

INNOŚĆ W SPORZE O GENDER

ANALIZA KULTUROZNAWCZA

Łukasz Rozwadowski
Uniwersytet Wrocławski

/// Założenia pracy

W niniejszym artykule spór o gender zostanie potraktowany szeroko, nie tylko jako arena telewizyjnych i internetowych starć. Wypowiedzi w mediach są bowiem jedynie najpopularniejszym i najwyrazistszym przejawem tego konfliktu. Badając sprawę dokładniej, można dostrzec, że pierwsza publiczna próba dyskredytacji *gender studies* w Polsce miała miejsce już w 2000 roku – dokonała jej Agnieszka Kolakowska (2000), odnosząc się krytycznie i dość napastliwie do Bożeny Umińskiej-Keff. W wydawanym na początku XXI wieku piśmie ośrodka *gender studies* Uniwersytetu Warszawskiego „Katedra” można jednak wyczytać, że termin „gender” miał potencjał, by służyć do zakamuflowania treści feministycznych. Jako niezrozumiałe rzadziej wywoływało ono emocje i pozwalało na nieco spokojniejsze prowadzenie badań niż praca pod szyldem studiów kobiecych czy krytyki feministycznej (Griffin 2001: 21). Nie oznaczało to jednak aprobaty w kręgach akademickich dla krytycznego namysłu nad płcią i seksualnością w kulturze (Kowalczyk 2001). Zainteresowanie tym tematem wzmogło się w kręgach konserwatywnych w Polsce, gdy w Niemczech została wydana książka socjolożki Gabriele Kuby, zatytułowana *Die Gender Revolution*. Polska myśl katolicka szybko podążała za zachodnią refleksją. Piotr Morciniec już w 2007 roku w swoim artykule przestrzegał przed „ideologią gender”, podobnie Stefan Ewertowski (2008). Niedługo później ukazał się

zbiór tekstów *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* (Jucewicz, Machinek 2009). Gdy w 2012 roku rozgorzał spór o użycie pojęcia „gender” w konwencji antyprzemocowej, temat był już nienowym dla społeczności katolickich w Polsce.

Nie powinna ująć naszej uwadze giętkość samego wyrażenia „gender”, jak jest ono używane przez stronę konserwatywną. Funkcjonuje ono wówczas w charakterze „kleju symbolicznego” (Kováts, Põim 2015), scalając sporne tematy współczesności koncentrujące się wokół równości płci, kształtu małżeństwa i rodziny, wpływu technologii na ludzką płodność, dostępu do aborcji i innych zagadnień. Kwestie te nie są jednak równorzędne. O hierarchii poruszanych problemów dowiadujemy się między innymi z tego, jakie ekwiwalenty słowa „gender” są zrozumiałe na prawicy.

Hasło „rewolucja genderowa” świetnie zestroiło się z istniejącą frazą „rewolucja homoseksualna”, używaną już w 2005 roku między innymi przez Stowarzyszenie im. Piotra Skargi – które później powołało znaną fundację Ordo Iuris (Kubica 2006: 84). Dziś prawica w Polsce częściej mówi o „ideologii LGBT”, która, co jest zaznaczane wprost, pozostaje synonimem „ideologii gender” (por. Steczkowski 2019: 83). Wymienność „gender” na kwestie związane z nieheteronormatywnością podważa więc argumentację Andrzeja W. Nowaka, który niedawno stawiał tezę, iż jednym z centralnych punktów sporu o gender jest „dziecko poczęte” – puste znaczące dyskursu antyaborcyjnego (A.W. Nowak 2020). Otóż na podstawie owych ekwiwalencji możemy wnioskować, że bliżej jednak „wojnie z gender” do dyskursów anti-LGBTQ+ niż do głosów antifeministycznych, przy czym nie oznacza to braku związku między tymi kwestiami, a jedynie różną rangę zagadnień, które tu współwystępują.

Zawarty w niniejszym artykule wywód nie będzie kolejnym badaniem medialnych wypowiedzi. Takie prace, najczęściej posługujące się analizą dyskursu, już wszak istnieją (Brzozowska 2014; Florkowski 2015; Kępińska 2015; Rytel 2015a, 2015b; Bachryj-Krzywaźnia 2016; Duda 2016; Kasiak 2019). Nierzadko sprowadzają się one do katalogowania specyficznych zwrotów („ideologia gender”, „homoterror”) bądź obelg („totalitaryści”, „feminazistki”). Choć stanowi to interesujące zagadnienie z punktu widzenia językoznawstwa, może jednak utwierdzać w przekonaniu, że strona konserwatywna jest do cna irracjonalna: ma albo nie rozumieć terminu „gender”, albo wręcz dokonywać manipulacji opinią publiczną. Tworzeniu takiego obrazu sprzeciwia się socjolożka i feministka Marta Rawluszko (2019), która pokazuje, że przynajmniej część głosów antigenderowych jest zrozumiałą (co nie znaczy: słuszną czy usprawiedliwioną) reakcją na brak

demokratycznej kontroli nad instytucjami publicznymi. Po wejściu Polski do Unii Europejskiej nie przeprowadzono przecież szkoleń z zakresu *gender mainstreaming* ani nie poinformowano obywaterek i obywateli o charakterze europejskiej polityki równości płci (Rawluszko 2019: 15–18). Badaczka skrupulatnie analizuje książkę *Gender – ideologia państwowa Rzeczypospolitej* Grzegorza Strzemeckiego (2014) i pokazuje, że można tę pozycję zinterpretować jako bunt przeciwko utracie władzy społeczeństwa nad swoimi instytucjami. Autorka nadaje więc czytanej publikacji status świadectwa, w którym odbijają się społeczne problemy. Ścieżka, którą wytyczyła, wygląda obiecująco. Pójdziemy jednak dalej niż Rawluszko – podczas gdy socjolożka upatrywała w analizowanym tekście odzwierciedlenia społecznych bolączek, w niniejszym artykule badane wypowiedzi pozwolą opisać coś na ogół znacznie trudniej uchwytneho: specyficzną, by tak rzec, wrażliwość aksjologiczną – kulturę.

Zanim zostanie tu objaśniona perspektywa kulturoznawcza, musimy zastanowić się nad doбором źródeł. Wybrane zostały te, które odnoszą się negatywnie do „gender” w szerokim, akademicko niepoprawnym znaczeniu używanym przez konserwatystów, w dodatku traktują wprost o „ideologii gender”, a nie pokrewnych zagadnieniach, jak aborcja czy wychowanie seksualne. Mimo że spór o gender rozgrywa się w wielu miejscach świata (Korolczuk 2014; Kováts, Pöim 2015), zawężamy go do polskojęzycznego obszaru. Dysponujemy zatem zarówno publikacjami rodzimych autorów, jak i tłumaczeniami zachodnich „antygenderowych katechizmów”, by użyć sformułowania Pawła W. Rysia (2014). Łącznie jest tych publikacji naprawdę wiele, dlatego na potrzeby pracy okroimy je jeszcze o artykuły prasowe, które zazwyczaj są redundantne, uboższe w treść i trudniejsze w analizie. Odrzucone też zostają publikacje sprzed 2007 roku, gdyż – jak wspomniano – od pojawienia się artykułu Piotra Morcińca możemy mówić o ekspansji dyskursu antygenderowego w katolickich kręgach czytelniczych. Bogaty zbiór materiałów, z którymi zostajemy, nadal pozostawia pole do dość arbitralnego doboru fragmentów, choć w znacznej mierze ów wybór został dookreślony. Ambicją przedstawianej tu analizy jest jednak konfrontacja antygenderowych tekstów z drugą stroną konfliktu. Tylko jak ją scharakteryzować?

Nie istnieją przecież „genderyści”. Użyta tu etykieta „antygenderyści” jest pochodną pojęcia „narracja antygenderowa”, używanego przez Doro-tę Pankowską (2017), odpowiada bowiem z grubsza poglądom tej strony sporu. Po jego drugiej stronie mamy jednak feministki, osoby angażujące się w walkę o prawa osób LGBTQ+; teoretyczki i aktywistów. Nie uznają

oni istnienia „genderyzmu”, więc nie sposób ich określić „genderystami”. Ponadto na pierwszy rzut oka nie do końca jest jasne, kto dokładnie z owego wewnętrznie zróżnicowanego grona miałby reprezentować „drugą stronę” sporu o gender. Pewne poszlaki wiodą nas jednak do odpowiedzi. Po pierwsze, zauważyliśmy już, że stroną antygenderową koliduje przede wszystkim liberalizacja stosunku społeczeństwa do osób LGBTQ+. Po drugie, kiedy przywołany już Strzemecki celuje w „ideologię gender”, ostrze jego krytyki dotyczy przede wszystkim teorii *queer* (w liczbie mnogiej) – szczególnie prac Judith Butler i Jacka Kochanowskiego (Strzemecki 2014: 181–195). W podobnym tonie wypowiada się Gabriele Kuby, której ten nurt jawi się jako zwieńczenie długiego procesu rewolucji seksualnej sięgającego początków oświecenia (2013: 27–78). Pozostając w typowej sytuacji humanisty, czyli nie posiadając absolutnej pewności, to właśnie polskiej recepcji *queer* możemy przypisać rolę „drugiej strony” – przynajmniej na potrzeby tego artykułu.

Przygotowane źródła zostaną odczytane kulturoznawczo. Oznacza to, że analiza będzie dążyła do ujawnienia – jak zostało to już ujęte – „wrażliwości aksjologicznej” istniejącej w granicach sporu o gender. Lektura tekstów zostaje nakierowana na wychwytywanie takich elementów, które pozwalają opisać świat wartości badanego podmiotu. „Wartość” jest tutaj rozumiana ściśle: nie, jak to często bywa, jako „to, co cenne”, lecz jako to, co czyni przedmiot nieobojętnym i motywuje do zachowań względem niego (por. Magdziak, Stabrowski 2005). Wartości to na przykład **gustowność** (apaszki), **życzliwość** (napotkanego człowieka), **niesprawiedliwość** (stanowionego prawa) itp. W ramach przedstawianej tu perspektywy kulturoznawczej zajmować się można obowiązującymi – w obrębie „mikrokosmosu” danej osoby bądź w obrębie jakiejś wspólnoty – zależnościami pomiędzy wartościami (preferowanie, stawianie niżej), „ślepotą” na dane wartości i ich typy, innymi postawami, jak resentymentem, czy wreszcie – charakterystycznymi uczuciami. Mniej istotne, pomocnicze są etnograficzne opisy samych praktyk, które uobecniają preferowane wartości i podzielane uczucia. Kulturoznawstwo rejestruje i zsywa rozmaite zjawiska na kanwie aksjologii. Szuka reguł w danym, współdzielonym świecie wartości, traktując teksty i praktyki niczym „barometry” ukazujące prawidłowości tegoż świata – zwanego tu kulturą¹.

Według Maksa Schelera wartości ujmuje się w rozmaitych aktach, które nie będą tu szczegółowo omawiane, a które można określić zbiorczo mianem uczuć (por. Buczyńska-Garewicz 2003: 184–293). Jak przekonywał Scheler, uczucia mają własną logikę i własne „racje”, a życie emocjonal-

¹ Przykładem pracy opierającej się na takich założeniach jest Stabrowski 2016.

ne nie jest „pozbawione sensu i ukierunkowania” (1998: 32). Specyficzna „wrażliwość aksjologiczna”, „świat wartości” – kultura – to zatem dany porządek uchwytywania wartości, przeżywania ich, czy też – można rzec – życia z wartościami.

W pracy zostanie opisana kultura pozostająca pod wpływem dominacji pary tożsamość–inność. To bardzo ryzykowne przedsięwzięcie. Byłoby fatalnie, gdyby zostało odczytane jako dyskredytacja empatii – otwartego zwracania się ku Innemu. Mimo etycznej doniosłości i bagażu tradycji, jakim obciążone jest pojęcie Innego, warto jednak prześledzić, co się dzieje, gdy figura radykalnej inności, silnej opozycji tożsame–inne, zostaje postawiona w centrum kultury. Czym jest owo centrum i jak przejawia się opozycja tożsame–inne w sporze o gender – właśnie to prześledzimy na następnych stronach.

/// Gender – rozmycie sensu, atomizacja, totalitaryzm

Analizę rozpoczniemy od antygenderystów. Lektura analizowanych w tym tekście publikacji nie powinna się skupiać na wskazywaniu błędów i wypaczeń dokonywanych przez tę stronę sporu, choć gdy posiada się przynajmniej podstawowe rozeznanie w *gender studies*, łatwo ulec takiej pokusie. Adekwatną metodą jest wychwytywanie i interpretacja fragmentów, które zaświadcniają o tym, co jest uznawane za istotne (cenne, znaczące czy choćby przykuwające uwagę) lub nie i z jakiego powodu. Jako jeszcze ważniejsze jawią się te miejsca tekstu, które ukazują fundamenty czyjegoś świata: wskazują na konkretne elementy, dzięki którym świat jest „na swoim miejscu” lub, co więcej, świat jest wart życia w nim, staje się sensowny. W tym znaczeniu możemy mówić o trzonie bądź centrum jakiejś kultury. W publikacjach antygenderowych centralne miejsce zajmuje para męskie–kobiece. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu, z początku na przykładzie tekstu o dość łagodnym wydźwięku, autorstwa Mariana Grabowskiego i Adama Sztramskiego (2014: 67–68):

Zdolność uchwycenia subtelного zabarwienia etosu człowieka przez jego płeć istotnie zależy od konfiguracji kulturowej. Mężczyzna wychowany w męskim gronie, kobieta w kobiecym, gdy się spotykają, robią na sobie wrażenie nie tylko z powodu odmienności seksualnej, odmienności psychiki, ludzkiej po prostu indywidualności, ale także z powodu płciowo zróżnicowanych sylwetek moralnych. **To zróżnicowanie subtelnie bogaci ludzki świat.**

Natomiast w kulturze „koedukacyjnej”, kulturze, która niweluje, a nie zaznacza odmiennosć płciową, te subtelności stają się coraz trudniej uchwytnie. Współczesna kultura, wbrew funkcjonującym w niej deklaracjom, wbrew całemu zatroskaniu o równoprawne traktowanie płci, przecież **rozmywa ostrosć opozycji** męskie–damskie. **Pozbawia** tym samym ludzki świat **bogactwa**, które z tego napięcia się bierze. Gdzie w dzisiejszym świecie są widoczne wytwory kobiecej pracowitości i cierpliwości, a gdzie męskiej? Nie ma śladów tego odróżnienia i tylu mu podobnych. Świat, w którym **słowo „gender” zapisuje się na sztandarach**, jest światem **zuniformizowanym i ubożającym** [wyr. – LR] właśnie w tym wymiarze. [...] Znaczenie ma komplementarność płci, która wytwarza bogactwo ludzkiego świata. W relacjach homoseksualnych nie tylko nie ma tajemniczej atrakcji płci, ale także tego bogactwa.

Specyfika kultury odsłaniającej się w tym tekście polega na tym, że wyłączenie skontrastowanie przynosi możliwość intensywnego doświadczania świata. „Ostrosć opozycji męskie–damskie” zabezpiecza przed dekadentycznym osunięciem się w nijakość, przed zblednięciem kultury. Kultura przepelniona erotycznym napięciem spotkania dwóch płci jest, jak czytamy, ubogacona, a bez tego spotkania zasadniczo jałowa i – jak się zdaje – nieludzka. Początkowe zdania przytoczonego fragmentu mogłyby wskazywać na to, że różnica płci jest tylko jednym ze źródeł bogactwa ludzkiego świata i nie musi zajmować najważniejszego w nim miejsca. Owo bogactwo jest przecież „subtelne”. Jednak z każdym kolejnym zdaniem waga tej opozycji rośnie i kulminuje w momencie odniesienia do homoseksualności.

Francuski filozof Jean-François Mattei we wstępie do książki *Kłótnia o gender* psychoanalityka Christiana Flavigny'ego przekonuje:

Nadal mamy do czynienia z walką o równouprawienie, do którego jednak teraz prowadzić ma zamiast równości płci – jej neutralizacja. Dziś termin „płeć” przestał być odpowiedni i ma być zastąpiony słowem, w którym sens się rozmywa, terminem „gender”, który przetłumaczymy jako „rodzaj”. (Mattei 2015: 5)

Znów zatem pojawia się postrzeżenie równouprawienia jako niwelacji płci. I tak samo jak w poprzednim przykładzie gender konotuje kryzys opozycji męskie–żeńskie, a jednocześnie homoseksualność:

Problem gender nie służy więc, jak można by sądzić, celom politycznym związanym z równością mężczyzn i kobiet ani też celom etycznym – dotyczącym jednakowej godności obu płci, służy natomiast celom społecznym, gdyż rzecz dotyczy statusu homoseksualizmu. (Mattei 2015: 8)

Owe „rozmycie” oraz „neutralizacja” znamionują tyleż „gender”, ileż homoseksualność, a także kulturę opartą na akceptacji tej ostatniej. Nie jednakowa godność, nie równość praw – twierdzi filozof – jest celem „ideologii gender”, tylko zaatakowanie samej różnicy płciowej. A jej podważenie nie oznacza otwarcia nowych możliwości; nie ma tu na przykład ekscytacji różnorodnością. Niepielegnowanie różnicy płci oznacza neutralizację – zubożenie. W ten sposób postulaty kulturowej i prawnej normalizacji homoseksualności jawią się jako wyjałowienie kultury.

Zamiast opisywać antygenderowy dyskurs jako homofobiczny – jakim niewątpliwie jest – skupmy się na opisie kultury, której rdzeniem jest ścisła opozycja (mężczyzna–kobieta), mająca przydawać światu kolorytu. Koncentrując się na tym zagadnieniu, można dostrzec, jak spójna jest to kultura. Figura jałowej, zimnej, złej neutralności spowodowanej deprecjacją różnicy seksualnej to w pracach antygenderowych między innymi podmiot kartezjański. W owych publikacjach wysnuwa się wniosek, że studia genderowe oparte są na dualizmie psychofizycznym. „Gender” ma znamionować dowolność co do wyboru identyfikacji płciowej. Podkreśla się, że jest to ta sama arbitralność, która cechuje wolę nieucieleśnionego *cogito* panującego nad materią. Antygenderyści postrzegają na przykład korektę płci osób transpłciowych jako żądzę władzy nad ciałem, pragnienie wyswobodzenia się z jakichkolwiek zależności od obiektywnych czynników (Szewczyk 2009). Kartezjańska idea *res cogitans* to według nich przejaw nowoczesnej pychy – skupienie na swoim „ja”, zwątpienie w świat zewnętrzny i jego odrzucenie – która obecnie, w ponowoczesności (w postmodernizmie), jeszcze przybrała na sile. Podmiot kartezjański, czysta, nieucieleśniona świadomość, androgynia to rozmaite figury myśli, które możemy znaleźć w dyskursie antygenderowym. Mają one ukazywać niechęć nowoczesnej i ponowoczesnej kultury do postrzegania mężczyzny i kobiety jako paradygmatycznej, nieprzekraczalnej i niepodatnej na manipulacje różnicy istniejącej w świecie ludzkim. Prześledźmy to na przykładach.

O rzekomo kartezjańskich korzeniach „genderyzmu” czytamy już w tomie *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* z 2009 roku. Ksiądz Marian Machinek pisze w swoim artykule: „Idea *gender* jest tu pojmowana jako nowa odsłona

postkartezjańskiej wizji osoby, w której punkt ciężkości zostaje tak dalece przesunięty w stronę wymiaru psychiczno-duchowego, że ciało przestaje odgrywać jakąkolwiek istotną rolę” (2009: 113). Podobne fragmenty możemy znaleźć w książce *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany* księdza Pawła Bortkiewicza (2014). Również tutaj prekursorem „ideologii gender” czyni się Kartezjusza, za sprawą którego „refleksja filozoficzna zaczęła zajmować się bytami o tyle, o ile są one treścią świadomości podmiotu, a nie o tyle, o ile istnieją obiektywnie, poza nią” (Bortkiewicz 2014: 58–59). Deprecjacja ciała jest tu rozumiana jako podporządkowanie go kaprysom człowieka. Zajrzyjmy znów do tekstu Machinka (2009: 110–111):

Elementem idei *gender*, która w perspektywie teologicznej budzi największe zastrzeżenia, jest całkowita banalizacja, a nawet deprecjacja ciała na rzecz wolności jednostki. Odnosi się wrażenie, że genderowe indywidua to nie-wcielone, wolne umysły, których życie toczy się niezależnie od bytu cielesnego. Ciało jest tu faktycznie traktowane jako czysta, płciowo neutralna tablica, na której upodmiotowujące siebie indywiduum „zapisuje” swoją płciową tożsamość, by po jakimś czasie ją „zetrzeć”, nadpisując nową. Ciało staje się przedmiotem, jakby nienależącym do podmiotu, a przezeń jedynie dowolnie używanym.

To, co budzi „największe zastrzeżenia” antygenderysty, to arbitralność w zakresie płciowości, nieskrępowane używanie swojego ciała, jak gdyby było rzeczą. „Wyjałowienie”, o którym była wcześniej mowa, powinniśmy więc rozumieć także jako skupienie na sobie i brak odpowiedzialności. Najwyraźniej według Machinka dewaluacja różnicy seksualnej współwystępuje z egoizmem, a co za tym idzie – z zamknięciem na Innego. Teolog pisze o tym w kontekście religijnym i społecznym jednocześnie:

Księga Rodzaju nie opisuje stworzenia androgynicznego człowieka, który by sam sobie wystarczał, ale podnosi różnicę płciową do rangi obrazu Boga (por. Rdz 1, 27), nie na zasadzie naiwnej antropomorficzności, ale dla podkreślenia powołania człowieka do bytowania w dialogicznej, płciowo dwoistej wspólnotcie. (Machinek 2009: 112)

Zauważmy, jak zrównuje się tutaj dymorfizm płciowy i dialogiczność. Różnica seksualna występuje jako rękojmia otwartej postawy jednych osób

wobec drugich. Para mężczyzna–kobieta musi być pielęgnowania właśnie jako ścisła dychotomia, aby utrzymać wewnętrzne zróżnicowanie wspólnoty. Jak zdaje się sugerować Machinek, jeśli w centrum kultury nie będzie widniało dwupłciowe małżeństwo, rozpadnie się symbol dialogu.

Z wizją „androgynicznego człowieka, który by sam sobie wystarczał” koresponduje tekst teologa Anthony’ego McCarthy’ego (2016) z tomu *Gender – spojrzenie krytyczne*, wydanego pod redakcją księży Jarosława Jagielly i Dariusza Oko. Autor artykułu kładzie w nim nacisk na deprecjację rodziny w ramach liberalnej myśli politycznej. Według teologa liberalizm nie jest w stanie postawić pytania o dobro wspólne w sposób właściwy, ponieważ neguje istnienie dóbr, jak to nazywa, niewoluntarystycznych, zobowiązujących obiektywnie i niekiedy wbrew woli jednostki. Za takie dobro uważa między innymi to, „kim są nasi biologiczni rodzice i jaka jest ich rola względem nas” (McCarthy 2016: 67). Korzeni procesu rugowania dóbr niewoluntarystycznych z myśli politycznej teolog upatruje w kartezyjanizmie (McCarthy 2016: 72). Współczesny stan, w którym panuje indywidualizm i dualistyczne postrzeganie człowieka, autor nazywa „liberalną androgynią” (McCarthy 2016: 68). Oczywiście brzmi to dość zagadkowo: w jaki sposób androgynia miałaby być deprecjacją płci zamiast, powiedzmy, jej uwypukleniem? Androgyne to przecież archaiczna figura zespolenia cech męskich i kobiecych w jednej osobie (na przykład bóstwie), nie – odrzucenie seksualności. Widzieliśmy na przykładzie tekstów Grabowskiego i Sztramskiego oraz Machinka, że według antygenderystów dla zachowania elementarnego „bogactwa świata” musi istnieć miłość, ale rozumiana wyłącznie w paradygmacie heteroseksualnym. Nie chodzi bowiem o miłość jako taką, lecz o skierowanie się ku inności – i to inności dojmującej, nieprzekraczalnej, radykalnej. Androgyne zawiera w sobie obie płcie, jest figurą tożsamości pozbawionej odniesienia do transcendującej ją inności. W tym sensie zarówno bezpłciowe *cogito* obawiające się czegokolwiek, co wymyka się jego władzy, jak i liberalna androgynia mają wspólne aksjotyczne podłoże – w tekstach antygenderystów wskazują na jałowość, brak miłosnego odniesienia do inności. Inaczej rzecz ujmując, figury te opisują konglomerat jednostek, które nie potrafią tworzyć wspólnoty, ponieważ nie otwierają się na inność.

Skojarzenie miłości do osoby płci przeciwnej z otwarciem na inność jako taką można zademonstrować również na przykładzie artykułu teolożki Katarzyny Parzych-Blakiewicz (2009). W cele swojej pracy wpisuje ona ukazanie małżeństwa pary różnej płci za dobro, które nie może być zrównane z ewentualną wartościowością pary jednopłciowej. W dalszych

częściach artykułu temat homoseksualności właściwie się jednak nie pojawia. Widnieje za to argumentacja na rzecz małżeństwa pary różnej płci jako istotowo najpełniej realizującej międzyosobowy dialog.

Ów dialog przedstawiony jest w publikacji jako proces uświęcony; rozmowa jednej osoby z drugą pozostaje do jakiegoś stopnia analogiczna do dialogu Boga z człowiekiem (Parzych-Blakiewicz 2009: 131). Opierając się na filozofii Emmanuela Lévinasa, autorka próbuje zbudować teorię dialogu, którą następnie przenosi na fenomen małżeństwa. Dialog poprzedzony jest stawaniem naprzeciw siebie – spotkanie z Drugim to stawanie wobec tajemnicy ukrytej w głębi jego osoby (Parzych-Blakiewicz 2009: 134). Dialog jedna dwa centra podmiotowe w taki sposób, aby ich nie unifikować; pozwala doświadczyć inności Drugiego, dać się nią ubogacić, ofiarować siebie i jednocześnie nie zatracić własnej tożsamości (Parzych-Blakiewicz 2009: 135).

Najciekawsze w tym tekście jest przejście od relacji międzyosobowej do relacji naznaczonej różnicą płciową. Otóż mężczyzna i kobieta to dwa sposoby bycia osobą, tworzące biegunową relację, w ramach której można doświadczyć kogoś tożsamego (człowieka) i całkiem innego (przeciwnej płci) jednocześnie:

Osoba innej płci jawi się jako podmiot aksjologiczny, dający nadzieję na osiągnięcie własnej pełni aksjologicznej. [...] **W ukierunkowaniu na osobę odmiennej płci jest obecny wymiar ontologicznego otwarcia na komunie z innymi** [wyr. – LR]. Więzy między małżonkami wytwarzają się w oparciu o różnice osobowe obrazowane w dystansie aksjologicznym wyznaczonym zróżnicowaniem płciowym. Dialog sytuuje osoby naprzeciw, w relacji partnerskiej, aczkolwiek niepozbawionej napięcia aksjologicznego wywołanego asymetrycznością spotkania dwóch osób. Małżeństwo heteroseksualne w najwłaściwszy sposób ukazuje tę właściwość dialogu. (Parzych-Blakiewicz 2009: 136)

Małżeństwo „heteroseksualne” funkcjonuje tu zatem w podwójnej roli: z jednej strony każde **rzeczywiste** małżeństwo stwarza będącym w nim osobom okazję do osiągnięcia „własnej pełni aksjologicznej”, z drugiej – małżeństwo jako instytucja **symbolizuje** istotę dialogu. Dialogu, jak wspomniano, związanego z *sacrum*, co autorka dodatkowo wzmocniła pod koniec tekstu, stwierdzając, iż dynamika dialogu w małżeństwie jest podobna do „dynamiki życia wewnątrzboskiego” (Parzych-Blakiewicz

2009: 137). Malżeństwo symbolizuje wzajemną relację Osób Trójcy Świętej. Jednocześnie dialog ma wymiar nie tylko sakralny, na co wskazuje enigmatyczne zdanie: „Właśnie ów dialog, w dwóch wymiarach [Boga z człowiekiem i człowieka z człowiekiem – LR], jest dobrem, którego wartość dostrzeżga człowiek współczesnej kultury globalnej” (Parzych-Blakiewicz 2009: 131). Wartości dialogu został tu nadany kontekst historyczny. Najwyraźniej globalność naszej kultury popycha nas, według autorki, w stronę docenienia jego doniosłości. Zatrzymajmy się przy tym.

Kontrastem dla tego zdania – osamotnionego w swojej treści, gdyż teolożka nie wraca do tematu globalności – jest wyimek z biografii Lévinasa. Parzych-Blakiewicz słusznie wskazuje, że ważnym kontekstem dla jego filozofii był holokaust (2009: 134). Nie ujmując tego wprost, badaczka lokuje więc dialog po przeciwnej stronie względem zła motywowanego nacjonalizmem. W tym kontekście wymowa artykułu jest oczywista: w świecie silnych, wielorakich i transgranicznych połączeń między ludźmi – czyli w świecie globalnym – narcystyczne zamknięcie się w sferze tego, co własne i swojskie, grozi zagładą całych narodów, alternatywą zaś jest dialog: wzajemna rezygnacja z roszczeń do jedynowładztwa przy zachowaniu swojej tożsamości.

Malżeństwo mężczyzny i kobiety symbolizuje tu zatem symbiotyczną więź między osobami (ludzkimi, boskimi), zachowującą jednocześnie tożsamość i osobność – czy to pojedynczej osoby, czy to narodu, czy to innych wspólnot, czy wreszcie: człowieka i Boga. Dwupłciowość malżeństwa ukazuje możliwość wyjścia poza swoją narcystycznie pielęgnowaną tożsamość, zabezpieczając jednocześnie uniwersalność człowieczeństwa. Kulturoznawczo doniosłe jest tutaj to, jak zaciekle podmiot musi obwarowywać się symboliką łączności tożsamości z innością, aby uchronić się przed groźbą zagłady ludzkości, wyobrażoną jako powtórzenie holokaustu.

Nieprzekraczalna opozycja mężczyzna–kobieta funkcjonuje jako rękojmia ciągłości dialogu, dzięki któremu oba bieguny – swojskie i obce, własne i inne itp. – mogą wyjść obronną ręką z wzajemnej konfrontacji. Z takiej perspektywy świat budowany przez „ideologię gender” musi jawić się jako fundamentalnie antagonistyczny i pozbawiony miłości, ponieważ sposób myślenia, jaki też proponuje – oczywiście wedle antygenderystów – rozmywa dialogiczny układ oparty na ścisłej różnicy i wprowadza prymat androgynicznego indywiduum.

W podobnym kierunku zmierza myśl Marguerite Peeters, antropolożki, dziennikarki i analityczki mieszkającej w Belgii. Obok Gabriele Kuby jest ona jedną z bardziej rozpoznawalnych antygenderowych autorek za-

granicznych, których prace ukazały się w Polsce. Jej zamysłem jest ukazanie teorii gender i *queer* oraz działań równościowych w sferze płci i seksualności jako elementów całościowego przekształcenia kultury i polityki. Według Peeters owe zmiany powodują, że ludzie stają się ulegli, podporządkowani władzy, gdyż brakuje im stabilnej tożsamości, która mogłaby ich uzdatnić do oporu. Ów proces przekształcania kultury polega między innymi na wykorzenianiu ludzi, pozbawianiu ich trwałej identyfikacji z tradycją, rodziną czy wreszcie – własną płcią. Kluczową rolę odgrywa tu „gender” rozumiany jako kultura (*sic!*) sekularyzująca religijne narody, implementowana za pośrednictwem instrumentów prawnych wbrew woli tychże narodów, rozbijająca dotychczasowe więzi międzyludzkie, w pierwszej kolejności rodzinne.

Wykorzenienie udaje się, ponieważ aprobowany jest model jednostki posiadającej „absolutną suwerenność nad własną tożsamością” (Peeters 2013: 72). Przewrotnie zatem „gender” mamy obywateli wolnością, by osłabić więzi międzyludzkie, które w wyniku uszczerbku przestają chronić przed nadmierną ingerencją państwa. Cała ta konstrukcja myślowa czerpie swój sens z przekonania, że równouprawnienie płci współwystępuje z egoizmem. Norma równości płci ma kazać między innymi „zamienić otwarcie na miłość na zimną i umowną etykę” (Peeters 2013: 118). Chłód nowej etyki, emocjonalna obojętność nowego obywatela ma wynikać z braku wyrażonej dystynkcji między mężczyzną a kobietą:

Dekonstruując warunki daru z siebie, zwłaszcza kobiecość i męskość, chcąc uczynić ze wszystkich ludzi „egalitarnych obywateli”, atakując macierzyństwo jako niesprawiedliwość społeczną, redukując powołanie mężczyzny i kobiety do ich funkcji społecznych, czyniąc z nich „partnerów” związanych „umową”, gender sprawia, że nie jest już możliwa miłość osób. Zabija ją również w kulturze. (Peeters 2013: 155–156)

Zauważmy, jak różnica seksualna w tekstach antygenderowych zabezpiecza ludzki świat przed atomizacją społeczną artykułowaną jako dominacja czy to „egalitarnych obywateli”, czy to „kartezjańskiego podmiotu”. W obu przypadkach chodzi o jednostkę, która w wyobrażeniu antygenderystów odnosi się wrogo do wszystkiego, co mogłoby ją zobowiązać, ograniczyć jej swobodę działania. Peeters (2010: 86) pisze: „Nowa etyka traktuje wszystko, czego jednostka nie kontroluje czy nie posiada [...], jako for-

mę ograniczenia czy nawet przemocy”². Para tożsamość–inność w postaci różnicy seksualnej ma niejako zabezpieczać kulturę przed dominacją indywidualizmu, braku otwarcia na inność, nieuzdatnienia do miłości. Ostatecznie zaś chroni przed totalitaryzmem, i to w dwojaki sposób. Po pierwsze, jak przekonywali Machinek i Parzych-Blakiewicz, zachwianie oczywistością uprzywilejowania pary heteroseksualnej narusza ważny symbol pojednania przeciwieństw. Pielęgnowanie tegoż symbolu ma przypominać o wartości dialogu. Po drugie, atomizacja, która ma być efektem „ideologii gender”, wytwarza masę łatwą do podporządkowania sobie przez tyrańskie rządy. Jak pisze w tym kontekście Strzemecki (2014: 50–51): „Jaki totalitaryzm? – zapyta ktoś – Przecież te wszystkie zmiany wprowadzają demokratycznie wybrane rządy w najbardziej demokratycznych krajach świata. [...] konsumpcyjne, hedonistyczne i wyzute z wartości społeczeństwa bezrefleksyjnie stają się łatwym łupem dla nowego totalitaryzmu”.

/// **Žižek jako antygenderysta**

Kwestia inności stoi więc w centrum kultury antygenderystów. Radykalna inność chroniąca kulturę przed ujednoczeniem ulega tu zhipostazowaniu do pary mężczyzna–kobieta. Choć inność drugiego jest niewątpliwie jednym ze źródeł etyczności (Rozmarynowska 2015), sposób argumentowania antygenderystów każe dociekliwiej analizować, jak inność bywa przedstawiana, szczególnie w kontekście płci. Jak przekonywał Bernhard Waldenfels (2009), namyślając się nad obcością, powinniśmy unikać jej asymilacji – obce powinno pozostać obce. Analogicznie radykalna inność hipotetycznie mogłaby funkcjonować jako temat nigdy niedający się całkiem okiełznać i zamknąć w pojęciach. Ewidentnie jednak wystawia na pokuszenie, by zakląć ją w konkretne obrazy, uchwytnie przedstawienia, a kwestia płci z jej zakładaną dwoistością sprzyja takim zabiegom. Jak pisał Paweł Dybel (2012: 25): „rehabilitacja problematyki różnicy seksualnej wiąże się ściśle z rosnącym radykalizmem, z jakim w różnych nurtach filozofii XX-wiecznej stawia się pytanie o innego i doświadczenie jego inności”. Warto więc przeprowadzać analizy, które pozwoliłyby uchwycić powiązanie między pielęgnacją inności a stosunkiem do różnicy seksualnej, lecz zadanie to wymaga, abyśmy dali się wytrącić z kolein myślenia o sporach genderowych jedynie w kategoriach społeczno-politycznych. Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób radykalizm wpisany w takie rozumienie inności sprzyja antygenderowej postawie lewicowego, a nie konserwatywnego i katolickie-

² Ten fragment oraz inne refleksje Peeters komentuje Marta Zimniak-Halaćko (2016: 44–45).

go, filozofa – mianowicie Slavoj Žižka. Następnie pójdziemy o krok dalej i pokrótce prześledzimy wątek hipostazy radykalnej inności w rodzimej myśli queerowej.

Na początku książki *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa* (2010) Žižek kreśli charakterystykę „liberalnych komunistów” – osób, które z jednej strony podtrzymują kapitalizm (bo na przykład są prezesami wielkich korporacji, spekulantami giełdowymi), a z drugiej – wspierają antykapitalistyczne inicjatywy społeczne i ekologiczne, akcje charytatywne, projekty edukacyjne. Są więc „fajni”, zupełnie nie przypominają kogoś, kto miałby rzeczywistą kontrolę nad naszym życiem. Nie są „orwellowskimi totalitarnymi biurokratami w uniformach” (Žižek 2010: 31). Ze względu na naszą zbiorową pamięć o totalitaryzmach niejako odzegnujemy się od skostniałości i uniformizacji i wtórując „liberalnym komunistom”, opiewamy „przewagę elastyczności nad rutyną, kultury i wiedzy nad industrializmem w starym stylu, spontanicznego współdziałania i *autopoiesis* nad ustaloną hierarchią” (Žižek 2010: 20). Jesteśmy skłonni przymknąć oko, twierdzi więc słoweński filozof, na zło wywołane działalnością „liberalnych komunistów”, gdyż tak naprawdę boimy się stanąć przed rozstrzygnięciem sprowadzającym się do „tak” lub „nie”. Nie postrzegamy rozmieniających wszystko na drobne „liberalnych komunistów” jako tyranów, albowiem relatywizacja nie kojarzy nam się z przemocą, a dyscyplina, uporządkowanie – owszem. Pożądamy atonii, zakłada Žižek w nawiązaniu do myśli Alaina Badiou.

I tu dochodzimy do interesującego nas w tym artykule tematu: „Badiou przywołuje doskonały przykład takiej atonii, mianowicie politycznie poprawny model seksualności proponowany przez *gender studies*, obsesyjnie odrzucający logikę binarną” (Žižek 2010: 37). W tym sensie Žižek jest antygenderystą – *gender studies* w jego ujęciu stają się synekdochą szerszych, negatywnych procesów kulturowych. Współczesne podejście do płci i seksu filozof widzi jako stopniowe pozbywanie się wszelkiej różnicy, która sprowadzałaby zjawiska do opozycji. Oto jak komentuje on materiały promocyjne firmy organizującej Narodowy Miesiąc Masturbacji w San Francisco:

Użycie zwrotu rezerwowanego zwykle dla homoseksualistów (masturbacja „wyprowadza miłość własną z szafy”) sugeruje teleologię stopniowego **wykluczania inności**. Najpierw, w homoseksualizmie, wykluczeniu ulega odmienna płeć (robi się to z osobą tej samej płci), potem [...] przekreślona zostaje sama odmienność (robi się to z samym sobą).

W grudniu 2006 roku władze Nowego Jorku uchwałyły, że wybór płci – a więc operacja zmiany płci w razie konieczności – należy do niezbywalnych praw człowieka. **Ostateczna transcendentna różnica** określająca ludzką tożsamość tym samym stała się polem otwartym dla **manipulacji**, w zamian zatwierdzono prawem **absolutną plastyczność** człowieczeństwa³ [wyr. – ŁR]. (Žižek 2010: 35)

Wywód Žižka brzmi znajomo. Dokładnie jak w analizowanych już tekstach antygenderowych filozof zrównuje dyskurs genderowy z brakiem otwartości na inność. „Odrzucenie logiki binarnej” to ostatecznie również odrzucenie miłości (brak transcendencji ku Innemu) oraz politycznego zaangażowania – nieokreślenie się na „tak” lub „nie”. Dlaczego Žižek potrzebuje tak wyrazistej figury inności? Nie powtarza przecież konserwatywnej argumentacji o „powołaniu” mężczyzn i kobiet do określonych ról. Wyjaśnić to można w kontekście jego eseju o znanym filozofie polityki, Carlu Schmitcie (Žižek 2011). Według myśliciela z Lublany Schmitt może być z powodzeniem ukazywany jako teoretyk uniwersalności, rozumianej jednak w specyficzny, heglowski sposób. Uniwersalność (komunizmu) nie obowiązuje po prostu dla wszystkich ludzi; nie stanowi empirycznego faktu. Podobnie jak uniwersalizm chrześcijański rewolucja komunistyczna, przekonuje Žižek, musi polegać na zniesieniu różnic tożsamościowych w obrębie walczących i jednocześnie ustanowieniu ścisłej granicy względem wrogów rewolucji. Uniwersalność jest więc konfrontacyjna, wymaga zewnątrz. „Proletariusz” nie jest wówczas proletariuszem empirycznie, a jedynie na mocy decyzji („tak” lub „nie”) o przystąpieniu do rewolucji. Właśnie ten „skok w wiare” jest czymś trudnym dla osób, które dzielą włos na czworo, koncentrując swoje wysiłki na rozwiązywaniu problemów kolejnych podgrup – i słoweński filozof, by przedstawić ten problem, wciąż odwołuje się do polityki tożsamościowej w dziedzinie seksualności. Niemożność ścierpienia radykalnej inności bijącej z różnicy seksualnej, o czym pisał w *Przemocy* (2010), jest dla niego objawem braku gotowości rewolucyjnej, czyli niemożności wytyczenia jasnej linii demarkacyjnej między „nami” a „nimi”. Decyzja „tak” lub „nie” „bez światło-cienia” jest symbolizowana przez różnicę między mężczyzną a kobietą.

Oto więc znów *gender studies* ewokują brak otwarcia na inność, jałowość współczesnej kultury, brak żarliwości. I nawet przekonanie o ich kartezyjań-

³ Prawdę mówiąc, autor uznawany przecież za lewicowego wykazuje tu sporą ignorancję w kwestii transplciowości.

skim rodowodzie musiało znaleźć się w *Przemocy*: „nie byłoby Judith Butler ani jej teorii tożsamości płciowej jako zjawiska performatywnego bez Kartezjańskiego podmiotu” (Žižek 2010: 152).

/// Binarystyka queeru

W tekstach antygenderowych różnica seksualna ma niejako podtrzymywać w kulturze gotowość do otwarcia się na Innego. Jak można było zauważyć, sprzęga się to niekiedy ze strachem przed totalitaryzmem rozumianym jako ujednoczenie ludzi poddanych centralnej władzy. Płciowy dymorfizm jest tu postrzegany jako różnica *par excellence* i wszelkie próby podważenia oczywistości ścisłego podziału na kobiety i mężczyzn kojarzą się z negacją inności jako takiej – unifikowaniem ludzkich tożsamości. Wydawać by się mogło, że myśl queerowa może przynieść inne możliwości, propagować zupełnie inną kulturę, opartą na afirmacji różnorodności bez odwoływania się do sztywnie binarnej opozycji tożsame–inne.

Rzeczywiście, przywoływana już Butler daleka jest od zamykania się w prostych dychotomiach. Sama zresztą, jak wiele innych filozofek feministycznych, krytykowała koncepcję, którą przypisują jej antygenderystki – mianowicie dualizm kartezjański. W *Uwikłanych w pleć* odrzuca wyobrażenie „ciała w ogóle”, ciała niejako sprzed naniesienia znaczeń kulturowych (Butler 2008: 235–237). Ucieleśniony podmiot nie kończy się na konturze swojego ciała; wyobrażenie takiego zwartego konturu jest figurą indywidualizmu, albowiem ukazuje „ja” jako monadyczne, mogące istnieć wyłącznie dla siebie, istotowo autonomiczne. Analogicznie gender nie jest według filozofki składnikiem psychiki – o ile psychikę mielibyśmy rozumieć jako istniejącą i koherentną przed wejściem w sieć znaczeń – lecz efektem spotkania z Innym⁴. Nie posiadam płci kulturowej, o ile nie wejdę w relacje społeczne, zatem nie mogę jej nie mieć, gdyż nie istnieje moment, w którym „ja” nie byłoby uspołecznione. Nacisk na osmotyczność ciała, „ja” i podmiotu kieruje uwagę na nieuniknione związki wszelkiego porządku

⁴ W *Ramach wojny* czytamy: „Ciało znajduje się poza sobą, w cudzym świecie, w przestrzeni i czasie, nad którymi nie ma kontroli – i nie tylko egzystuje w wektorze ich wszystkich, ale wręcz samo jest tym wektorem. W tym sensie ciało nigdy nie jest swoją własnością. [...] I tak np. normy genderowe, przez pryzmat których staram się zrozumieć siebie i warunki mojego przeżycia, nie są wyłącznie moim dziełem. W chwili gdy staram się ustalić, kim jestem, już znajduję się w rękach innego. Kiedy realizuję swoją sprawczość, staję w obliczu świata, którego nie miałam okazji wybrać” (Butler 2011: 108–109).

z innością, nie sprowadzając jednak tej ostatniej do czystego przeciwieństwaładu, lecz problematyzując ścisłość granic jakichkolwiek tożsamości. Krytyka dychotomii bezcielesnej świadomości i ciała w ogóle oraz świata zewnętrznego i świata wewnętrznego idzie w parze z polemiką, którą Butler rozwinęła pod adresem Michela Foucaulta za wychwalanie „radosnych otchłani nietożsamości”. Filozofka stoi na stanowisku, że nie istnieje coś, co miałoby znaczyć i jednocześnie umykać sieci dyskursów i mnogich relacji władzy, pozostawać niejako poza światem społecznym – a tym musiałaby być „nietożsamość” (Butler 2008: 186–202). Myśl Butler jest radykalnie antyutopijna, nie opiera się na marzeniu⁵ o jakiejś odrębnej rzeczywistości, lecz ponagla do przekształcania sytuacji, w której się znaleźliśmy. Dlatego pozostaje również antyromantyczna, jeśli za pierwszorzędną figurę romantyzmu wziąć marzyciela, o którym Maria Janion pisała, iż „jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest” (2001) – do tego wątku powrócimy za chwilę.

Oczywiście na kilku stronach nie sposób adekwatnie odzwierciedlić całej polskiej myśli queerowej. Wartościowe wydaje się jednak wysondowanie choćby załączków, śladów i przykładów zjawisk, które współbrzmiałyby z ustaleniami związanymi ze stroną antygenderową. Czy występuje tu również „dualistyczne” postrzeganie świata, czyli oparte na trosce o zachowanie radykalnej inności w obawie przed unifikacją ludzi? Jeśli tak, to czy i tu owa inność zostaje upostaciowiona, występuje w konkretnej formie? Aby przynajmniej zbliżyć się do odpowiedzi, przyjrzyjmy się krótko dwóm zagadnieniom: 1. wątkom romantycznym w polskiej humanistyce; 2. zarzutom Samuela Nowaka wobec polskich teoretyków i teoretyczek *queer*.

Ad 1. Przez romantyczne zabarwienie współczesnej polskiej kultury rodzima myśl queerowa może ciążyć ku ostrzejszym przeciwstawieniom i wytyczaniu wyraźniejszych granic, niż wskazywałyby na to i ideowe koźzenie, i deklaracje samych teoretyczek i teoretyków. W *Pośmiertnym ęyciu romantyzmu* Tomasz Plata (2017) tropi wartości kultury romantycznej w retoryce rodzimej prawicy i lewicy. Na uwagę zasługuje szczególnie jego odczytanie myśli Janion i twierdzenie o oddziaływaniu specyfiki jej koncepcji na polską humanistykę:

⁵ „Skoro seksualność jest kulturowo konstruowana w obrębie istniejących stosunków władzy, postulat normatywnej seksualności, która miałaby znajdować się «przed», «poza» czy też «ponad» władzą, jest kulturowo niemożliwy, jest marzeniem bez przełożenia na politykę, marzeniem tylko opóźniającym realizację konkretnego aktualnego zadania – szukania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób seksualność i tożsamość mogą być subwersywne w obrębie władzy” (Butler 2008: 90).

Janion konstruuje wizję o dużej mocy rażenia: najpierw zastępuje figurę romantycznej ofiary figurą wykluczonego społecznie, następnie obdarza tego wykluczonego (kobietę, Żyda, homoseksualistę itp.) wszystkimi cechami romantycznego wyrzutka i wskazuje jako podmiot politycznego sprzeciwu. Lewica w dużej części akceptuje tę wizję jako własną. Wykluczony jako kulturowy i polityczny abiekt staje się ulubionym bohaterem lewicy po 1989 roku. (Plata 2017: 101)

Jak czytamy, pojęcia abiektu (ale też Innego oraz motywu wyrzutka) często używa się w Polsce inaczej, niż wskazywałyby na to poststrukturalistyczne konteksty, z których się wywodzi. Dla Julii Kristevej czy Hala Fostera to, co odrzucone w procesie kształtowania tożsamości, pozostaje czymś nadal dostępnym – choć niekomfortowym, wstrętnym, to jednak wcale nie radykalnie oddzielnym. Jednak Janion, jak pisze Plata, nadała inny wydźwięk temu, co wykluczone. Nie funkcjonuje już ono na obrzeżach systemu, podtrzymując jego granice, lecz, na wzór romantyczny, istnieje osobno. Wykluczenie jest od razu wykluczeniem skrajnym; rozpoście- ra się przepaść między porządkiem a innością.

Otóż transgresja zobaczona przez pryzmat wyobraźni romantycznej okazuje się czymś innym niż transgresja w tekstach Lacana czy Kristevej. Różnicę możemy uchwycić, ponownie odwołując się do kategorii esencji. Janion pod wpływem swych romantycznych fascynacji esencjonalizuje doświadczenie transgresywne. Widzi w nim proste przekroczenie ograniczeń represyjnej kultury, dotknięcie źródła bytu. (Plata 2017: 93)⁶

Antygenderysty w „plci przeciwnej” widzą więc figurę radykalnej inności, Janion zaś, a za nią spora część polskiej humanistyki, upatruje teź w abieckie, Innym, wyrzutku, wykluczonym – w odmieńcu.

Znany polski teoretyk *queer* Jacek Kochanowski eksplicytnie odwołuje się do myśli Janion w *Fantazmacie zróżnicowanym* (2004). Swoją „skrzynkę

⁶ Por. cytat z artykułu Marcina M. Bogusławskiego, krytykującego część polskiego *queer*, głównie Jacka Kochanowskiego, za zbyt radykalne odrzucenie normatywności: „Uznanie heteronormy za *arche* kultury, tropienie jej przejawów we wszelkich relacjach i interakcjach, w które wchodzimy, wskazywanie na to, że nasza tożsamość jest opresyjną konstrukcją kulturową, powodują, że wszelkie normy regulujące nasze życie jawią się jako **narzędzia opresji**. [...] Co ciekawe, *queer* przypomina w tym punkcie teologię negatywną – poprzez negację wskazuje źródłową istotę bycia gejem, ku której powinniśmy się emancypować” (Bogusławski 2014: 102).

z narzędziami” uzupełnia o jej *Projekt krytyki fantazmatycznej*. Do socjologa ewidentnie przemawia figura marzyciela, który kreuje osobny, własny świat, przeciwstawiając się zastanemu. Autor widzi w tym zachowaniu podobieństwo z tożsamością gejowską, która buduje się na poczuciu nieprzystawalności do heteronormatywnego świata.

Tożsamość gejów jest tożsamością fantazmatyczną w tym sensie, że oparta jest na pewnej „wizji” świata „innych”, świata fantazmatycznego. [...] Fantazmatyczny „gejowski świat” to świat istniejący bądź mocą wspomnienia, bądź nadziei – związki z polskim romantyzmem są więc więcej niż oczywiste. (Kochanowski 2004: 219, 220)

Teoretyk *queer* sam zatem buduje paralełę między romantycznym odszczepieńcem a gejem. Tym samym romantyzuje *queer*, w seksualnej odmienności dostrzegając od razu **radykalną** inność.

Ad 2. W *Seksualnym kapitale* Samuel Nowak nazywa polski *queer* „teorią straconej szansy” (2013: 44). Na uwagę zasługują przede wszystkim podstawowe zarzuty autora – badacza występującego pod szyldem studiów gejowskich i brytyjskich studiów kulturowych. Spośród wielu różnych obiekcji możemy wyszczególnić te, które odnoszą się do kwestii inności. Po pierwsze, Nowak oskarża polski *queer* o epistemologiczne uprzywilejowanie ofiary, to znaczy o to, że najpierw przedstawia niemal całe życie codzienne, wszelkie znaczenia i społeczne rytuały jako dyscyplinujące, zniewalające, a następnie wskazuje drobną, marginalną grupę jako zdolną do odkrycia tejże tyranii. Po drugie, zauważa, że jeśli wprowadza się granicę między zrytualizowaną, dyscyplinującą codziennością a nielicznymi opierającymi się „władzy” (w sensie foucaultowskim) osobami, wówczas obsadza się garstkę ludzi, w szczególności akademików i academiczki zajmujące się *queerem*, w roli awangardy wyniesionej ponad nieświadomych beneficjentów systemu (S. Nowak 2013: 115–116). Oba te zarzuty są skierowane przede wszystkim wobec Jacka Kochanowskiego i jego książki *Spektakl i wiedza* (2009), jednak Nowak jasno zaznacza, iż wyraża w ten sposób swoje wątpliwości względem polskiej teorii *queer en bloc* (S. Nowak 2013: 113). Widać dość klarownie, że przytoczone tu polemiki można sprowadzić do jednego podstawowego zarzutu. Krakowski badacz wskazuje, że w polskich pracach spod znaku *queer* dominuje sposób postrzegania rzeczywistości zaszadzający się na napięciu między codziennością przykrawającą jednostki do

pewnych modeli życia i działania (systemem; Spektaklem, jak chce Kochanowski) a queerowym wyzwaniem się od tożsamości i modeli.

Opozycja Spektakl–*queer* – o ile zinterpretujemy ją zgodnie z ujęciem Nowaka – ujawnia specyficzne kulturowe podłoże, które można było zaobserwować, czytając teksty antygenderowe. Po obu stronach sporu o gender możemy znaleźć przykłady koncentracji na napięciu między własnym a innym. Upatruje się w tej relacji czegoś, co inicjalnie, źródłowo nadaje światu kolorytu, zapobiega skostnieniu („bogactwo świata” itp.). Zanik odniesienia do różnicy toruje drogę totalitarnej Całości (Spektaklowi, jak woli Kochanowski), w ramach której każdy ma jasne przyporządkowanie w społecznej strukturze, lecz która sprawia, że więzi międzyludzkie znikają, a świat obojętnieje.

Motywowani strachem przed unifikacją antygenderystyki stawiają na straży różnicę seksualną i dwupłciowe małżeństwo, które zabezpiecza to, co nas różni, przed wchłonięciem w Całość. Natomiast w ramach opozycji Spektakl–*queer* inność staje się samą treścią osoby, której odmiennosc względem dominujących wzorów bądź wewnętrzna niezbornosc, między innymi płciowa i seksualna, zabezpiecza przed zamrożeniem na trwałej pozycji społecznej w Spektaklu. *Queer* – czy to teoria, czy osoba, czy wspólnota – ma się ciągle wymykać, nigdy nie pozostawać w tym samym miejscu, nie zadomawiać się, umieć przechytryć system, być ciągle „czymś innym niż...” (Sikora 2012). Różnice między owymi dwiema strategiami umknięcia przed Całością są oczywiście spore i doprowadzają do silnych konfliktów, lecz nie oznacza to, że oba podejścia nie mają punktów zbieżnych.

/// Podsumowanie

Wychodząc od analizy wartości, a nie od analizy dyskursu, mogliśmy zadać nieco inne pytania niż te, które narzucają się w przypadku drugiej metody. Przedstawione dociekania nie dotyczą bowiem dyskursywnego tworzenia rzeczywistości społecznej, spłotu języka i władzy, formowania się ruchów społecznych. Traktują raczej o pewnej wrażliwości aksjologicznej, w ramach której różnica, inność musi być pielęgnowana i jaskrawo wręcz dojmująca, radykalna, aby chronić świat ludzki przed zubożeniem, marazmem i unifikacją. Ów radykalizm nie oznacza tu bezwarunkowej otwartości na każdego. Chodzi raczej o skłonność do wytwarzania stabilnych, niezmaconych upostaciowień inności, jak gdyby nieskażonych tym, do czego się w swojej odmiennosci odnoszą. Świetnie nadaje się do tej roli binarny, komplementarny model płci, na który powołują się katolicycy antygen-

deryści. Również Slavoj Žižek krytycznie pisał o niebinarnych koncepcjach płci obecnych w ramach studiów genderowych. Mimo swojego ateizmu współdzieli on z pozostałymi antygenderystami jedną kulturę, w ramach której jaskrawa opozycja przydaje ludziom wigoru i nadaje światu sens.

Wydawać by się mogło, że poststrukturalistyczna proweniencja studiów queerowych czyni je wolnymi od tego typu konstrukcji. Dwie książki – Samuela Nowaka oraz Tomasza Platy – przynoszą nam jednak sugestie, że ową radykalną inność można znaleźć także w polskiej recepcji queeru. Przydałyby się oczywiście pogłębione badania, wiele rozróżnień, które nieco subtelniej i szerzej ujęłyby rolę inności w tym nurcie. Taka analiza wymaga tymczasowego umieszczenia pojęcia inności poza kontekstem otwartości i walki z wykluczeniem, zanegowania jednoznacznie pozytywnego doń stosunku. Humanistyka niemal zawsze stawia nas przed trudnym wyzwaniem pogodzenia zaangażowania i dystansu, tutaj jednak materia jest niezwykle delikatna, a na kluczowym pojęciu ciężą emocje i gruby osad tradycji filozoficznej.

Zastosowana w artykule metoda pozwala wyminąć pytanie o tożsamość – pytanie, które zdominowało analizy wojen kulturowych. Często zastanawiamy się, jak aktorzy społeczni bronią swojej tożsamości, jak się symbolicznie (a bywa, że i całkiem namacalnie: drutem kolczastym) obwarowują, by ochronić własną swoistość. Nie jest to pytanie bezzasadne i na pewno dałoby się na nie odpowiedzieć także na podstawie zebranych tutaj przykładów. Być może jednak przydawanie pojęciu tożsamości zbyt dużego znaczenia czyni z inności coraz istotniejszą przeciwagę. Wikła to w ten sposób humanistykę i nauki społeczne coraz głębiej w dychotomię tożsamości i inności, która ostatecznie pęta myślenie chyba zbyt ciasno...

Bibliografia:

/// Bachryj-Krzywaźnia M. 2016. „Był sobie gender...”. *Kategoria gender w dyskursie „Gościa Niedzielnego” – analiza pola semantycznego i analiza aktantowa*, „Politeja”, nr 4 (43), s. 346–362. doi: 10.12797/Politeja.13.2016.43.14.

/// Bogusławski M.M. 2014. *Po co gejowi normy?*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”, nr 25, s. 94–109.

/// Bortkiewicz P. 2014. *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany*, Prohibita.

- /// Brzozowska D. 2014. *Discussion on Gender in Polish Mass Media*, „Media-lingwistika” 1 (4), s. 45–52.
- /// Buczyńska-Garewicz H. 2003. *Uczucia i rozum w świecie wartości*, IFiS PAN.
- /// Butler J. 2008. *Uwikłani w płć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Butler J. 2011. *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Duda M. 2016. *Dogmat płci. Polska wojna z gender*, Katedra.
- /// Dybel P. 2012. *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Universitas.
- /// Ewertowski S. 2008. *Antagonizm i możliwość dialogu w europejskim sporze o płć*, „Teologia i Człowiek”, nr 11, s. 185–201.
- /// Florkowski R. 2015. *Gender non grata*, [w:] *Genderowe filtry*, red. D. Majka-Rostek, E. Banaszak, P. Czajkowski, Wydawnictwo Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 133–149.
- /// Grabowski M., Sztramski A. 2014. *Tożsamość osobowa a tożsamość płciowa*, [w:] *Medyczne, bioetyczne, psychosocjologiczne i prawne aspekty tożsamości płci*, red. W. Sinkiewicz, R. Grabowski, Dom Wydawniczy Margafsen, s. 49–72.
- /// Griffin G. 2001. *Kooptacja czy transformacja? Woman’s i gender studies na świecie*, tłum. A. Grzybek, „Katedra”, nr 3, s. 9–28.
- /// Janion M. 2001. *Marzący: jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest*, [w:] *taż, Prace wybrane*, t. 3: *Zło i fantazmaty*, Universitas, s. 185–221.
- /// Jucewicz A., Machinek M., red. 2009. *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Hosianum.
- /// Kasiak M. 2019. *Gender w edukacyjnym, publicznym dyskursie Kościoła. Analiza Listu pasterskiego na Niedzielę Świętej Rodziny*, „Edukacja”, nr 2, s. 291–311.
- /// Kępińska A. 2015. *Listy o gender w przestrzeni publicznej na przełomie lat 2013 i 2014 – analiza językowa*, „Studia Pragmalingwistyczne. Rocznik Instytutu Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki UW”, s. 181–204.

- /// Kochanowski J. 2004. *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas.
- /// Kochanowski J. 2009. *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Wydawnictwo Wschód-Zachód.
- /// Kolakowska A. 2000. *Brygady politycznej poprawności*, „Rzeczpospolita” 29–30.01.2000, s. D3.
- /// Korolczuk E. 2014. *“The War on Gender” from a Transnational Perspective – Lessons for Feminist Strategising*. https://pl.boell.org/sites/default/files/uploads/2014/10/war_on_gender_korolczuk.pdf; dostęp: 15.06.2021.
- /// Kowalczyk I. 2001. *Bezdomne w nauce – o trudnościach związanych z praktykowaniem badań z zakresu gender studies i queer theory*, „Katedra”, nr 3, s. 37–52.
- /// Kováts E., Põim M., red. 2015. *Gender as Symbolic Glue: The Position and the Role of the Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe*, Foundation for European Progressive Studies.
- /// Kubica G. 2006. *Tęczona flaga przeciwko Wawelskiemu Smokowi. Kulturowa interpretacja konfliktu wokół krakowskiego Marszu dla Tolerancji*, „Studia Socjologiczne” 4 (183), s. 69–106.
- /// Kuby G. 2013. *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Homo Dei.
- /// Machinek M. 2009. *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Hosianum, s. 99–116.
- /// Magdziak M., Stabrowski M. 2005. *Przedmioty, preferencje, wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, s. 145–164.
- /// Mattei J.F. 2015. *Wprowadzenie*, [w:] Ch. Flavigny, *Kłótnia o gender*, tłum. K. Kubaszyk, W drodze, s. 5–15.
- /// McCarthy A. 2016. *Teoria gender: filozoficzne podstawy i społeczne konsekwencje*, [w:] *Gender – spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiello, D. Oko, tłum. M. Czarnek i in., Jedność, s. 65–80.
- /// Morciniec P. 2007. *Płciowość w teorii gender – krytyka i bilans skutków*, [w:] *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Mor-

ciniec, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 117–130.

/// Nowak A.W. 2020. „*Dziecko poczęte*” jako obiekt ontobegemoniczny. *Obiekty, materialność i wizualizacja a procesy ustanawiania hegemonii*, „AVANT” 11, nr 3, s. 1–26. doi: 10.26913/avant.2020.03.16.

/// Nowak S. 2013. *Seksualny kapitał. Wyobrażone wspólnoty smaku i medialne tożsamości polskich gejów*, Universitas.

/// Pankowska D. 2017. *Czego można się dowiedzieć o gender z Internetu? Analiza dyskursu w tekstach dostępnych w sieci*, „Przegląd Badań Edukacyjnych”, nr 25, s. 137–161.

/// Parzych-Blakiewicz K. 2009. *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Hosianum, s. 127–140.

/// Peeters M.A. 2010. *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

/// Peeters M.A. 2013. *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, tłum. L. Woroniecki, Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

/// Plata T. 2017. *Pośmiertne życie romantyzmu*, Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie.

/// Rawluszko M. 2019. *And if the Opponents of Gender Ideology Are Right? Gender Politics, Europeanization, and the Democratic Deficit*, „Politics & Gender” 17, nr 2, s. 1–23. doi: 10.1017/S1743923X19000576.

/// Rozmarynowska K. 2015. *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje rivoeurowskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

/// Ryś P.W. 2014. *Antygenderowy katechizm*, [w:] *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Krytyka Polityczna, s. 349–355.

/// Rytel A. 2015a. *Gra w etykiety: część pierwsza. Jak z feminizmu zrobiono genderyzm*, „Studia Pragmalingwistyczne. Rocznik Instytutu Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki UW”, s. 205–222.

/// Rytel A. 2015b. *Gra w etykiety: część druga. O sposobach usuwania nienamistnych etykiet przyklejonych do gender*, „Studia Pragmalingwistyczne. Rocznik Instytutu Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki UW”, s. 223–239.

/// Scheler M. 1998. *Ordo amoris*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *O miłości. Antologia*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo UMK, s. 13–47.

/// Sikora T. 2012. „*czyms innym niż...*”: queer jako (antyliberalna) polityka pożądania i różnicy, [w:] *Strategie queer. Od teorii do praktyki*, red. M. Klosowska, M. Drozdowski, A. Stasińska, Difin, s. 35–59.

/// Stabrowski M. 2016. *Świat według wartości w kazaniach jezuickich XVII wieku*, Chronicon.

/// Steczkowski P. 2019. *Dopuszczalność krytyki ideologii gender w kontekście prawa do swobodnego pełnienia misji przez Kościół katolicki w Rzeczypospolitej Polskiej*, „*Annales Canonici*” 2 (15), s. 81–100.

/// Strzemecki G. 2014. *Gender – ideologia państwowa Rzeczypospolitej*, [br. wyd.].

/// Szewczyk R. 2009. *Status prawny osoby „zmieniającej” płęć w dokumentach Unii Europejskiej i w nauczaniu Kościoła katolickiego*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Hosianum, s. 205–218.

/// Waldenfels B. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa.

/// Zimniak-Halajko M. 2016. *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Žižek S. 2010. *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Literackie Muza.

/// Žižek S. 2011. *Carl Schmitt w czasach postpolityki*, tłum. P. Plucienniak, [w:] *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. Ch. Mouffe, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 27–50.

/// **Abstrakt**

Artykuł sytuuje się w obrębie kulturoznawstwa rozumianego jako opisywanie wartości i uczuć przejawiających się za pośrednictwem różnorodnych ludzkich wytworów. Przeprowadzona analiza koncentruje się na kulturze, której trzonem jest pielęgnacja inności. Źródłami są przede wszystkim publikacje antygenderowe, dopełnione refleksją nad filozofią Slavoj Žižka oraz nad polską recepcją teorii *queer*. W tekście została postawiona teza,

że wysoka ranga pary tożsame–inne jest w jakiejś mierze cechą wspólną zarówno strony antygenderowej (mężczyzna–kobieta), jak i queerowej (system–nienormatywność).

Słowa kluczowe:

spór o gender, teoria *queer*, wartości, inność

/// Abstract

Otherness in the Gender Debate: A Cultural Analysis

This article is located within the field of culture studies, which is understood here as describing the values and feelings manifested in various human creations. The author analyses a culture whose core is the cultivation of otherness. As sources, the author primarily uses anti-gender publications, complemented by reflection on the philosophy of Slavoj Žižek and the Polish reception of queer theory. The author advances the thesis that the high rank accorded to the same–other pair is to some extent a common feature of both the anti-gender side (male–female) and the queer side (system–non-normativity).

Keywords:

gender debate, queer theory, values, otherness

/// **Łukasz Rozwadowski** – doktorant kulturoznawstwa w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, absolwent Podyplomowych Gender Studies IBL PAN, członek Pracowni Badań nad Światem Przeżywanym (UWr), kulturoznawca. Interesuje się fenomenologią, w tym aksjologią fenomenologiczną, oraz badaniami nad płcią i seksualnością w kulturze. W przygotowywanej rozprawie doktorskiej przygląda się kulturze współczesnej przez pryzmat polskiego sporu o gender. Publikował między innymi w „Pracach Kulturoznawczych” i „Forum Socjologicznym”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5721-9324>

E-mail: lukasz.rozwadowski@uwr.edu.pl