

MIĘDZY SAMOKOLONIZACJĄ A WYKLUCZENIEM: FILOZOFICZNE FANTAZJE O KOBIECIE UPRAWIAJĄCEJ FILOZOFIĘ NA MARGINESIE PRAC MICHÈLE LE DŒUFF

—
ALEKSANDRA DERRA

„Ja nie jest jednorodnym, trwałym i zamkniętym bytem, ale raczej płynnym i dynamicznym procesem stawania się. Nie oznacza to, że nie przynależymy nigdzie, ale raczej, że jesteśmy w stanie przynależać do różnorodnych, a nawet wewnętrznie sprzecznych miejsc”¹.
Rosi Braidotti

Napisałam kiedyś, że bycie wykluczonym jako doświadczenie osobiste może stać się źródłem wrażliwości, która zainspiruje nas do zbadania wykluczenia, a następnie podjęcia działań emancypacyjnych². Pytanie o to, czy można uprawiać filozofię, będąc kobietą, traktując różnicę płciową jako istotną i nie rezygnując ani z kobiecości, ani z filozofii, zadają sobie od początku instytucjonal-

nego wpisania mnie w poczet „filozofów” (jako pracownika naukowo-badawczego zatrudnionego w Instytucie Filozofii na uczelni wyższej, jaką jest Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu). Nie wybrałam filozofii przypadkowo. Kierowałam się niesłabnącym zachwytem nad tym, że jest to dziedzina, w której króluje rozum i rozumowanie; w której dyskusje polegają na podawaniu argumentów, wymianie rzeczowych, spójnych, pozbawionych błędów logicznych myśli. Pociągała mnie idea, że dotyczą one istoty rzeczy i kwestii aksjologicznych najwyższej wagi; że dalekie są od powszedniości, drobiazgowości spraw powtarzalnych, odległe od zwyczajności myślenia, któremu oddajemy się na co dzień. Filozofia uwodziła mnie obietnicą egzystowania w świecie abstrakcyjności, zanurzenia się w rozważaniach teoretycznych, co pozwalało nie tylko uciec od codziennych życiowych kłopotów, ale także ogołocić je z przypisywanej im ważności. Dzięki takiemu rozumieniu filozofii mogłam nie dostrzegać spraw związanych z ciałem, płcią, pieniędzmi, krzątaniem domową. Mogłam rozkoszować się dziedziną, o której sądziłam, że jest przestrzenią otwartą dla każdego; naiwnie trwając w przekonaniu, że wiek, płeć, kolor skóry, pochodzenie społeczne, status

¹ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przekł. A. Derra, Warszawa 2009, s. 17.

² Zob. A. Derra, *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*, Warszawa 2013, s. 207.

majątkowy et cetera nie mają znaczenia, kiedy chce się uprawiać filozofię. Było tak do 1999 roku, kiedy zostałam asystentką w Instytucie Filozofii UMK, i do czasu pewnego spotkania świątecznego, na którym odbyła się interesująca wymiana zdań między mną a jednym z profesorów filozofii, który stwierdził, że kobieta filozof jest jak świnka morska – nie wiadomo, „co to jest”. Ta rozmowa pozostała mi w pamięci i zaczęłam się zastanawiać nad tożsamością filozofii jako dziedziny. Zaczęłam głowić się nad tym, jak się w niej jako kobieta odnajdę; analizować, do jakich tradycji będę mogła się odwoływać; rozważać, czy filozofia może stać się moim zawodowym domem. Zaczęłam pytać, podobnie jak Michèle Le Dœuff, autorka, której argumentację wykorzystuję w poniższych rozważaniach i do której tekstów nieustannie się odwołuję: „Jaki jest właściwy sposób mówienia, kiedy jest się filozofką, feministką i kobietą”³?

W poniższym artykule problematyzuję kwestię kobiecego podmiotu, odnosząc ją do kobiet uprawiających filozofię. Zastanawiam się nad tym, czy można uprawiać filozofię jako kobieta, jak można wtedy zdefiniować swoją podmiotowość, samo-stanowić o sobie, innymi słowy, uprawomocnić się jako specyficzny kobiecy podmiot, który filozofuje. Nieco nonszalancko przenoszę pojęcie samokolonizacji (czy szerzej także kolonizacji, kolonializmu i postkolonializmu), stosowane zazwyczaj do kultur i narodów, do rozważań nad kategorią podmiotu. W przypadku kobiecego podmiotu filozofii wydaje się to uzasadnione. Jeśli przyjąć za dobrą monetę stwierdzenia Alexandra Kiosseva o samokolonizujących się kulturach, można powiedzieć, że kobieta-filozofka jest „symbolem braku”, próbuje ona bowiem zaadaptować „obcy” (dotychczas jej niedostępny) model wartości do myślenia o podmiocie i przyjąć „obcy” model uprawiania filozofii⁴. Tytułową samokolonizację można rozumieć jako próbę dookreślenia podmiotowości (czy w sensie pierwszoosobowym tożsamości) za pomocą kategorii i własności, które są obce, nierozpoznane, niewłasne, jedynie niejako przewłaszczone, z wielką dozą niepewności, ale także niezwykle entuzjastycznie przyjęte jako swoje własne. Pragnąc zostać filozofką, kobieta zмага się z pierwotną kolonizacją do-

konaną przez tradycję filozoficzną, w której nie zostaje rozpoznana ani jako racjonalny, zdolny do autorefleksji podmiot, ani jako sprawca, który może uprawiać filozofię autentycznie⁵. W dużej mierze kobiety filozofki znajdują się w sytuacji podmiotów egzystujących w ramach kultury postkolonialnej i zderzyć się muszą z „bolesną świadomością pewnej całościowej, strukturalnej nieobecności”, jak to określa Kiossev. To raczej „Inni”, w tym przypadku racjonalne podmioty, jakimi są usankcjonowani tradycją wybrani mężczyźni, „mają to, czego my nie mamy, i oni są tym, czym my nie jesteśmy”⁶.

Sytuacja jest problematyczna, filozofia bowiem zazwyczaj w swoich rozważaniach nad podmiotowością nie uwzględniała różnicy płci czy specyficzności i odmienności kobiet. Tę lukę próbowały wypełniać myślicielki feministycznie, a dyskusja nad rozumieniem kobiecości w filozofii i poza nią toczy się do dzisiaj. Problematyczna jest także sprawa rozumienia w filozofii samego podmiotu w kategoriach racjonalności. Przykłady można by mnożyć: u Arystotelesa mamy zwierzę racjonalne, u Kartezjusza substancję rozumną, u Kanta racjonalny podmiot moralny, a u budowniczych podstaw nowożytnej nauki, Bacona czy Galileusza – bezstronnego badacza nauki. W efekcie podmiot opisywany w filozofii jest rozumny, rozumujący, (auto)refleksyjny, uniwersalny, odcieleśniony, w gruncie rzeczy białoskóry, pochodzący z Zachodu, raczej bogaty i raczej o męskiej płci. Nie brakuje w filozofii XX-wiecznej i późniejszej nurtów, które krytkowały powyższe rozumienie podmiotu, wystarczy wspomnieć o marksizmie, psychoanalizie, fenomenologii, feminizmie czy słynnej „śmierci podmiotu” ogłoszonej przez Michela Foucaulta. Jednakże nawet jeśli potraktujemy tę krytykę emancypacyjnie, w przypadku podmiotów-kobiet sprawa ponownie się komplikuje, nie ma bowiem podmiotu, który można by zakwestionować, którego śmierć mielibyśmy obwieścić. Jak pisze Rosi Braidotti: „Aby ogłosić śmierć podmiotu, trzeba najpierw nabyć prawo do mówienia jako podmiot; aby zdemistyfikować metadyskurs, trzeba najpierw mieć dostęp do mowy”⁷. Kobiety go nie miały. Przed potencjalną kobietą filozofką piętrzą się zatem trudności najbardziej

³ M. Le Dœuff, *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.*, New York 2007, s. 17.

⁴ Zob. A. Kiossev, *Uwagi o samo-kolonizujących się kulturach*, „Dekada Literacka” 9-10(167-168)/2000, s. 14.

⁵ Parafrazuję tutaj słowa Marii Janion, przy czym pisze ona o kulturze i tradycji polskiej. Zob. M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 118.

⁶ Zob. A. Kiossev, *Uwagi o samo-kolonizujących się...*, s. 14.

⁷ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, s. 172.

podstawowe: jako kobieta nie posiada ukonstytuowanej podmiotowości (którą można by poddać krytyce); siła kulturowej tradycji charakteryzuje ją jako ir-racjonalną czy nie-racjonalną, co uniemożliwia jej uprawianie filozofii z definicji. Gdyby jednak założyć, że mogłaby być ona racjonalna, filozofia posiada także swoje uwikłanie narodowe, bo filozofowie najczęściej byli starożytnymi Grekami albo Niemcami, Francuzami czy Anglosasami.

Dawne lektury z historii filozofii, które mnie fascynowały i których argumentację podziwiałam, zaczęłam krytycznie analizować raz jeszcze, przyglądać się uwagom na marginesie, sformułowanym w przypisach, przykładom, metaforom i anegdotom. Ku własnemu zdumieniu odkryłam, że posługujący się rzeczową argumentacją niezwykle myśliciele, odzegnujący się od powszechnie obowiązujących przekonań, w sprawie kobiet i kobiecości w większości przypadków powielali obowiązujące w danym czasie stereotypowe i krzywdzące poglądy na ich temat. Podobnie jak wspomniana Le Dœuff za każdym razem doznawałam wstrząsu. Le Dœuff określa go jako podwójny: wynika, po pierwsze, z tego, że nie powinno się pisać poniżających rzeczy o kobietach czy kimkolwiek, a po drugie, z tego, że „kiedy filozofia pozwala sobie na używanie w swoich narracjach trybu znieważania, schodzi poniżej swoich własnych standardów uprawomocnienia”⁸. Zdradza wtedy teoretyczną słabość piszących, którzy jako filozofowie powinni słabość tę pokonać⁹. Przy czym należy pamiętać, że feministyczna analiza tekstów filozoficznych nie służy jedynie temu, by obnażyć mizoginię poszczególnych fragmentów tekstu danego filozofa, ale by wskazać na tę niezwykle lukę, przepaść między teoretycznym rygiem prezentowanego w jego tekstach dyskursu a wpadkami w postaci opisywanych wypowiedzi¹⁰. Feminizm zestawiam z filozofią nieprzypadkowo i celowo, nie tylko wyłącznie z powodu własnych zainteresowań teoriami feministycznymi. Świadoma wieloznaczności słów „feminizm” i „filozofia” Le Dœuff przypomina, że te dwa obszary więcej łączy, niż dzieli. Jeśli „myślenie filozoficzne potraktować jako samo-stanowienie poprzez myślenie”, jako „pragnienie oceniania i bycia ocenianym przez siebie i dla siebie”¹¹,

to samo można powiedzieć o feminizmie. Filozofia kwestionuje zastane tryby myślenia i ich efekty dla życia, co zawsze było motorem działania emancypacyjnie nastawionego feminizmu. Zatem nawet jeśli filozofia bywa miejscami mizoginistyczna, nie znaczy, że taka być musi. Feministyczna praca filozoficzna wykorzystuje krytyczny potencjał filozofii, by sytuacje wykluczania z niej wychwytywać. Jeśli filozofia nie będzie w stanie wykorzystać swojego auto-krytycznego potencjału, by rozpatrzyć swoje własne strategie wykluczania, jej deklarowany autokrytycyzm nie będzie nic wart¹².

Niech mi wolno będzie pokrótce wyjaśnić użycie słowa „fantazja” w tytule. Według Zygmunta Freuda pierwotne fantazje to imaginarium, dzięki któremu można wyobrazić sobie spełnienie popędowych życzeń. Fantazjowanie to tworzenie wyobrażeń, w których i dzięki którym spełniają się nieświadome pragnienia jednostki. To wszelkie aktywności, które powstają, ponieważ w nieświadomości działają pragnienia, których zaspokojenie jest zablokowane. Funkcją fantazji jest zatem zaspokajanie w sposób pośredni blokowanych pragnień. Chciałabym namówić do potraktowania tych dookreśleń jako pewnych figur. Filozofia nie jest indywidualum, nie posiada psychiki, jaką opisywali Freud czy Lacan, a ani ja, ani Le Dœuff nie jesteśmy psychoanalityczkami, które kładłyby filozofię i jej twórców na kozetce. Fantazja jest tutaj zatem potraktowana jako pewne niekomunikowane wprost, ale realizowane i dające się odczytać wyobrażenia; w tym konkretnym przypadku dotyczą one kobiety jako podmiotu oraz kobiety uprawiającej filozofię.

Tradycja filozofii, podkreślając znaczenie racjonalnego rozumowania, odzegnuje się od używania metafor, ozdobników słownych, posługiwania się anegdotami czy innymi figuracjami. Kiedy czasami się to zdarzy, dzieje się tak z potrzeby objaśnienia zawikłanych problemów szerszej, nieoswojonej z filozoficzną argumentacją publiczności. Wielu filozofów zdawało sobie sprawę z tego, jak wiele trudności napotyka formułowanie zdyscyplinowanych myśli tak, by nie pozostawały one pod wpływem opinii, idoli świata zewnętrznego, nacisku, własnych wyobrażeń (Bacon, Bergson, Bachelard). Le Dœuff twierdzi, że w filozofii mamy do czynienia z bardzo specyficznym sposobem konstruowania poziomu wyobrażeń, który

⁸ M. Le Dœuff, *Hipparchia's Choice...*, s. 12.

⁹ *Ibidem*, s. 13.

¹⁰ *Ibidem*, s. 35.

¹¹ *Ibidem*, s. 29.

¹² *Ibidem*, s. 27.

ustala standardy racjonalności, jakie trzeba w niej przyjąć¹³. Intelktualne rozważania filozoficzne opatrywano regulacjami, podpowiadano metody dla rygoru teoretycznego, ustalano dopuszczalne sposoby rozumowania. Rozpoznawano przeszkody, które biorą się z wpływu rzeczywistości psychologicznej i potrzeby filozoficznego przedstawienia teorii w wersji bardziej skończonej, niż ona faktycznie jest. Le Dœuff podkreśla jednak, że „żadna myśl nie poradzi sobie bez obrazów, cokolwiek by filozofowie myśleli o granicy między racjonalnością a wyobraźnią”¹⁴. Nie ma tekstu filozoficznego, który nie zawierałby tego, co imaginacyjne: wymyślone, fikcyjne, urojone, zmyślone, nierzeczywiste¹⁵. Dotyczy to także filozoficznych sposobów przedstawiania kobiet i kobiecości, które konstruuja specyficzną filozoficzną fantazję na ich temat. Mamy tutaj do czynienia z jednoczesną obecnością i nieobecnością kobiet, nie traktuje się ich z powagą, jako istotnych, ale równolegle są one niezbędne do tego, by podtrzymać ciągłość argumentacji¹⁶. Są obecne nie wprost, często milcząco, niejako na marginesie, choćby jako odbiorczynie-czytelniczki tekstów filozoficznych, sojuszniczki, kochanki, żony i córki wielkich myślicieli, które były kluczowe dla podtrzymania tożsamości filozofów i filozofii. Konstruuje się tutaj podmiot na kanwie wykluczenia tego wszystkiego, co nie spełnia przyjętych standardów. W historii filozofii znajdziemy punkty odniesienia w postaci dzikich, czarnoskórych, nieposiadających własności, nieucywilizowanych, niewydukowanych et cetera. Dzisiaj dużo trudniej fantazjować na ich temat w obliczu przyjętych w nauce zasad i w obliczu potencjalnej krytyki.

Z kobiecym podmiotem jest inaczej. Kobiety wciąż pozostają w zasięgu ręki, wciąż należą do wszystkich¹⁷ i mogą konstytuować podmiotowość filozofa na zasadzie kontrastu nie-bycia kobietą. Nawet filozofowie, którzy pisali teksty na rzecz równouprawnienia kobiet, tacy jak John Stuart Mill czy Condorcet, przyznawali, że kobiety mogą robić wszystko poza uprawianiem filozofii¹⁸. Mamy tutaj ponadto do czynienia z korzyścią metodologiczną. Wyprowadzenie kobiety poza granice filozofii powoduje, że

to, co istnieje wewnątrz niej, zostaje ustrukturyzowane na zasadzie kontrastu; nie ma w takim razie potrzeby, by było ono jakoś szczególnie spójne. Wykluczenie podtrzymuje strukturę, nawet jeśli nic w niej nie ma, wykluczające przemawia w imieniu wykluczonych, którzy nie mają prawa do odpowiedzi¹⁹. Zostają skonstruowani bez możliwości samostanowienia przez to, co dominujące, przez tych, którzy filozofię są predystynowani uprawiać (kolonizatorów?).

Kiedy przyjrzymy się tradycji filozoficznej, łatwo zauważymy, że kultura utrwała obecność jedynie filozofów mężczyzn i sankcjonuje filozofię jako dziedzinę przeznaczoną do uprawiania wyłącznie lub przede wszystkim przez mężczyzn. Jest tak po części dlatego, że filozofię uprawiali mężczyźni (kobiety, nawet jeśli chciały to robić, były z niej wykluczane), a po części dlatego, o czym była już powyżej mowa, że obecność kobiet w tej dziedzinie zawsze była obecnością nie wprost. Wyobrażenie o filozofie to wciąż mędrzec z białą brodą. Nawet jeśli świadomie nie bronimy tego utożsamienia filozofa z mężczyzną w argumentacji, wciąż pozostają utrwalone w kulturze wyobrażenia, fantazje, obrazy, symbole o tym, kto jest filozofem. Jeśli nawet potrafię obronić antyesencjalistyczne teoretyczne stanowisko, zgodnie z którym nie ma czegoś takiego jak męska i kobieca filozofia, jeśli potraktować te przymiotniki jako nazwy dla abstrakcyjnych fenomenów, podział na to, co męskie, i na to, co kobiece, z ogromnym sukcesem konserwują praktyki kulturowe. Codziennie niczym profesor z mojej opowieści fantazjujemy na temat kobiet filozofek. Jak pisze Le Dœuff, wielokrotnie osoby, które spotyka, przyjmują, że jest ona uległa, potulna, miła; nie postrzegają jej inaczej niż przez pryzmat modelu kobiecości, który nie jest kwestionowany; kobiety mu nie zaprzeczają, potwierdzając tym samym jego trafność. Jakiś czas temu noszenie spodni przestało się kłócić z prawdziwą kobiecością, co odnotowuje Simone de Beauvoir, która podkreślała, że spodnie dają kobietom cudowną możliwość swobodnego przemieszczania się i siadania; innymi słowami, dają im wolność²⁰. W latach 60. XX wieku długie włosy zaprzeczały prawdziwej męskości: nie można było

¹³ Ibidem, s. 23.

¹⁴ Ibidem, s. 169.

¹⁵ Ibidem, s. 318.

¹⁶ Ibidem, s. 1–3.

¹⁷ Ibidem, s. 86.

¹⁸ Ibidem, s. 25.

¹⁹ Ibidem, s. 25–26.

²⁰ Zob. M. Evans, *Simone de Beauvoir and Binaries of the Body*, [w:] B.S. Turner (red.), *Routledge Handbook of Body Studies*, New York 2012, s. 26.

być chłopcem i mieć włosów do pasa; idea, że nie można być jednocześnie kobietą i filozofem, jest tego samego rodzaju „fiksacją płciową”, jak określa to Le Dœuff²¹. Fiksacją można też nazwać określanie kobiet filozofek jako odtwórczych (sobie samej przypisała to de Beauvoir, o czym będzie mowa poniżej) w obliczu wymogu, by filozofowie tworzyli teorie, koncepcje, systemy o poznawczej wartości dodanej, kreowali coś nowego i nowatorskiego. Czy faktycznie tak jest? Teoria uprawiania filozofii i praktyka to dwie odmienne rzeczy: historia filozofii jest pełna naśladowców, prawych i jedynych interpretatorów czyjejs myśli, wzajemnie się zwalczających. Istnieją szkoły, które w całości skupiają się na dociekanii, co dany filozof miał na myśli, jak można jego myśl interpretować. W tym przypadku nie pada zarzut braku kreatywności, nowości, bo status filozofowania i jego ważność zapewnia wielki filozof, do którego się odnosimy. Jego autorytet jest rozstrzygający, nie o autorytet jednak tu chodzi; po prostu nowatorsko i twórczo „można teoretyzować, kiedy się dominuje”²².

Z niezwykle charakterystycznym i dającym do myślenia przykładem płciowej dystrybucji autorytetu filozoficznego mamy do czynienia w przypadku wspomnianej de Beauvoir i Jeana Paula Sartre’a, których można by opatrzyć mianem „myślicielki” i „Wielkiego Filozofa”. Zarówno ich własny sposób myślenia o swoim miejscu w filozofii, jak i formy, w jakich ich zasługi przedstawia i stabilizuje kultura, składają się na swoistą samokolonizację de Beauvoir. Pozostawiła ona, jak sama przyznawała, filozofię Sartre’owi, przyjmując, że jako kobieta pisze raczej teksty publicystyczne, a nie teoretyczne²³. Mimo podobnego do Sartre’a wykształcenia, wieloletnich dyskusji filozoficznych prowadzonych z nim i z innymi filozofami, napisania pracy filozoficznej, jaką jest książka *Druga płeć* (chyba bardziej dzisiaj rozpoznawana niż prace Sartre’a), współredagowania przez lata czasopisma „Les Temps Modernes”²⁴. Można powiedzieć, parafrazując rozważania Jana Sowy na temat postkolo-

nialnej Polski, że męskocentryczne tryby kultury, które sama opisała, narzuciły jej „sposoby autopercepcji”, odgrywając istotną rolę w konstruowaniu wyobrażenia o samej sobie jako filozofce²⁵. Jednocześnie można jej postawę interpretować jako odmowę wzięcia udziału w akcie swoistej mimikry, naśladowania kolonizatora (męskiej filozofii), by udając kogoś innego, osiągnąć autentyczność²⁶. Nie dysponowała jeszcze rozważaniami późniejszych teorii feministycznych dotyczących kobiecego podmiotu i wynikami debaty nad sposobem uprawiania filozofii po interwencji feministycznej, nie mogła wypracować własnego modelu filozofowania. Brakowało jej historycznych zasobów, by odwołać się do kobiet filozofek z przeszłości, choćby dlatego, że kobiety, jak podkreśla Le Dœuff, uprawiając filozofię, nie odnoszą się do osiągnięć swoich poprzedniczek, te bowiem nie zostały w kulturowej pamięci utrwalone. Warto podkreślić, że krytyka feministyczna filozofii jako dziedziny zachęca między innymi do napisania historii filozofii na nowo, przypomnienia, że w przeszłości istniało wiele wybitnych, niezwykle twórczych i ważnych dla filozofii myślicielek, których nie odnotowano w słownikach, encyklopediach, podręcznikach do filozofii²⁷. Pouczające w tym kontekście jest zakończenie wspomnianej już książki de Beauvoir, w którym przywołuje ona słowa mężczyzny, Arthura Rimbauda, tym samym utrwalając obraz kultury bez kobiet, którą w swojej książce krytykuje. Le Dœuff zastanawia się, czy byłoby inaczej, gdyby de Beauvoir została zsojalizowana w odmienny sposób, w kulturze, w której czytałaby także myślicielki, a nie tylko myśliciele. Gdyby na kursie filozofii poznawała idee Gabrielle Suchon czy Harriet Taylor, na lekcjach języka angielskiego czytała Mary Wollstonecraft, a na historii pasjonowała się ruchem sufrażystek i sufrażetek w Eu-

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Les_Temps_modernes_\(revue\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Les_Temps_modernes_(revue)) (2.12.2016).

²⁵ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 434–435.

²⁶ Ibidem, s. 470.

²⁷ W liczącej 900 artykułów *The Encyclopedia of Philosophy* z 1967 r. brakuje zapisu o Mary Wollstonecraft, Hannah Arendt czy Simone de Beauvoir. W publikacji Mary Ellen Waithe z 1997 r. *A History of Women Philosophers* wymienia się 16 filozofek świata klasycznego, 17 z lat 500–1600, 30 z lat 1600–1900, 42 z lat 1900–1997. Z tego okresu szczegółowo zostają przedstawione teorie 13 filozofek: V. lady Welby, E.E. Constance Jones, C. Perkins Gilman, L. Salomé, M. Whiton Calkins, L. Susan Stebbing, E. Stein, G. Walther, A. Rand, C.J. de Vogel, H. Arendt, S. de Beauvoir oraz S. Weil.

²¹ M. Le Dœuff, *Hipparchia’s Choice...*, s. 161.

²² Ibidem, s. 153 oraz 78.

²³ Na przykład w słowniku Le Petit Larousse widnieje jako uczennica Sartre’a. Zob. M. Le Dœuff, *Hipparchia’s Choice...*, s. 170.

²⁴ Co ciekawe, w internetowej Wikipedii po hasłem „Les Temps Modernes” w wersji anglojęzycznej przeczytamy informację, że było to czasopismo Sartre’a i przez niego stworzone, w wersji francuskiej współtwórcami są zarówno de Beauvoir, jak i Sartre. Zob. https://en.wikipedia.org/wiki/Les_Temps_modernes oraz

ropie²⁸? Czy byłoby inaczej, gdyby mogła uznać się za samodzielną i samowystarczającą myślicielkę-filozofkę, nie internalizując zasady „kolonizatora”, że pełnoprawnym filozofem może być wyłącznie mężczyzna? Według Le Dœuff zmagala się z tym samym, co wszystkie kobiety filozofki i feministki. Nie potrafiła zająć filozoficznej pozycji autorytetu i napisać pracy filozoficznej wedle klucza „odpowiedzenia na wszystkie pytania i rozwiązania systemowych kwestii”. Jej *Druga pleć* to książka, która zadaje pytanie, skąd wzięła się opresja i dyskryminacja kobiet. Autorka sytuuje ich źródło w biologii, psychoanalizie i marksizmie, by po przeanalizowaniu tych podstaw odpowiedzieć, że nie mają one racji bytu. Skąd zatem ewidentna niższa pozycja kobiet?

To pytanie pozostaje bez odpowiedzi. Autorka-narratorka jej nie zna.

Sartre przeciwnie, najwyraźniej mógł fantazjować o innych, bo w monumentalnym dziele *Byt i nicłość: zarys ontologii fenomenologicznej* przyjmuje pozycję uprzywilejowanego, wszechwiedzącego narratora. Jest skoncentrowany na swojej wszechwiedzy, którą wydaje się budować między innymi na kontraście z tym, co dookreśla i opisuje jako zachowanie kobiece²⁹. W jego książce figury kobiet pojawiają się we fragmentach poświęconych problemowi złej wiary; przykłady kobiety oziębłej i kobiety kokietki. Obie są opisane przez pryzmat seksualności, obie przedstawione jako osoby, które nie rozumieją swoich pragnień. Pierwsza reprezentuje „kobiety, które wskutek rozczarowań małżeńskich stały się oziębłe”, przy czym Narrator-Sartre-Filozof wie, że „zdołały zamaskować przed sobą rozkosz, jakiej dostarcza im akt seksualny”. W ich przypadku, pisze Sartre, chodzi o ukrycie przed sobą „zachowań obiektywnie wykrywalnych”, gdzie pojawiały się „obiektywne oznaki przyjemności”, którym wspomniana kobieta próbowała zaprzeczać³⁰. Druga to kobieta, która wybrała się na randkę i „udaje”, że nie dostrzega seksualnych podtekstów, pożądania jej przez mężczyznę; nie reaguje na nie, lecz jednocześnie, jak pisze Sartre, gdyby jego zachowanie było jedynie wyrazem szacunku dla niej, nie byłoby zachowaniem dla

niej atrakcyjnym. Kobieta jednak „odmawia wzięcia pożądanego za to, czym jest, nie do końca wie, czego sobie życzy”³¹. W obu opisywanych przykładach kobiety myślą się do swoich odczuć, filozof-egzystencjalista zaś, antyesencjalista, wie, co tak naprawdę czują i co te odczucia faktycznie oznaczają.

Dookreślenia kojarzone z seksualnością pojawią się w tekście książki także wtedy, kiedy Sartre powtarza modernistyczne poglądy na temat wiedzy, podkreślając, że poznanie jest jedną z form, jakie może przyjąć posiadanie³², co udaje się zrobić między innymi za pomocą polowania, zdobywania. Własność jest tutaj rozumiana szeroko, nie mogą zatem zaskakiwać rozważania Sartre’a na temat tego, czym przykładowo może być ów przedmiot pragnienia: „[Pragnienie] jest również zrelatywizowane do jakiegoś konkretnego «nagiego» czy też «surowego» bytu, nazywanego potocznie przedmiotem pragnienia. Ów przedmiot będzie niekiedy kawałkiem chleba, niekiedy samochodem, niekiedy kobietą”³³. Pojawiają się tutaj metafory związane z ideą „zawłaszczającego używania”, nieprzypadkowo sprzęgnięte z określeniami jawnie seksualnymi. Sartre pisze: „Patrzenie jest używaniem: widzieć to tyle, co pozbawiać dziewictwa”³⁴. Relacja między poznającym a tym, co poznawane, jest wyrażona dosłownie jako „gwałt dokonywany wzrokiem”³⁵. Dla Sartre’a relacja poznawcza przywołuje obraz stosunku seksualnego, w którym zrywa się czy też odsłania zasłonę natury³⁶. Tak jak u Francisca Bacona badacz, pisze Sartre, „jest myśliwym, który natrafia na jakąś niepokalaną nagość i gwałci ją swoim spojrzeniem”. Opis procesów poznawczych konstruuje Sartre, świadomie używając odniesień do procesów zmysłowych i trawiennych (pochłaniania, przyswajania, trawienia). Twierdzi: „Poznanie jest *dogłębną penetracją*, a zarazem *powierzchnową, naskórkową pieszczotą*”³⁷. Le Dœuff powyższy sposób prowadzenia narracji filozoficznej nazywa brutalnym przejęciem konceptualnej władzy³⁸.

³¹ Ibidem, s. 92–93.

³² Ibidem, s. 711.

³³ Ibidem, s. 706.

³⁴ Ibidem, s. 708.

³⁵ Ibidem, s. 709.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 711.

³⁸ Zob. M. Le Dœuff, *Hipparchia's Choice...*, s. 25–26.

²⁸ Zob. M. Le Dœuff, *The Sex of Knowing*, przekł. z franc. K. Hamer, L. Code, New York, London 2003, s. 217.

²⁹ Zob. M. Le Dœuff, *Hipparchia's Choice...*, s. 165.

³⁰ Zob. J.P. Sartre, *Byt i nicłość: zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. J. Kielbasa, Kraków 2007, s. 90–91.

Wbrew założeniom jego własnej doktryny, kiedy Sartre mówi o kobietach, jego dyskurs przestaje podlegać rygorowi przyjętych uprzednio założeń filozoficznych. Kulturowe fantazje przeważają na poziomie, którego Sartre nie jest świadom: mężczyźni wiedzą, jakie są kobiety i co czują, tak jak Europejczycy wiedzą, czego chcą i co czują ludy Trzeciego Świata³⁹. Nie potrafi on spuentować idei, że poznawanie jest jednocześnie trawieniem i kontemplowaniem przedmiotu, inaczej niż za pomocą określeń z męskiego, seksualnego aktu brania kobiety w posiadanie. Takie podsumowanie czeka nas na 711 stronie wyrafinowanych, zniuansowanych rozważań filozoficznych na temat bytu i nicości.

Filozofia jawi się jako dziedzina absolutnie transparentna, która deklaratywnie nie ma miejsc „nieświadomych”, nieprzepracowanych, ukrytych. Nie opiera się na niczym innym poza sobą samą, nie czerpie podstaw spoza siebie. Filozofowie są ojcami własnych tekstów, nie ma treści, nad którą by nie panowali, ich myśl jest samostanowiąca, nie opiera się na czymś od siebie odmiennym, nie opiera na tym, co niepomyślane, co myśli umyka⁴⁰. Nie tylko psychoanaliza pokazała, że to urojenie. Le Dœuff przypomina o oczywistościach, kiedy pisze, że „Idee nie mogą być oddzielone od ich «socjologicznego» bagażu, ich rozprzestrzeniania się i recepcji, ponieważ zbiorowy albo psychologiczny charakter danej myśli konstituuje samą naturę «tezy», którą się rozwija”⁴¹. Filozofia nie jest wynalazkiem pojedynczego, genialnego umysłu, choć nie widać tego na pierwszy rzut oka, jest jednak działalnością zbiorową. To, co w niej prywatne, jest jednocześnie tym, co publiczne, i tym, co polityczne, jak w słynnym postulatcie drugiej fali feminizmu. To nie czysty umysł tworzy teorię filozoficzną, ale wybór tematu, pasja i zaangażowanie, jakie wkładamy w jej tworzenie, odbiór naszych myśli wymaga pewnej harmonii między tym, kim się jest, a tym, o czym się pisze⁴². Wyobraźmy sobie, że filozofia byłaby faktycznie czymś całkowicie oddzielnym od wpływu innych dyscyplin, od samego życia codziennego i społecznego, że dopuszczalna metoda filozofowania to teoretyzowanie czyste, bez wyobrażeń, opowieści, przykładów, anegdot, fantazji, pomyłek. Z czym pozostałiby-

śmy? – pyta Le Dœuff. Czy nie z pustką⁴³? Żaden dyskurs nie może skonstruować podstaw dla siebie samego i ich z siebie samego wygenerować.

Idee postkolonializmu, abstrahując od kłopotliwości zastosowania ich w praktyce, mogą jawić się jako atrakcyjne poznawczo sposoby odchodzenia od zastanych i utrwalonych sposobów myślenia o podmiotowości czy tożsamości pierwszoosobowej; porzucenia myślenia o „ja” czy „podmiocie” jako czymś stałym, niezmiennym, zastanym, jako swego rodzaju „substancji” opatrzonej esencjalistycznie charakteryzowanymi własnościami. Jak pisze Claudia Snochowska-Gonzalez: „Postkolonialność może stać się warunkiem zburzenia ustalonych hierarchii, zlikwidowania opozycji binarnych oraz osłabienia różnych narracji opartych na uniwersalizowaniu”⁴⁴. Posługując się przyjętą w tym artykule perspektywą, można powiedzieć, że jako kobiety filozofki zostałyśmy skolonizowane przez dominującą (męskocentryczną) narrację dopuszczalnego sposobu uprawiania filozofii. Aby zostać przyjęte w poczet filozofów i zaakceptowane w dziedzinie z zasady nieprzyjaznej kobietom, same się skolonizowałyśmy, by udowodnić, że nadajemy się do filozofii tak samo jak mężczyźni. Że potrafimy rozumować, analizować, rozważać, że potrafimy być jak filozofowie mężczyźni. Uświadomienie sobie tej przedziwnej sytuacji, w jakiej się znalazłyśmy, może stać się poznawczym impulsem do twórczego przebudowania dziedziny, którą współcześnie jawnie możemy współtworzyć. Nie oznacza to odejścia od racjonalności, która tak bardzo mnie od samego początku w filozofii pociągała, oznacza jednak jej przededefiniowanie. Nie oznacza także przyjęcia za dobrą monetę, że takie kategorie i fenomeny, jak kobieta-kobiecość-kobiecy, mężczyzna-męskość-męski-kultura męskocentryczna, którymi niefrasobliwie się w tym artykule posługiwałam, są filozoficznie nieproblematyczne. Nic bardziej mylnego. Teraz dopiero otwiera się pole badawcze, by kategorie podmiotu, ja, kobiecości, męskości czy tożsamości filozofii jako dziedziny potraktować jako płynne i dynamiczne procesy stawania się, zawsze kulturowo usytuowane i uwarunkowane, jako miejsca przynależności, które mogą zawierać sprzeczności, na-

³⁹ Ibidem, s. 74.

⁴⁰ Ibidem, s. 166.

⁴¹ Ibidem, s. 123.

⁴² Ibidem, s. 159.

⁴³ Ibidem, s. 168.

⁴⁴ C. Snochowska-Gonzalez, *Post-colonial Poland – On an Unavoidable Misuse*, „East European Politics and Societies and Cultures” 4/2012, s. 708.

pięcia i paradoksy. Problem kobiecego podmiotu filozofii, kobiet jako filozofek wciąż domaga się opracowania, bo najważniejsze pytanie badań postkolonialnych w omawianym tutaj kontekście wciąż wymaga odpowiedzi. Jest to pytanie o to, jak podmiot postkolonialny, w naszym przypadku skolonizowany i samokolonizujący się kobiecy podmiot, może osiągnąć sprawstwo⁴⁵. Kiedy jako kobiety filozofki próbujemy wpisać się w tradycję uprawiania filozofii, zastanawiamy się nad jej charakterem i swoją własną tożsamością – doświadczamy napięcia i kryzysów, popadamy w sprzeczności. Le Dœuff namawia nas, by wykorzystać tę niekomfortową poznawczą sytuację i spróbować na nowo skonstruować tożsamość filozofii jako dziedziny⁴⁶. Zamiast przyjmować narzucone metody filozofowania, odczytywania tekstów zgodnie z logiką neutralnej interpretacji tego, co „faktycznie” znaczy tekst z przeszłości, możemy czytać w sposób zaangażowany, odsłaniać swoje poglądy, dookreślać własne usytuowanie. Nie powinniśmy wyłącznie skupiać się na przyczynowo-skutkowych wyjaśnieniach, analizowaniu racji, odpowiadaniu na pytanie, co dany filozof „naprawdę” chciał powiedzieć, co miał na myśli. Poznawczo atrakcyjne, inspirujące i niezwykle jest zbadanie pełnego kolorytu tekstu: wraz z tym, co dotąd zostało uznane za nieważne, jak użyte metafory, przywołane anegdoty, wymowa nie wprost, wyobrażenia, pominięcia i paradoksy⁴⁷. Trzeba wtedy przyznać, że autor/ka nie jest doskonały/a; tekst jest dialogiem z czytelniczką, i to nie autor/ka ma w nim ostatnie zdanie⁴⁸. Teksty Sartre’a pouczają, de Beauvoir otwierają dyskusję, nie zamykają problemu, nie rozstrzygają raz na zawsze.

Zaczęłam od prywatnej anegdoty o mnie, zakończę osobistą historią z życia Le Dœuff. W swojej książce pisze ona, że dorastała na południowym brzegu Brytanii. W 1964 roku w szkole średniej z powodu przepełnienia klas dziewczęcych uczęszczała na filozofię do klasy chłopców. Tam po raz pierwszy doświadczyła bycia częścią marginalizowanej grupy. Szybko się nauczyła, że nauczyciel filozofii, starszy pan, uważał, iż lekcje służą dyscyplinowaniu, a uczniowie, a tym bardziej uczennice, nie powinni mieć swojego zdania w żadnej

sprawie. Le Dœuff wspomina, że czytała wszystko, co wpadło jej w ręce, i że niezwykle zafascynowała ją książka *Ugruntowanie metafizyki moralności*, zwłaszcza jej filozoficzny rygor, argumentacja, tezy. Chciała sięgnąć po kolejne dzieła tego autora. Zapytała nauczyciela, czy może wypożyczyć *Krytykę czystego rozumu*. Nauczyciel odpowiedział jej wtedy: „Coś takiego jak Kant to dla ciebie o wiele za trudne... No wiesz... Kant”. Mimo wielu lat niezależnego filozofowania nigdy nie odważyła się przeczytać tej książki, jakby niesiona wytworzonym w kulturze lękiem o to, że coś takiego jak kobieta filozof(ka) nie może zaistnieć w akceptowalnej formule⁴⁹. Podobnie jak inne dziewczynki i kobiety zinternalizowała silną otwartość na zakazy, na którą nie ma w kulturze wzorców przeciwdziałania. Fantazjuję sobie o tym, że jako kobieta filozofka feministka próbuję właśnie konstruować nowe wzorce, ze świadomością, że cokolwiek byśmy stworzyły, będzie to „dziwne”, obce, nieznajome, będzie jak świnka morska. Le Dœuff używa w tym miejscu interesującego greckiego słowa *atopos*, które oznacza to, co nietutejsze, ale także pozbawione miejsca (*a-topos*), bezdomne, niezadomowione. Kobieta feministka nie ma w filozofii jeszcze domu, kobieta uprawiająca filozofię jest zdezorientowana. Mam nadzieję, że taka dezorientacja to niezbędne otwarcie na przebudowywanie filozofii. Na stworzenie w kulturze przestrzeni, w której kobiecość i filozofia się nie wykluczają. |

⁴⁵ Zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla...*, s. 442.

⁴⁶ Zob. M. Le Dœuff, *Hipparchia's Choice...*, s. 11.

⁴⁷ Zob. P. Deutscher, *Yielding Gender. Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*, London 1997, s. 68.

⁴⁸ Zob. M. Le Dœuff, *Hipparchia's Choice...*, s. 34.

⁴⁹ Ibidem, s. 142–144.



Usta usta, CSW Zamek Ujazdowski w Warszawie, 2016
fot. Bartosz Górka

i stopami w
و پاهای
górze
بالا گرفتار

pra pra pra
پدر پدر پدر
pra pra pra
پدر پدر پدر
pradziadkiem
پدرجد
Borata.
بوراتا.

A oznacza to pochod wolny,
این معنای آهسته رفتن است،
i więcej potknięć
و به معنای لغزش های بیشتر
na mile.
دز هر مایل.

Stłuczenie przedmiotu
اگر چیزی را
skutkuje koniecznością
بشکنی صاحبش
jego zakupu.
می شوی.



Usta usta, CSW Zamek Ujazdowski w Warszawie, 2016
fot. Bartosz Górka