytelnik, który wprowadzany jest w myślenie o różnicy płci za pomocą kategorii semiotycznych, poradzi sobie z ich zrozumieniem. O ile bowiem autor zatroszczył się, by rzetelnie wprowadzić czytelnika w psychoanalizę i dokładnie objaśnić sek-

sualność w rozumieniu Freuda, fazy rozwoju tożsamości, czy antynomiczność pędów seksualnych, to problem semiotyczności i symboliczności języka i kategorii znaczącego bez znaczonego wydawać się może zbyt skomplikowana.

Powróć jeszcze na chwilę do refleksji nad rozwojem myśli feministycznej. Warto bowiem na koniec wskazać myśl Judith Butler, którą Dybel ustawił niejako w opozycji do koncepcji Kristevej. Butler podważa paradygmatyczny charakter opozycji męskie – kobiece, ponadto relatywizuje nie tylko płęć kulturową, ale również biologiczną. Okazuje się zatem, że zarówno *sex*, jak i *gender* nie mają bezpośredniego wpływu na kształtowanie się tożsamości seksualnej jednostki. Butler inspirowana jest koncepcją Michela Foucaulta, według którego wszystkie jednostki kształtowane są poprzez system władzy. Zatem kobieta jako wolny podmiot jest paradoksalnie produktem patriarchalnego systemu władzy, podobnie jak sama opozycja kobiece – męskie. Zatem płęć, seksualność, kobiecość, męskość to tylko produkty określonego kulturowego porządku narzucone jednostce w wyniku praktyk kulturowych.

Rozwój myśli feministycznej pokazuje, że kwestie polityczne i społeczne przechodzą w refleksje o wymiarze niemal inżynierii społecznej, by w końcu przybrać postać pytań filozoficznych koncentrujących się wokół inności kobiet. Problem jest z jednej strony opisywany za pomocą różnic w anatomii kobiecego ciała, z drugiej zaś – różnego zakorzenienia w języku. Stawiane są pytania o specyfikę kobiecych fantazji, podzielanych wartości, aspiracji społecznych czy kulturowych. Jednak najczęściej autor odwołuje się do tradycji psychoanalitycznej, w niej bowiem widzi interesująco postawione pytanie o różnicę płci poza kontekstem biologicznym. Z drugiej jednak strony pokazuje, jak inspirujące są dla myślicielek feministycznych tzw. „męskie koncepcje filozoficzne” (Cixous – Derrida, Irigaray – Lacan). Paweł Dybel, podejmując refleksję nad wspomnianymi wyżej badaczkami, starał się również wskazać słabe punkty ich teorii. Najpoważniejszym zarzutem okazał się narcystyczny kult kobiecości wiążący mroczne siły Tanatosa z męską kulturą patriarchalną, która represjonuje kobiety, te zaś utożsamia z życiodajną energią Erosa; chodziłoby zatem o budowanie mitologii kobiecego ciała czy dowartościowanie sprzeczności kobiecego myślenia tylko dlatego, że jest kobiece. Tyle w pierwszej części książki. *Zagadka „drugiej płci”* składa się bowiem z obszernej pięciu części, z których dwie następne (III i IV) poświęcone są w całości odpowiednio Freudowi i Lacanowi.

W części poświęconej Freudowi autor wskazuje na kilka ważnych kwestii, które mają zasadnicze znaczenie dla teorii różnicy seksualnej. Po pierwsze: decydujące znaczenie dla kształtowania się tożsamości seksualnej mają nieświadome fantazje dziecka związane z różnicami w kształcie sfer erogennych ludzkiego ciała. Po drugie: istnieje wyraźny wiążek pomiędzy mikromitologią dziecka kształtującą się w pierwszych miesiącach życia, dotyczącą tego, co kobiece i męskie, i makromitologiami kobiecości i męskości, które w danej społeczności i kulturze obowiązują. To zaś pozwoliło Freudowi twierdzić, że patriarchalny model kultury ma postać uniwersalną. Po trzecie: podział na płęć męską i żeńską wynika z wyobrażeń związanych z posiadaniem i brakiem penisa, a to z kolei wiąże się z kwestią dominacji i wła-



dzy jednej płci nad drugą. Dybel, pomimo, że uznaje ją za niekiedy absurdalną i dziś anachroniczną, to jednak wyraźnie docenia rolę teorii różnicy seksualnej Freuda, pisząc, że te założenia „zadecydowały o jej późniejszym ogromnym wpływie na nauki humanistyczne i filozofię, oddziałując na kształtujący się tam obraz człowieka i jego kultury” (s. 102). Niezmiernie istotne jest również przedstawienie problemu hysterii kobiet, która urosła do rangi mitologii. Dybel przypomina czytelnikom owe mitologie, poczynając od wierzeń starożytnych Egipcjan i Greków i wpisując również koncepcję Freuda w jeden z mitów upatrujących hysterii kobiet w ich fizjologii. Mitologie „wędrującej macicy” czy kobiet opętanych przez siły nieczyste Freud zastąpił mitologią kastracji kobiet i wynikającej stąd ich niższej pozycji w kulturze. Po prostu kobiety mają skłonność do hysterii, bowiem swoją tożsamość seksualną budują wokół poczucia ułomności (brak penisa) i na wzór tożsamości ofiary, która jest przez świat męski zepchnięta do roli podrzędnej, a nie mogą wypowiedzieć własnych frustracji, znajduje jedynie język histerycznych symptomów. Problemy różnicy seksualnej i hysterii kobiet oraz wynikających stąd aporii podjęły późniejsze badaczki: Karen Horney i Melanie Klein, których poglądy Dybel przytacza i jednocześnie z nimi polemizuje. Na koniec przewrotnie pyta, czy szczególna podatność kobiet na histerię nie wynika przypadkiem z ich zmarginalizowanej pozycji w kulturze patriarchalnej?

Część trzecia, zatytułowana *Lacan i jego diagram*, niezwykle dokładnie i analitycznie opisuje legendarną już ideę diagramu różnicy seksualnej Lacana, fantazmat zabójstwa Ojca, obraz fallicznej Matki i jej kastracji. Lacan, mówiąc o pozycji męskiej i żeńskiej, z jednej strony odwołuje się do anatomii ludzkiego ciała, a z drugiej do „odmiennego ustrukturyzowania pozycji w ramach porządku symbolicznego”, czyli po prostu do języka. Obie pozycje kształtują się w oparciu o opozycję: posiadanie fallusa – jego brak, a zatem punktem odniesienia jest symbol męskiego organu. Wobec tego pozycja męska jest pozycją podmiotu mówiącego, zaś kobieca – pozycją pięknego obiektu starającego się pobudzić pragnienie owego podmiotu:

Obie te pozycje przy tym określa w równej mierze kompleks kastracji implikowany przez strukturę samego języka, którego podstawowe znaczące, znaczące fallusa, ma postać „znaczącego bez znaczonego”. Jest ono – powiada Lacan – „znaczącym braku”, pełniąc konstytutywną funkcję w stosunku do języka jako łańcucha znaczących, w którym relacje między nimi kształtują się zgodnie z prawami dodawania (metonimii) i substytucji (metafory).<sup>3</sup> (s. 177)

Dybel oczywiście dostrzega u Lacana prymat operacji substytucji znaczących, czyli metafory nad metonimią (dodawania znaczących). Dodawanie bowiem jest przypadkowe i niezobowiązujące, ale również nieangażujące intelektualnie. Warto od

<sup>3</sup> Por. rozważania na ten temat i przybliżenie zawilej koncepcji Lacana w P. Dybel *Refleksje wokół diagramu różnicy seksualnej J. Lacana*, w: *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2000.

razu podkreślić, że metonimia charakterystyczna jest dla kobiet. Metafora zaś, jako substytucja słów, wymaga zaangażowania wyższych zdolności intelektualnych. Dodatkowo, substytucja ma charakter podmiotowy, na co słusznie zwraca uwagę Dybel, co oznacza, że zakłada ona poszukiwanie przez podmiot jakiejś podstawy, z którą mógłby się on identyfikować. Odnosi się ona zatem do znaczącego fallusa jako znaczącego bez znaczonego. A ponieważ fallus jest męskim symbolem, to łatwo się domyślić, że operacja substytucji ma charakter męskiej aktywności. W ten sposób mężczyzna staje w roli podmiotu wobec języka. Pozycja kobiety w języku natomiast podobna jest roli dziecięcej paplaniny, dodawania znaczących, z których nic nie wynika: „W tym kontekście stan mistycznej ekstazy jako urzeczywistnienie kobiecej «inności» w stosunku do męskiego fallogocentryzmu jest właśnie stanem radykalnej «metonimizacji» siebie, w którym wszystko w kobiecie ulega rozdzieleniu i rozproszeniu” (s. 436). Dybel oczywiście próbuje łagodzić tak radykalne stanowisko Lacana, argumentując, że wszelki dyskurs, w którym dominuje metafora, zakładać musi metonimię. Oczywiście, dodawanie podporządkowane jest zasadom substytucji, lecz bez niego nie można byłoby nic powiedzieć. Przypomniane tu znów zostały przedstawicielki „kobiecego pisania”, rehabilitujące kobiecy dyskurs metonimii. Stanowczy zarzut wobec Lacana formułuje autor jednak w odniesieniu do koncepcji kastracji symbolicznej, która w równej mierze dotyczy tożsamości seksualnej mężczyzn i kobiet. Pomimo, że ma ona inny charakter, to jednak jako „spekulatywne podwojenie braku” wprowadza w równej mierze obie płcie w przestrzeń logosu.

Koncepcja różnicy seksualnej Julii Kristevej również lokuje się w refleksji o języku. To, co kobiece, i to, co męskie, nie jest (co bardzo podkreśla Dybel) zdeterminowane biologicznie, lecz wynika z odmiennych pozycji, jakie podmiot zajmuje w procesie nadawania znaczeń. A zatem kobieca, semiotyczna strona języka zostaje odniesiona do męskiej, symbolicznej, i artykułuje się w niej poprzez wprowadzanie różnego rodzaju nieciągłości, przerw, zakłóceń. Na poziomie semiotycznym nie konstytuuje się żaden sens, jest on w stanie płynnym i nie stanowi samostanowiącej dziedziny. Poziom semiotyczny jest krytycznie odniesiony do symbolicznego, wnikając do niego i naruszając jego stabilne struktury. Dybel pokazuje, jak Kristeva w tym kontekście interpretuje na przykład marzenia sennie, czynności omyłkowe czy dowcipy. Jednak według niej strona semiotyczna najpełniej ujawnia się w języku poetyckim, a zwłaszcza tam, gdzie rozsadzane są konwencjonalne granice gatunku. Owo współgranie semiotycznego i symbolicznego jest zatem, jak pokazuje autor, w koncepcji Kristevej warunkiem kreatywności, wzbogacania strony symbolicznej.

Dybel, jak pamiętamy, feministycznej myśli o różnicy płci postawił zarzut, który nazwać można „narcystycznym kultem kobiecości”. Jednocześnie pokazał, jak owego kultu unika właśnie Kristeva, ujmując fenomen kobiecości jako żywioł dwoisty. Z jednej strony, funkcjonująca w oderwaniu od symbolicznego kobiecość jawi się jako potężna siła regresywna i destrukcyjna w stosunku do podmiotu, a z drugiej strony, odnosząc się krytycznie do symbolicznego, jest źródłem twórczości

podmiotu, pozwalając mu przekraczać konwencje. W ten sposób oczywiście staje się, że dla Kristevej obszarem refleksji nad różnicą seksualną są teksty kultury, dzieła sztuki, w których manifestuje się płciowy wymiar tożsamości.

Na koniec Paweł Dybel przedstawia swoje własne stanowisko na temat różnicy seksualnej, oparte z jednej strony na teorii relacji płci biologicznej do płci kulturowej Julii Kristevej, z drugiej strony na diagramie różnicy seksualnej Lacana. Podobnie jak ten ostatni, autor utożsamia to, co kobiece, z metaforą, a to, co męskie z metonimią. Jednak, tak jak wcześniej pisałam, w kulturze nie istnieje tylko to, co męskie. Metafora ujawnia się dzięki metonimii. A zatem kultura patriarchalna nie ma podstawy w sobie samej, ale aby się ukonstytuować, musi zanegować element kobiecości, jako radykalnie inny. Element ten jest, jak widać, niezbędnym negatywnym warunkiem możliwości. Ontologiczna struktura określająca podstawy patriarchalnego porządku kulturowego ma charakter partykularny, a nie uniwersalny. To właśnie dlatego Dybel, pomimo wielu zarzutów, w pisarstwie kobiecym upatruje szanse na urzeczywistnienie zanegowanych przez ową kulturę wartości:

Tyle że znowu – pisze Dybel – podobnie jak w przypadku „męskiej” logiki metafory, w której w tradycji patriarchalizmu zaczęto upatrywać rodzaj samouzasadniającej się podstawy, przedstawicielki nurtu dokonały w swoim pisarstwie podobnej absolutyzacji logiki metonimii utożsamionej przez nie z kobiecością. Tymczasem, jeśli ten typ pisarstwa ma być rodzajem kulturowego dyskursu, możliwe jest to jedynie poprzez zrepresjonowanie w nim tego, co z jego perspektywy jest „radykalnie innym”: a więc „męskiej” logiki metafory. (s. 478)

Paweł Dybel, uwzględniając kontekst społeczny, polityczny i kulturowy współczesnego świata, proponuje mówienie o dwóch patriarchalizmach: dosłowno-historycznym i symboliczno-przenośnym. Ten pierwszy odnosi się po prostu do określonej sytuacji historycznej i określonego typu kultury, w której tylko anatomiczni mężczyźni byli w stanie sprostać charakterystycznym dla tej kultury normom i funkcjom. Dziś ten patriarchalizm jest anachronizmem, a znalazł się w kryzysie pod koniec XIX wieku. Patriarchalizm symboliczno-przenośny zaś stara się zachować wszelkie wartości związane z „męską” logiką metafory, z tym że dostęp do nich mają wszystkie podmioty niezależnie od płci, orientacji seksualnej, koloru skóry. Tego rodzaju patriarchalizm typowy jest dla współczesnych krajów rozwiniętych i kojarzony przez Dybla z procesami globalizacyjnymi. Autor podejrzliwie jednak pyta, czy owa równość w realizacji tych wartości nie służy przesłonięciu innych form dominacji, tym razem wynikających właśnie z nieograniczonego przepływu kapitału, w wyniku czego tysiące ludzi zostaje pozbawionych środków do życia?

Na koniec warto podkreślić, że w stanowisku Pawła Dybla widoczne jest również założenie o niewspółmierności dyskursu kobiecego i męskiego. Są one radykalnie w stosunku do siebie inne i nie poddają się zapośredniczeniu. Jednak owa niewspółmierność zakładać ma jednocześnie ich otwarcie na siebie, zainteresowa-

nie Innością, która buduje ambiwalentne uczucia: jest irytującą zagadką i źródłem fascynacji. Przyznam, że propozycja Pawła Dybla przypomina filozofię dialogu i brzmi nieco utopijnie, choć bez wątplenia zachęcająco.

**Magdalena MATYSEK-IMIELIŃSKA**

## Abstract

**Magdalena Matysek-Imielińska**  
**University of Wrocław**

### **Everything You Always Wanted to Know About Gender but Were Ashamed to Ask, or, the 'Other Gender Puzzle' by Paweł Dybel**

Book review: Paweł Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie* [‘The secret of the “other gender”. Disputes around the sexual difference in psychoanalysis and feminism’], UNIVERSITAS, Cracow, 2006.

The book presents the history of afterthought regarding the sexual difference that was built as part of psychoanalysis and feminism alike. The book is not on the category of femininity but on the difference in sex/gender. Mr. Dybel has placed the gender studies’ issues in a broader philosophical context. On the other hand, he has found in psychoanalysis several threads fundamental to thinking on sexuality and the ensuing identity. On the other hand, he found those inspirations in our contemporary philosophy of difference, the philosophy of dialogue with the Alien, or, in philosophical anthropology. The author has also presented his own concept of sexual difference.