

nia wiedzy o tym, jak dokonuje się definiowanie płci, po co i jakie są tego następstwa<sup>187</sup>. Z jednej strony badania te skupiają się na analizowaniu obyczajów, stereotypów reprodukcji płci, z drugiej natomiast mają sprzyjać re-lekturze istniejących już świadectw kultury na temat płci<sup>188</sup>. Dorosłe kobiety i dorośli mężczyźni mogą wyzbyć się wpojonych im przystosowawczych ograniczeń, choć nie jest to proces łatwy. Pomocą mają być feministyczne wskazówki, jednak od studiujących oczekuje się, by byli pilni i nie poprzestawali na powierzchownej recepcji koncepcji dotyczących tożsamości płciowej. Anna Titkow w ten sposób tłumaczy swoje oczekiwania wobec studentek i studentów zajmujących się kwestią płci: „jestem świadoma «politycznie» i wiem: jeżeli sprawy dotyczą kobiet, wszystko musi być zrobione perfekcyjnie, ponieważ będą przyłożone trochę inne kryteria, bardziej ostre, mniej życzliwe, niż gdyby to dotyczyło społeczeństwa i jakichś ogólnych tematów”<sup>189</sup>. Pilność osób studiujących w jakimkolwiek zakresie *gender studies* wymuszona jest więc poniekąd nieprzychylnością pozostałych członków akademii, a kwestia feminizmu budzi zbyt wiele emocji, by móc pozwolić sobie na zbyt banalne konkluzje.

<sup>187</sup> B. Chołuj, *Różnica między women's studies i gender studies*, „Katedra” 2001, nr 1, s. 33.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> A. Titkow, *Poza fasadą*, w: *Feministki własnym głosem o sobie*, wstęp i red. S. Walczewska, Kraków 2005, s. 44.

### III. Małżeństwo



„Anachronizm” to słowo najlepiej oddające poglądy powojennych feministek, w tym Simone de Beauvoir, na kwestię małżeństwa. Na progu XXI wieku obserwację tę powtórzyła w Polsce Kinga Dunin: „Małżeństwo to bardzo dziwna instytucja. Aż dziwne, że dotąd się utrzymała. Biologia stworzyła nas co prawda do monogamii, ale tylko okresowej”<sup>1</sup>. Reformą instytucji małżeńskiej zajmowały się już dziewiętnastowieczne emancypantki, a relacje między małżonkami były przedmiotem wielu ówczesnych dyskusji, artykułów i debat. Pod pretekstem zajmowania się kwestią małżeństwa ruch kobiecy przemyczał także propozycje reform społecznych, zmian modeli socjalizacji oraz niejednokrotnie problem kobiecej seksualności, w tym – prokreacji, unikając dzięki temu pomówień o nieprzyzwoitość.

W pismach emancypantek wykształcona towarzysza życia zastąpiła ideał kobiety pięknej, a wyemancypowana żona miała mieć takie samo wykształcenie (Mary Wollstonecraft<sup>2</sup>, Narcyza Żmichowska<sup>3</sup>, Paulina Kuczalska-Reinschmit<sup>4</sup>) i jednakowe z mężczyznami prawa (Zofia Daszyńska-Golińska, Waleria Marrené<sup>5</sup>). Jednocześnie wiele emancypantek gorliwie zapewniało, że wyzwolone kobiety będą nadal wstę-

<sup>1</sup> K. Dunin, *Czego chcecie ode mnie Wyższe Obcasy?*, Warszawa 2002, s. 112.

<sup>2</sup> M. Wollstonecraft, *Windykacja praw kobiet* (1792), przeł. K. Bratkowska, „Ośka” 2000, nr 2.

<sup>3</sup> N. Żmichowska, *Słowo przedwstępne do dzieł dydaktycznych pani Hoffmanowej* (1876), w: A. Górnicka-Boratyńska, *Chcemy całego życia. Antologia polskich tekstów feministycznych lat 1870-1939*, Warszawa 1999, s. 36-48.

<sup>4</sup> P. Kuczalska-Reinschmit, *Nasze drogi i cele* (1897), w: ibidem, s. 157.

<sup>5</sup> W. Marrené, *Przesady w wychowaniu: studium pedagogiczne* (1881), w: ibidem, s. 68-69.

powwały w związki małżeńskie. Likwidacja podstaw tradycyjnych, monogamicznych związków, takich jak zależność ekonomiczna żony czy wyższość intelektualna męża, musiała budzić podejrzenia, że samodzielnych małżonek nic już nie zatrzyma przy niewiernym, chorym i niezaradnym finansowo mężu. Daszyńska-Golińska przekonywała: „Ale czy ideałem naszym są stare panny. Czyż nie wiemy, że bezżenność, a zatem samotność, a przeważnie egoizm i dziwactwa fatalnie oddziaływa na jednostkę, a wyższą uczuciowość kobiety upośledza tym bardziej dotkliwie?”<sup>6</sup> Kobiety wybiorą więc małżeństwo dla własnego dobra, bez względu na stopień osiągniętej samodzielności, ponieważ dzięki niemu unikną samotności oraz rozwiną w sobie cnoty pokory, nie wspominając już o tym, że będą mogły urodzić i wychować dzieci.

Uspokajający oponentów ton dotyczył także kwestii chyba najistotniejszej w ekonomii patriarchalnego społeczeństwa, czyli prawowitych potomków. Z tego powodu w dyskursie emancypacyjnym pojawiła się postać wiernej i cnotliwej żony. Dla Kazimierzy Bujwidowej oczywiste było, że „człowiek, czy to kobieta czy mężczyzna, sam sobie wymaganie czystości postawić musi i to nie ze względu na jakie bądź pobudki zewnętrzne, ale jako postulat wynikający z dokładnego przemyślenia, z samowiedzy wewnętrznej oraz z należytego zdania sobie sprawy ze swego stosunku do życia i ludzi”<sup>7</sup>. Mężczyzna musiał więc również się zmienić i pozostać wierny, a częstym przedmiotem emancypacyjnej krytyki była podwójna moralność. Daszyńska-Golińska uderzyła w związek z tą kwestią w drażliwą dla polskiego obywatela strunę, uznając wychowanie zdrowego moralnie i fizycznie dziecka, „siły narodu”, za cel życia małżonków<sup>8</sup>. Sytuację kobiet w rodzinie mogła więc zmienić przede wszystkim postawa męża, jego życie w monogamii i to do niego kierowane były w dużej mierze apele ruchu kobiecego, jednak emancypantki zawsze

<sup>6</sup> Z. Daszyńska-Golińska, *Kwestia kobieca a małżeństwo* (1925), w: ibidem, s. 277.

<sup>7</sup> K. Bujwidowa, *U źródeł kwestii kobiecej* (1910), w: ibidem, s. 310-317.

<sup>8</sup> Z. Daszyńska-Golińska, *Kwestia kobieca a małżeństwo* (1925), w: ibidem, s. 277.

widziały kwestię reformy tej instytucji w szerszym kontekście społecznym: pracy zawodowej kobiet oraz konieczności rozwiązania problemu prostytucji. Promując model partnerstwa między kobietą i mężczyzną, ruch emancypacyjny wpisał się w szerszy nurt przemian społecznych, który pod koniec XIX wieku zapoczątkowała radykalna inteligencja, sympatyzująca z ruchem socjalistycznym<sup>9</sup>. Warto też pamiętać, że na przełomie ubiegłych stuleci konwenans dotyczący małżeństwa oraz wszelkich związanych z nim restrykcji dotyczył wszystkich warstw społecznych, poczynając od córek gospodarzów, omijał więc jedynie najuboższych<sup>10</sup>.

Lista współczesnych feministycznych zarzutów w stosunku do tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych związków jest długa: naturalizują one bowiem według feministek heteroseksualność, zmuszają zwłaszcza kobiety do monogamii, utwierdzają męską genealogię, także przez konieczność odcierania żony od jej rodziny, jak również odseparowują ją od innych kobiet. Jedną z istotniejszych kwestii, która w dużej mierze wykracza poza ramy dyskusji o małżeństwie, jest eksploatacja pracy domowej kobiet oraz jej znaczenie dla patriarchatu<sup>11</sup>. Feministki zwracają szczególną uwagę na polityczną wagę rodziny oraz jej prawny, instytucjonalny wymiar, związany z tym, że małżeństwo jest umową prawną, a państwo sprawuje kontrolę zarówno nad ślubami, rozwodami, sprawami majątkowymi, jak i prowadzi politykę reprodukcyjną, czyli dystrybuuje dostęp do antykoncepcji,

<sup>9</sup> A. Żarnowska, *Schyłek wieku XIX – kształtowanie się modelu małżeństwa partnerskiego*, w: *Kobieta i małżeństwo*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004, s. 287.

<sup>10</sup> W. Mędrzecki, *Konwenans wiejski i nowe wzorce zachowań kobiet na wsi w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997, s. 73. W kwestii różnic klasowych prawdziwe w dalszym ciągu pozostaje spostrzeżenie S. de Beauvoir, że „Los żon jest tym cięższy, im są uboższe, im bardziej przeciążone robotą, lżejszy natomiast, jeśli mają i wolny czas, i rozrywki”. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003, s. 351.

<sup>11</sup> Wszystkie te zarzuty wymieniam za: S. Walczewska, *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskursu emancypacyjnego w Polsce*, Kraków 1999, s. 126.

uznania dziecka, alimentów, prawa do aborcji oraz pomoc socjalną, a także karze poligamię i kazirodztwo<sup>12</sup>.

### 1. Bez męża

W wydanym w 1843 roku poradniku *Myśl o wychowaniu* Eleonora Ziemięcka przestrzegała przed modelem wychowawczym, który zakładał, że dziewczyna może odegrać w społeczeństwie wyłącznie rolę żony i matki. Wychowawcy powinni się według niej skoncentrować na kształtowaniu odpowiedzialnej przed Bogiem i innymi ludźmi jednostki, nawet jeśli proces ten odbija się na liczbie zawieranych małżeństw. Kobieta nie powinna bać się samotności, a praca zawodowa może jej zapewnić niezależność oraz wpływ na innych ludzi<sup>13</sup>. Przemiany społeczne, zwłaszcza pod koniec XIX wieku, kiedy zaczęła się umacniać rola inteligencji zawodowej, wymusiły także w Polsce – jak zauważa Anna Żarnowska – zmiany tradycyjnych norm w rodzinie i poza nią. Młode kobiety nie musiały już biernie czekać na propozycję małżeństwa, a podjęcie pracy zawodowej stwarzało możliwość samodzielnego kształtowania swojej pozycji społecznej, odrębnej od statusu męża czy ojca<sup>14</sup>.

Sankcja staropanieństwa ciążyła jeszcze przez wiele dziesiętników lat nad dziewczętami, nawet wtedy, gdy dzięki pracy były finansowo niezależne: „Kobieta samotna – jak podkreśla Sławomira Walczewska, badająca dyskurs emancypacyjny – nawet jeśli jest «bez moralnego szwanku», jest w jakimś

<sup>12</sup> Por. na ten temat: M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003, s. 317.

<sup>13</sup> A. Landau-Czajka, *Przygotowanie do małżeństwa według wybranych podręczników z XIX i XX wieku*, w: *Kobieta i małżeństwo*, s. 10. Inną kwalifikację, prezentując stanowiska feministek marksistowskich, liberalnych i radykalnych, przedstawiła M. Humm. Por. M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Mikos, Warszawa 1998, s. 122-123.

<sup>14</sup> A. Żarnowska, *Schyłek wieku XIX – kształtowanie się modelu małżeństwa partnerskiego*, s. 293-294.

sensie również upadła. Jest kobietą, która wypadła z ustalonej, ogólnie przyjętej konwencji. Jest niedopasowana, a więc gorsza<sup>15</sup>. Emancypantki przeciwstawiały się takiemu wizyjnemu starym panny, gdy same demonstracyjnie używały panieńskich form nazwisk (Dulębianka, Habichtówna, Rodziewiczówna), występowały w obronie kobiet ubogich i samotnych, postulowały pomoc socjalną oraz zakładały domy dla niezamężnych kobiet (Helena Witkowska), a przede wszystkim – skonstruowały nowy obraz kobiety nie tyle samotnej, co samodzielnej<sup>16</sup> (Bujwidowa pisała wprost, że kobieta może żyć sama).

Zresztą już w 1876 roku Narcyza Żmichowska upominała swoją nauczycielkę Klementynę z Tańskich Hoffmanową, że nie tylko rodzina może być ostoją ładu społecznego. Przypominała koncepcje Platona, Fourier oraz nihilistów i podkreślała, że: „układano różne plany innego w świecie ludzkim porządku, dlatego że ten, który istnieje, ani szczęścia nie zapewnia, ani wolnej woli człowieka dość nie szanuje<sup>17</sup>. Innymi słowy wskazywała na alternatywne modele wspólnoty, odmienne od zinstytucjonalizowanych związków kobiety i mężczyzny. Dla Zofii Nałkowskiej na początku XX wieku wzorzec samodzielności ucieleśniała nie tylko kobieta żyjąca w wolnym związku, ale także kokota<sup>18</sup>. Współczesne feministki często dopatrują się w geście odmowy zamiężżenia śladów innych nieformalnych związków, w tym związków lesbijskich<sup>19</sup>.

Simone de Beauvoir w połowie XX wieku niepokoiło samo określenie „kobieta niezamężna”, ponieważ używając go pomija się stosunek kobiety, o której się mówi, do instytucji małżeńskiej, co implikuje, że panieństwo nie jest jej wyborem, rodzajem buntu, ale życiową porażką<sup>20</sup>. W książce

<sup>15</sup> S. Walczewska, *Damy, rycerze i feministki*, s. 140.

<sup>16</sup> Ibidem, 141-144.

<sup>17</sup> N. Żmichowska, *Słowo przedwstępne do dzieł dydaktycznych pani Hoffmanowej* (1876), s. 34.

<sup>18</sup> Z. Nałkowska, *Uwagi o etycznych zadaniach ruchu kobiecego* (1907), w: ibidem, s. 325.

<sup>19</sup> Por. S. Walczewska, *Damy, rycerze i feministki*, s. 144-154.

<sup>20</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 457.

W *sile wieku* wspominała niejednokrotnie, że możliwość zamieszkania w Paryżu we własnym pokoju (*sic!*) od początku przepełniała ją radością, a „najbardziej lubiłam mój kaprys, moje widzimisię”<sup>21</sup>. Podczas samotnych dni w Marsylii de Beauvoir ukuła termin „kobieta sama” na określenie siebie i innych kobiet, którym jest dobrze, gdy mogą przeznaczyć całe dni dla siebie i bardzo bała się utracić to poczucie wolności<sup>22</sup>: „Wyszłam zwycięsko z próby, jakiej byłam poddana. Rozłąka i samotność nie zachwiały moim szczęściem. Wydawało mi się, że mogę na siebie liczyć”<sup>23</sup>. Autorka *Drugiej płci* dotyka tutaj problemów zarówno poczucia bezpieczeństwa, jak i szczęścia osobistego, które miałyby gwarantować związek małżeński, podważa zarówno jedno, jak i drugie, zwracając uwagę, że najistotniejsza jest siła wewnętrzna oraz przekonanie, iż niezależnie od okoliczności można liczyć na siebie. Virginia Woolf we *Własnym pokoju* przestrzegała już pod koniec lat dwudziestych młode elewki przed wiarą, że potrzebne jest im silne męskie ramię, by podolać wyzwaniom życiowym. Podkreślała, że „zawsze idzie się samotnie”<sup>24</sup>, więc siłę oraz wytrwałość trzeba wykształcić w sobie.

Według współczesnej feministki Germaine Greer, kobiety zwodzi się w dalszym ciągu tanią ideologią zakochania, a także obietnicą bezpieczeństwa<sup>25</sup> i namawia, by wychodziły za mąż. W opinii Greer nic i nikt nie może zagwarantować ani szczęścia, ani poczucia bezpieczeństwa, a współczesna instytucja małżeństwa wymaga od kobiet poświęcenia własnych ambicji oraz pozbawia je podmiotowej tożsamości,

<sup>21</sup> S. de Beauvoir, *W sile wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2004, s. 14.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>24</sup> V. Woolf, *Własny pokój* (1929), przeł. A. Graff, Warszawa 1997, s. 136.

<sup>25</sup> „Kobiety powinny sobie uświadomić, że tania ideologia zakochania skłania je do posunięć irracjonalnych, prowadzących do autodestrukcji. Obłęd nie ma nic wspólnego z miłością, bo miłość nie jest omdleniem, zawłaszczaniem kogoś czy manią, lecz «aktem poznawczym i w istocie jedynym sposobem na uchwycenie najbardziej skrytego rdzenia osobowości»”. G. Greer, *Kobiety eunuch* (1970), przeł. J. Golyń i B. Umińska, Poznań 2001, s. 184, s. 163–164.

kobiety nie powinny w związku z tym wychodzić za mąż: „Jeśli kobiety chcą osiągnąć istotną poprawę swojej sytuacji, jest rzeczą oczywistą, że muszą powiedzieć nie małżeństwu”<sup>26</sup>. Odmowa współuczestnictwa w patriarchalnej instytucji miała podważyć organizację społeczną, stanowić czyn rewolucji.

Współczesny zasób słów polskiego dyskursu liberalnego, które określiłyby samodzielną jednostkę żyjącą poza związkiem małżeńskim, przedrzeźnia Kinga Dunin: „Stara panna – to nie brzmi najlepiej. A i stary kawaler niezbyt dobrze się kojarzy. Mamy więc dzisiaj beżennych. „Polityka”, która opublikowała o nich raport, twierdzi, że jest to określenie neutralne i poprawne politycznie. Jasne. Przecież «niezamężni» brzmiałoby bardzo głupio w świecie, w którym to mężczyzna jest uniwersalnym ludzikiem”<sup>27</sup>. Niepoprawna forma gramatyczna „ludziem” podważa neutralność miana „beżenni”. Próba wyjścia z impasu językowego wartościowania kończy się w przypadku kobiet wymazaniem ich statusu i nie rozwiązuje kwestii odpowiedniego, „neutralnego” terminu, gdyż kobiety przecież nie „żeńią” się. I choć to właśnie słowo „niezamężna” jest w języku polskim formą poprawną gramatycznie nie uznano jej za reprezentatywną zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn, wymyślając bezużyteczny neologizm. Dunin po mistrzowsku tropi powierzchowne zmiany świadomości, zatrzymując się na poszczególnych sformułowaniach dyskursu dominującego, zdając sobie sprawę, że – jak podkreśla w innym kontekście Joanna Tokarska-Bakir – „Niektórym zdarza się ów język w dobrej wierze korygować, co niekiedy daje rezultaty odwrotne do zamierzonych”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 360–361.

<sup>27</sup> K. Dunin, *Czego chcecie ode mnie Wysokie Obcasy?*, s. 136. Por. także: S. Walczewska, *Czy kobietom w Polsce potrzebny jest feminizm?*, w: *Co to znaczy być kobietą w Polsce*, red. A. Titkow, H. Domański, Warszawa 1995, s. 255.

<sup>28</sup> J. Tokarska-Bakir, *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań*, w: *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka, Warszawa 2004, s. 113.

## 2. Małżeństwo jako handel kobietami

Nad małżeństwem ciąży jego historia i tradycyjna formuła, którą przywodzi ono na myśl wraz z religijno-rytualnym charakterem. „Kobieta w roli niewolnicy lub poddanej, wcielona do grup rodzinnych, na których czele stoją ojcowie i bracia, była zawsze – podkreśla de Beauvoir – dawana za żonę jednemu mężczyznom przez innych. Początkowo klan czy ród ojczysty dysponował kobietą prawie jak rzeczą”<sup>29</sup>. Nawet jeśli później przybrało ono charakter umowy, nadal zawierana była ona przez teścia i zięcia, nie przez męża i żonę<sup>30</sup>. Prekursorki ruchu emancypacyjnego postulowały początkowo jedynie, by uwzględnić opinię przyszłej żony przy zawarciu kontraktu. W powieści Jane Austen *Duma i uprzedzenie* finałowa scena dotyczy właśnie propozycji małżeństwa: „Lizzy – powiedział pan Bennet. – Dałem mu swoją zgodę. Należy do tego typu ludzi, którym nie śmiałbym odmówić niczego, o co raczą prosić. Resztę pozostawiam tobie. Lecz radzę ci to dobrze przemyśleć. Znam cię, Lizzy. Wiem, że nie znajdziesz szczęścia przy mężu, którego nie będziesz szanować jako stojącego wyżej od ciebie”<sup>31</sup>. Ojciec Elizabeth, pan Bennet, nie mógł więc odmówić Darcy’emu, głównie ze względu na jego pozycję społeczną, jednakże odmowa byłaby zrozumiała (przynajmniej w świecie powieści), gdyby padła z ust bezpośrednio zainteresowanej. Co więcej, zgodnie z konwencją romansu, uczucie miłości, przyjaźni oraz szacunku pokonało przeszkody społeczne, choć nie bez znaczenia jest fakt, że Elizabeth jako żona przenosi się do posiadłości męża i izoluje od swojej rodziny, której niska pozycja była główną przeszkodą w zawarciu małżeństwa.

<sup>29</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 458.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> J. Austen, *Duma i uprzedzenie*, przeł. M. Gawlik-Małkowska, Warszawa [b.d.w.], s. 433. Zupełnie inną wizję małżeństwa przynosi chociażby powieść A. Brontë *The Tenant of Wildfell Hall*, opublikowana w 1848 roku, w której stopniowo odkrywamy przeszłość malarki Helen. Uciekła ona przed przemocą i pijaństwem męża, chcąc ochronić przed jego atakami synka, jednocześnie brak rozwodu wywołuje ogromne komplikacje w jej życiu. Por. A. Brontë, *The Tenant of Wildfell Hall*, introduction and notes by P. Merchant, Kent 2001.

Antropolodzy, z Claudem Lévi-Straussem na czele, uznali wymianę kobiet między plemionami za fundament współczesnej cywilizacji. Książką Lévi-Straussa, jeszcze wtedy gdy miała ona formę maszynopisu, zainteresowała się kobieta, która co prawda nie utożsamiała się ze współczesnym sobie ruchem kobiet<sup>32</sup>, jednak napisała biblię feministek. Beauvoir wspomina, że przez wiele dni, gdy tylko dowiedziała się, że antropolog pisze pracę na interesujący ją temat (już po opublikowaniu swojego eseju o kobiecie i mitach w „Temps Modernes”), chodziła do niego i czytała kolejno powstające rozdziały: „znajdowałam tu – napisze po latach – potwierdzenie mojej tezy o kobiecie jako tej drugiej; Lévi-Strauss dowodził, że mężczyzna zawsze był główną osobą, nie wyłączając owych społeczeństw matrylinearnych, którym nadaje się nazwę matriarchatu”<sup>33</sup>. Antropolog opisał więc tylko sytuację kobiet, która jest ich udziałem nieprzerwanie od wieków i gwarantuje społeczny ład. Beauvoir dostrzega możliwość zmiany pozycji kobiety przez zrównanie jej praw z prawem mężczyzny, dostęp do rozwodu oraz dzięki pracy zawodowej. Niemniej opisując relacje małżeńskie nie wystrzega się terminologii handlowej: „na ogół – napisze w *Drugiej płci* – popyt męski na kobiety jest mniejszy od podaży kobiecej. Ojciec raczej pozbywa się córki niż ją ofiarowuje, a dziewczyna szukająca męża raczej prowokuje męską prośbę niż ją spełnia”<sup>34</sup>. Użycie pojęć z zakresu ekonomii uzasadnia też koncepcja małżeństwa jako korzystnej kariery dla kobiety. Dopóki jest to jedyna dostępna dla niej forma awansu społecznego, dopóty przedstawiać się ono będzie jako intratny interes<sup>35</sup>. Inga Iwasiów przeanalizuje zabiegi antropologów (Maussa, Lévi-Straussa, Malinowskiego, Bataille’a i Girarda), którzy przeddefiniowali akt kupna w akt

<sup>32</sup> „Nie byłam, jako żywo, bojowniczką feminizmu, nie wyznawałam żadnej teorii dotyczącej praw i obowiązków kobiety”. S. de Beauvoir, *W sile wieku*, s. 62. W 1949 roku C. Lévi-Strauss wydał *Les structures élémentaires de la parenté*.

<sup>33</sup> S. de Beauvoir, *Siłą rzeczy*, t. 1, przeł. J. Pański, Warszawa 1963, s. 205.

<sup>34</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 463.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 462.



ofiarowania i nie nazywali kobiety „towarem”, ale „darem”. Te zabiegi zacieraają z jednej strony, według badaczki, przedmiotowy status kobiety w patriarchacie, z drugiej jednak oddają swoisty „orgiastyczny i nadmiarowy charakter handlu kobietami”<sup>36</sup>.

Instytucja małżeństwa ukonstytuowała – w opinii Luce Irigaray – fallogocentryzm. Przepisując, naśladując i przede wszystkim sposób myślenia Lévi-Straussa, autorka *Rynku kobiet* ukuła pojęcie „hom(m)oseksualności” jako pewnej praktyki społecznej, która „rozgrywa się poprzez ciała kobiet, materię lub znak, a heteroseksualność jak dotychczas stanowi tylko alibi służące pomyślnemu ułożeniu relacji mężczyzny z samym sobą oraz relacji między mężczyznami”<sup>37</sup>. Irigaray zwraca uwagę na uogólnienie, jakie zastosował antropolog, czyli na fakt, że na tej podstawowej wymianie kobiet zbudował on pojęcie wymiany i krążenia znaków oraz zasady działania ekonomii<sup>38</sup>. W związku małżeńskim ogniskują się więc centralne zasady patriarchy: hierarchia, ekonomia kumulacji, używanie kobiet i uprzywilejowanie męskiej genealogii. Zakaz kazirodztwa oraz współwystępujący z nim fantazmat kazirodziej więzi ojca z córką lub matki z synem zabezpieczają sprawne funkcjonowanie tak zor-

<sup>36</sup> I. Iwasiów, *Ślady porządków represywnych*, „Pełnym głosem” 1994, nr 2, s. 106. Iwasiów, krytycznie analizując teksty antropologów, dochodzi do podobnych wniosków, co de Beauvoir: „Od Maussa poprzez Lévi-Straussa i Malinowskiego do Bataille’a czy wreszcie Girarda: punktem odniesienia, wzorcem człowieka pozostaje mężczyzna. Dynamika życia może być wyrażona poprzez kobietę – ale z męskiej inicjatywy”. Ibidem, s. 104.

<sup>37</sup> L. Irigaray, *Rynek kobiet* (1977), przeł. A. Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3), s. 16. Por. krytyczne omówienie tego tekstu przez P. Dyblę traktującego artykuł Irigaray bardzo dosłownie (nie uwzględnia tekstowych strategii autorki) i dowodzącego, że przedstawiony przez nią opis jest anachroniczny, a cały tekst to nietrafna analiza „stanu faktycznego”. Używa też bardzo obrazowych metafor, uznając, że przedstawiona koncepcja to „księżycowe nieporozumienie”. Ta interpretacja jest jedną z wielu krytycznych analiz pisarstwa Irigaray, której pomysły wyraźnie badaczka drażni. Por. P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”*, s. 79-81.

<sup>38</sup> Por. na ten temat: A. Araszkiewicz, *Poza zakazem kazirodztwa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3), s. 112.

ganizowanego społeczeństwa<sup>39</sup>. Irigaray opisując reguły jego działania, korzysta z języka stosowanego przez Marksa i z jego analiz skoncentrowanych na wymianie oraz wartości dodanej, konsekwentnie podstawiając pod słowo „towa” – słowo „kobieta”<sup>40</sup>. Dzięki temu zabiegowi udaje jej się dostrzec do podstawowych praw rządzących fallogocentrycznie zorganizowanym światem: „Analiza towaru jako podstawowej formy kapitalistycznego bogactwa, jakiej dokonał Marks, może więc być odczytana jako interpretacja statusu kobiety w społeczeństwach zwanych patriarchalnymi”<sup>41</sup>.

Problemem, który Irigaray najbardziej nurtuje, jest sposób wyceny stosowany w przypadku kobiet. Pozostając cały czas w orbicie pojęciowej *Kapitału* badaczka podkreśla, że cena kobiet nie zależy od ich ciała, języka czy „formy naturalnej”, ale „od tego, co zdołają odbić z potrzeb-pragnień w wymianach między mężczyznami”<sup>42</sup>. Kobieta zaczyna więc istnieć dopiero wtedy, gdy dwóch mężczyzn może się nią wymienić, wycenia się ją biorąc pod uwagę przydatność w roli reproduktorki oraz tej, która świadczy usługi seksualne. Aby podwyższyć swoją wartość, kobieta musi się więc dostosować do męskich wyobrażeń, stać się dla mężczyzny lustrem, w którym dostrzeże on to, czego pożąda. Pragnienia kobiet zostają w tym obiegu towarów i ich wartości pominięte, właściwie stanowią przede wszystkim przeszkodę, mogą obniżyć ich cenę: „Pragnienie, jej własne pragnienie, oto czego musi zakazać prawo ojca, wszystkich ojców: ojców rodzin, ojców narodu, ojców kapłanów, ojców-profesorów, ojców-lekarzy”<sup>43</sup>. Krystyna Kłosińska podkreśla, że *Rynek kobiet* Irigaray dostarcza jej języka do interpretacji zjawisk w życiu codziennym, w którym sąsiad podaje rękę wyłącznie mężo-

<sup>39</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>40</sup> Na temat metody pisarskiej L. Irigaray zob. B. Smoleń, *Mimetyzm Luce Irigaray*, w: *Ciało, płęć, literatura: prace ofiarowane profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Hornung, M. Jędrzejczak, T. Korsak, Warszawa 2001.

<sup>41</sup> L. Irigaray, *Rynek kobiet*, s. 17.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>43</sup> L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką* (1981), przeł. A. Araszkiewicz, Kraków 2000, s. 8.

wi, robotnicy ignorują jej obecność, a ceniony ginekolog rozmawia o jej stanie zdrowia z jej „prawnym opiekunem”: „Moje ciało nie jest już moim. Ja nie jestem «ja». Krążę jako obiekt pomiędzy dwoma: specjalistą i właścicielem. Nauka i ekonomia wspierają się, podają sobie ręce w ciepłym uścisku na pożegnanie, w skłonieniu głów wyrażających wzajemny szacunek”<sup>44</sup>.

Jednym z feministycznych pomysłów na przerwanie obiegu kobiet w społeczeństwie jest projekt Kingi Dunin. Choć początkowo przejmuje ona współcześnie promowany patriarchalny mit o szczególnej wartości dzieci, wykorzystuje go do własnych celów, stwierdzając, że jeśli społeczeństwo uznaje ich status za najistotniejszy, to być może najważniejszą umową, jaką dorośli ludzie powinni zawierać, jest umowa z dzieckiem<sup>45</sup>, która eliminowałaby dyskusję wokół prawowitych i nieprawowitych potomków, a partnerom dawała poczucie większej wolności, niezwalniając ich jednocześnie z odpowiedzialności wobec dzieci. Praktyczne rozwiązanie proponowane przez autorkę różni się od stanowiska Irigaray, tej ostatniej zależy przede wszystkim, by odtworzyć sposób, w jaki działa i wywiera presję patriarchat, chce obnażyć jego struktury. Nie wyklucza to jednak, że zmiana sposobu zawierania umów społecznych mogłaby wpłynąć na szersze przeobrażenia w porządku symbolicznym, zwłaszcza, że sama Irigaray dostrzegała możliwość zmiany układu sił (układu dominacji ojców) dzięki antykoncepcji, aborcji, włączeniu kobiet w proces produkcyjny i perspektywie nowej definicji tożsamości płciowej<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> K. Kłosińska, *Miniatury*, s. 11.

<sup>45</sup> K. Dunin, *Czego chcecie ode mnie Wysokie Obcasy?*, s. 107. Por. też koncepcję tzw. nazwiska rodzinnego, czyli wybieranego przez małżonków jako nazwisko dodatkowe: K. Paprzycka, *Nowa rodzina – nowe nazwisko*, „Zadra” nr 1 (10) 2002, s. 36-37. O znaczeniu jakie w Polsce przypisuje się posiadaniu dziecka zob. A. Titkow, *Tbżsamość polskich kobiet. Ciągłość, zmiana, konteksty*, Warszawa 2007, rozdz. V.

<sup>46</sup> L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, s. 9.

### 3. Egzogamia i endogamia

#### 3.1. Atena i Antygona

Dla Irigaray ważne jest, aby zdefiniować status kobiet we współczesnym społeczeństwie oraz struktury wymiany, na jakiej się on opiera. Tym fallocentrycznym relacjom przeciwstawia w swoim piśarstwie genealogię kobiet, a jej szczególnym przykładem zostaje Antygona. Irigaray – co zaznacza Araszkiewicz – reinterpretuje pogląd Hegla, według którego wykluczenie Antygony leży u podstaw definicji państwa i rodziny: „Antygona jest córką, która broni prawa genealogii macierzyńskiej – prawa «czerwonej krwi» matki, podzielonej między siostry i braci, która musi zostać poświęcona w utrwaleniu patriarchalnego porządku w wojnach między mężczyznami”<sup>47</sup>. Główna postać z tragedii Sofoklesa to rebeliantka, która – nawet jeśli płaci za nieposłuszeństwo patriarchalnej władzy śmiercią i skazuje się na ostracyzm społeczny – odkrywa potencjalnie istniejący inny porządek, odmawia także bycia przedmiotem wymiany czy też utożsamienia z linią ojca, odrzuca prawo Kreona, pozostaje wierna swojemu pochodzeniu, „kobiecu prawu”<sup>48</sup>. Jak zauważa Magdalena Środa, Antygona stała się w krytyce feministycznej symbolem wykluczenia i bezdomności kobiet w kulturze Zachodu, z drugiej strony przynależy do porządku bez nazwy, który nie może dojść do głosu przytłumiony przez patriarchalną kulturę<sup>49</sup>. Tę kobietą tradycję niszczą także idealne

<sup>47</sup> A. Araszkiewicz, *Poza zakazem kazirodztwa*, s. 116. Najprawdopodobniej ten dychotomiczny podział na dwie postawy kobiet wobec patriarchatu stanowił inspirację dla Nancy K. Miller w jej koncepcji archnologii, w której Arachne jest rebeliantką, a Ariadna utwierdza porządek patriarchalny.

<sup>48</sup> M. Hirsch, *The Mother/Daughter Plot. Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, Indiana University Press 1989, s. 32-33.

<sup>49</sup> M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 293. M. Środa przytacza także heglowską interpretację postaci Antygony. Wiele feministek nieufnie odnosi się do pojęcia „bezdomności”, które przywołuje przecież patriarchalny mit domu jako bezpiecznego schronienia w sferę prywatną. S. de Beauvoir tak opisuje mit domu: „Ideal szczęścia konkretyzował się

córki Ojca-Króla, które w mitologii greckiej reprezentuje Atena. Kobiety te „całkowicie na jego żołądź, na służbie mężczyzny u władzy [...] grzebią walczące kobiety pod sanktuarium, aby nie zburzyły nowego ładu ogniska domowego, porządku miasta, odtąd jedyne go porządku”<sup>50</sup>. Patriarchatu, męskiej genealogii nie udało się utrzymać, gdyby nie współudział kobiet, jednakże badaczki feministyczne starają się odnaleźć pod gruzami „domowego ładu” przede wszystkim wzmianki o tych, które przeciwstawiły się Prawu Ojca.

„Gorące przywiązanie – tłumaczy przyczyny neuroz niektórych zaręczonych kobiet de Beauvoir – do ojca, matki, siostry, w ogóle do domowego ogniska sprawia, że nawet myśl o podporządkowaniu się obcemu mężczyźnie jest nie do zniesienia”<sup>51</sup>. Wraz z przymusem porzucenia rodzinnego domu żona zmuszona jest we współczesnych badacze czasach przejąć jego nazwisko, wyznanie oraz zostaje przyjęta do klasy społecznej męża i do jego środowiska, porzucając własne<sup>52</sup>. Taka sytuacja ma służyć przede wszystkim interesom zbiorowym, kosztem emocjonalnych związków kobiet z członkami własnych rodzin. Uprzywilejowując linię ojca, patriarchat zamazuje linię matek, babek oraz prababek, które nikną roztopione w mężowsko-ojcowskiej rodzinie, co w szerszym kontekście społecznym niszczy podstawy, na których możliwe byłoby tworzenie kobiecej wspólnoty<sup>53</sup>. Mi-

zawsze w domu, bez względu na to czy domem była lepianka, czy pałac; dom jest bowiem wcieleniem trwałości i izolacji. W jego ścianach rodzina przybiera kształt odosobnionej komórki i potwierdza swoją tożsamość poprzez ciąg pokoleń”. Izolacji poddane też są – wskutek tej ideologii – kobiety, a ich życie opiera się na monotonnym podtrzymywaniu rodzinnego trwania. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 487

<sup>50</sup> L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, s. 11.

<sup>51</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 467. Autorka niejednokrotnie wspomina o problemie oderwania od domu rodziców: „Więzy dziewczyny z domem rodzinnym są znacznie silniejsze niż więzy chłopca. Oderwanie się od rodziny jest ostatecznym odstawieniem od piersi, dziewczyna dopiero wówczas poznaje w całej rozciągłości trwogę opuszczenia i oszołomienie swobodą”. Ibidem, s. 503.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 461.

<sup>53</sup> L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, s. 20.

łość oraz poczucie nie tylko międzypokoleniowej więzi między kobietami może, według Irigaray, przerwać proceder wymiany kobiet między mężczyznami, może stanowić punkt oporu w stosunku do fallocentrycznych praktyk<sup>54</sup>.

Judith Butler krytycznie odniesie się do interpretacji dramatu Sofoklesa dokonanych przez Hegla, Lacana i Irigaray. Antygona opowiada się za pokrewieństwem/powinowactwem, reprezentuje pragnienie, które uznano za bezprawne, staje się symbolem „aberracji pokrewieństwa, alegorią jego kryzysu, perwersji uniwersalizmu”<sup>55</sup>. Dla Butler istotne będzie, co podkreśla Joanna Mizielińska, wskazanie, że tabu homoseksualizmu funkcjonuje podobnie jak zakaz kazirodztwa, a nawet jest wobec niego uprzednie, gdyż wiąże się z zakazem pożądania rodzica tej samej płci, co w rozwoju psychofizycznym poprzedza kompleks Edypa. Te dwa sprzężone ze sobą zakazy stają się podstawą heteroseksualnej identyfikacji<sup>56</sup>. W tej interpretacji to w rodzinie, w której najważniejsze są więzy pokrewieństwa i powinowactwa, możliwa jest rewolta przeciwko państwu: Antygona „musi umrzeć, gdyż wypowiada się w imię porządku zagrażającego i potencjalnie obalającego obowiązujące struktury władzy. Reprezentuje więzy, które są niekorzystne z punktu widzenia tej wizji państwa, na straży której stoi Kreon”<sup>57</sup>.

Martha Nussbaum dystansuje się od interpretacji, w których „zły” król zostaje przeciwstawiony „bohaterce bez skazy” – Antygonie, choć nie odnosi się bezpośrednio do koncepcji Irigaray czy Butler. Najbardziej interesujące będzie dla niej pytanie o winę tragiczną i o możliwość uniknięcia konfliktu. Sztuka Sofoklesa jest, według badaczki, sztuką o uczeniu się i o „traceniu pewności co do czegoś, co wyglądało na niewzruszoną prawdę i o dochodzeniu do ma-

<sup>54</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>55</sup> J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006, s. 182. W rozdziale „Kim jest Antygona?” autorka w bardzo interesujący sposób wyjaśnia brak fragmentu, który stał się przedmiotem dyskusji między Heglem, Lacanem, Irigaray i Butler, w polskim wydaniu dramatu Sofoklesa (Biblioteka Narodowa 1984).

<sup>56</sup> Ibidem, s. 183.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 187.



drości znacznie mniej uchwytniej<sup>58</sup>. Wizja świata wartości, którą mają Antygona i Kreon, oparta jest na redukcji, zbyt-  
nim przywiązaniu do hierarchii problemów. Z punktu widze-  
nia krytyki etycznej obawiają się oni przypadkowości, która  
mogłaby wywołać wewnętrzny zamęt, a która w mniemaniu  
Nussbaum jest konieczna, „by życie ludzkie stało się piękne  
i fascynujące”<sup>59</sup>. W tragedii uproszczono więc zarówno struk-  
tury zobowiązań (Kreon jako członek rodziny ma obowiązek  
pochowania Polinika, a Antygona ma zobowiązania wobec  
miasta oraz kochających ją członków rodziny), jak i uczuć  
postaci (Kreon nie przeżywa rozterek wewnętrznych, Anty-  
gonie poczucie obowiązku względem brata przesłania  
wszystkie inne relacje uczuciowe, nie kocha nikogo z żyją-  
cych, jej uwaga zostaje zredukowana do wykonania jednego  
zadania). Omawiany powyżej przez feministyczne autorki  
fragment, Nussbaum komentuje w następujący sposób: An-  
tygona „jest gotowa uporządkować wszystko według z góry  
ustalonych priorytetów, które podyktują jej odpowiedni wy-  
bór. Dziwna mowa (w. 89 i nast.), w której porządkuje hie-  
rarchię obowiązków względem różnych zmarłych krewnych,  
przedkładając obowiązek wobec brata ponad obowiązki wo-  
bec męża i dzieci, wiele nam pod tym względem mówi (jeżeli  
jest oryginalna). Mowa ta każe nam podejrzewać, że Antygo-  
na jest zdolna do dziwnie okrutnych uproszczeń obowią-  
zków, do uproszczeń niewiele mających wspólnego z jakim-  
kolwiek znanym prawem religijnym, a spowodowanych  
jedynie wymogami jej własnej wyobraźni praktycznej”<sup>60</sup>.  
I chociaż czyn Antygony budzi więcej szacunku niż decyzje  
Kreona, doprowadzają oni do tragicznego konfliktu, ponie-  
waż zbyt mocno trzymają się jednotorowej wykładni obowią-  
zków. Interpretacja Nussbaum zbliżona jest więc do interpre-  
tacji Hegla, autorka koncentruje się jednak na aspekcie  
wartości, które nie weszłyby ze sobą w konflikt, gdyby boha-

<sup>58</sup> M. Nussbaum, *Antygona Sofoklesa: konflikt, spojrzenie i uproszczenie*, przeł. M. Smulewska, „Teologia Polityczna” 2004/2005, nr 2, s. 133.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 146.

terowie odpowiednio wcześniej zawahali się i dostrzegli, że  
w życiu „przyjaźń czy miłość może wymagać niesprawiedli-  
wości; sprawiedliwe postępowanie może prowadzić do bezboż-  
ności; honorowe zachowanie może owocować niesprawiedli-  
wym czynem wobec przyjaciół”<sup>61</sup>.

### 3.2. Rodzina zastępcza

Współczesne socjolożki feministyczne zauważyły jednak  
społeczne tendencje do rozbijania linii patriarchalnej na  
rzecz pokrewieństwa z matką. Christine Delphy przyglą-  
dała się instytucji małżeństwa przez pryzmat rozwodu  
i związanych z nim decyzji prawnych i socjalnych sądów oraz  
współmałżonków. Autorka doszła do wniosku, że małżeń-  
stwa, konkubinaty i inne instytucje wychowujące potom-  
stwo mają jednakowe właściwości – „elementem konstytu-  
tywnym jest mężczyzna czasowo partycypujący w finanso-  
wym utrzymaniu dzieci i przywłaszczający w zamian siły  
wytwórcze kobiety”<sup>62</sup>. Delphy podkreślała, że uniwersalnym  
typem rodziny nie jest związek mężczyzny i kobiety, ale mat-  
ki i dziecka. Niekwestionowane przez instytucje społeczne  
założenie, że kobieta ponosi wyłączną odpowiedzialność za  
potomstwo, można potraktować, według niej, „jako instytu-  
cję względnie autonomiczną wobec małżeństwa”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>62</sup> Ch. Delphy, *Ciągłość i nieciągłość w małżeństwie i rozwodzie* (1976), w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. i przeł. T. Hołówka, Warszawa 1982, s. 228.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 230. Por. także K. Newland, *Kobieta w świecie współczesnym*, przeł. Z. Stępniewski, Warszawa 1982, s. 243. W latach dziewięćdziesiątych antropolożka H. Fisher, której – co warto zaznaczyć – pozycję w dyskursie feministycznym określiłabym jako graniczną, ponieważ nie uniknęła ona zarzutów o *backlash* – zwracała uwagę, że coraz powszechniejsze są rodziny z kobietą jako głową domu, coraz więcej też dzieci rodzi się poza małżeństwem, a wiele mężatek pozostaje przy nazwiskach rodowych. Wspólnoty tworzy się natomiast nieuwzględniając więzów krwi: kolega czy przyjaciółka bądź sąsiadka staje się psychologicznym krewnym zarówno matki, jak i dziecka. H. Fisher, *Pierwsza płć. Jak wrodzone talenty kobiet zmieniają nasz świat* (1999), przeł.

Kingę Dunin interesuje nie tyle restytucja genealogii kobiecej, co nowa forma rodziny, którą określa mianem rodziny zrekonstruowanej, a w końcu – rodziny zastępczej. Socjolożka dostrzega współczesne przemiany społeczne i dochodzi do wniosku, że wzrost liczby samotnych matek oraz osób, które w ciągu życia wchodzi w relacje partnerskie z kilkoma partnerami/partnerkami, sprzyja przedefiniowaniu rodziny oraz rodzinnych więzi. Marzy o sytuacji, w której na wspólnotę rodzinną będą się składały osoby z poprzednich związków wraz z dziećmi, co sprawi wiele kłopotów w ustaleniu stopnia pokrewieństwa, ale za to pozwoli przeciwstawić się takim tendencjom obecnym we współczesnym społeczeństwie, jak atomizacja, instrumentalizacja więzi z drugim człowiekiem oraz samotność<sup>64</sup>. Dunin wskazuje przy tym, że określenie „samotna matka” nie oddaje w pełni sposobu życia kobiet, które mają dzieci poza zinstytucjonalizowanym małżeństwem. Tworzą one zazwyczaj wspólnotę z ojcem dziecka lub osobą, która pełni tę funkcję, wspierane przez przyjaciół i swoje rodziny<sup>65</sup>. Autorka feministycznych felietonów widzi szansę dla rodziny w możliwości wchodzenia w kolejne związki bez utraty kontaktu z dziećmi z poprzednich małżeństw, postuluje więc, aby obowiązek alimentów zamieniać jak najczęściej na dzielenie obowiązków wychowawczych. Feministyczne pomysły na nową formę układu społecznego wskazują, że rozwiązując przymus patriarchalnej genealogii moż-

P. Buloński, Warszawa 2003. Warto zauważyć, że książka Fisher ukazała się w tej samej oficynie, co *Druga płć*, a jej tytuł jest czytelnym nawiązaniem. M. Środa w recenzji z *Pierwszej płci* doszła do takiej oto konkluzji: „Zapewne kobiety kroczą do przodu, ale z pewnością nie dzieje się tak dzięki książce Helen Fisher powielającej stereotypy, żenująco płytkiej i śmiertelnie nudnej”. M. Środa, *Plug: dzwon żałobny dla kobiet*, „Nowe Książki” 2004, nr 3, s. 25. Przez środowiska niefeministyczne książka Fisher została przyjęta po pierwsze jako reprezentatywna dla samego feminizmu, a po drugie – zyskała jako taka właśnie – uznanie. Por. chociażby: T. Szlendeck, *Rozpada się wielka Mamega. O rychłej i nieuchronnej dominacji kobiet w kulturze zachodniej*, „Odra” 2004, nr 11, s. 2-10.

<sup>64</sup> K. Dunin, *Czego chcecie ode mnie Wysokie Obcasy?*, s. 121-123, 138.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 121.

na określić mniej skomplikowaną kwestię pochodzenia, której nie musi już ustanawiać „prawowity” ojciec.

Joanna Mizielińska posługuje się terminem „rodzina z wyboru”, określając nim wspólnoty, w których żyją osoby homoseksualne, złożone z osób niespokrewnionych, wspólnoty, które są istotne zwłaszcza wtedy, gdy rodzina „biologiczna” zrywa kontakt lub nie udziela im wsparcia po ujawnieniu orientacji seksualnej. Jednak Mizielińska stawia wiele pytań dotyczących starań o legalizację związków homoseksualnych, a właściwie o ich udział w systemie władzy. Krytycznie odnosi się do pojęcia „małżeństwo homoseksualne”, jako promującego jedynie pożądany wzorzec, standard, do którego przykrojone muszą zostać wielorakie relacje uczuciowe<sup>66</sup>. Najprawdopodobniej Mizielińskiej bardziej spodobałaby się koncepcja Kingi Dunin, odnosząca się do pomysłu szwedzkiej partii Inicjatywa Feministyczna, która postuluje całkowite zniesienie instytucji małżeństwa jako umowy cywilnoprawnej, a w zamian proponuje taki projekt rozwiązań prawnych, który nie uprzywilejowywałby par damsko-męskich, ale stwarzał możliwość kreowania inaczej zorganizowanych wspólnot i ułatwiał ich funkcjonowanie<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> J. Mizielińska, *Płć, ciało, seksualność*, s. 188-196. W podobny sposób krytyczny stosunek środowisk gejowskich wobec instytucji małżeństwa streszcza Ewa Hyży. E. Hyży, *Legalizacja małżeństw osób tej samej płci. Dylematy w kulturze zachodniej*, „Kultura i Historia” 2004, nr 6 (on-line).

<sup>67</sup> „Można sobie wyobrazić masę innych układów. Cztery osoby, które chcą żyć razem i wspólnie wychowywać dzieci. Pary homoseksualne. Trzech panów (nie licząc kota). I rozmaite jeszcze kombinacje. Powiedzmy, dwie owdowiałe siostry chcące razem prowadzić gospodarstwo domowe. Czy warto dla każdej z tych sytuacji tworzyć oddzielną instytucję? I czy warto wszystko, co nie mieści się w tradycyjnej instytucji małżeństwa, pozbawiać prawnego wsparcia?” K. Dunin, *Dwugłowe cięło*, „Wysokie Obcasy” 20 października 2005. Poglądy Dunin współgrają z opiniami polskich antropologów, którzy postulują stworzenie możliwości prawnych dla życia w bardziej skomplikowanych wspólnotach, co wiąże się po pierwsze z nakreśleniem rysu historycznego, w którym zreferowane zostały odmienne od europejskich tradycje rodzinne, jak i z postulatem zniesienia zakazu poligamii. Por. D. Jabłoński, L. Ostasz, *Zarys wiedzy o rodzinie, małżeństwie i konkubinacie. Perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*, Olsztyn 2001.

## 4. Monogamia

Instytucję małżeństwa na przełomie XIX i XX wieku traktowano jako jedyną społecznie akceptowaną formę relacji intymnych między kobietą i mężczyzną, w ramach której zaspokajano potrzeby seksualne. Służyła więc przede wszystkim jako gwarancja poddania jednostki społecznej kontroli ze szczególnym naciskiem na seksualność. Oczywiście też było, że w małżeństwie chodziło przede wszystkim o sprawowanie kontroli nad kobiecą seksualnością<sup>68</sup>, głównie ze względu na wyznaczone żonie zadanie urodzenia i wychowania prawowitych potomków rodu męża. Małżeństwo gwarantowało więc moralne życie, także erotyczne. Utrzymując relacje seksualne poza nim, kobieta skazywała się na ostracyzm społeczny i zaliczenie do kategorii kobiet upadłych, w tym prostytutek. Ten dychotomiczny podział zakwestionowały już emancypantki, a sprawa, którą w mniej lub bardziej zawoalowany sposób podnosiły, dotyczyła obowiązków małżeńskiego, czyli konieczności poddawania się woli męża również w sypialni. Przymus i obowiązek, jakie wiązały się ze współżyciem seksualnym, mimo że były uświęcone węzłem małżeńskim, zmieniały, w opinii emancypantek, żonę w prostytutkę, która bez względu na własne pragnienia musiała poddawać się żądom męża<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> A. Żarnowska, A. Szwarc, *Przedmowa*, do: *Kobieta i małżeństwo*, s. XVIII.

<sup>69</sup> M. Turzyna podkreślała, że „jest ogromne podobieństwo między kobietą dzikiego szczepu uznającą ślepo za pana chwilowego, przygodnego posiadacza a cnotliwą małżonką oddającą się przez całe życie, na każde skinienie, bez pragnienia i bez rozkoszy, nawet bez chęci zostania matką, w imię posłuszeństwa małżeńskiego”, a dalej cnotliwą żonę przyrównała do prostytutki. M. Turzyna, *Potrójne więzy kobiet* (1900), w: *Chcemy całego życia*, s. 214; Z. Nałkowska także zabierała głos w tej kwestii: „my, kobiety uczciwe, aż nazbyt często w małżeństwach naszych – była wtedy od trzech lat żoną Leona Rygiera – sprzedajemy prócz ciała jeszcze i duszę”. Z. Nałkowska, *Uwagi o etycznych zadaniach ruchu kobiecego* (1907), w: *ibidem*, s. 325.

## 4.1. Małżeństwo koleżeńskie

Według Zofii Nałkowskiej ruch kobiet nie powinien posługiwać się obrazem upadłej dziewczyny, gdyż postępując w ten sposób utrwala podział między kobietami. Emancypantki mniej lub bardziej świadomie przyjmują w związku z tym dychotomicznym obrazem perspektywę mężczyzn i to za każdym razem, gdy rozważają problemy kobiet. Wprostutce autorka *Uwag o etycznych zadaniach ruchu kobiecego* widziała kobietę wyzwoloną spod męskiej władzy, zaspokajającą własne potrzeby seksualne bez narzuconych jej ciasnych ram moralności. Zwracała uwagę, że kobiety nie są, w jakiś naturalny sposób, bardziej predysponowane do życia w czystości, a to reguły życia społecznego wymuszają na nich monogamię. Wyraziła przy tym przekonanie, że moralność w kwestii seksualnej jest także ze strony kobiet bardzo często wyłącznie deklaratywna, gdyż – jak powiedziała pół wieku po Nałkowskiej de Beauvoir – „o ile kobieta chciała wziąć sobie kochanka, musiała najpierw wyjść za mąż”<sup>70</sup>. Irena Krzywicka zapowiadała natomiast nastanie matriarchalnego, nowego świata, w którym zbagatelizowana zostanie zdrada i konieczny stanie się przewrót w etyce seksualnej<sup>71</sup>.

Autorce *Drugiej płci* instytucja małżeństwa jawiła się w podobny sposób, jak polskim emancypantom. Kwestionowała pojęcie „miłości małżeńskiej”, ponieważ stanowiło ono dowód na niekonsekwentne myślenie mieszczańskich moralistów, którzy nie chcieli przyznać, że zalegalizowany związek to pewna transakcja, której przedmiotem jest ciało kobiety<sup>72</sup>: „instytucja małżeństwa – zauważa Beauvoir – pretendująca do nadania życiu erotycznemu godności etycznej, naprawdę ową godność kasuje”<sup>73</sup>. Tradycyjne małżeństwo nie sprzyja, jej zdaniem, rozkwitowi kobiecego eroty-

<sup>70</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 462.

<sup>71</sup> I. Krzywicka, *Zmierzch cywilizacji męskiej* (1930–1935), w: *Chcemy całego życia*, s. 243.

<sup>72</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 471.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 469.

zmu, a bardzo często po prostu go zabija<sup>74</sup>. Równość oraz niezależność to dwa podstawowe elementy, które pozwalają ludziom stworzyć dobry związek, a jego spoiwem powinna być przede wszystkim miłość. Rezygnacja z monogamii pozwoliłaby też zmarginalizować dyskusję o życiu erotycznym, które – jak podkreśla autorka *Drugiej płci* – stanowi wyłącznie jeden z aspektów życia człowieka, a to właśnie moralizatorskie zabiegi stawiają je w centrum. W koncepcji de Beauvoir pobrzmiewa echo jeszcze przedwojennych projektów dotyczących małżeństwa koleżeńskiego, w obrębie którego wzajemny szacunek i chęć tworzenia rodziny nie wykluczają przygodnych związków erotycznych<sup>75</sup>. Nie bez znaczenia dla tego nowego modelu zinstytucjonalizowanej relacji było rozpowszechnienie wiedzy o antykoncepcji, która odegrała decydującą rolę w przemieszczeniu rozkładu sił w relacjach między płciami. Zwolennicy koncepcji koleżeństwa w małżeństwie opowiadali się także za dostępnością rozwodów, które miałyby gwarantować większy wpływ obojga małżonków na własne życie.

Związek dwojga ludzi może – jak napisała we wspomnieniach Beauvoir – opierać się przez długie lata rozbiciu, czego powodem mogą być dzieci, wspólne zainteresowania bądź przywiązanie. Sama natomiast przyznała, że taką perspektywa nie odpowiadała ani jej, ani Sartre'owi. Choć ich więź przetrwała wiele lat, obydwójce nie rezygnowali z innych relacji erotyczno-uczuciowych – jak zauważyła: „jest jednak jedna sprawa, którą lekkomyślnie pomijaliśmy: w jakim stopniu ten trzeci potrafi się przystosować do istniejącej między nami umowy?”<sup>76</sup>. Nowe formy relacji między dorosłymi i niezależnymi ludźmi stwarzają więc nieznane dotąd problemy wzajemnej odpowiedzialności i lojalności.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 475, 481.

<sup>75</sup> Por. J. B. Lindsey, *Małżeństwa koleżeńskie*, Warszawa 1932.

<sup>76</sup> S. de Beauvoir, *Siła rzeczy*, t. 1, s. 155.

#### 4.2. Małżeństwo i eros

W 1970 roku Kate Millett w *Teorii polityki płciowej* podkreślała, że mimo praw obywatelskich, majątkowych oraz dostępu do rozwodu podrzędny status kobiet przejawia się między innymi w założeniu prawnym, że małżeństwo wiąże się z wykonywaniem usług domowych przez kobietę oraz oznacza wspólnotę seksualną z mężczyzną w zamian za utrzymanie finansowe<sup>77</sup>. Problematyczny nie jest wyłącznie problem narzuconej monogamii, ale to, że współżycie seksualne stanowi część umowy prawnej i w dalszym ciągu powieliła tradycyjny podział ról płciowych. Badaczka związków lesbijskich Marie-Jo Bonnet parodiowała patriarchalny dyskurs o kobiecej seksualności: „Kobieta, histeria, masturbacja, onanizm, prostytutka, perwersje, zatem w dużej mierze kontrola wolności seksualnej kobiet, która zawsze stanowiła wielkie zagrożenie dla nierozzerwalności rodziny i czystości linii spermatycznej. Precz z bękartami i rozwodami! Czyż wolność seksualna nie jest odpowiedzialna za nieporządek społeczny i wstrząsy polityczne?”<sup>78</sup> Samo myślenie o wolności seksualnej kobiet jest więc wywrotowe dla ekonomii patriarchy, która musi wprowadzić w stosunku do nich zakaz realizacji erotycznych pragnień przez wzgląd na ład społeczny.

Kontrast między małżeństwem, które gwarantuje mężczyźnie prawowitych potomków przez narzucenie kobiecie monogamii, a swobodą erotyczną kobiety, która nie prowadzi do hedonistycznych praktyk, pokazuje chociażby powieść *fantasy* Marion Zimmer Bradley *Mgły Avalonu*. Mityczny świat wyspy Wielkiej Bogini został w niej skontrastowany z prawem narzuconym przez chrześcijaństwo wraz z monogamicznymi małżeństwami. Morgiana, siostra legendarnego króla Artura, przechodzi inicjację seksualną w trakcie

<sup>77</sup> K. Millett, *Teoria polityki płciowej* (1970), w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, s. 72.

<sup>78</sup> M.-J. Bonnet, *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, wstęp E. Badinter, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1997, s. 261.

misterium i konfrontuje swoje doznania ze związkiem brata oraz Gwenifer. Ta ostatnia została zmuszona do małżeństwa, chociaż bardziej odpowiadało jej życie w klasztorze, w dodatku zakochała się w przyjacielu męża, z którym go w końcu zdradza, a jej życie wypełnione jest poczuciem winy, przez długi czas w braku potomstwa dopatruje się zaś kary za własne grzechy. Narratorka Morgiana widząc udrękę bratowej niejednokrotnie żałuje, że nie może jej pomóc, gdyż ta nie ceni sobie mocy rytuałów związanych z cyklami życia, w których uczestniczą kapłanki Bogini. Choć życie głównej bohaterki również nie jest wypełnione szczęściem, to jednak swoboda erotyczna oraz możliwość okresowego i dobrowolnego celibatu stwarza dla niej przestrzeń wolności, której tak bardzo brakuje jej bratowej. Również w *Lewej ręce ciemności* Ursuli LeGuin<sup>79</sup> oraz *Węzu snu* Vondy McIntyre<sup>80</sup> związki erotyczne nie są poddane prawnej kontroli, spędzając z kimś noc nie przekreśla się tym samym stałego związku uczuciowego, a sama erotyka nie stanowi – głównie dzięki temu, że nie jest ograniczona żadnymi restrykcjami – centralnego tematu.

W koncepcji związku, który gwarantuje wolność seksualną w ograniczonym zakresie, ale zrywa z postulatem monogamii, nie bierze się często pod uwagę rozlicznych obowiązków związanych z prowadzeniem domu, troską o potomstwo, odpowiedzialnością za rodzinę, w dalszym ciągu przyznając większą swobodę mężom niż żonom. W powieści *Diablica* Fay Weldon, mąż głównej bohaterki Ruth, zwierza się jej szczegółowo z kolejnego romansu, oświadczając, że nie opuści domu i dzieci. Narratorka wyobraża sobie cudne życie kochanki męża Mary Fisher, która zarabia na życie pisząc romanse i mieszka w latarni morskiej zaadaptowanej na mieszkanie. „Zakładam, że kocham Bobba – rozważa Ruth – bo przecież za niego wyszłam. Przyzwolite kobiety kochają swoich mężów. Miłość jednak w porównaniu z nienawiścią jest nikłym uczuciem. Nerwowym, przy-

krym, zapowiadającym cierpienie”<sup>81</sup>. Plan zemsty, który wiąże się z przemianą wewnętrzną w Diablicę, jest prosty: Ruth chce się zamienić miejscem z Mary Fisher. Sukcesywnie dąży więc do tego, by życie kochanki męża zaczęło przypominać jej własne. Prowokuje Bobba do przeprowadzki do wieży, pali dom, wysyła dwójkę dzieci do niego i Mary, w końcu obciąża ich jeszcze chorą matką artystki. W krótkim czasie cudowne życie pisarki wypełnia się rutynowymi czynnościami: pilnowaniem dzieci, praniem, porządkami, ona sama jest coraz bardziej wyczerpana, a związek z Bobbem zaczyna tracić urok, więc obydwójce zaczynają wdawać się w przelotne romanse. Zemsta Ruth zatacza coraz szersze kręgi, w końcu bohaterka upodabnia się fizycznie do Mary, związek tamtych dwojga doprowadza do ruiny, a sama kupuje wieżę i w niej zamieszkuje. Granica między nudną żoną a uroczą kochanką jest w powieści usytuowana w ich stosunku do obowiązków domowych, a obie bohaterki postrzegają swoją osobę oraz siebie nawzajem uwzględniając wyłącznie męską perspektywę. Ironiczny dystans narracyjny wbudowany został właśnie w ten przyjęty męski punkt widzenia, gdyż cała akcja powieści toczy się w taki sposób, by sprostać gustom oraz pragnieniom Bobba, przeciętnego i niezbyt zaradnego doradcy podatkowego w średnim wieku.

Kinga Dunin uważa, że w kwestii małżeństwa myli się cywilnoprawną umowę na wspólne życie, gospodarowanie i pomindanie dzieci „z zadaniem życiowym, jakim jest budowanie związku. Nie można zawrzeć umowy na miłość”<sup>82</sup>, a „eros i małżeństwo zazwyczaj źle się ze sobą mają: dotyczy to płci wszelakiej”<sup>83</sup>. W felietonie *Lipa aż do śmierci* autorka podkreśla, że być może formuła jednego związku na całe życie ma znaczenie dla życia społecznego, jednak często staje ono na przekór jednostkowemu szczęściu. Tym, co łączy dwoje ludzi po wielu latach w nieudanych związkach jest, jak wylicza Dunin: złudne poczucie bezpieczeństwa, które czasami bardzo przypomina nudę; patologiczne uzależnienie od dru-

<sup>79</sup> U. K. LeGuin, *Lewa ręka ciemności* (1969), przeł. L. Jęczmyk, Kraków 1988.

<sup>80</sup> V. McIntyre, *Wąż snu* (1978), przeł. L. Haliński, Poznań 1990.

<sup>81</sup> F. Weldon, *Diablica* (1983), przeł. A. Bernat, Katowice 1995, s. 13.

<sup>82</sup> K. Dunin, *Czego chcecie ode mnie Wysokie Obcasy?*, s. 116.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 109-110.



giej osoby oraz wspólne mieszkanie czy – jak ironicznie podkreśla – serwis w kwiatki<sup>84</sup>. Feministki starają się więc postrzegać małżeństwo jako umowę, z której – z różnych powodów – można się wycofać, by nie unieszczęśliwiać siebie i bliskich. Jolanta, córka Ireny w *Błonach umysłu* posłużyła się metaforą łuszczących się błon macicy jako symbolu zmiany, którą mimo bólu i rozterek człowiek – również w życiu uczuciowym – powinien podejmować, by stworzyć miejsce dla nowych związków, uczuć, relacji<sup>85</sup>.

## 5. Przymusowa heteroseksualność

### 5.1. Lesbianizm jako opór

Zakaz kazirodztwa oraz wzorce kulturowe wdrażają ludzi już od najmłodszych lat w dychotomiczny podział płci i ukierunkowują pożądanie na płć przeciwną. Adrienne Rich podkreślała, że „jednym z wielu sposobów narzucania heteroseksualności kobietom jest [...] usuwanie z pola widzenia opcji lesbijskiej”<sup>86</sup>. Jeśli orientacja heteroseksualna to instytucja, której fundamenty tworzą porządek patriarchalny, to związki homoseksualne stają się ogniwem oporu, miejscem, w którym kobiety najdobitniej przeciwstawiają się fallocentrycznej ekonomii, zbudowanej na obowiązku prokreacji. Już de Beauvoir podkreślała, że związki między kobietami, jako że nie stoją za nimi żadne instytucje ani umowy prawne

<sup>84</sup> Ibidem, s. 112-113.

<sup>85</sup> Jolanta, córka Ireny, wnuczka Bronisławy, prawnuczka Ludwika, *Błony umysłu*, Warszawa 2003, s. 123-127.

<sup>86</sup> A. Rich, *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijki*, przeł. A. Grzybek, „Furia Pierwsza” 1999/2000, nr 4/5, s. 110-111. L. Irigaray podkreślała, że „Kiedy teoria analityczna głosi, że mała dziewczynka musi zrezygnować z miłości matki i do matki, z pragnienia matki, aby wejść w pragnienie ojca, to poddaje kobietę normatywnej seksualności, powszechnej w naszym społeczeństwie, ale całkowicie patologicznej i patogenicznej”. L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, s. 21.

czy zwyczaj, oparte są od samego początku na większej szczerości niż związki między kobietą i mężczyzną, w których zawsze konieczne jest odgrywanie z góry nadanych ról<sup>87</sup>.

W latach siedemdziesiątych zaś relacje między kobietami stały się dla wielu działaczek ruchu kobiet modelem więzi międzyludzkich w społecznościach egalitarnych<sup>88</sup>. Lesbijka w dyskursie feministycznym stała się więc symbolem buntowniczkim i to bez względu na to czy uświadamia sobie znaczenie własnego wyboru dla emancypacyjnych dążeń ruchu kobiecego, czy też nie: „Lesbianizm jest zagrożeniem dla ideologicznej, politycznej, osobistej i ekonomicznej podstawy męskiej supremacji”<sup>89</sup>. Wszystko to prowadzi oczywiście do daleko idących uogólnień, jakimi stały się hasła, głoszące że lesbijki powinny zostać feministkami, a feministki – lesbijkami<sup>90</sup>. Stawiając sprawę w ten sposób, działaczki ruchu kobiecego starały się po pierwsze: aby kwesta lesbianizmu została dostrzeżona przez wszystkie feministki, po wtóre: zależało im na tym, aby pokazać, że większość przywilejów, jakie przypadają w udziale kobietom w patriarchacie, jest w dalszym ciągu uzależniona od mężczyzn i związana z po-

<sup>87</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 449.

<sup>88</sup> M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, s. 117.

<sup>89</sup> Ch. Bunch, *Lesbians in revolt*, przeł. L. Piątkowska, „Furia Pierwsza” 1999/2000, nr 4-5, s. 82. W manifestie *Radicalesbians* podkreślono, że kobieta homoseksualna nie musi być świadoma „politycznych implikacji tego, co zaczyna się dla niej od prywatnej konieczności”. *Radicalesbians. Kobieta identyfikująca się z kobietami* (1970), przeł. L. Piątkowska, „Furia Pierwsza” 1999/2000, nr 4-5, s. 85. M.-J. Bonnet zarzucała już S. de Beauvoir, że nie dostrzegła, że rozdział *Drugiej płci* o lesbijskich powinien być połączony z rozdziałem dotyczącym kobiety niezależnej. Badaczka zauważyła także, że miłość między kobietami zawsze zakłóca oparty na rodzinie i reprodukcji porządek patriarchalny. M.-J. Bonnet, *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, s. 11, 302. „Kobiety homoseksualne są bowiem dyskryminowane nie tylko dlatego, że są homo, lecz także dlatego, że są kobietami w pewnym sensie «wyzwolonymi»; wyzwoliły się od dominacji: [...] Gdy kobieta nie ma ochoty być seksualnie związana z mężczyzną, o wiele trudniej jest ją przekonać do tego, by obsługiwała mężczyzn”. M. Ciszek, *Czy feministki to kryptolesbijki?* „Pełnym głosem” 1994, nr 2, s. 161.

<sup>90</sup> Por. Ch. Bunch, *Lesbians in revolt*, s. 80.

zycją ojca, męża, partnera, z czego najlepiej zdają sobie sprawę lesbijki, które są tych praw pozbawiane<sup>91</sup>.

Unia między feminizmem i lesbijkami nie jest w praktyce działań społecznych tak oczywista, nawet dla samych działaczek. „Poprzez obecne świadectwa feministycznych negocjacji – podkreśla Izabela Filipiak, pisząc o współczesnym polskim ruchu kobiecym – postrzegam feminizm coraz częściej nie jako alternatywę, lecz jako element heteroseksualnego kontraktu”<sup>92</sup>. Zrytualizowane formy, jakie w opinii autorki przybiera feminizm, nie są w stanie zmienić istniejącego układu sił. Ponadto, jak zauważa Filipiak, również związki lesbijskie nie stanowią *en bloc* istotnego wyłomu w społeczeństwie patriarchalnym, choć niewątpliwie odróżnia je od związków heteroseksualnych już samo to, że są w pewnym sensie „nieoczywiste” oraz egzystują poza odgórnymi narzuconymi regulacjami<sup>93</sup>. Brak reprezentacji w kulturze utrudnia z jednej strony współuczestnictwo zwłaszcza w życiu społecznym, z drugiej jednak pozwala wymknąć się normalizującym praktykom.

Kwestia lesbianizmu stale też obnaża, w jak wielkim stopniu myśl feministyczna zanurzona jest w patriarchacie. Samo określenie „kobieta homoseksualna” czy też „lesbijka” przypomina o problemie, który na początku XX wieku wskazała Nałkowska, omawiając podział na prawowite małżonki oraz kobiety upadłe. Przy rozdziale kobiet na hetero- i homoseksualistki uaktywniona została ta sama fallocentryczna optyka, która rozbija już u samych podstaw myślenie o wspólnotcie między kobietami oraz o wspólnym dobru. „Czy zamierzamy – pytały w swoim manifestie radykalne, jak to same określały, lesbijki – kontynuować

<sup>91</sup> Por. ibidem, s. 82.

<sup>92</sup> I. Filipiak, *Kontrakt albo seks*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4 (online [www.oska.org.pl/biuletyn/b7/filipiakb7.html](http://www.oska.org.pl/biuletyn/b7/filipiakb7.html)).

<sup>93</sup> „Nie zamierzam szkicować analogicznego, potencjalnie utopijnego kontraktu. Unikam jego definiowania na dziś poza tym, co wydaje mi się najprostszym etycznym postępowaniem. Być może nie chcę od niego zacząć, ponieważ nie wiem, wciąż nie wiem, czego miałby dotyczyć, co miałby objąć, co miałby regulować, przed czym miałby przestrzegać. Czy w ogóle jest coś, co miałby egzekwować?” Ibidem.

męski system klasyfikacji i definiować wszystkie kobiety jako pozostające w relacji seksualnej do innej kategorii ludzi?”<sup>94</sup> Zakwestionowały więc kategorię „orientacji seksualnej” jako tej, która staje się ważnym komponentem tożsamości, a która jednocześnie pomija cały wachlarz uczuć oraz relacji, w jakie kobiety wchodzą żyjąc razem. Dla tak zorientowanych feministek etykieta „lesbijki” dzieli kobiety, rozbija możliwość kooperacji i nie pozwala budować siostrzanej wspólnoty<sup>95</sup>.

Rich proponowała, by w stosunku do związków kobiet używać sformułowań „egzystencja lesbijska” oraz „lesbijskie kontinuum”, przy czym ten pierwszy termin oznaczałby obecność kobiet w historii i „bezustanne tworzenie przez nas sensu tej egzystencji”<sup>96</sup>. „Kontinuum” zaś wskazywałoby na szerokie spektrum doświadczeń kobiet identyfikujących się z kobietami, nieograniczając definicji lesbijski do tej, która pragnie utrzymywać genitalno-seksualne kontakty z inną kobietą. Pojęcie to oddawałoby zarówno „doświadczenie bogatego życia wewnętrznego, bunt przeciwko męskiej tyranii, dawanie i otrzymywanie praktycznego i politycznego wsparcia, jeśli możemy je kojarzyć z oporem wobec małżeństwa”<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> Radicalesbians. *Kobieta identyfikująca się z kobietami* (1970), s. 87.

<sup>95</sup> I. Filipiak, przypominając, że *gay and lesbian studies* zamieniono w Stanach na *sexuality studies*, zauważała: „A ja się wciąż czepiam: Dlaczego seksualność? A może by studiować *gay and lesbian* duchowość?” I. Filipiak, *Kultura obrażonych*, Warszawa 2003, s. 74.

<sup>96</sup> A. Rich, *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*, s. 111.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 111-112. B. Martin zauważa, przywołując poglądy Gayle Rubin, że odseparowanie seksualności od *gender* może potencjalnie rzucić wyzwanie binarnym ramom związanym z seksualną praktyką oraz wyborem seksualnego obiektu i doprowadzić je do ruiny wraz z rodzajową identyfikacją i anatomiczną płcią. B. Martin, *Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary* (1993), w: eadem, *Femininity Played Straight. The Significance of Being Lesbian*, New York-London 1996, s. 45.

5.2. *Butch/femme*

Związki między kobietami mogą więc być wzorem dla nowych form wspólnotowego życia, gdyż zawsze wymykały się patriarchalnym oczekiwaniom wobec roli i powołania kobiet jako żon i matek, a unikając ich – od początku je kwestionowały. Jednym z najważniejszych zadań, jakie pojawiły się w ruchu feministycznym, była rekonstrukcja historii związków lesbijskich. Odnajdując ich specyfikę można byłoby określić zarówno praktyki patriarchy, których celem jest zatarcie świadectw o istnieniu takich związków, jak i wskazać ścieżki kontestowania istniejącego porządku. Ślady związków dwóch kobiet feministki odnajdują w dokumentach sądowych, które rejestrują proceder przebiegania się kobiet za mężczyzn i życia w sakramentalnych związkach małżeńskich pod płaszczykiem relacji heteroseksualnej.

Od końca XIX wieku wiele informacji dostarcza feministkom literatura psychiatryczna. W dokumentach tych łatwo daje się odkryć heteroseksualną normę, która jest przykładana do lesbijek: uwaga lekarzy skierowana jest nie na parę kobiet, ale na tę, która – jak zakładano – czuje się mężczyzną<sup>98</sup>: „Homoseksualne kobiety dzielono na «męskie» i «żeńskie», przy czym «żeńskie» traktowano jako mniej zboczzone»<sup>99</sup>. Niewątpliwie do utrwalenia tego typu postaw przyczyniła się stylizacja samych lesbijek, określana jako podział na *butch* i *femme*. Ta pierwsza najczęściej ubierała się po męsku i to jej przypisywano stereotypowe męskie cechy.

W latach sześćdziesiątych XX wieku feministyczny ruch lesbijski postrzegał te praktyki jako kalkę heteroseksualnej normy i zakwestionował te zabiegi stylizacyjne, które jakoby miały reprodukcować patriarchalną hierarchię w związku: „W klasycznym feminizmie – zauważa Iwasiów – rolę

<sup>98</sup> Por. M.-J. Bonnet, *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, s. 275. W *Nowej encyklopedii powszechnej* PWN z 1996 roku możemy przeczytać, że homoseksualizm jest „jedną z form zaburzonej identyfikacji płciowej i roli płciowej”, co bardzo przypomina teorię o kobiecie w męskim ciele i mężczyźnie w ciele kobiety.

<sup>99</sup> B. Scheuch, *Butch/Femme?* (1997), przeł. H. Lisowska, „Furia Pierwsza” 1998, nr 2, s. 18.

uważano za więzienie, z którego należy wyzwolić kobietę. [...] Wczesne teorie *gender* traktowały sprawę podobnie, nie akceptując postaw przyzwalających na wybór tożsamości. *Women* i *lesbian studies* traktowały ciało raczej restrykcyjnie, próbując wyzwolić kobietę, przy okazji zrzucania jarzma heteroseksualności, od przyjemności, na którą miałyby ochotę poza poprawnymi politycznie schematami”<sup>100</sup>. Jednak w latach osiemdziesiątych dostrzeżono w parach *butch/femme* rewolucyjny potencjał oraz ważną dla feministek tradycję związków między kobietami<sup>101</sup>. Badaczki związane z ruchem lesbijskim, jak na przykład Joan Nestle, zauważyły, że negujące te praktyki feministki widziały w relacjach między kobietami wyłącznie ich aspekt polityczny, pomijały zaś ich erotyczny charakter, cenzurując w pewien sposób po raz kolejny kobiecą seksualność, tym razem promując model androginiczny. Jednoznaczne narzucenie kalki ról z heteroseksualnych związków uniemożliwiło feministycznym badaczkom zrozumienie specyfiki tej relacji, w której *butch* nie zawsze była postacią aktywną, a *femme* – pasywną<sup>102</sup>.

Judith Butler komplikuje kwestię kierunku pożądania, zadając serię pytań, chcąc podważyć poczucie tożsamości, także tożsamości lesbijskiej: „Czy nie można mieć i heteroseksualnej tożsamości, i heteroseksualnych celów w ramach praktyki homoseksualnej lub mieć homoseksualną tożsamość i homoseksualne cele w ramach praktyk heteroseksu-

<sup>100</sup> I. Iwasiów, *Ciało niechciane. Pogranicza identyfikacji seksualnej jako problem literatury i krytyki literackiej*, w: *Codzienne, przedmiotowe, cielesne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, Izabelin 2002, s. 295.

<sup>101</sup> B. Scheuch, *Butch/Femme?*, s. 22-23. J. Mizielińska przypomina, że niechęć do tego podziału przeradzała się w czynny atak, czego przykładem była działalność organizacji Daughters of Bilitis (DOB), „której jednym z celów było «wymazanie z lesbijskiej komuny zachowania *butch/femme*, ich kodu ubierania się i stylu życia oraz przekształcenie lesbijek w lesbijki feministki», jak podaje Sue Ellen Case. W ten sposób przekreślono bogactwo i różnorodność lesbijskiej kultury erotycznej oraz ważne pod względem politycznym relacje z gejami i pracownikami/cami sex biznesu”. J. Mizielińska, *Czy istnieje seks politycznie poprawny?*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4 (online: <http://www.oska.org.pl/biuletyn/b7/mizielinskab7.html>).

<sup>102</sup> J. Mizielińska, *Czy istnieje seks politycznie poprawny?* (online).

alnych? Jeżeli seksualność ma zostać ujawniona, to co powinno być uznane za prawdziwy wyznacznik jej znaczenia: struktura fantazji, akt, otwór, płeć kulturowa, anatomia<sup>103</sup>? Filozofka dowodzi, że punktu oporu wobec fallogocentrycznego układu nie powinno się szukać w wyjątkowości związku lesbijskiego, lecz w fakcie, że zawsze był on traktowany jako gorsza kopia układu heteroseksualnego, tym samym możliwe jest wykorzystanie tej „podróbki” do obnażenia struktur, które uprzywilejowują heteroseksualność<sup>104</sup>. Analizując zarzut, że *femme, butch i queens* imitują związki heteroseksualne, Butler zwraca uwagę na problematyczne założenie istnienia „źródła”: „źródło wymaga swych derywatów, by się jako źródło potwierdzać”<sup>105</sup>, a to oznacza, że „jeśli homoseksualność jako kopia poprzedza heteroseksualność jako źródło, należy tylko słusznie zauważyć, że kopia poprzedza oryginał, i że homoseksualność jest w związku z tym źródłem, zaś heteroseksualność – kopią”<sup>106</sup>. Paradygmat kopii i oryginału jest więc – jak wynika z ustaleń badaczki – niestabilny, gejowskie i lesbijskie tożsamości są w pewnym stopniu wplecione w heteroseksualne normy, jednak nie odtwarzają ich tylko, ale równocześnie je wytwarzają. Dla Butler istotne jest przede wszystkim to, że seksualność „przekracza wszelką skończoną narrację”<sup>107</sup>, a wszystkie przedstawienia, prezentacje i opowieści zostają przez erotykę przekroczone.

Powieść *Piąty Święty Żywioł* pokazuje projekt społeczności, w której protagoniści dowolnie układają swoje relacje erotyczne. Najstarsze pokolenie, pamiętające jeszcze 1968 rok, żyło już poza układem małżeńskim, jednak ich dzieci odbudowują życie po klęsce ekologicznej na innych zasadach, w których nie ma miejsca na jakiegokolwiek reglamentację dotyczące życia erotycznego, choć oczywiście istnieje wiele problemów natury uczuciowej. Główni bohaterowie

są biseksualni, łączą ich więzi przyjaźni i miłości, które pozwalają im z jednej strony tworzyć wspólnotę, z drugiej – zaspokajać własne pragnienia podczas rytualnego seksu, który – z braku lepszego określenia – przyjdzie im nazwać grupowym. W świecie powieści nikt z bohaterów mieszkających w utopijnej krainie nie określa własnej orientacji seksualnej, nie jest ona tematyzowana, chyba że przyjdzie im eksplikować tę kwestię w sąsiadujących społecznościach, w których dychotomiczny podział jest nadal istotny: „kiedy mówię rodzina – tłumaczy jeden z głównych protagonistów mieszkańcowi patriarchalnego Południa – mam na myśli wszystkich swoich kochanków i ich kochanków oraz dzieci, i eks-kochanków, i wszystkich – a połowa z nich jest pedałami, przynajmniej raz na jakiś czas. Uważamy, że to słowo, z którego należy być dumnym”<sup>108</sup>. „Pedał” nie oznacza więc w utopijnej enklawie wyzwiska, słowo to zostało (podobnie jak w feministycznej praktyce wyraz *queer*) przejęte z wrogiej wobec osób homoseksualnych kultury, a przy tym nadano mu nowe znaczenie. Bohater *Piątego Świętego Żywiołu* podkreśla, że miano „pedała” nie dotyczy osoby, nie określa też jednoznacznie jej inklinacji erotycznych, a tylko pewien rodzaj zachowań seksualnych.

Właśnie o taki brak definicji, a co się z tym wiąże – normatywnych praktyk dyskursu, chodzi współczesnym feministycznym badaczkom. Z drugiej strony coraz powszechniejszy staje się w ich pisarstwie model biseksualny, rozumiany jako ostateczne zerwanie z heteroseksualnym porządkiem, jednak nietrudno dostrzec w nim pewną normatywną tendencję do zbudowania takiego wzorca relacji seksualnych, które będą feministycznie poprawne także pod względem politycznym. Te projekty mają jednak, jak się zdaje, wyłącznie charakter życzeniowy, współczesne badaczki zauważają, że to w grupie jak najbardziej dyskryminowanych lesbijek dochodzi niejednokrotnie do wykluczenia kobiet biseksualnych. Skonstruowano więc w obrębie tej

<sup>103</sup> J. Butler, *Imitacja i nieposłuszeństwo płciowe* (1989), przeł. E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3), s. 93.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>108</sup> Starhawk, *Piąty Święty Żywioł* (1993), przeł. A. Sokołowska, Poznań 2001, s. 114.

społeczności gorszego innego, stosując przy tym te same mechanizmy, jakie przedtem dotknęły marginalizowaną grupę lesbijek<sup>109</sup>.

## 6. Matriarchat menadżerski

Waleria Marrené twierdziła, że uchylanie się przez uczoną kobietę od obowiązków domowych dowodzi niedojrzałości jej umysłu<sup>110</sup>. W tych słowach – naszej rodzimej dziewiętnastowiecznej emancypantki – ujawnił się etos Matki Polki, czyli porozbiorowy wizerunek kobiety jako tej, która potrafi pogodzić własne aspiracje z potrzebami zbiorowości oraz rodziny, a czyni to poświęcając się bezinteresownie, w zamian otrzymuje zaś wyłącznie gratyfikacje symboliczne<sup>111</sup>. Anna Titkow uważa, że ten idealny wzorzec ma nie tylko wymiar heroiczno-patriotyczno-szlachecki, ale jest także związany z dziewiętnastowieczną kulturą chłopską oraz proletariacką. To te dwa ostatnie środowiska dodały do szlacheckiego ideału elementy fatalizmu, pasywności oraz patriarchy<sup>112</sup>. W czasach realnego socjalizmu powstała w Polsce, według socjolożki, specjalna odmiana matriarchatu, w którym „obładowana siatkami, często odczuwająca brak snu, strasznie zmęczona kobieta ma równocześnie uzasadnione poczucie bycia niezastąpionym menadżerem życia rodzinnego”<sup>113</sup>. Kobieta posiada więc wysoki status jako gospodyni domowa, co gwarantuje jej wysoką pozycję w hierarchii domowej, a to ma być rekompensatą jej niepowodzeń w sferze publicznej.

<sup>109</sup> D. Majka-Rostek, *Biseksualistki na marginesie*, „Zadra” 2003, nr 3/4 (16/17), s. 19.

<sup>110</sup> W. Marrené, *Przesady w wychowaniu: studium pedagogiczne* (1881), s. 70.

<sup>111</sup> A. Titkow, *Kobiety pod presją? Proces kształtowania się tożsamości*, w: *Co to znaczy być kobietą w Polsce*, red. A. Titkow, H. Domański, Warszawa 1995, s. 14-15.

<sup>112</sup> Ibidem, s. 21-22.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 32-32.

### 6.1. Wierny sługa

W 1982 roku Teresa Hołówka we wstępie do antologii tłumaczeń tekstów feministycznych pisała: „Ideal żony zakłada wykonywanie wielu zadań, [...] dobra towarzyszką życia to nie tylko kucharka, sprzątaczką i pielęgniarką, ale także – w razie potrzeby – sprawny kierowca, biegły rachmistrz i kompetentny zarządca. Lecz nie należy sądzić, że mamy tu do czynienia z autentyczną rozbieżnością: wzorzec ów [...] jest po prostu kopią wzorca «wiernego sługi»”<sup>114</sup>. Gospodyni tradycyjnie przypada w udziale troska o sprawne funkcjonowanie pozostałych członków rodziny, gdyż to oni mają ją niejako reprezentować w świecie społecznym i politycznym. Stanowi więc fundament i tło zmagania z tymi sferami aktywności swoich bliskich, sama nie mając do nich dostępu. U wielu kobiet, co opisywała już w połowie XX wieku de Beauvoir<sup>115</sup>, ten rozkład sił wywoływał różnego typu praktyki kompensacyjne, prowadził do neuroz oraz przekładał się na zmiany osobowościowe. Autorka *Drugiej płci* tłumaczyła jeden z przypadków takich nerwicowych zachowań gospodyni domowej: „zaczęła robić porządki, tak jak inni zaczynają pić”<sup>116</sup>.

De Beauvoir porównywała sposób, w jaki mężczyźni oraz kobiety traktują dom i zwracała uwagę, że niemożność reali-

<sup>114</sup> T. Hołówka, wstęp do: *Nikt nie rodzi się kobietą*, s. 15; W podobny sposób ujęła ten problem A. Rich, gdy wspominała w jaki sposób radziła sobie w dość typowym układzie małżeńskim w Ameryce w latach pięćdziesiątych i usiłowała zrozumieć ówczesne poczucie osaczenia i wybuchy gniewu: „Nie rozumiałam, że od nas – kobiet owej akademickiej wspólnoty [...] oczekiwano wypełnienia zarówno roli Wiktorjańskiej Damy Wolnego Czasu, Anioła Domowego Ogniska, jak też wiktoriańskiej kucharki, pomywaczki, guwernantki i niańki”. A. Rich, *Zrodzone kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* (1986), przeł. J. Mizielińska, Warszawa 2000, s. 65.

<sup>115</sup> Jestem przekonana, że de Beauvoir pierwsza dostrzegła „problem, który nie ma nazwy”, opisany kilkanaście lat później przez Betty Friedan w *The Feminine Mystique*. Co więcej, autorka *Drugiej płci*, pisząc o kompensacyjnych praktykach gospodyń domowych, odwoływała się bardzo często do sytuacji kobiet klasy średniej w Stanach Zjednoczonych. Zresztą, jak pisze M. Humm, Friedan zapożyczyła w swojej książce terminologię od de Beauvoir – M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, s. 133.

<sup>116</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 495.



zowania się poza sferą domową zmusza te ostatnie do sado-masochistycznych praktyk, kobiety starają się po prostu zmienić więzienie, jakim stał się dla nich dom – w królestwo<sup>117</sup>. Feministki pierwszej fali duże nadzieje wiązały z możliwością pracy zawodowej, niezależnością finansową, ale także z perspektywą potwierdzenia własnej wartości w świecie. Już Virginia Woolf wielokrotnie wskazywała, że rok 1919, w którym kobiety zyskały prawo do uprawiania wolnych zawodów oraz mogły sprawować niektóre urzędy, jest rokiem wielkiego przełomu w relacjach społecznych. Nie bez ironicznego dystansu opisywała wielokrotnie „córkę klasy oświeconej”, która ówczesnie „Nawet w pooranej bezkresnymi kraterami tarczy księżyca widziała jasną i nieskazitelną sześciopensówkę, przed którą, niby przed ołtarzem, poprzysięgła sobie zerwać raz na zawsze z uległością i upodleniem, ponieważ miała oto w ręku świętą, samodzielnie zarobioną monetę, którą mogła dysponować wedle własnej woli”<sup>118</sup>. Kluczowe słowo dla Woolf to „wpływ”, który nie ogranicza się już do sfery prywatnej, ale pozwala kobietom zaistnieć w sferze publicznej. Jednak autorka *Trzech gwinej* miała świadomość, że zarabiając pieniądze kobiety będą musiały dostosować się do patriarchalnych kryteriów, które obowiązują w sferze społecznej. I choć przestrzegała je przed uwikłaniem w korupcyjno-militarną strukturę, nie widziała innej szansy na zmianę sytuacji kobiet, jak tylko przez zarabianie pieniędzy i wpływanie na świat ich odpowiednią dystrybucją.

Praca zawodowa, choć umożliwiła niektórym kobietom samodzielne życie, nie wyzwoliła ich jednak od domowych obowiązków. Zachodnie feministki drugiej fali pracę kobiet nazwały drugim etatem i postulowały dwa rozwiązania: albo praca w domu będzie płatna<sup>119</sup>, albo domowe obo-

<sup>117</sup> Ibidem, s. 488.

<sup>118</sup> V. Woolf, *Trzy gwiney*, w: eadem, *Własny pokój, Trzy gwiney*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2002, s. 164.

<sup>119</sup> Kampania na rzecz płacy za prace domowe rozpoczęła się w początkach lat siedemdziesiątych we Włoszech i miała na celu nadanie społecznej wartości pracy domowej. Wiele feministek uznało ten postulat za niezgodny z emancypacyjnymi dążeniami feminizmu, ponieważ utrwała istniejący podział pracy. M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, s. 163.

wiązki małżonkowie powinni równo dzielić między siebie. Delphy proponowała, by małżeństwo „uznać za instytucję, za pomocą której na części populacji, a mianowicie na kobietach-zonach wymusza się darmową pracę”<sup>120</sup>. Ten aspekt objawiał się według niej także w konkubinacie. Małżeństwo nazwała „umową o pracę”. Pat Mainardi w *Polityce pracy domowej*<sup>121</sup> oraz Alix Shulman w *Umowie małżeńskiej*<sup>122</sup> stworzyły długą listę rad dla kobiet, która miała ułatwić im zorganizowanie sprawiedliwego podziału pracy domowej. Opierając swoje wnioski na tych właśnie artykułach Danuta Duch dowodziła, że tradycyjny podział prac domowych związany jest zawsze z dystrybucją środków finansowych, a to bezpośrednio prowadzi do dysproporcji w sprawowaniu władzy w domu: „Związki, w których tylko mąż pracuje zarobkowo, a żona zajmuje się domem nie mogą być równe. W takich małżeństwach bowiem żona jest uzależniona finansowo od męża, nie ma dostępu do alternatywnych źródeł poczucia własnej godności, nie ma zewnętrznych zasobów władzy, które dawałyby jej siłę w relacjach z mężem”<sup>123</sup>. Przytaczając wyniki badań autorka zwraca uwagę, że niezależność ekonomiczna kobiet nie wystarcza do stworzenia równościowych relacji między partnerami, niezbędny jest także równy podział obowiązków domowych<sup>124</sup>. Feministki-ekonomistki natomiast, tworząc negocjacyjny model pracy domowej, oparty na pracy zawodowej obojga małżonków oraz dzieleniu obowiązków domowych, wykazały, że przynosi on więcej zysków finansowych rodzinie niż podział oparty na tradycyjnym podziale pracy według ról płciowych<sup>125</sup>.

<sup>120</sup> Ch. Delphy, *Ciągłość i nieciągłość w małżeństwie i rozwodzie* (1976), w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, s. 218.

<sup>121</sup> P. Mainardi, *Polityka pracy domowej* (1971), w: ibidem, s. 290.

<sup>122</sup> A. Shulman, *Umowa małżeńska* (1970), w: ibidem, s. 301.

<sup>123</sup> D. Duch, *O władzy w rodzinie. Prace w domu a równość w związku*, w: *Kobiety w Polsce na przełomie wieków. Nowy kontrakt płci?*, red. M. Fuszara, Warszawa 2002, s. 126.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 129, 143.

<sup>125</sup> *Ekonomia i płęć*, red. A. Geske Dijkstra, J. Plantega, przeł. A. Grzybek, Gdańsk 2003, s. 51.

W powieści *Piąty Święty Żywiol* protagonistka tłumaczy sześciu kobietom z kraju Millenarystów skomplikowany system ekonomiczny egalitarnej wspólnoty, którą współtworzy. Oparta na krytyce koncepcji Marksa wymiana dóbr polega na swoistym spłacaniu „kredytów pracy”, a podstawę do ich obliczenia stanowi energia, jaką trzeba przeznaczyć, by daną czynność wykonać. Każdy z członków wspólnoty zobowiązany jest także, by część pracy odrobić na rzecz całej społeczności: „Każdy w danym gospodarstwie – podkreśla Madrone, a jej wystąpienie przypomina feministyczne «grupy budzenia świadomości» – otrzymuje kredyt na określoną liczbę godzin pracy, żeby utrzymać dom, zająć się dziećmi albo kimś, kto tego wymaga. [...] Jeżeli kobieta – albo mężczyzna – chce pozostać w domu i zajmować się nim czy opiekować dziećmi, to zbiera swoje kredyty, a jej czy jego praca jest ceniona tak samo, jak praca wykonywana poza domem, ponieważ wierzymy, że każde zajęcie jest tak samo ważne”<sup>126</sup>. Klucz do społeczeństwa egalitarnego stanowi więc włączenie gospodarstw domowych w obieg wymiany ekonomicznej. Prace domowe można wykonywać samemu, razem bądź zlecić je komuś innemu. Odżywają więc pomysły pensji dla gospodyń domowych, brak też hierarchii profesji.

## 6.2. Dehierarchizacja

Dyskusja o zawodowych aspiracjach kobiet przyczyniła się, co podkreśla Millett, po raz kolejny do ich antagonizowania, „niegdyś był to konflikt ładacznicy z matroną, dziś mamy do czynienia z konfliktem pomiędzy kobietą pracującą zawodowo a panią domu. Pierwsza zazdrości drugiej poczucia «bezpieczeństwa» i prestiżu, tamta natomiast wzdycha ze swej klateczki szacowności do czegoś, co zdaje się jej wolnością, przygodą i kontaktem z szerokim światem”<sup>127</sup>. Dyskusja o sferze prywatnej nie powinna więc według Millett

przebiegać zgodnie z trajektorią, którą te dwa wizerunki wyznaczają, ale tak zarysowane dychotomie zacierać.

Problematyczny status prywatności wraz z pracą domową uwidacznia się nawet w krytyce literackiej i to od chwili, w której kobiety-autorki zaczęły wchodzić na arenę publiczną oraz zarabiać pisaniem na życie. Zachęcano je do powrotu do kuchni, krytykując przy tym zakres tematyczny, jaki w twórczości kobiet dominował: „Fantazmatyczny portret autorki w XIX wieku ujawnia powszechną wtedy praktykę mówienia o pisarstwie kobiecym: natrętne wykraczanie poza literaturę i estetykę”<sup>128</sup>. W metaforze Aleksandra Świętochowskiego „powieściowe fatalaszki”, jak zauważa Krystyna Kłosińska, wyrażony został brak akceptacji dla obcego krytykowi doświadczenia i nieznanego mu świata, „w którym tak prozaiczne czynności, jak «picie kawy, kąpiel i spacer» urastają do rangi historii”<sup>129</sup>. „Historia błahostek” opisywana przez autorki powieści obnaża apriorycznie przyjętą w świecie publicznym hierarchię wartości, ale także jest próbą znalezienia odpowiedniego języka, w którym dałoby się opowiedzieć dramaty życia codziennego przede wszystkim kobiet oraz uczucia „prządki banalnej rzeczywistości”<sup>130</sup>. Aby zamazać podział między sferą prywatną i sferą publiczną feministki musiały więc zmienić sposób opowiadania o nich.

Kinga Dunin w *Tao gospodyni domowej* podjęła się próby skonstruowania języka, który charakteryzowałby kobiecy punkt widzenia, czyli – w tym wypadku – języka gospodyni domowej po czterdziestce: „Świadomie przemieszałam języki z dyskursu naukowego, potocznego, ideologicznego, publicystycznego. Osobiste i ogólne, poważne i ironiczne”<sup>131</sup>. Wielość języków oraz zakłócenia rejestru stylistycznego mają w tekście Dunin oddawać perspektywę tej, która – nie

<sup>126</sup> Starhawk, *Piąty Święty Żywiol* (1993), s. 352-353.

<sup>127</sup> K. Millett, *Teoria polityki płciowej*, s. 76-77.

<sup>128</sup> K. Kłosińska, *Kobieta autorka*, w: *Ciało i tekst: feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasilowska, Warszawa 2001, s. 95.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 102-103.

<sup>130</sup> K. Kłosińska, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999, s. 19. Por. także na ten temat: V. Woolf, *Własny pokój*, s. 26-27, 35.

<sup>131</sup> K. Dunin, *Tao gospodyni domowej*, Warszawa 1996, s. 37.

ignorując żadnej ze sfer życia – może dzięki marginalnej pozycji w społeczeństwie odkryć prawdę o świecie: „codzienne doświadczenie gospodyni domowej jest całościowe, kształtuje samodzielność i odpowiedzialność; cechuje je brak dogmatyzmu i dystans wobec oficjalnej struktury”<sup>132</sup>. I choć nietrudno dopatrzeć się w tym tekście ironii na temat „wirtualnej gospodyni domowej”, to jednak część z tych ustaleń odwraca hierarchię problemów, jaką uznano za stosowne przywoływać w kontekście prac domowych.

Podobny zabieg zastosowała Jolanta Brach-Czaina, wprowadzając jako reprezentatywne przykłady związane właśnie ze sferą prywatną do filozoficznej rozprawy. W *Szczelinach istnienia* problem współczesnej filozofii, jakim są dychotomiczne podziały, został zilustrowany sceną sprzątanía wymiocin, w której centralnym problemem jest niemożność oddzielenia tego, co czyste od tego, co brudne<sup>133</sup>. Tytułowa powaga ścierek przeciwstawiona jest dychotomii, na której zbudowana została zachodnia metafizyka. Codziennosc staje się też tematem feministycznej liryki, czego przykładem może być chociażby wiersz *Kuchnia* Miry Kuś:

Patelnio patelnio  
Mego domu kielnio  
Budujesz rujnujesz poprawiasz wznosisz  
Mury smaków zapachów pieczeni w sosie własnym  
Kolendra majeranek pieprz sól  
Mąka woda sos<sup>134</sup>.

Brach-Czaina traktuje sferę prywatną z taką samą powagą jak Kuś, która trud kucharki porównuje do wznoszenia domu i uważa za działalność podtrzymującą dom/rodzi-

<sup>132</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>133</sup> „Zdarza się przecież, że ktoś zwymiotuje. I jeśli chcemy myśleć serio o powadze ścierek, to wtedy. Wówczas przekonujemy się, że to, co oczyszczają, samo może stawać się odrażające i również wymagać oczyszczenia. Docieramy do procesów nie mających jasnego końca. Zauważmy, że stanów czystości i brudu nie powinniśmy kategorycznie przeciwstawiać, bo mieszają się i przenikają wzajemnie jak czerń i biel w szarości ścierek”. J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Kraków 1998, s. 128.

<sup>134</sup> M. Kuś, *Wiersze*, „Pełnym głosem” 1994, nr 2, s. 144-153.

nę. Urszula Śmietana w artykule *Między jedzeniem a istnieniem* wskazała na wielotorowość kodu kulinarnego w dyskursie feministycznym, który z jednej strony wykorzystywany jest do oskarżania systemu patriarchalnego (szczególnie w kwestiach anoreksji i bulimii), z drugiej zaś akcentuje wręcz boginiczną potęgę Matki Żywicielki. Badaczka tropi ślady formuły książki kucharskiej jako kobiecego pisanía oraz swoistą kobiecą genealogię, którą kobiety podtrzymują, przekazując sobie przepisy kulinarne. Śmietana, interpretując powieść Laury Esquivel *Przepiórki w płatkach róż*, wskazuje na metaforykę kuchni wykorzystaną do skonstruowania przekazu, który wymyka się dyskursowi dominującemu. Kod kulinarny „umożliwia ekspresję treści afektywnych, seksualnych, niepoprawnych ideowo, zapośredniczając je przez odpowiednie metafory kulinarne – pikantne przyprawy, wrzące rosół, krwiste mięsa”<sup>135</sup>. Oczywiście tego typu przedstawienia odwołują się także do tradycji alchemicznej i mocy kreacyjnej<sup>136</sup>.

### 6.3. Społeczne, polityczne, prywatne

Feministki zdają sobie sprawę, że zmienić należy nie tylko język, którego używa się do opisu przestrzeni prywatnej, poddają więc krytycznej analizie także filozoficzne oraz politologiczne koncepcje społeczno-polityczne narosłe wokół tego dychotomicznego podziału. Jak wskazuje Magdalena Środa, przekonanie o tym, że mężczyzna powinien działać w sferze publicznej, a kobieta w sferze prywatnej wsparte jest zazwyczaj na koncepcjach związanych z „naturą” i w dodatku prawie nigdy nie potrzebowało uzasadnień, „ale i tak miało ich aż nadto”<sup>137</sup>. Przyczyną błędu przeoczenia popełnianego zarówno przez republikanów, liberałów i komunitarian jest, według feministek, brak refleksji nad samym sposobem rozróżniania

<sup>135</sup> U. Śmietana, *Między jedzeniem a istnieniem*. Kulinaria w dyskursie feministycznym, w: *Codziennie, przedmiotowe, cielesne*, s. 136.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 295.

togo, co publiczne od tego, co prywatne. To *a priori* przyjęte założenie leży u podstaw dyskryminacyjnych praktyk, legitymizuje eksploatację pracy kobiet w domu i tłumaczy, dlaczego kobiety nie mogą wejść w struktury życia publicznego, czy też dlaczego przychodzi im to z taką trudnością<sup>138</sup>.

Dla wielu feministek seksizm to nie tyle brak praw, co powszechne przypisanie roli społecznych i instytucji męskim wartościom oraz ich interesom<sup>139</sup>. Kobiety zostały już na poziomie dyskursu polityczno-społecznego wykluczone ze wspólnoty, którą tworzą tylko pozornie. Pojęcia, którymi posługuje się filozofia społeczna, są naznaczone różnicą płci, jak na przykład „obywatel”, „cnota”, „służba publiczna”, „podmiot prawny”<sup>140</sup>. Kobiety są niejako *implicite* usunięte ze społeczności, której owe terminy służą: „Nie są one więc w stanie – co podkreśla Środa – spełnić warunków nakładanych na dyskurs ani nawet wysunąć roszczeń co do zmiany tych warunków. Nie są w tym dyskursie stroną – najczęściej milczą lub są po prostu nieobecne”<sup>141</sup>. Patriarchalizm jest wpisany głęboko w strukturę społeczną i niezależnie od rodzaju koncepcji politycznych pomija doświadczenie kobiet, co powoduje znaczną deformację społecznych relacji, w których kobiety mają do dyspozycji język, opisujący wyłącznie męskie indywiduum<sup>142</sup>.

Autorka książki *Indywidualizm i jego krytycy* prezentuje kilka feministycznych koncepcji, które modyfikują patriarchalny model. Według niektórych myślicielek państwo powinno zaprzestać praktyk ograniczających wolność kobiet, przyznając, że rodzina jest strukturą polityczną i że należy stosować do jej opisu standardy ze sfery publicznej. Demokratyzacja musi się rozpocząć na poziomie rodziny, co pozwoliłoby także mężczyznom rozwinać postawy troski i opiekuńczości oraz umożliwiłoby przeniesienie tych wartości na grunt życia społecznego<sup>143</sup>. W ramach innej feministycznej

<sup>138</sup> Ibidem, s. 299.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>140</sup> Ibidem, s. 312.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 313.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 314.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 316-321.

koncepcji postuluje się odpolitycznienie rodziny, dzięki czemu ma zostać przezwyciężona alienacja kobiet, co wymaga wycofania się państwa z polityki rodzinnej, a to ma służyć stworzeniu nowego typu relacji międzyludzkich, opartych na zależności uczuciowej<sup>144</sup>. Jeśli zajrzeć do feministycznej *science fiction*, to jej autorki opowiedzą się za tym drugim projektem. Jednoznacznie wskazują, że państwo nie powinno się wypowiadać w sprawie rodzaju wspólnoty, jaką ludzie chcą współtworzyć i przeciwko monogamii jako jedynemu modelowi relacji rodzinnych (*Lewa ręka ciemności*, *Wąż snu*, *Piąty Święty Żywioł*). Po wtóre, jeśli chodzi o sposób wychowywania dzieci, opieki nad nimi, o antykoncepcji czy dostępie do aborcji. Po trzecie zaś w świecie tych powieści prawo ingeruje w sprawy rodziny tylko wtedy, gdy jej członkowie nie mogą się nawzajem porozumieć lub w sprawach związanych z dziećmi (molestowanie, adopcja).

Aby dokonać znaczących reform, trzeba w opinii feministek ukonstytuować nowy typ dyskursu, który pozwoli oceniać i projektować życie społeczne za pomocą innych kategorii niż dotychczasowe. Najbardziej radykalną zmianą, jaka w obrębie samego ruchu feministycznego została mocno skrytykowana, była koncepcja promująca język i postawy emotywne jako matrycę dla pożądanych społecznie zachowań<sup>145</sup>. Mniej emocji budziła natomiast próba wprowadzenia do opisu relacji społecznych języka przyjaźni. Przyjaźń „tworzy silne więzi przełamujące podział na to, co prywatne, i na to, co publiczne [...]”. Dzięki niej powstaje nowy, nieobarczony stereotypami dyskurs, który wydobywa i wprowadza do sfery publicznej skrywane w prywatności różnice między ludźmi. Wydobywa i umacnia je, czasami instytucjonalizując<sup>146</sup>.

Kategoria przyjaźni pozwoliła też na krytyczny stosunek do terminologii, jaką posługują się feministki, zwłaszcza jeżeli chodzi o metafory rodzinne stosowane w obrębie tego dyskursu. Donna Haraway ostrzegała działaczki ruchu kobiece-

<sup>144</sup> Ibidem, s. 326-329.

<sup>145</sup> Ibidem, s. 331.

<sup>146</sup> Ibidem, s. 341.

go, że tego typu metafory odtwarzają tradycyjną strukturę dominacji<sup>147</sup>. Dlatego problematyczne okazało się już pojęcie „siostrzeństwa”, ponieważ – jak zauważa Bonnet – nie tylko odwołuje się do relacji rodzinnej, ale również przysparza trudności przez to, że nie można tym terminem określać erotycznych związków między kobietami, jak i nie przywołuje on żadnej zakorzenionej kulturowo tradycji, w której praktycznie nie ma postaci solidarnych w walce przeciw patriarchy i siostr. Badaczka uznaje za bardziej stosowne właśnie pojęcie przyjaźni, które oddaje, że relacja między kobietami jest związana ze świadomą decyzją, pozwala mówić o niej poza kontekstem rodzinnym, kładąc nacisk na wspólne cele i wybory, takie jak sposób życia, autonomia czy światopogląd<sup>148</sup>.

Marthe Nussbaum wyraźnie drażnią feministyczne dywagacje na temat metafor i dyskursywnych przykładów opresji. Wychodząc z założenia, że feminizm powinien występować w obronie wszystkich kobiet i mieć międzynarodowy charakter, Nussbaum dowodzi, że przyczyną gorszej sytuacji kobiet na całym świecie jest upośledzenie pod względem ekonomicznym. Jej moralno-polityczna teoria możliwości zakłada badanie realnych szans na zdobycie przez członków społeczeństwa nie tylko podstawowych warunków do życia (zdrowie, jedzenie, dom, odpoczynek, potrzeba towarzystwa, satysfakcja seksualna), ale również realizowanie własnych możliwości i zdolności, które wpływają na jakość życia (wyobraźnia, rozumowanie; troska o innych i o własne ciało; tworzenie związków; zabawa). Teoria ta umożliwia w mniemaniu autorki *Women and Human Development* stworzenie fundamentu działań w imieniu wszystkich kobiet, niezależnie od kulturowej specyfiki, zwłaszcza że jak dowodzi, kobiety mają znacznie mniejsze szanse na realizowanie własnych możliwości niż mężczyźni i to w skali

globalnej. Filozofka uważa za konieczne przededefiniowanie abstrakcyjnych praw człowieka i pragnie je zastąpić koncepcją natury ludzkiej, wspólnej wszystkim niezależnie od płci, rasy, orientacji seksualnej. Opowiada się za humanizmem i liberalizmem, które (choć wymagają modyfikacji) stanowią solidny grunt do realizacji feministycznych postulatów. Nussbaum otwarcie walczy o przyznanie praw mniejszościom seksualnym, jej filozoficzno-polityczne wystąpienia skoncentrowane są na przededefiniowaniu stoickiego stanowiska, dużą wagę przywiązuje też do roli emocji w życiu człowieka, które mają wpływ (czasami destrukcyjny) na jego światopogląd<sup>149</sup>.

<sup>149</sup> W. Chańska, *Sprawiedliwość i płeć*, „Etyka” 2002, nr 35, s. 271-181 (recenzja książki Nussbaum *Sex and Social Justice*, New York 1999). E. Hyży, *Legalizacja małżeństw osób tej samej płci. Dylematy w kulturze zachodniej*, „Kultura i Historia” 2004, nr 6 (on-line). A. Głab, *Emocje w filozofii i życiu społecznym*, „Znak” 2006, nr 7/8, s. 135-143. Dziękuję Indze Iwasiów za zwrócenie mi uwagi na teorię M.C. Nussbaum. Koncepcja Nussbaum została dobrze przyjęta przez polskie środowiska katolickie (jej teksty można znaleźć na przykład w miesięczniku „Znak”), jednak komentujący jej koncepcję autorzy pomijają zaangażowanie Nussbaum w obronę mniejszości seksualnych oraz wypowiedzi dotyczące dyskryminujących praktyk religijnych.

<sup>147</sup> D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 71-76.

<sup>148</sup> M.-J. Bonnet, *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, s. 317. Por. także: M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, s. 187-188.