



Specyfika feministycznej fenomenologii. Przypadek wstydu

Bonnie Mann

Uniwersytet Oregonu

Przełożyła Monika Rogowska-Stangret

Przekład otrzymano 30 grudnia 2019; zaakceptowano 22 stycznia 2020; opublikowano 6 kwietnia 2020¹

Odredakcyjne słowa kluczowe: fenomenologia feministyczna; fenomenologia wstydu; wstydy; cześć; Simone de Beauvoir; Sara Heinämaa; Johanna Oksala

Czy fenomenologia feministyczna jest po prostu fenomenologicznym badaniem konkretnego fenomenu – „kobiety”, czy też badaniem prowadzonym ze szczególnego punktu widzenia kobiety? Innymi słowy, czy stanowi ona rodzaj fenomenologii stosowanej, gdzie metodę i praktykę fenomenologiczną – uważane za kompletne i właściwe – stosuje nowy podmiot, czy jest ona aplikowana do nowego przedmiotu? Stąd upłciowione ucieleśnienie może zostać ukazane jako źródło znaczeń oraz wartości, których wcześniej brakowało fenomenologicznemu opisowi – takie rozpoznanie daje nam już ustanowiona wersja praktyki fenomenologicznej. Feministyczne fenomenolożki podejmujące ten sposób myślenia o tym, czym jest feministyczna fenomenologia, znajdują wszystkie niezbędne dla uprawiania feministycznej fenomenologii zasoby u Edmunda Husserla, Emmanuela Lévinasa czy Maurice’a Merleau-Ponty’ego, które tylko czekają, by ich użyć do badania fenomenu kobiety. Czy jednak w tym procesie ów fenomen nie ucierpi?

A może feministyczna fenomenologia stanowi wyzwanie dla dotąd praktykowanej fenomenologii, może nawet jest dla niej zagrożeniem? Czy ze względu na swoją naturą i cele ma ona

¹ Dane o oryginale: Bonnie Mann. (2018). The Difference of Feminist Phenomenology: The Case of Shame, *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, 1, 41–73. Przekład został ufundowany przez Oregon Humanities Center, University of Oregonu, USA (przyp. tłum.). Tłumaczka chciałaby podziękować Bonnie Mann oraz Oregon Humanities Center za wsparcie przekładu. Za uwagi do tekstu i sugestie, jak uczynić go lepszym, podziękowania niech przyjmą redaktorki tomu: Marzena Adamiak i Aleksandra Derra oraz korektorka pani Magdalena Bizior-Dombrowska.

charakter niszczący i transformujący? Czy przedmiot zainteresowania feministycznej fenomenologii lub osobliwość podmiotu podejmującego badanie tak wpływają na sam proces, że odziedziczona praktyka nie jest wdrażana, tylko niszczona? A jeśli tak, to co wyłania się z popiołów jako *praktyka* feministycznej fenomenologii? Jeśli zaś feministyczna fenomenologia nie jest *tylko* aktem destrukcji, to czym jeszcze jest? Innymi słowy, na czym polega specyfika feministycznej fenomenologii?

Poniżej mierzę się z tymi pytaniami. Najpierw badam, co do powiedzenia na temat praktykowania feministycznej fenomenologii mają dwie jej przedstawicielki: Sara Heinämaa i Johanna Oksala. Każda z nich odnosi się do fenomenologicznego kanonu na swój sposób. Następnie zwracam się do Simone de Beauvoir, którą możemy określić mianem pierwszej feministycznej fenomenolożki. Próbuję w ten sposób uchwycić to, czym wyróżnia się jej fenomenologia, którą badaczki praktykujące feministyczną fenomenologię mogłyby uznać za pozytywną spuściznę. Obie te kwestie polegają raczej na mówieniu o feministycznej fenomenologii, a nie na jej uprawianiu. Tymczasem realna specyfika feministycznej fenomenologii wyłania się wyłącznie z praktyki. Aby uchwycić co nieco z tej specyfiki, odwołuję się do fenomenu wstydu jako studium przypadku i porównuję trzy niedawne opisy wstydu².

Zanim jednak przystąpię do realizacji tego przedsięwzięcia, muszę uporządkować pewne kwestie. Coś stoi na drodze nie tylko feministycznej fenomenologii, ale też innych feministycznych dociekań w niemal każdym filozoficznym kontekście. Tym czymś *nie* jest problem kognitywny, lecz afektywny. Ma on ważne konsekwencje dla różnicy między dwoma, wspomnianymi wyżej, koncepcjami feministycznej fenomenologii (feministyczna fenomenologia jako wcielająca w życie praktykę fenomenologiczną lub ją niszcząca). Tym problemem jest *część*. Często myśl feministyczna zakłóca – tak istotną dla afektywnego świata filozofii – część dla filozofa lub tekstu. Do owego zakłócenia dochodzi jednak poza świadomością. To tam właśnie urażona część działa niczym fabryka produkująca opór wobec feministycznych filozoficznych myśli, nigdy nie będąc rozpoznaną ani uznaną za to, czym tak naprawdę jest: instynktownym, intensywnym i afektywnym przywiązaniem, sprawiającym, że w sytuacji, w której owa afektywna modalność doznaje uszczerbku, dana osoba czuje, że ważą się losy jej sposobu życia, systemu wartości i dobrobytu.

Podnoszę tu kwestię czci, aby ostrzec czytelniczki i czytelników przed jej działaniem w trakcie dalszej lektury. Można uznać, że prezentowany esej składa się z dwóch tekstów. Pierwszy z nich (część I) ma dostarczyć wyjaśnienia, dzięki któremu opis feministycznej fenomenologii zaprezentowany w drugim esej (części II–V) ma szansę zostać usłyszanym.

1. Kobiety i kanon(ad)y.

Wysadzanie w powietrze i inne feministyczne metody lub o problemie czci

Filozofia – przynajmniej ta, którą znam – jest dyscypliną przepelnioną czcią, głębokie afektywne przywiązanie często charakteryzuje stosunek filozofa do myślicieli i ich tekstów. Chodzi mi o to, że relacje konstytuujące filozofię, wysuwające się na pierwszy plan, gdy

² Zarówno mój opis fenomenologicznej praktyki de Beauvoir, jak i omówienie wstydu, oparłam na rozważaniach zawartych w moich wcześniejszych publikacjach. Oznaczyłam te miejsca przypisami.

próbuje ona zrozumieć samą siebie, są przesycone afektywną nutą lub nastrojem, w których przeważają podziw, pochlebstwo i szacunek. Być może dotyczy to szczególnie filozofii kontynentalnej, w ramach której sama byłam kształcona, być może nawet mamy tu do czynienia z sytuacją patologiczną. Nie sądzę jednak, by relacje czci były ograniczone do filozofów kontynentalnych, oni po prostu najszczerzej odsłaniają swoją żarliwość.

Nie chcę przez to powiedzieć, że cała filozofia jest zawsze wypełniona nabożną czcią lub że kultywuje cześć we wszystkich swoich relacjach. Wprost przeciwnie, można wymienić wiele różnych afektywnych nastrojów lub stanów pielęgnowanych w kulturze filozoficznej, na przykład defensywność, narcystyczne poczucie uprawnienia, triumfalizm, *schadenfreude*, niepotrzebna złośliwość. Oczywiście pisząc to, sama wcielam w życie niektóre z nich. Kiedy jednak myślimy o najważniejszych relacjach w opowieściach filozofów dotyczących ich dyscypliny i jej historii – o tym, jak stałyśmy i staliśmy się filozofkami i filozofami – to raczej mamy do czynienia z wątkami obejmującymi relacje ojciec – syn, nauczyciel – spragniony wiedzy student, mędrzec – poszukujący mądrości niż z opowieściami o relacji matka – córka. Historie te koncentrują się na ważnych filozofach lub ich dziełach, takich jak Sokrates, Platon, Kartezjusz, Kant, Hegel, Husserl lub Heidegger i – w moim filozoficznym świecie – prawie de Beauvoir, którzy stają się obiektami pełnej czci miłości. Ten sposób fetyszyzacji to nic innego niż kultywacja pewnej erotycznej religijności w odniesieniu do konkretnych, wielbi-onych tekstów lub rodzaj nabożnej czci dla konkretnych myślicieli uznawanych za wzniosłych prekursorów. Te relacje odtwarzają się w rzeczywistych relacjach między naukowcami i naukowczyniami a ich nauczycielami i nauczycielkami lub między naukowcami i naukowczyniami a żyjącymi myślicielami i myślicielkami, których podziwiają. Konferencjom, sympozjom lub wykładom plenarnym, na których pojawiają się wzbudzający zachwyty filozofowie, towarzyszy delikatny odgłos klękania, lekki trzask kolan, nawykłych do zbyt długiego siedzenia.

Paul Woodruff o cnocie czci mówi tyle: „Cześć to dobrze rozwinięta zdolność do posiadania uczuć podziwu, respektu i wstydu wtedy, gdy ich posiadanie należy do dobrego tonu” (2001, s. 19). Filozofowie mogą nie zgadzać się odnośnie do tego, kiedy i wobec kogo owe uczucia są na miejscu. Sądzę jednak, że panuje zgoda co do tego, że cześć jest istotą naszego filozoficznego życia. Do tego stopnia, że machnięcie na nią ręką – bez względu na zamiary i cele – oznaczałoby machnięcie ręką na filozofię.

O tym afektywnym nastroju chcę myśleć w kontekście reakcji na pojawienie się na filozoficznej scenie feministycznych filozofek, których liczba wzrosła zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach. Chcę o nim także myśleć w związku z wymogami feministycznej filozofii oraz z naszym stosunkiem do męskiego filozoficznego kanonu.

Upraszczaając, mogłybyśmy powiedzieć, że u zarania feministycznej krytyki kanonu istniały dwa sposoby rozumienia *problemu kobiet* (to także dotyczy kwestii rasy) (Witt, 1996). Jeden z tych sposobów jest do przyjęcia dla filozofów przepełnionych czcią, drugi stanowi dla nich zagrożenie. Być może banałem jest powiedzenie, że kanon nie jest zbiorem ustanowionym raz na zawsze dla wszystkich. Na to, co uznajemy za kanon, zawsze jest wywierana presja, kanon jest zawsze kwestionowany, zawsze może być poddany rewizji. Jest on także wyposażony w pewną dozę historycznego uporu, z którym musimy się borykać. Feministki zaczęły krytykować kanon lub jego poszczególnych bohaterów w odniesieniu do kwestii płci, wskazując na

dwie główne kwestie. Przede wszystkim zwracały one uwagę na to, co kanoniczne postaci miały do powiedzenia na temat kobiet, mężczyzn i różnicy płciowej. Nancy Tuana pisała: „Problemy kobiety czytającej teksty filozoficzne intensyfikują się, gdy praca traktuje o kobietach, nie ma ona wątpliwości, że to ona jest tematem dyskursu, nie może jednak samej siebie rozpoznać w tym, co czyta” (1992, s. 3). Feministki krytykowały konkretne ustępy w konkretnych tekstach – zaangażowały się w coś, co Charlotte Witt nazwała „katalogowaniem jawnej mizoginii” (1996, s. 4). Filozofowie przepelnieni czcią początkowo zareagowali ze zgrozą – jak ktokolwiek śmie mówić o zabrudzeniach na szatach mesjasza? Jednak wraz z upływem czasu, całkiem się z tym krytycyzmem oswoili. Teraz uważają, że jest do przyjęcia, głównie dlatego, że nie ma on dla nich dużego znaczenia. Kant powiedział okropne rzeczy o kobietach, na swój sposób im schlebiając, powiedział też okropne rzeczy o Afrykanach w sposób całkowicie niepochebny. Był człowiekiem swoich czasów – tyle możemy przyznać, możemy to przeboleć, odłożyć na bok i robić swoje. Filozofów przepelnionych czcią to nie martwi ani specjalnie nie interesuje. Jak napisała Tuana, uważają oni, że „płciowe uprzedzenia filozofów są być może historycznie ciekawe, ale filozoficznie nieistotne” (1992, s. 5). Rzeczywiście „płciowe uprzedzenia filozofów, mimo iż mogą być uznane za naganne, są niezależne od ich szerszego filozoficznego kontekstu” (Tuana, 1992, s. 5). Czy, jak Witt pisze o swojej wyższej edukacji w latach 70.: „wszyscy podzielaliśmy przekonanie, że cokolwiek by Hegel nie myślał o kobietach, nie miało to szczególnego znaczenia” (2006, s. 537). Jest to ciekawostka, uboczny problem, który nie wpływa na naukową działalność w trybie czci.

Problem polega na tym, że feministyczna krytyka nie zatrzymała się w tym miejscu i nie mogła tego zrobić. Problem polega na tym, że zauważasz różne rzeczy dopiero wtedy, gdy angażujesz się w projekt tego rodzaju, gdy czytasz uważnie (Tuana, 1992, s. 5; Witt, 1996, s. 4). Na przykład zauważasz, że czasowość stosunku do afrykańskiego innego, którą zdawał się wyobrażać sobie Kant, oraz czasowość relacji między Europejczykami a Europejkami (gdzie Europejki są *unmündlich*, są niedojrzałe w stosunku do Europejczyków, to jest utknęły na wcześniejszym poziomie rozwoju, Afrykanie – prawdopodobnie i kobiety, i mężczyźni – utknęli zaś w „prymitywnym” stadium) przenika całą strukturę dzieła Kanta (Mann, 2006). Zaczynasz podejrzewać, że to coś więcej niż czysty przypadek. Wydaje ci się, że warto, by ktoś zwrócił na to uwagę, więc to robisz. To jednak rozstraja filozofów przepelnionych czcią. Uważają oni, że mówienie takich rzeczy, wytykanie tego, iż cała czasowa struktura leżąca u podstaw dzieła wielkiego geniusza jest przepelniona kolonializmem i maskulinizmem, to po prostu nie jest „nauka”. Uznają to raczej za czyn graniczący z przemocą, jak zrobienie kupy na schodach świątyni, położenie brudnych łap na Arce Przymierza, uprawianie seksu za ołtarzem czy kąpienie się na golasa w chrzcielnicy razem z pijanymi przyjaciółmi z czasów liceum.

To czyn, który wysadza wszystko w powietrze. W gruncie rzeczy zamieniłaś kanon w kano-nadę, wystrzeliłaś pocisk w kaplicy. Feministyczna krytyka, która uosabia brak należytej czci, często jest uważana za coś poniżej wszelkiej krytyki lub za coś lekko niepoważnego. Doprawdy to żenujące. Jediną możliwą odpowiedzią jest zmobilizowanie natchnionej obrony, w której podkreśla się, że owa *nie*filozofia nie jest filozofią, że krytyczki feministyczne błądzą po powierzchni jak socjologowie czy historyczki (Alcoff, 2000a, s. 841). Można także zignorować ten wybryk, udawać, że nic się nie stało i dalej oddawać cześć wielkim filozofom. Zatkaj uszy i nuć pieśni pochwalne.

Istotne jest to, że myśl feministyczna może zostać uznana za naukę wyłącznie przez filozofów przepełnionych czcią, pod warunkiem że cześć dla nich samych zostanie z góry potwierdzona i zabezpieczona. Afektywny nastrój góruje tu nad naukowością pytań. Żarliwe afektywne przywiązanie decyduje o losie myśli feministycznej, kiedy już opuści ona usta feministycznej myślicielki lub zostanie przez nią przelana na papier. O to afektywne przywiązanie *toczy się gra*, choć *nie zostało to wypowiedziane*.

Chcę podkreślić, że powyżej zaprezentowałam tezę nieco inną od tej, z którą się już być może oswoiliśmy i którą wysunęła, między innymi, Witt, twierdząc, że filozofowie nie mogą potraktować feministycznej krytyki jako czegoś innego niż wezwania do wojny z uwagi na to, jak myślą sami o sobie i o praktyce filozoficznej. Witt pisze: „neutralność płciowa filozofii jest normatywem i dlatego nie podlega zwykłym empirycznym procedurom obalania” (2006, s. 542). Innymi słowy, udowodnienie, że jakaś konkretna część filozofii nie jest neutralna płciowo, czy że tysiące konkretnych części filozofii składających się, jakby nie było, na całość takimi nie są, nie obala przekonania filozofii o swojej własnej neutralności pod względem płci. Przeszkodą tu jest „mocny obraz własny filozofii jako dyscypliny nieusytuowanej (płciowo neutralnej) i niepragmatycznej, takie rozumienie samej siebie jest ekstremalnie odporne i odporne na zmianę” (Witt, 2006, s. 549). Problem z tezą, że to sposób, w jaki filozofowie rozumieją własną dziedzinę jako „nieusytuowaną i niepragmatyczną”, stanowi przyczynę ich niezdolności do zaangażowania się w myślenie feministyczne, polega na tym, że lepiej usytuowani lub pragmatyczni filozofowie, jak na przykład pragmatycy czy praktycy jakiejś wersji hermeneutyki lub w niektórych przypadkach marksściści, nie są w stanie usłyszeć ustaleń krytyki feministycznej.

Podejrzewam, że w gruncie rzeczy gra nie toczy się o to, jak filozofowie rozumieją samych siebie, a o to, co poprzedza każdą świadomą autokonceptualizację. Mamy tu do czynienia z żarliwym afektywnym natężeniem i zaangażowaniem, wzmacniającymi takie konstrukcje jak deklarowane rozumienie samego siebie, z afektywną intensywnością, do której niekoniecznie mamy świadomy i łatwy dostęp, która wystawia nas do reaktywnej i defensywnej walki na śmierć i życie. Owo afektywne zaangażowanie przebiega w kierunkach niekoniecznie wierne oddających czyjeś świadome rozumienie samego siebie w jakimś konkretnym historycznym momencie. Może ono nawet zmierzać w kierunku przeciwnym do celu, do którego odnosi się sposób rozumienia siebie samego, co może decydować o niespójności danej osoby w pewnych momentach. Nie rozcieńcza to jednak, jak się wydaje, intensywności omawianej tu żarliwości.

Owo oddanie możemy rozumieć w kategoriach estetycznych, w szerokim, dawnym znaczeniu. W tym ujęciu jest ono przenoszone w ciele, uwidacznia się w naszych gestach, jest zakorzenione w naszym obrazie świata, do życia powołują je opowieści i legendy, metafory, które wybieramy, tonacja i wydźwięk tego, co mówimy, a nie treść. Owo zaangażowanie rozgościło się w naszym filozoficznym imaginariu (by użyć sformułowania Michelle Le Doeuff, Le Doeuff, 1990) i może nigdy nie przedostać się do świadomości lub przedostanie się tylko częściowo, w kawałkach. Kiedy jest ono zagrożone, prawdopodobnie będziemy doświadczać tego zagrożenia na jednym poziomie, a rozumieli je na innym. Odczuwamy je jako zagrożenie dla całej naszej egzystencji, dla naszego miejsca w świecie, dla całego układu znaczeń, które czyni życie tym właśnie życiem – w tym przypadku życiem filozoficznym. Skoro jednak ani

z natury rzeczy, ani odruchowo nie mamy świadomego dostępu do tego, co dzieje się [nieświadomie] – nawet jeśli to właśnie spaja i kształtuje to, co nazywamy świadomością – to zaczynamy odpowiadać za pomocą argumentów i tez pozbawionych sensu, wymachujemy szabelką, chcąc znaleźć odpowiedź, która odda sprawiedliwość naszej urażonej czci, która nienazwana i niewypowiedziana bierze górę w dyskusji.

To właśnie dlatego argumenty przeciwko feministycznej filozofii jako takiej – w przeciwieństwie do konkretnych argumentów wypływających z rzeczywistego zaangażowania w konkretne tezy wysuwane przez konkretne feministki – zwykle nie są szczególnie sensowne. Pozwólcie, że podam przykład, popularny w ostatnich latach. Surfując po filozoficznych blogach (czego staram się zawsze unikać) bądź słuchając swoich kolegów po fachu (co staram się robić, kiedy tylko mogę to znieść), spotykam się z tezą, jakoby nie było związku między feministyczną filozofią a przyjmowaniem kobiet w szeregi filozofów na zasadach równych mężczyznom. Innymi słowy, nie ma żadnej zależności między profilem demograficznym filozofii a tym, w jaki sposób filozofia odpowiada na feminizm. Najwyraźniej zupełnie możliwe jest posiadanie jednocześnie dobrego zdania o kobietach oraz złego zdania o feministycznej filozofii – *calej* feministycznej filozofii – nawet bez jej znajomości. Mocniejsza wersja tej tezy brzmi: obecność feministycznej filozofii tak naprawdę sprawia, że kobiety odwracają się od filozofii. Powodem, dla którego profil demograficzny filozofii wypada tak niekorzystnie, jest to, że kobiety są przekonane, iż stanie się filozofką jest jednoznaczne ze staniem się feministką. Usłyszałam to twierdzenie bezpośrednio z ust kierownika jednych z najlepszych studiów z zakresu filozofii kontynentalnej w kraju. To inteligentny człowiek. Wie, że historycznie rzecz biorąc, problem z profilem demograficznym w świecie filozofii nie zaczął się wraz z pojawieniem się filozofii feministycznej. Gdyby w momencie wypowiedziania tej tezy pomyślał, musiałby wziąć pod uwagę to, że sposób myślenia, który afirmuje równość i godność kobiet, jest istotny dla krzewienia równości i godności kobiet we wrogim klimacie (zarówno kiedyś, jak i teraz) i w androcentrycznej kulturze, które panują na większości wydziałów filozoficznych. Jeśli ów profesor życzyłby sobie większej liczby dowodów, mógłby zwyczajnie przejrzeć profile demograficzne różnych wydziałów filozoficznych i odkryć wiele mówiącą zależność między akcentowaniem filozofii feministycznej a lepszą równowagą płciową. Być może śledzenie owej współzależności mogłoby być przedsięwzięciem zbyt socjologicznym dla tak uwznioślonej inteligencji. Zamiast tego strach przybrał maskę prze-myślanej tezy i zabrał głos, nie został on poddany ani badaniu, ani refleksji, profesor sam nie rozpoznał, że to przemawia strach. Strach o to, że filozofia już nie jest jego miejscem, że spuszczone bombę w sam środek przepełnionego nabożną czcią afektywnego pola, że rozległa się kanonada skierowana wprost w kanon. Ów strach przybiera postać bezładnego myślenia. Niespójność myślenia jest objawem tego, że na innym poziomie doświadczamy obłąkania naszego ja i że nie możemy o tym ani mówić, ani nawet myśleć, pozostając na tym innym poziomie.

Jeśli to jest właśnie nasz twardy orzech do zgryzienia – pytanie, jak filozofia feministyczna podchodzi do problemu czci? Na co możemy mieć nadzieję, jeśli żadna doza feministycznej filozofii – niezależnie od tego, jak bardzo przenikliwa, uważna, dogłębna i słuszna by nie była – nie ma szans w zetknięciu z żarliwym afektywnym nastrojem, który staje do walki na śmierć i życie? Co, jeśli mierzymy się tu z problemem zasięgu, w tym sensie, że obszar, w którym pracujemy, nie jest tym, który powinien zostać przepracowany, aby filozofia feministyczna

przebudowała świat filozofii tak, jak tego chcemy? Co, jeśli obszar idei, świadomej refleksji i starannej argumentacji jest w dziwny sposób autonomiczny względem wyimaginowanej sfery filozofii – i z tego powodu bardziej lub mniej bezsilny w zmierzeniu z nią – a jednocześnie całkowicie od niej zależny? Czy feministyczna filozofia działa w wyimaginowanej sferze filozofii, a nie tylko na płaszczyźnie świadomego zaangażowania?

Monique Wittig, bardziej w odniesieniu do literatury niż filozofii, zadawała sobie to pytanie i weryfikowała je w toku całej swojej pisarskiej kariery. Brawurowo wspierała przejmowanie patriarchalnych form literackich. Jej własne dzieła naśladowały rozmaite literackie gatunki: *bildungsroman* (*The Opoponax*), epicki poemat (*Les Guérillères*), podręcznik do anatomii, *Pieśń nad pieśniami* (*The Lesbian Body*), *Piekieło* Dantego (*Across the Acheron*) itd. Jest ona także autorką siedmiostronicowego eseju zatytułowanego *The Trojan Horse [Koń trojański]* (1992), ukazującego przejmowanie patriarchalnej formy.

Początkowo Trojanom to wydaje się dziwne, drewniany koń, rubaszny, ogromny, barbarzyński. Sięga ku niebu, jak góra. Potem, stopniowo odkrywają swojskie kształty pokrywające się z częściami konia. Dla nich, dla Trojan, wiele form, bardzo różnych, niekiedy przeciwstawnych złożyło się w konia, mają oni bowiem starą kulturę. Koń zbudowany przez Greków jest bez wątpienia koniem także dla Trojan, choć wciąż trudno im to przyznać. Jest on barbarzyński ze względu na swój rozmiar, ale także z uwagi na formę, zbyt surową jak na ich gust... Później jednak zaczynają darzyć sympatią pozorną prostotę, w której dostrzegają wyrafinowanie. Zauważają teraz wszystkie szczegóły zrazu ukryte pod szorstką zgrzebnością. Dzieło, które uznali za bezkształtne, zaczyna jawić im się jako solidne, potężne. Chcą je przejąć, przyjąć jako pomnik i dać schronienie we własnych murach, zbędny obiekt, którego jedynym celem jest być sobą [*be found in itself*]. Co jednak, jeśli to maszyna wojenna? (s. 68)

Wittig dochodzi do wniosku, że „każde dzieło w nowej formie działa jak maszyna wojenna, ponieważ zarówno jego zamiśl, jak i cel to pokonać stare formy i konwencje” (s. 68–69). Jej pierwsza powieść *The Opoponax* zdobyła w 1964 roku *Prix Médicis* i natychmiast przysporzyła sławy autorce we francuskim świecie literackim. Julia Balén w swoim wspomnieniu poświęconym Wittig przytacza recenzję powieści z „The New York Timesa”:

Jednym z jej najbardziej rewolucyjnych aspektów jest sposób użycia zaimków, projekt, który [Wittig] rozwijała w całej swojej *oeuvre*. Opierając się natarczywości, z jaką język generalizuje rodzaj męski i partykularyzuje rodzaj żeński, Wittig błyskotliwie i skutecznie używała nieupciwionego zaimka bezosobowego, by wyartykułować lesbijskie doświadczenia z dzieciństwa jako doświadczenia powszechne. To pozwoliło, używając jej własnych słów, „umiejscowić postaci poza społecznym podziałem na płcie i anulować go na czas lektury książki”. Claude Simon dostarczył dowodu powodzenia tego projektu, gdy w 1964 roku, w recenzji jej książki napisał: „Widzę, oddycham, przygryzam, czuję poprzez jej oczy, jej usta, jej dłonie, jej skórę”. W rezultacie stał się lesbijką – na moment – ani mężczyzną, ani kobietą. Cała literatura, którą tworzyła Wittig, realizowała to zamierzenie – opierała się temu, co Wittig nazwała w końcu „kategorią płci” (Balén, 2004, s. 5).

Heteronormatywni, niesympatyzujący z feminizmem czytelnicy pokochali tę książkę. Dopiero wtedy zorientowali się, że na czas lektury stali się lesbijkami.

Wittig bierze Marcela Prousta za wzór. Omawiając jego twórczość, zachwyca się tym, że jego utwory literackie praktycznie kołysały ludzi do snu. „Początkowo wszyscy myśleli, że [W *Wposzukiwaniu straconego czasu*] jest powieścią z kluczem, szczegółowym opisem paryskich wysokich sfer” (1992, s. 75). Dopiero z czasem stało się jasne, że dosłownie „każdy kończy jako homoseksualista” i że Proustowi udało się „przekształcić realny świat w świat wyłącznie homoseksualny” (s. 75). „Postaci i określone chwile są przygotowywane, warstwa po warstwie, aby zbudować, krok po kroku, po raz pierwszy w historii, podmiot jako homoseksualny” – do tego czasu jednak „wyrafinowani światowcy” już połknęli haczyk, to znaczy sami w trakcie lektury stali się homoseksualni (s. 74).

Wittig kompletnie nie peszą próby uniwersalizowania lesbijskiego punktu widzenia. W *Les Guérillères* zaimek w trzeciej osobie rodzaju żeńskiego, w liczbie mnogiej – *elles* jest stopniowo – w trakcie rozwoju powieści – uniwersalizowany, staje się podmiotem historii i ostatecznie zawiera w sobie także podmioty o ciałach, które zwykliśmy traktować jako męskie – tymczasem tu należą one do zbioru podmiotów określanych przez trzecią osobę rodzaju żeńskiego w liczbie mnogiej. Wittig pisze: „W literaturze historia ingeruje na poziomie jednostkowym i subiektywnym, i przejawia się w szczególnym punkcie widzenia pisarki. A zatem, jednym z najważniejszych i strategicznych zadań pisarki jest uogólnienie owego punktu widzenia” (1992, s. 74). Koń trojański działa, ponieważ Trojanie rozpoznali jego formę, a dopiero później ją pokochali. Wtedy jednak jest już za późno, stała się ona ich częścią, należą oni do niej w takim samym stopniu, jak ona do nich. Koń wyzwala siłę, która ich niszczy. Jak pisze Wittig: „To uściślenie uogólnienia punktu widzenia sprawia, że dzieło literackie staje się, bądź nie, maszyną wojenną” (s. 75).

Gdybym dziś powiedziała, że uważam, iż powinnyśmy – jako feministyczne filozofki – opowiedzieć się za dążeniem do uniwersalizacji feministycznego punktu widzenia, mogłabym zostać oskarżona o rzucanie bluźnierczych oszczerstw. Prawie słyszę głosy sprzeciwu moich czytelniczek i czytelników, gwałtowne i mimowolne jak skurcze mięśni – niektóre i niektórzy z was zdają się wic z bólu. Te reakcje odruchowe przybierają co najmniej dwie formy. Po pierwsze, wydaje się wam, że w końcu powinnyśmy zrozumieć, że nie ma jednego, ogólnego feministycznego punktu widzenia. Ze wszystkich ludzi na świecie, Bonnie Mann powinna to wiedzieć. Każda studentka i każdy student, którzy choć raz zapisali się na zajęcia z filozofii feministycznej, to wiedzą. Po drugie, feministkom chodzi o wchodzenie w szczegóły i o uściślanie, a nie o uniwersalizację. Uogólnianie oznacza bowiem powtarzanie patriarchalnego i kolonialnego gestu, który popsuł wszystko. To posunięcie aroganckie, ignorujące wołanie o epistemiczną pokorę charakteryzujące prawie wszystkie dzieła feministyczne, antyrasistowskie czy dekolonialne.

Pozwólcie mi ukoić te naprężone mięśnie i sprawdzić, czy wytrzymacie ze mną choć chwilę dłużej. Nawet jeśli wydaje nam się, że tak nie jest, to wszystkie feministki zgadzają się co do jednego: wypowiedzanie i krzewienie emancypacyjnych aspiracji kobiet – emancypacyjnych aspiracji pewnych kobiet, w pewnych miejscach – to ważne, wartościowe i niecierpiące zwłoki przedsięwzięcie historyczne. Jak to zrobić, o które kobiety nam chodzi w danym momencie, jak wyglądają ich emancypacyjne aspiracje, co znaczy być kobietą i kto musi być kobietą lub

kto zalicza się do „kobiet” (nawet jeśli sama ta kategoria jest skazana na zniknięcie) – wszystkie te kwestie to punkty sporne. Niemniej, póki wciąż istnieją ludzie zwani kobietami lub ludzie, którzy nazywają siebie kobietami i póki kategoria ta dość zdecydowanie „pracuje” w naszych językach i naszym przeżywanym doświadczeniu (niezależnie od tego, jak bardzo buntowniczą formę by ono nie przybrało), póty emancypacyjne aspiracje ludzi kategoryzowanych jako kobiety lub kategoryzujących sami siebie jako kobiety – a zatem także żyjących jak kobiety – o jakkolwiek różnym statusie i usytuowaniu – są coś warte, są sporo warte. Feministka to ktoś, kto niesie w sobie – świadomie bądź nie, wprost lub nie – głębokie poczucie wartości, godności, wagi ludzi zwanych kobietami (niezależnie od tego, w jakim konkretnie kontekście zostali tak oznaczeni), ich trosk i doświadczeń. Oto afektywny świat, do którego przynależy feministka: chodzi o to, co ma wagę, o głębokie, afektywne poczucie, że coś lub ktoś *znaczą wystarczająco dużo*, by *powinni* liczyć się dla wszystkich. Bycie antyfeministą oznacza *brak* owego głębokiego poczucia wartości, godności, *znaczenia* ludzi określonych jako kobiety – a przynajmniej nie jako takich – oraz ich aspiracji. Kiedy zatem twierzę, że chcemy uogólnić feministyczny punkt widzenia, mam na myśli to, że chcemy uniwersalizować owo głębokie poczucie, że kobiety się liczą, obojętnie, w jakim specyficznym kontekście działamy. Oczywiście można mieć poczucie, że liczą się tylko pewne kobiety i tylko w pewnych okolicznościach – ten zarzut kierowały kobiety kolorowe i feministki dekolonialne wobec białych feministek, a lesbijki – wobec kobiet heteronormatywnych itd. Możemy powiedzieć, że także wiele feministek zaniedbało kwestię uogólnienia owego głęboko żywionego przekonania, iż *kobiety się liczą* (*women matter*).

Dlaczego jednak w ogóle je uniwersalizować? Czyż wołanie o epistemiczną pokorę nie jest stałym elementem współczesnego feminizmu, krytycznej teorii rasy i myśli dekolonialnej? Czy nie wiąże się z postulowaniem, iż uznajemy to, co wiemy za częściowe, tymczasowe, usytuowane i lokalne? Oczywiście owo wołanie samo siebie dekonstruuje, ponieważ jeśli wszyscy włączymy się w uznanie i kultuwanie pokory – co jest ostatecznie naszą nadzieją – to okaże się, że udało nam się uogólnić punkt widzenia, który opowiada się za odmową uogólniania czyjegoś punktu widzenia. A zatem mówimy tu o strategicznych, historycznie uszczegółowionych, praktycznych, czasowych i tymczasowych uniwersalizacjach (Butler, 2014).

Uniwersalizacja w tym wypadku, za czym będę argumentować w drugiej części eseju, nie udaje obserwacyjnej przenikliwości, jak dzieje się to w przypadku tradycyjnej fenomenologii, w której fenomen poddaje się rzekomo uniwersalnemu, uogólnionemu podmiotowi – jego rzekomo uniwersalnym strukturom i wartościom. Struktury uznaje się za uniwersalne w znaczeniu obserwacyjnym, wartości – w znaczeniu normatywnym. Uniwersalizacja, za którą się opowiadam jest normatywna w sensie aspiracji na poziomie wartości. Życie kobiet *powinno* się liczyć, dla wszystkich. Sprawianie, by się liczyło, to przedsięwzięcie polityczne. Uogólnianie Wittig wymaga popularyzacji i estetyzacji (w tym przypadku uczynienia pięknym i swojskim) *szczególnego* punktu widzenia na poziomie doświadczenia. Moje podejście polega na wspieraniu fenomenologii dążącej do oddania sprawiedliwości temu, co szczególne na poziomie doświadczenia, po to, aby odsłonić świat (za który jesteśmy odpowiedzialne), w którym toczy się jednostkowe życie, i aby uogólnić jego *znaczenie*, jego *wagę*. W obu przypadkach, jeśli przedsięwzięcie będzie skuteczne, czytelnicy wejdą w buty konkretnego innego, dzięki czemu świat okaże się inny. Zostaje tu uogólnione rozumienie świata jako

uksztalowanego przez konkretną niesprawiedliwość, podlegającego reorganizacji – w odniesieniu zarówno do wartości, jak i materialnych relacji zmierzających ku sprawiedliwości – wymagającego przyjęcia odpowiedzialności za wartości, które mogłyby mieć wpływ na taką transformację.

Jaki jest zatem stosunek między apelem Wittig o uniwersalizację tego, co nazywała lesbijskim punktem widzenia (o którym mogłybyśmy myśleć w kategoriach jakiegokolwiek wyzwalającego punktu widzenia), a problemem czci, z którym my – feministyczne filozofki – mierzymy się w naszym filozoficznym życiu?³ Czyż nie tego właśnie obawiają się filozofowie przepełnieni czcią: że ich – posiadany na wyłączność – punkt widzenia (wraz z ich nadrzędnym światem wartości, szczególnym znaczeniem, jakie ma to, co się dla nich liczy) stanie się przestarzały? Odpowiedź na to pytanie musi oczywiście brzmieć: tak. Jeśli filozofii feministycznej powiedzie się, to zniszczy ona sposób życia, który kochasz, anuluje twoje miejsce w świecie, podważy wszystko, co tobie drogie. To faktycznie bardzo, bardzo przerażające.

Jednocześnie jednak, dotykając nóg wielkiego, drewnianego konia, podziwiając jego formę, rozpoznając w nim konia podobnego do wszystkich innych koni, a jednak całkiem od nich odmiennego, zaczynasz rozumieć, że istnieją nowe miejsca w świecie, nowe zestawy afektywnego zaangażowania. Kiedy wojownicy wyłaniają się z końskiego brzucha, jest już za późno. Zostałeś już przekabacony, już się zmieniłeś – nawet jeśli nie do końca zdajesz sobie z tego sprawę – ponieważ świat, w którym istniejesz, przeobraził się dokładnie w tym momencie, w którym wciągnięto konia za mury miejskie. Ponieważ przypadkowo, kiedy koń stawał się częścią przestrzeni twojej egzystencji, zakochałeś się w nim lub przynajmniej z nim sprzymierzyłeś. Zaczął on do ciebie należeć. Ty zacząłeś należeć do niego.

Pozwólcie, że podam zupełnie prozaiczny przykład. W moim otoczeniu większość filozofów nie może już stosować w swoich tekstach zaimków rodzaju męskiego jako zaimków uniwersalnych. Zdziwiłam się podczas lektury tekstów moich najbardziej przepełnionych czcią kolegów, którzy zaczęli używać słowa „ona” jako uniwersalnego zaimka. To może się wydawać wyłącznie powierzchowną modyfikacją i zazwyczaj sama traktuję małe kroki do przodu jako będące w istocie głębokim uwstecznieniem, zwykle to ja jestem największą pesymistką w towarzystwie. Tym razem jednak będę argumentować za optymistyczną oceną tej zmiany. Czasem używa się rodzaju żeńskiego w sposób idiotyczny i wprowadzający w błąd. Dzieje się tak, gdy ktoś pisze na przykład tak: „dla Kanta oświecenie oznaczało pojawienie się autonomicznego moralnego podmiotu, która...”. Ta nieudolność bardzo mnie, mówiąc delikatnie, irytuje, jednak trzeba się spodziewać pewnej dozy nieporadności. Ci sami filozofowie nie mogą już bez skrępowania napisać o podmiocie (jako o nim), moralnym sprawcy czy obywatelu. Coś się w ich świecie zerwało. Ich język pękł: piszą „podmiot” – odstęp, odstęp, przerwa, wyrwa – „ona”. To, rzecz jasna, nie jest płynna przemiana. To zdanie nie jest naturalne, zręczne ani łatwe. Ono zaskakuje. Odstęp, odstęp, przerwa, wyrwa odnoszą się do zaimka. Filozofom przepełnionym czcią łatwiej jest jednak teraz pisać o podmiocie jako o niej

³ Nie chcę powiedzieć, że jeden wyzwalający punkt widzenia jest równoważny z innym. To właśnie specyfika wyzwalających punktów widzenia musi przeć do uogólnienia, do tego, by w swojej specyfice liczyła się dla wszystkich. Ostatnio ruch *Black Lives Matter* zaktualizował te aspiracje niezwykle skutecznie i przekonująco.

niż o podmiocie jako o nim. Co się stało? Pisanie o podmiocie jako o nim zaczęło oznaczać fałszywość uogólniania, a co ważniejsze – zaczęło być w ten sposób *odczuwane*. Zaczęto doświadczać tego zwrotu – w ciele – jako aroganckiego, kolonizującego punktu widzenia. Zaczęto go doświadczać jako sposobu mówienia, który jest przestarzały i ograniczony. Takie pisanie świerzbi. W języku jest ogromna wyrwa, której *doświadcza się w ciele* jako rodzaju otwarcia, przejaśnienia, pustki – strach i możliwość. Zdecydowano się na „nią”. Napisano słowo „ona”. Bez wątplenia w tym momencie pisarz czuje, że zdobył się na wspa- niałomyślność. Mimo wszystko dobrze mu z tym, że przystosowuje się do nowego świata, nawet jeśli to także nieco dziwne. Napisać „on” byłoby jeszcze dziwniejsze. Okazuje się, że pisarz nie należy już do świata, w którym możliwe jest pisanie o podmiocie jako o nim bez skrępowania i bez świadomości podniesionej feministycznej brwi. Kiedy konfrontuje się z od- stępem, z wyrwą i pisze: „ona”, afirmuje jednocześnie swoją przynależność do nowego świata, w którym zwyciężył punkt widzenia utrzymujący, iż maskulinistyczne uogólnianie jest nie- sprawiedliwe. W ten sposób uwewnętrznił podniesioną feministyczną brew, która przybrała formę nowej, wciąż niezręcznej mowy. Podniesiona feministyczna brew jest niemalże jego brwią, staje się jego własną brwią. Oczywiście to straszne – stracić brwi w wyniku ognistej kanonady, ale dzięki temu można łatwiej poczuć, że już rosną nam nowe.

Jak wprowadzić trojańskiego konia przez bramę? Największym problemem w związku z nieu- dolnością filozofii w relacji do feminizmu jest to, że lwia część filozofów może zdobyć pełne filozoficzne wykształcenie bez ani jednego spotkania z filozofią feministyczną, które miałyby charakter stały, pogłębiony i istotny. Niekiedy na zajęciach poświęconych czemu innemu, bez wprowadzenia i pedagogicznej finezji, zadaje się do napisania jeden feministyczny esej. Na tym doświadczeniu, które nic nie buduje i służy wyłącznie wytworzeniu *poczucia urażonej czci*, ochoczo opiera się słabą opinię o feministycznym przedsięwzięciu jako takim.

Na moim wydziale, zanim zaczęłam tam pracować, filozofia feministyczna została zinstytu- cjonalizowana jako wymóg dla każdego studenta i studentki. Początkowo, studium, którzy wcześniej nie zetknęli się z filozofią feministyczną – a takich jest sporo – podchodzili do tego przedmiotu jak pies do jeża. Po jakimś czasie jednak – w wymuszonej bliskości – wiele z tych osób zaczęło rozpoznawać formę filozofii feministycznej. Zaczęła ona jawić im się jako filozofia, zaczęli ją odrobinę kochać. Kiedy maszyna wojenna jest puszczona w ruch, stu- denci i studentki już należą do jej świata, a ona do ich. Gdy osmała ich brwi, nowe już zaczynają rosnąć.

Biorąc pod uwagę dyscyplinę jako taką, widzimy, że instytucje są bardziej odporne, a cześć silniej zakorzeniona i nieustępliwa. Jak przejąć patriarchalną formę filozofii, jak przesunąć jej granice, zinfiltrować ją, rozłupać?

2. (Nie)właściwa materia rozważań feministycznej filozofii

Jak przejąć *fenomenologię* jako specyficzną patriarchalną, filozoficzną formę? To pytanie może brzmieć, jakbym zamierzała zaproponować swoim czytelniczkom i czytelnikom lekcję z instrukcją obsługi, podręcznik wypełniony wytycznymi dla ambitnych feministycznych fe- nomenologów, jak gdyby można było sfunkcjonalizować ten projekt i podzielić go na etapy: a, b i c. Feministyczna fenomenologia to jednak nie biznes produkujący przedmioty według

zbioru uprzednio ustalonych reguł, a ja nie mam w ofercie skrzynki pełnej fenomenologicznych narzędzi. W istocie, moje pierwsze twierdzenie dotyczące feministycznej fenomenologii wskazuje, że nie dostarcza ona z góry zbioru zasad. Fenomenologiczną postawę kształtuje w równej mierze *materia rozważań* przyciągająca uwagę filozofki, co sama filozofka. Lub – ujmując rzecz zwięźle – charakter dociekań jest z gruntu konstituowany przez charakter przedmiotu owych dociekań.

Gdybym chciała określić, czym charakteryzuje się feministyczna fenomenologia, musiałabym zacząć od podstawowego fenomenu, którym się ona zajmuje. Należałoby zacząć nie od pytania: „Jakie fenomenologiczne narzędzia stosuje feministyczna myślicielka?”, lecz od pytania: „Co przyciąga jej uwagę?” lub: „Co ożywia jej ciekawość?” Tylko wówczas dociekanie może stać się filozoficzną praktyką odpowiadającą badaniem fenomenowi. Dla wyjaśnienia, nie utrzymuję, że materia rozważań jest w pełni aktywna, zaś osoba rozważająca – w pełni pasywna w toku rozwoju praktyki. Sugeruję raczej, iż praktyka pojawia się w relacji między materią a filozofką, z całą jej specyfiką, historyczną osobliwością i jej unikalnymi afektywnymi modalnościami. Można postawić następujące pytanie: jaka jest relacja między materią rozważań a filozofką, sprawiająca, że praktyka rozwija się raczej w tym, a nie innym kierunku?

Co ciekawe, nawet w kręgach osób znanych jako feministyczne fenomenolożki nie ma jednej odpowiedzi na to pytanie. Pozwólcie, że podam przykład dwóch znaczących osobistości feministycznej fenomenologii: Sary Heinämay i Johanny Oksali. Różnica między nimi sprowadza się do właściwego przedmiotu feministycznych rozważań fenomenologicznych. Materia tych rozważań oraz nasz stosunek do niej konstituują praktykę, stąd różnica dotyczy także kwestii, jakiego rodzaju praktyką jest feministyczna fenomenologia.

Heinämaa w *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* z 2003 roku przygląda się fenomenologii de Beauvoir i twierdzi, że w *Drugiej płci* de Beauvoir przeprowadza fenomenologiczne badania w tradycji husserlowskiej, którą – jak sugeruje Heinämaa – przekazał jej Merleau-Ponty. Píše: „Twierdzę, że dyskusja de Beauvoir o kobiecości i różnicy płciowej jest fenomenologiczna co do celów i metody. Jej podstawowym punktem wyjścia jest husserlowska idea żywego ciała, którą zaczerpnęła w formie rozwiniętej przez Merleau-Ponty’ego z *Fenomenologii percepcji*” (s. xii). To właśnie Merleau-Ponty przekonał de Beauvoir do tezy Husserla, że „fenomenologia jest... filozofią cielesności i intersubiektywności” (s. xii). Zgodnie z tym stanowiskiem fenomenologia *już* jest *kompetentna*, by podjąć zagadnienie różnicy płciowej. To po prostu kwestia zwrócenia naszej uwagi ku nowemu przedmiotowi.

Jeśli zapytamy, czym jest fenomenologia feministyczna w ujęciu Heinämay, czym się ona zajmuje, to jasną odpowiedź znajdziemy w jej tezie, iż *Druga płeć* „nie jest rozprawą o socjalizacji kobiet, lecz fenomenologicznym badaniem konstytucji znaczenia różnicy płciowej” (2003, s. xiii); nie jest „argumentem przeciwko kobiecości”, lecz „odsłonięciem kobiecego sposobu zawiązywania relacji ze światem” (s. xiv). Innymi słowy, „fundamentalnym pytaniem o różnicę płciową” jest pytanie: „co to *znaczy być* kobietą i jakim jawi się świat takiej istocie?” (s. xvii). De Beauvoir, podobnie jak Luce Irigaray, co do której Heinämaa twierdzi, iż odziedziczyła projekt de Beauvoir i go rozwinęła, przekonuje nas, że „musimy powrócić do doświadczenia i przestudiować je w pełni z nowego punktu widzenia – z punktu widzenia

kobiecego ciała” (s. xvii). Tu nie chodzi przede wszystkim o „postulowanie równej wartości”, lecz raczej to „oznacza filozoficzne badanie pochodzenia wartości i wartościowania” (s. xix). Feministyczna fenomenolożka – w przeciwieństwie do pozostałych fenomenolożek – kieruje swoją uwagę ku innemu rodzajowi egzystencji, będącym źródłem wartości i wartościowania, na które dotąd fenomenologia nie przyzwałała. Jednak jest to wciąż ta sama fenomenologia, tylko umożliwiająca nowe badanie.

Chcę zwrócić uwagę na tezę ukazującą, że *Druga pleć* „nie była rozprawą o socjalizacji kobiet” i że de Beauvoir nie formułowała „argumentu przeciwko kobiecości”.

Zacznijmy od twierdzenia, że *Druga pleć* nie dostarcza tez o socjalizacji kobiet. Już przy pierwszej lekturze teza ta stoi w jawnej sprzeczności z powszechnie znanymi ustępami książki de Beauvoir, gdzie pisze ona o skutkach zachowania i oczekiwań dorosłych wobec dzieci. Na przykład, gdy rodzice lub inni dorośli chwalą dziewczynki za to, jak wyglądają, a chłopców za to, co robią (2007, s. 309–313). Teza ta jest również sprzeczna z ustępami, w których autorka opisuje drugie rozstanie z matką, którego doświadczają chłopcy, ale nie dziewczynki (s. 302–303), z fragmentami, w których ubolewa ona nad fizycznie ograniczonym światem, jaki dorośli oferują dziewczynom (de Beauvoir wyraża oburzenie, że dziewczynom nie pozwala się wspinać na drzewa, por. s. 69–70, 317), ze znanym akapitem, w którym de Beauvoir omawia samoalienację chłopca we własnego penisa, a dziewczynki w lalkę oraz podkreśla głęboki wpływ, jaki mają te różnice na formację ich samoświadomości (s. 309–314), nie wspominając już o tych miejscach w tekście, gdzie filozofka omawia przesłania bajek i baśni, sposób działania mitów (zwłaszcza w części trzeciej). Słowo „socjalizacja” może być określeniem upraszczającym w odniesieniu do tego, co ona opisuje i krytykuje. Być może lepiej byłoby powiedzieć, że de Beauvoir dostarcza bogatego i krytycznego opisu bezwzględного spotkania dziewczynki z normami i materialnymi warunkami kobiecości w języku, instytucjach i ucieleśnionych praktykach. Być może „socjalizacja” to zbyt prozaiczny sposób uchwycenia tego wszystkiego, ale z pewnością nie możemy twierdzić, że de Beauvoir *nie* opisuje socjalizacji, że nawet *nie* stawia tez o socjalizacji. Jej teza jest *de facto* jasna: *socjalizacja dziewczynek szkoli je do współdziałania we własnej podległości, daje im egzystencjalne udziały w niesprawiedliwościach, które ograbiają je z ich pełnego człowieczeństwa*.

W podobnym duchu: jak pogodzimy tezę, którą stawia Heinämaa, wskazującą, że de Beauvoir nie formułuje „argumentu przeciwko kobiecości”, z tym, że autorka *Drugiej płci* nieustannie mówi o kobiecości jako *okaleczeniu*, a w jednym uderzającym i przejmującym fragmencie sugeruje, że kobiecość, wraz ze wszystkimi towarzyszącymi jej rozkoszami, trzeba poświęcić, jeśli chcemy zyskać wolność? De Beauvoir pisze o „kobiecy uroku”, porównując go do wielkich i pięknych starych południowoamerykańskich plantacji, których wielkość zależała od niewolnictwa: „Czyż więc tak ulotny [...] cud wart jest, aby trwała bez końca zgubna dla obu płci sytuacja? Można cenić piękno kwiatów i urok kobiet, można je należycie oceniać, jeżeli jednak przyjdzie okupić te skarby krwią lub nieszczęściem – lepiej je poświęcić” (2007, s. 780).

De Beauvoir z pewnością używa francuskiego odpowiednika słowa „kobiecość” w więcej niż jednym znaczeniu. Niekiedy *féminin* znaczy po prostu „dotyczący kobiet”, często jednak dzieli specyficzne wartościowanie ze słowem angielskim, które zawsze nosi w sobie odcienie różu, to znaczy delikatność koronki, skojarzenia ze słabością, dziecinnością, niekiedy uroczą, innym

razem nikczemną, skłonnością do mijania się z prawdą, brakiem odwagi, kompetencji i honoru. De Beauvoir pisze: „w zamian za wolność podarowano jej zwodnicze skarby »kobiecości«” (2007, s. 772). Mówi: „Być kobietą – to znaczy sprawiać wrażenie słabej, niepoważnej, biernej, łagodnej” (s. 365). De Beauvoir podkreśla często, że kobiecość kobiet stoi w sprzeczności z ich człowieczeństwem: bycie „samodzielną, a więc czynną jednostką, zaprzecza kobiecości” (s. 741), dziewczynka „wie już o tym, że przystać na siebie jako na kobietę, to znaczy zrzec się odpowiedzialności i okaleczyć” (s. 325). „Spór będzie trwał dopóty, dopóki [...] będzie trwała »kobiecość«” (s. 770).

A zatem, po pierwszej lekturze, uważam, że tezy Heinämay wskazujące, że de Beauvoir nie zajmowała się socjalizacją dziewczynek i nie dostarczała krytyki kobiecości, są głęboko nieuzasadnione. Z pewnością de Beauvoir nie uważała, że *wszystkie* ważne struktury doświadczenia kobiet są wyłącznie normatywami niszczącymi i opierającymi się na wyzysku. Aspekty niesprawiedliwości, które mają tendencję do zabierania czasu kobietom i określania ich przyszłości, są ściśle związane z upartym dążeniem do stawiania oporu, do spontaniczności i wolności. Zwykle nie są one *całkowicie* starte w proch przez normatywny ciężar kobiecego przeznaczenia. Dziewczynka jest stawianiem się, a nie byciem, i nie zawsze jest po prostu współwinną. Stawia opór spontanicznie, raz za razem, niekiedy w sposób destrukcyjny, innym razem – niespodziewanie twórczy i pozytywny. W tym obszarze swojej myśli de Beauvoir nie wysuwa *upraszczającej* tezy o socjalizacji, lecz formułuje tezę o możliwości wolności w obliczu trwającej przez całe życie konfrontacji z wartościami i materialnymi układami wytworzonymi w społeczeństwie kierowanym przez mężczyzn.

Podobnie, de Beauvoir podaje naprawdę wiele argumentów przeciwko kobiecości rozumianej nie tyle jako coś, co odnosi się do kobiet, ile jako pewna stylizacja płci wokół wartości słabości, podatności na zranienie, dziecinności, braku kompetencji, narcyzmu, udawania, samopoświęcenia, pasożytniczej życiowej zależności od maskulinistycznych osądów i materialnej zależności od mężczyzn. W pewnym sensie cały blisko tysięcznicowy traktat jest argumentem przeciwko kobiecości. Jeśli jednak Heinämaa mówi o kobiecości w pierwszym znaczeniu, jako o określeniu tego, co „dotyczy kobiet”, jeśli w jej twierdzeniu, że de Beauvoir nie podaje argumentu przeciwko kobiecości, chodzi jej wyłącznie o zasugerowanie, iż de Beauvoir uważa, że kobiety nie powinny stać się mężczyznami, to dostarcza nam ważnej korekcyjki wobec tych, którzy czytali de Beauvoir jako „maskulinistyczną”.

Martwi mnie ta tendencja w pracy Heinämay, by odsuwać na bok wagę jawnie politycznego wymiaru filozofii de Beauvoir, więcej nawet – by zaprzeczać, że ten wymiar jest pełnoprawną częścią jej fenomenologicznego projektu. Ogałając różnicę płciową z materialnego i kulturowego kontekstu niesprawiedliwości, która ją konstytuuje taką, *jaka jest przeżywana*, Heinämaa z góry ogranicza fenomen, obdziera go z historii i władzy, co decyduje o tym, że różnica płciowa może się jawić jako *właściwie fenomenologiczna*⁴. Heinämaa *odsiewa* te wątki myśli de Beauvoir, które są *niewłaściwe* dla fenomenologicznego badania w jego klasycznej formie. Okrojony przedmiot, wciąż określany mianem różnicy płciowej, jednak niemożliwy do poznania z perspektywy *przeżywanej* różnicy płciowej, daje się badać

⁴ Zob. S. Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (2003) oraz Heinämaa, *Transformation of Old Age: Selfhood, Normativity, and Time* (2014).

fenomenologiczną metodą przekazaną przez Husserla bez uszczerbku dla tej praktyki. Różnica płciowa zredukowana do ahistorycznej różnicy między ciałami sprawdza się jako potwierdzenie kompetencji klasycznej fenomenologicznej metody. Z pewnością jedną z motywacji stojącą za takim odczytywaniem de Beauvoir jest chęć, by w końcu wzięto ją na poważnie. Czy jednak nie mamy tu do czynienia z kosztowną, choć świadomie niechcianą, zgodą na żarliwy ojcowski rodowód, z uniknięciem niebezpieczeństwa, obejściem problemu urażonej czci dla konkretnej postaci z kanonu? A jeśli tak – to jaki jest tego koszt?

Oksala w swojej nowej książce *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations* (2016) zupełnie inaczej podchodzi do feministycznej fenomenologii. Po pierwsze, sugeruje, iż „w swojej tradycyjnej postaci fenomenologia w ogóle nie może zająć się kwestią płci i różnicy płciowej” (s. 97), ponieważ „pytanie o płęć lub różnicę płciową nie może zostać postawione w ramach fenomenologicznej analizy transcendentnej podmiotowości”, jako że owa transcendentna podmiotowość „musi wznieść się ponad te przyziemne fenomeny lub patrzeć na to, co kryje się za nimi” (s. 98) – to w taki sposób właśnie staje się podmiotowością transcendentną. Nic zatem dziwnego, że – jak sugeruje Oksala – feministyczne fenomenolożki zwracały się do Merleau-Ponty’ego, który kładł nacisk na niemożność pełnej redukcji transcendentnej, koncentrował się na przeżywanym ciele i używał ucieleśnionego stylu (s. 99)⁵.

Oksala w tej części książki podaje przykład Heinämay. Przytacza jej tezę, iż „zasadniczą różnicą”, którą zajmuje się feministyczna fenomenologia, „jest empiryczna różnica między dwoma typami przeżywanego ciała: męskimi i żeńskimi” (za Oksalą, 2016, s. 100). Oksala obawia się, że taka puenta „może popchnąć nas ku obronie jakiegoś rodzaju cielesnego esencjalizmu” (s. 99) oraz że opisy różnicy płciowej skoncentrowane wyłącznie na różnicy między przeżywanymi ciałami są po prostu zbyt ograniczające, a nawet upraszczające, aby móc oddać sprawiedliwość fenomenowi różnicy płciowej, jakim jest on dany. Oksala pisze:

Stożek, w jakim płęć lub różnica płciowa są zagadnieniami filozoficznymi [...] to nie kwestia, która może być rozstrzygnięta tylko poprzez studiowanie ciała, nawet jeśli rozumie się je fenomenologicznie, a nie biologicznie. Byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem wysuwać wnioski, że [...] filozoficzne znaczenie płci może być zredukowane do różnicy między dwoma rodzajami ciał (s. 100).

Według Oksali, właściwą materią rozważań każdego dociekania z zakresu filozofii feministycznej jest pytanie zarówno o to, „jakimi właściwie istotami są te kobiety”, jak i o to, „jak są konceptualizowane, organizowane i legitymizowane fakty o nich” (s. 4) w sytuacji niesprawiedliwości. Sugeruje ona, że każde dociekanie z zakresu filozofii feministycznej, aby oddać sprawiedliwość fenomenowi, jakim on się jawi w świecie, „musi także objąć badanie zależnych kulturowo ontologicznych schematów, w ramach których owe ciała i doświadczenia zyskują wartość i znaczenie” (s. 101). Innymi słowy, chcąc oddać sprawiedliwość fenomenowi różnicy płciowej, należy skierować uwagę na warunki niesprawiedliwości, w których ów fenomen jest dany i przez które jest konstytuowany w swojej specyfice.

⁵ Ciekawe, że Heinämaa interpretuje Merleau-Ponty’ego jako wiernego spadkobiercę projektu Husserla, tymczasem Oksala czyta Merleau-Ponty’ego przeciwko Husserlowi, jak wiele innych myślicielek feministycznych.

Opis projektu feministycznej fenomenologii pióra Oksali jest dociekliwy, pozbawiony poczucia winy i w pełni polityczny. „Głównym celem feministycznej filozofii jest ujawnianie, analizowanie, krytykowanie i wreszcie zmiana relacji władzy, które wytwarzają i organizują społeczeństwo czy wręcz rzeczywistość w sposób nierówny i niesprawiedliwy dla istot skonstruowanych i sklasyfikowanych jako kobiety” (2016, s. 3). Ujmując kwestię inaczej, feminizm jest „przede wszystkim formą *społecznej krytyki*” (s. 3). Oksala sugeruje, że „fenomenologia może dostarczyć cennej teoretycznej i metodologicznej ramy dla feministycznej filozofii, lecz tylko wtedy, gdy zostanie radykalnie zmodyfikowana” (s. 13). Nie stanie się tak jednak dopóty, dopóki feministyczna filozofia uważa, że jest „wierną asystentką fenomenologicznego projektu [...] zajmującą się jego marginalnymi i specyficznymi podtematami” (s. 88). Zamiast tego „powinna być uznana za krytyczny nurt biegnący przez całą myśl fenomenologiczną i sięgający jej najbardziej fundamentalnych dogmatów” (s. 89). Oksala wskazuje, że fenomenologia, aby być feministyczna, musi przyjąć wyzwanie „destabilizacji fenomenologicznego myślenia” (s. 96), które odziedziczyliśmy.

Analizując te kwestie, Oksala zwraca się ku Foucaultowi. Sugeruje, że mógłby być lepszym źródłem dla feministycznej refleksji niż klasyczna fenomenologia Husserla⁶. Ostatecznie Oksala opowiada się za „postfenomenologią”, którą łączy z czymś, co myśliciele, tacy jak Anthony Steinbock, określają mianem „fenomenologii generatywnej” (1995). W ujęciu Oksali ten typ praktyki fenomenologicznej decentralizuje pojęcie doświadczenia konstytuowanego przez podmiot na rzecz wydarzenia, którego podmiot nie konstytuuje, lecz któremu *się poddaje* (Oksala, 2016, s. 96). W szerszym planie fenomenologia generatywna stoi na stanowisku, że jest w stanie sprostać czasowości sięgającej poza jednostkowe życie, odwołując się do historycznie ugruntowanych struktur i instytucji, które kształtują i konstytuuja subiektywne doświadczenie, lecz istnieją uprzednio wobec podmiotu owego doświadczenia lub trwają po jego odejściu.

Podsumowując, według Heinämay właściwą materią rozważań feministycznej fenomenologii jest ucieleśniona różnica płciowa rozpatrywana na poziomie poprzedzającym polityczny i społeczny wymiar jej formowania się. Oksala z kolei twierdzi, że nie można zredukować fenomenu różnicy płciowej do ucieleśnionej różnicy; ucieleśnione różnice mogą być właściwie zrozumiane jedynie jako ulokowane w relacji podmiot – świat, która jest wypalana w ogniu osadzających się, historycznych relacji władzy, wiąże się z instytucyjnymi strukturami, przez które się materializuje, oraz z językowymi rozstrzygnięciami naznaczonymi niesprawiedliwością. Właściwy przedmiot feministycznej fenomenologii wykracza poza granice kobiecego ciała, kobiecego podmiotu. Feministyczna fenomenologia włącza w swój zakres ontologię wydarzenia i pyta o kobietę w jej procesie stawania się w historii.

⁶ Z uwagi na ograniczoność miejsca nie mogę szczegółowo odnieść się do zwrotu Oksali ku Foucaultowi, dlatego jedynie go odnotowuję. Jest jednak coś, co budzi mój niepokój w związku z nim. Upraszczając i wysuwając zbyt szybkie konkluzje, zaznaczę tylko, że dotarliśmy do punktu, gdzie linia konfliktu przebiega między Husserlowską fenomenologią a Foucaultowską postfenomenologią. Oczywiście feministyczne fenomenolożki mogą i powinny wykorzystywać wszelkie dostępne i wartościowe zasoby. Jednak naszym głównym zadaniem jest odkryć i ugruntować praktykę, której domaga się fenomen różnicy płciowej, a tego żadna „figura ojcowska” w całości nie zapewni.

Twierdzą, że początki praktyki, za którą opowiada się Oksala, znajdujemy u de Beauvoir⁷. Wszyscy wielcy fenomenolodzy, a przynajmniej większość z nich, chętnie mówili o fenomenologii, zamiast ją praktykować. De Beauvoir zaś głównie praktykuje fenomenologię, po prostu się za nią zabiera, dlatego trudniej jest rozpoznać kształt jej fenomenologicznego podejścia. Tkwi tu jednak pozytywna spuścizna dla feministycznych fenomenolożek, odchodząca od tradycji, z której się wyłoniła i ją przekształcająca. Fenomenologia nie jest tu skrzynką z narzędziami, lecz praktyką do uprawiania: czynem, który trzeba przedsięwziąć, myśleniem, które trzeba podjąć, żeby je pojąć.

3. Fenomenologiczna praktyka de Beauvoir

Fenomenologia krytyczna – nazywana przez Oksalę postfenomenologią, a przeze mnie określana po prostu feministyczną fenomenologią – opiera się na własnej etycznej motywacji. Innymi słowy, nie dąży ona tylko do opisu świata, ale chce go również zmienić. W szczególności jej celem jest interwencja w te relacje władzy, które okrzyły w formie warunków niesprawiedliwości. De Beauvoir nie czyni obiektem swoich rozważań różnicy płciowej jako takiej – jakby coś takiego w ogóle istniało – lecz różnicę płciową, która jest konstytuowana przez niesprawiedliwość.

Materia rozważań i jej stosunek do niej kształtują jej filozoficzną praktykę. Wymienię cztery cechy charakterystyczne dla tej postawy⁸.

Po pierwsze, de Beauvoir nie zakłada, że ktoś może „wziąć w nawias” swoje uprzedzenia, gdy rozpoczyna dociekanie lub że może w jakikolwiek sposób z natychmiastowym skutkiem zneutralizować siłę interesownego, ulokowanego, konkretnego uczestnictwa w etycznym kontekście dociekań. Aby podjąć się, nigdy niekończącego się, zadania zneutralizowania wpływu uprzedzeń na nas, musimy przez nie przejść, trzymać je pod ręką i pracować z nimi. Nie sposób rozluźnić umyślnie powiązanych wątków aktem woli, nie dokona też tego żadna liczba „wariacji imaginacyjnych”, którym oddaję się, siedząc samotnie w pokoju. Nie sposób wyłączyć własnych przekonań dotyczących rzeczywistości kobiet jako danego naturalnie fenomenu przez jakiś rygorystyczny akt wewnętrznej umysłowej dyscypliny, ponieważ ta świadomość, która musiałaby się zdyscyplinować, by to uczynić, została już ukształtowana przez uprzedzenia, które chce zneutralizować. Feministki będą (i były) wyjątkowo sceptyczne wobec twierdzeń, by „odstawić na bok” uprzedzenia za pomocą wyobraźniowej lub medytacyjnej praktyki, mającej na celu osiągnięcie esencjalnej struktury doświadczenia. Zwłaszcza że owe uprzedzenia są nie tylko głęboko zakorzenione, osadzone historycznie i kulturowo oraz zinstytucjonalizowane, ale także wiążą się z realnymi materialnymi interesami, z osobistymi procesami formowania się tożsamości. W istocie są przede wszystkim

⁷ Tym samym przeciwstawiam się tu zwrotowi Oksali ku Foucaultowi. Poststrukturaliści, jak Foucault, i poststrukturalistki, jak Butler, mają wiele do zaoferowania feministycznej fenomenologii. Moim zdaniem jednak, wiele tracimy, rezygnując z fenomenologicznego podejścia. De Beauvoir praktykuje fenomenologię inaczej, nie rezygnuje z niej, jak zwykli to robić Foucault czy Butler (choć nie zawsze).

⁸ Znaczna część poniższych rozważań była publikowana. Zob. Mann, 2014a, s. 4–29, 2014b.

częścią tego, co kształtuje nasze wyobrazeniowe i medytacyjne zdolności⁹. Jeśli czyjaś świadomość jest kształtowana w ogniu czyichś wartościujących uprzedzeń, to wówczas ten ktoś nie może za pomocą świadomej decyzji wykluczyć owych uprzedzeń.

Jeśli możemy mówić o *epoché* w przypadku de Beauvoir, to nie zależy ona od silnej woli, lecz jest wypracowywana. W jej ujęciu odstawianie naszych z góry wyrobionych sądów na bok okazuje się żmudną, doprowadzającą do wściekłości i wyczerpującą harówką, jest to mozolna rekonstrukcja naszej zdolności do postrzegania i wyobrażania na sposoby, które wykraczają poza sztywne ramy historycznie osadzonego uprzedzenia. Te setki stron poświęcone danym z zakresu biologii, historii, literaturze, konkretnym studiom przypadków oraz mitom różnicy płciowej to jest właśnie ta praca. Przebrnięcie przez nią – powolne i bolesne – przywraca przypadkowość przypadkowości-która-stała-się-koniecznością.

Po drugie, praktyka „wariacji imaginacyjnych” de Beauvoir to nie tylko dziwaczne refleksje nad możliwymi sposobami istnienia fenomenu. Rozpoznanie tego, że wyobrażenia jest w takim samym stopniu siłą wiążącą jednostkę z jej ograniczoną perspektywą, co siłą mogącą ją z niej wyzwolić, sprawia, że wariacje imaginacyjne przybierają formę nieustannej migracji między różnymi punktami widzenia, każdy z nich wiąże się z konkretnymi interesami o etycznych konsekwencjach. To właśnie skutkuje, doprowadzającą niekiedy do szału, wielogłosowością tekstu de Beauvoir. Dla niej wariacje imaginacyjne są praktyką włączającą perspektywę wielości innych, w którą wciąż wchodzi i z której się zaraz wycofuje. W tym świetle możemy zrozumieć jej sławną praktykę cytowania, polegającą na zapożyczeniu od innych autorów długich akapitów, niekiedy całych stron. Czytelniczka de Beauvoir jest wciąż zderzana z perspektywami, które nie pokrywają się z punktem widzenia de Beauvoir lub które być może się nim stają. Niezależnie od tego, jak mozolne i irytujące jest to umieszczanie samej siebie wśród przytłaczającej wielości wartościujących, interesownych i konkretnych punktów widzenia, to jest to właśnie ta praktyka, która stanowi pierwszy krok na drodze do pozabawienia siły uprzedzeń i do rekonstrukcji własnego żywego zaangażowania. Możemy powiedzieć, jak być może powiedziałaby Hannah Arendt, że de Beauvoir przywraca wielość światu, który współdzielimy, i czyni to na przekór punktowi widzenia najwyższej władzy, który chce być pojedynczy i konieczny.

⁹ Najbardziej znaną rozmową na temat tej kwestii jest dialog między Joan Scott (1992) a Lindą Alcoff (2000b), w którym Scott podważa autorytet doświadczenia, sięgając po te same argumenty, o których wspominałam wyżej, Alcoff z kolei broni fenomenologicznego opisu doświadczenia jako ważnego dla feministycznych tez. Judith Butler pisze: „podważanie przyjętych za pewnik warunków staje się możliwe – czasami, ale nie dojdziemy tam w wyniku myślowego eksperymentu, *epoché* lub aktu woli” (2004, s. 107–108). Oksala odpowiada na tę kwestię oraz debatę Scott-Alcoff (2016, s. 50–52). Twierdzi, że metodę fenomenologiczną należy zmodyfikować, ponieważ nie możemy „za pomocą jakiegoś nadrzędnego metodologicznego ruchu, takiego jak na przykład *epoché* [...], pozostawić za sobą całego naszego ontologicznego zaangażowania” (s. 105).

Po trzecie, praktyka de Beauvoir wymaga pewnego rodzaju ruchu, który nazwę *oscyłowaniem*. Pożyczam to określenie od moich studentek mierzących się z fenomenologiczną postawą de Beauvoir¹⁰. Owo oscyłowanie przebiega od najbardziej konkretnych, szczegółowych, umiejscowionych wydarzeń i perspektyw do ogólnych właściwości ludzkiego doświadczenia – i z powrotem.

Aby przenieść czytelniczkę w świat przenikliwego doświadczenia najdrobniejszych szczegółów konkretnego życia, de Beauvoir wykorzystuje literaturę – obficie i zawzięcie. Umieszcza nas w ciele dziewczynki przyglądającej się swojej zmywającej naczynia matce, zdruzgotanej na myśl o tym, że owa powtarzalna czynność jest kształtem jej przyszłości, i za chwilę wprowadza nas w debatę o czasowości wolności, która dotyczy ludzkiej egzystencji jako takiej (2007, s. 492–493). Snuje refleksje nad ogólnością skrzyżowanych czasowości transcendencji i immanencji, po czym wprowadza czytelniczkę w rolę gospodyni domowej, która odkrywa klak kurzu pod kanapą – czyni to tak zaciekle, jakby całe jej życie zależało od tej konfrontacji (s. 493–494). Ten nieustający ruch pozwala de Beauvoir dopuścić do głosu konkretność fenomenu i oprzeć się przemocy patriarchalnej fantazji o ogólnym uniwersum. W rezultacie, efekty dociekań de Beauvoir są nieuporządkowane i ambiwalentne. Nie tyle udało jej się oddzielić ogólne właściwości ludzkiej egzystencji od jej przypadkowych, empirycznych form, co zainicjować obserwację tego, jak dalece są ze sobą splątane te dwa aspekty. Nie doszliśmy do czystej świadomości, czystego doświadczenia czy nawet do ontologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji wyzutej z nudnych, poplątanych realiów, które pokazują, jak egzystencja przejawia się w życiu konkretnej jednostki, w konkretnych nieneutralnych etycznych sytuacjach. Innymi słowy, „redukcja” de Beauvoir nie wiedzie ścieżką „poza” przypadkowymi właściwościami ludzkiej egzystencji lub „poniżej” nich, lecz prowadzi wprost w nie, w ich splecenie z ogólnymi właściwościami ludzkiej egzystencji i ich pasożytniczą od nich zależność. W ujęciu de Beauvoir praca fenomenologii nie kieruje nas ku „czystej świadomości”, „czystemu doświadczeniu” czy „ontologicznemu wymiarowi ludzkiej egzystencji”, lecz ku świadomości obciążonej materialnymi interesami, ku doświadczeniu ukształtowanemu przez sytuację oraz ku ontologii splątanej z etyczną porażką i polityczną niesprawiedliwością.

Po czwarte, chcę zasugerować, że relacja między filozofką a materią rozważań, wymagającą jej uwagi zachowuje zdolność poruszania się pomiędzy różnymi afektywnymi modalnościami, lecz nie nawiązuje przy tym po prostu do postawy zdumienia, jak zwykliśmy o tym myśleć. Ciekawość cechuje narodziny każdego filozoficznego pytania, jednak sama w sobie ciekawość może być lekka i beztraska lub całkowicie określona – może być modulowana z czcią (jak się dzieje, gdy nazywamy ją zdumieniem) lub sceptycyzmem, dążeniem do przewagi lub autentyczną pokorą. W przypadku feministycznej fenomenologii początek dociekania jest często przeniknięty pewną irytacją, poczuciem, że coś jest nie tak i musi zostać naprawione. Innym

¹⁰ Po raz pierwszy zwróciłam uwagę na to określenie w związku z podejściem de Beauvoir, gdy zostało ono użyte przez Oscára Ralda na seminarium poświęconym de Beauvoir na Uniwersytecie Oregonu. Po czym odkryłam, że moja była studentka Megan Burke użyła tego samego terminu w opublikowanym tekście o de Beauvoir. Burke pisze: „ta relacja i oscyłowanie między ogólnym i szczególnym jest kluczowe w pracy de Beauvoir, ponieważ wymaga, byśmy pozostały uważne zarówno na żywe doświadczenie jednostki, jak i na żywe doświadczenie społeczeństwa, w którym się ona znajduje” (2017, s. 170).

razem początek aż kipi ze złości i wzburzenia, na przykład, gdy de Beauvoir poświęca dziesięć stron na początku swojego rozdziału o macierzyństwie zgłębianiu hipokryzji francuskiej polityki antyaborcyjnej (2007, s. 540–549). Ciekawość może mierzić, może być dowcipna, może być także jednocześnie taka i taka. Wszystkie te afektywne modalności należą do feministycznej filozofii i sygnalizują, że jest ona przedsięwzięciem interesownym, że coś liczy się w sposób elementarny, że stawką w grze są tu fundamentalne wartości. Innymi słowy, bezstronność nie jest afektywną postawą, którą zaliczyłybyśmy do feministycznej filozofii czy, w szczególności, do feministycznej fenomenologii. Feministyczna filozofia powoduje zakłócenie czci, które jest wzmożone przez ową *poirytowaną* lub *wściekłą* ciekawość. Sposób, w jaki materia rozważań *się liczy*, decyduje o tym, że feministyczne myślenie jest przesiąknięte intensywnymi i interesownymi postawami afektywnymi.

To, że dzieło de Beauvoir stanowi pozytywną spuściznę dla feministycznych fenomenolożek, stając się dla nich punktem wyjścia, nie znaczy wcale, że jej fenomenologiczna praktyka nie podlega krytyce, że nie może być przekształcana przez współczesne myślicielki, czy że nie wolno jej kategorycznie odrzucić, jeśli okaże się niekompetentna w odniesieniu do konkretnych fenomenów.

4. Przypadek wstydu

Jeśli mamy wreszcie zrozumieć feministyczną fenomenologię jedynie przez praktykę, to ważne, byśmy przyjrzały się konkretnemu przypadkowi, odsłaniającemu specyfikę feministycznej fenomenologii. W 2014 roku opublikowano trzy książki, z których każda traktuje o wstydzie z fenomenologicznego punktu widzenia. W *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart* Anthony'ego Steinbocka poświęcono cały rozdział wstydu jako drugiej moralnej emocji samoprezentacji [*self-giveness*]. Dan Zahavi w *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame* twierdzi, że wstyd odkrywa połączenie ja i doświadczenia siebie, które są zapośredniczone przez innych, choć jednocześnie utrzymuje, że na najbardziej fundamentalnym poziomie ja nie jest ani zależne od innych, ani społecznie konstytuowane. W książce *Sovereign Masculinity: Gender Lessons from the War on Terror* badam rolę wstydu w kształtowaniu się męskiej tożsamości. Suwerenna męskość jest tu potraktowana jako wyobrażony i pożądaný stan rzeczy, jest ona jednocześnie udręką i ideałem tożsamości. W kontekście Stanów Zjednoczonych taka perspektywa pomaga połączyć cieleśnie żywe i osobiste aspiracje podatnych na zranienie jednostek z nacjonalistyczną buńczucznością i zrozumiałstwem amerykańskiego poczucia wyjątkowości.

W *Sovereign Masculinity* zaczęłam rozwijać własne ujęcie wstydu, jednak na potrzeby tego eseju odwołam się do tekstu, który napisałam wkrótce po wydaniu książki, zatytułowanego *Femininity, Shape, and Redemption* (2018). Chcę zbadać różnice między ujęciami wstydu Steinbocka, Zahaviego i moim, aby pokazać, lub przynajmniej spróbować pokazać, w jaki sposób w praktyce objawia się specyfika feministycznej fenomenologii.

4.1. Człowiek przeciwko życiu: wstyd jako moralne ulepszenie

W filozoficznej tradycji człowiek często jest wystawiony do walki z życiem. Uwypuklam tu pewien dominujący trend, bo oczywiście w tradycji zachodniej filozofii zdarzają się podziały, pęknięcia i konflikty dotyczące statusu życia. W myśli filozoficznej sposób pojmowania człowieka wiąże się ściśle z doświadczeniem wstydu, te dwa zagadnienia są zaś zazwyczaj analizowane w odniesieniu do życia. Na ów wątek mogłybyśmy natrafić w każdym momencie historii zachodniej myśli, niezależnie od tego, w którym jej okresie zaczęłybyśmy ją zgłębiać. W platońskim *Fedonie* Sokrates, na chwilę przed własną śmiercią, przekonuje najbardziej ludzkich ze wszystkich ludzi – filozofów – o bliskim związku filozofii i śmierci. Myśląc, filozof dąży do uwolnienia się od ograniczeń własnego ciała, umierając – jest wreszcie w pełni wyzwolony ze zwierzęcego życia. Dla chrześcijan zjedzenie owocu z drzewa poznania dobra i zła jest zrównane ze świadomością własnej nagości i zapoczątkowuje pierwsze w dziejach doświadczenie wstydu przez człowieka. Jest to wstyd w obliczu czegoś, co mogłybyśmy nazwać zwierzęcą kruchością wobec śmierci i skutkuje wygnaniem Adama i Ewy z raju. Świadomość własnej nagości oznacza bowiem świadomość tego, że jesteśmy zanurzeni w zwierzęcym życiu, w skończoności, że nasze ciała są kruche. W heglowskiej dialektyce pana i niewolnika pan staje się panem poprzez swoją gotowość do przedłożenia władzy nad życie, jest gotowy poświęcić życie dla suwerenności. Wstyd niewolnika wypływa z opowiedzenia się za życiem, a nie władzą. Później niewolnik sięga po władzę w innym sposób – pokonuje wstyd, ponieważ udaje mu się zapanować – przez dzieło własnych rąk – nad tymi samymi siłami życia, którym wcześniej się poddał.

Jeden z najdobitniejszych głosów formułujących owo conceptualne splątanie wstydu, życia i naszego pojęcia „człowieka” znajdujemy w dziele niemieckiego fenomenologa Maxa Schelera. Twierdzi on wprost, że „esencję człowieka konstytuuje jego intencja sięgająca poza niego samego i poza życie jako takie [...], jest on rzeczą wykraczającą poza własne życie i poza życie jako takie” (1973, s. 289)¹¹. W *Moral Emotions* Steinbock idzie za Schelerem i jego opisem wstydu, twierdzi, że wstyd jest emocją odkrywającą ja [*self-revelatory*], ujawniającą „relację między życiem i duchem” (2014, s. 67). Przytaczając Hegla, Schelera i Agambena, Steinbock odnotowuje, iż każdy z nich traktował wstyd jako „materię ducha w relacji do życia” (s. 68). Píše: „dla Schelera wstyd jest źródłowym doświadczeniem napięcia tkwiącego w istocie ludzkiej – napięcia pomiędzy osobą a życiem” (s. 72). Odwołując się do Hegla Steinbock zauważa, że „wstyd jest przebudzeniem świadomości do życia jako dowodu na istnienie przerwy między duchem a życiem” (s. 72). Steinbock mówi nam, że wstyd zdarza się, gdy – jako duch – znajdujemy się w potoku egzystencji, nagle jednak zostajemy zwrócenii ku samym sobie i obnażona zostaje nasza egzystencja jako życie.

Według Steinbocka wstyd jest „w swojej istocie [...] pozytywną samoprezentacją opartą na miłości do samego siebie”, ponieważ, aby być zawstydzonym, muszą doświadczyć „rozdarcia, w wyniku którego odsłaniam się samemu sobie” tak, że owa pozytywna samoprezentacja jest

¹¹ Dla Schelera najważniejszym pojęciem nie jest „człowiek”, a „osoba”, ponieważ człowiek jest wyłącznie kolejną formą biologicznego życia, stara się on jednak rozgryźć odrębność tego rodzaju egzystencji, na której określenie inni myśliciele używali słowa „człowiek”. Myślę, że uczciwie jest powiedzieć, że w szerszym planie, Schelera pojęcie „osoby” jest częścią zachodniego dążenia do odróżnienia człowieka od zwierzęcia i możemy użyć sformułowania „osoby ludzkiej”, by połączyć te wysiłki.

zagrożona (2014, s. 82, 83). Wstyd jest pozytywną emocją moralną, ponieważ odsłania mnie jako kruchej wobec innego, rozprasza dumę, mylnie przekonanie o tym, że jestem zakorzeniony w samym sobie. W religijnym, fenomenologicznym opisie Steinbocka wstyd, przez to, że budzi świadomość mojej egzystencji jako życia, ocala mnie przed tym właśnie wymiarem mojej egzystencji [przed życiem – przyp. tłum.], potwierdza bowiem moją istotową relację z tym, przed czym się wstydzę – z tym, co boskie. Wstyd jest ulepszeniem, ponieważ dzięki niemu konfrontuję się z możliwością, iż wszystko, czym jestem, to życie – nieodróżnialne od wszystkich innych form życia – wstyd ochrania mnie przed tą możliwością, przywracając mnie na łono źródłowej dla mnie relacji z Bogiem. Zahavi przytacza Steinbocka w pozytywnym kontekście i zgadza się z nim, pisząc: „wstyd nie musi być z natury degradujący, może także – w skrócie – odegrać konstruktywną rolę w moralnym rozwoju”, ponieważ potrafi „zmotywować mnie do zmiany kierunku mojego życia”. Zahavi w przypisie odnotowuje co prawda, że mogą istnieć wyłącznie destrukcyjne rodzaje wstydu. Owa zmiana kierunku jest regeneracją poczucia ja opartego na miłości, którą wstyd zaburzył, ujawnia ona, że owa miłość ma swoje korzenie w miłości boskiej (s. 215).

I teraz właśnie wkracza na scenę feministyczna irytacja. To długa historia, w której wstyd jest łączony z życiem, rozumiany jako afektywna modalność relacji osoby do życia-w-niej-samej i odpowiedzialny za odciąganie tej osoby od zagłębiania się w życiu i za zwracanie jej – jako ducha – ku wyższym wymiarom ludzkiej egzystencji. Dokładnie w tym samym czasie i w tym samym kontekście, w którym rozwija się i utrzymuje to historyczne skojarzenie, kobiety wszystkich klas i statusów – tak samo jak biedni mężczyźni, niewolnicy czy skolonizowani, a zatem jakieś osiemdziesiąt procent ludzkości znajdującej się w geograficznej bliskości lub w relacji do osób wymyślających te idee – są nieodwracalnie związane z życiem w imaginarium klasy dominującej oraz przez materialne układy, które owo imaginarium wspierają. To osiemdziesiąt procent ludzi zostaje przypisane do sfery życia, wstyd życia staje się zaś ich nieuchronną dolą. Ta przynależność wyraża się w materialnych i instytucjonalnych formach życia, które konstytuują także świat myśliciela. Imaginarium, rozwijające się i trwające w historii, w którym wyłania się *idea siebie* myśliciela jako ducha przeciwko życiu, jest splecione z materialnymi układami, które gwarantują podporządkowanie się innym, i od nich zależne. Wstyd zawsze jest rozpracowywany w odwołaniu do dwóch związanych ze sobą aspektów i zawsze działa w tych dwóch wymiarach. Istnieje własny wstyd myśliciela, przejściowy, na drodze ku wyższym obszarom ludzkiej egzystencji i moralnej pozycji, który jawi mu się jako źródłowe ludzkie doświadczenie, oraz istnieje przedrefleksyjna, majacząca w tle świadomość wstydu innej, *wstyd jako status*, a nie *wstyd jako wydarzenie*, który skazuje inną na życie w niższych rejestrach, wskazuje na jej stałą i nieustającą moralną porażkę i w związku z tym wyklucza ją z „uogólnionej” ludzkości będącej w centrum opisu. Ulepszająca właściwość wstydu jest – od samego początku – dla niej niedostępna.

Ten związek jest nadzwyczaj dobrze przebadany, jednak Steinbock (pisząc swoją książkę w 2014 roku) nie czuje się w obowiązku, by zwrócić na to uwagę. Zamiast tego po wielokroć afirmatywnie powtarza, że wstyd pojawia się z napięcia między życiem a duchem i skłania podmiot, by ten przyjął na siebie swą duchową spuściznę lub moralne zobowiązania! Wstyd omawiany jest w sposób *abstrahujący* od historii i władzy (patrz poniżej), jakby był spuścizną należącą do nas wszystkich w taki sam sposób, z takimi samymi ograniczeniami i możliwościami, jak gdyby – po tej historii – społeczne umiejscowienie zawstydzonej nie konstytuowało,

a przynajmniej współkonstituowało, fenomenowi. Co więcej, opis ów zaprzecza faktycznym, empirycznym badaniom wstydu, które pokazują, że o wstydzie można powiedzieć wiele, ale nie to, że ulepsza. Wstyd, taki, jakim jest przeżywany, a nie tylko wyobrażany, nie tylko blokuje wyższe funkcje poznawcze, lecz także skutecznie uniemożliwia podmiotowi spotkanie z innymi jako zasługującymi na moralny szacunek¹².

4.2. Czas wstydu

We fragmencie tekstu zatytułowanym *The Temporality of Shame as Presencing* Steinbock stawia pytanie, czy wstyd ma wymiar przyszłościowy. Argumentuje on, że niezależnie od tego, czy wstydzę się siebie obecnego z powodu tego, kim byłem kiedyś, lub czy wstydzę się swojego dawnego ja z uwagi na to, kim jestem teraz, spójna jest „czasowa determinacja wstydu jako uobecniającego się [*presencing*]” (2014, s. 91–92). Wstyd pociąga za sobą zarówno rozdarcie ja, jak i wewnętrzną spójność: owo przeszłe ja, którego się wstydzę, jest w jakiś sposób różne od tego ja, którym jestem teraz, ale to wciąż jestem ja. Steinbock zauważa: „wstyd odkrywa mnie zarówno jako odłączonego ode mnie, jak i jako ze mną połączonego” (s. 93). A zatem wstyd sprawia, że staję się obecna dla mnie samej, odsłania jednocześnie przerwę i więź między mną, jaką jestem, a mną, jaką byłam. Jeśli zaś chodzi o „antycypowany wstyd”, Steinbock jest zdania, że to nie jest jeszcze wstyd, że antycypowanie wstydu bardziej odnosi się do nieśmiałości (s. 96).

Steinbock podsumowuje, że „wstyd sam w sobie zdaje się nie posiadać przyszłościowego ukierunkowania” (s. 93). Innymi słowy, gdy jesteśmy zawstydzone, wstydzimy się przeszłego lub obecnego ja i w związku z tym wstyd w ogóle nie ma aspektu przyszłościowego. „Jeśli coś liczy się w przypadku wstydu, to będzie to dane jako dokonane” (s. 93).

Zahavi przyznaje rację, że wstyd, a przynajmniej „interpersonalne doświadczenie wstydu, na którym się obecnie koncentruję, można najlepiej oddać określeniem »zamarznęte teraz« [...] przyszłości nie ma, podmiot jest zafiksowany na chwili obecnej” (2014, s. 223). Przytaczając Jeana-Paula Sartre’a, Zahavi utrzymuje, że „we wstydzie doświadczam siebie jako uwięzionego w faktyczności, jako będącego nieodwracalnie tym, kim jestem (a nie jako kogoś, przed kim rysują się przyszłe możliwości czy kogoś, kto może stać się kim innym)” (s. 223). Nawet mocniej, „dotkliwe uczucie interpersonalnego wstydu nie pozostawia miejsca na rekonesans przyszłych możliwości odkupienia” (s. 223).

¹² Por. zwłaszcza podsumowanie empirycznych badań o wstydzie *Shame and Guilt* autorstwa June Price Tangney i Rindy L. Dearing (2003). Steinbock faktycznie zauważa coś, co nazywa „destrukcyjnym wstydem”, argumentuje jednak, że destrukcyjna część nie jest właściwie wstydem, lecz „bezladnym sercem” osoby doświadczającej wstydu. To bezładne serce podporządkowuje to, co Steinbock nazywa „duchowymi wartościami” – wartościom witalnym, użytkowym, a nawet towarowym. Steinbock pisze: „Takie bezładne serce może dać początek destrukcyjnemu wstydomi” (2014, s. 81). Nie trzeba dodawać, że koncentrowanie się na „bezladnym sercu” osób zawstydzonych w społecznym kontekście głębokiej niesprawiedliwości i presji prawie nie do pokonania, wydaje się okrutne i nie wystarcza, kiedy mamy do czynienia z realnym przypadkiem, a nie tylko z przypadkiem wyobrażonym.

Opis Steinbocka jest nieco bardziej zniuansowany, gdy idzie o związek wstydu z możliwą przyszłością, ponieważ wstyd łączy się ściśle z nadzieją na uzdrowienie (2014, s. 94). Odnotowuje on jednak, że ja, które ma-być-uzdrowione, ma terazniejszą czasowość, ponieważ osoba mająca być uzdrowiona to ta, „jaką jestem” lub, mogłybyśmy powiedzieć, „jaką naprawdę jestem”.

Zwracając się ku wstydom z perspektywy płci w ostatniej części tego eseju, zgodzę się z Zahavim, że istnieją rodzaje wstydu, z punktu widzenia których każdy promyk nadziei na odkupienie zostaje zmiążdżony. Owo zmiążdżenie nadziei wydaje się w istocie produktem pracy wstydu. Jak wszakże zobaczymy za chwilę, problem z przekonaniem, że wstyd, *ogólnie rzecz biorąc*, nie ma przyszłościowego wymiaru, polega na tym, że pomniejsza ono głębokie znaczenie roli, jaką odgrywa nadzieja na odkupienie w kształcie i doświadczeniu innych ważnych modalności wstydu. W niektórych upłciowionych rodzajach wstydu nadzieja na odkupienie jest tak zintensyfikowana i stężona, że to właśnie ten czynnik umożliwia wstydomi robienie tego, co ma robić. Innymi słowy, jest to centralna właściwość strukturyzująca wstyd *taki, jakim jest przeżywany*. Gdy tylko zwrócimy uwagę na przykłady z życia, traktowanie tego aspektu jako niewłaściwego dla wstydu jako takiego, okaże się bezsensowne. Co więcej, będą argumentować za tym, że pragnienie odkupienia, które wstyd w jednej ze swoich modalności wyzwała, dostarcza ram dla okazji do wstydu w innej modalności, a zatem wstyd zorientowany na przyszłość jest niezbędnym etapem w procesie wytwarzania wstydu, który ma nadejść, wstydu zabijającego przeszłość.

4.3. Wyabstrahowany wstyd

Jednym z głównych źródeł feministycznej irytacji w związku z dyskusjami o wstydzie toczonymi w ramach naszej tradycji filozoficznej jest to, że debaty filozofów, jakkolwiek zajmujące by nie były, pozostają uporczywie i konsekwentnie abstrakcyjne, to znaczy pozostają odłączone od konkretnych przeżyć wstydu w konkretnym historycznie i kulturowo kontekście dociekania. Pozostają przywiązane do fantazji o uogólnionym ja, które doświadcza uogólnionego wstydu w uogólnionej sytuacji. W odniesieniu do ruchu, który opisałam powyżej – *oscylowania*, które udaje się zachować de Beauvoir – te teksty są po prostu statyczne: wyznaczają swoje terytorium – są nim ogólne cechy ludzkiej egzystencji – i odmawiają zwrócenia się ku szczegółom, przyjrzenia się temu, jak wstyd faktycznie działa w *tym* lub *tamtym* świecie, do kogo należy, w jaki sposób do kogoś należy, kto przeżywa go raczej w taki sposób, a nie inny, czym skutkuje, jak jest osadzony w strukturach władzy i jak je konserwuje. W tym zwróceniu się ku pseudoogólności (być może nieświadomemu, być może niechcianemu) jest przemoc, która zmierza do pogrzebania żywego fenomenu w jego zróżnicowaniu pod narcystycznymi uniwersalizacjami „ogólnego” podmiotu.

W *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame* Zahavi uznaje wstyd za fenomen kwestionujący jego pojęcie ja doświadczeniowego [*experiential*] jako pierwotnego, to znaczy poprzedzającego, przekraczającego lub nadmiarowego wobec ja narracyjnego, które jest osadzone w historii, strukturach normatywnych oraz praktykach – przez nie kształtowane i ograniczane władzą. Zahavi przyznaje, że wstyd mówi nam coś o „naturze ja” wymagającego rozpoznania intersubiektywnie zapośredniczonej formy relacji do samego siebie (2014,

s. 208–213). Przytaczając Sartre'a, autor utrzymuje, iż „czysty wstyd” jest uświadomieniem sobie tego, że „potrzebuję pośrednictwa innego, aby być tym, czym jestem” (Sartre, 2007, s. 371 za: Zahavi, 2014, s. 213). Wstyd to emocja ujawniająca „odkrytą i interpersonalną naturę ja”, „zaświadcza o naszym odsłonięciu, podatności na zranienie, wystawieniu na widok” (s. 235).

To jednak nie zmienia przekonania Zahaviego, że „istnieje rdzeń naszego ja, który jest prespołeczny” (2014, s. 235) i który nie jest „zagrożony w przypadku głębokiego wstydu” (s. 235). Jednocześnie w doświadczeniu głębokiego wstydu niekoniecznie musi zostać sprzeczniwy zbiór wyuczonych wartości lub oczekiwań, co wynikałoby z pojęcia ja narracyjnego, które według Zahaviego jest ja ukonstytuowanym historycznie i normatywnie. Zahavi pisze:

Z jednej strony mamy minimalne ujęcie ja dążące do realizacji w ramach pierwszoosobowej perspektywy [...]. Z drugiej strony dysponujemy znacznie bogatszym, normatywnie ukierunkowanym pojęciem, które głęboko usytuowuje ja w kulturze i historii. Podczas gdy minimalne pojęcie uchwytuje ważny, lecz prespołeczny aspekt naszego doświadczeniowego życia, pojęcie narracyjne z pewnością włącza wymiar społeczny, czyni to jednak, podkreślając rolę języka (s. 237).

Jeśli dobrze rozumiem Zahaviego, to oznacza to, że każdy wstyd jest autorefleksyjny i nie może pojawić się na poziomie prerefleksyjnym. Chcąc rozwiązać ten problem, Zahavi wprowadza pojęcie „ja interpersonalnego”, które jest umiejscowione między „ja doświadczeniowym” a „ja narracyjnie poszerzonym”:

W opozycji do ja doświadczeniowego – ja interpersonalne jest wyraźnie ja społecznie ukonstytuowanym. Stajemy się społecznymi ja, którymi jesteśmy, nie tylko doświadczając samych siebie w interakcjach z innymi i poprzez nasze emocjonalne odpowiedzi na innych, lecz także doświadczając spojrzenia innego na nas i uwewnętrzniając je. Owo ja interpersonalne będzie miało wpływ na późniejszy rozwój bogatszego normatywnie i diachronicznie poszerzonego ja narracyjnego – będzie jego prekursorem i tym samym może stać się mostem łączącym dwa wcześniej dyskutowane wymiary ja (s. 238).

W pojęciu interpersonalnego ja Zahaviemu podoba się to, że pozwala nam ono utrzymywać, iż wstyd – przynajmniej w wielu wypadkach – jest emocją społeczną, a jednocześnie nie musimy zgodzić się na myśl, że – u swoich korzeni – jest doświadczeniem społecznie konstruowanym:

Nie przeczę czemuś, co powinno być oczywiste, że wiele doświadczeń wstydu jest osadzonych kulturowo i pociąga za sobą narracyjne możliwości. Jednakże w swojej pierwotnej rozwojowej formie wstyd poprzedza naukę konkretnych społecznych wzorców (s. 238).

Wydaje się, że to oznacza, iż istnieje interpersonalna sfera ludzkiego życia, która jest społeczna, choć nie w całym tego słowa znaczeniu. Nie jest ona jeszcze bowiem normatywnie ograniczona, nie jest jeszcze zobowiązana względem historycznej spuścizny, władza jeszcze jej nie zmodułowala. Sugeruje się tu istnienie miejsca dla źródłowego [*generic*] ja i jego wstydu, w którym nie mamy jeszcze do czynienia z normatywną siłą konkretnych społecznych

wzorców, choć już mamy do czynienia z innymi ludźmi. A zatem jest mowa o dwóch wymiarach ja, które nie są normatywnie konstytuowane i są uprzednie względem wymiaru społecznego podmiotu, który jest poddany władzy.

Chcę podkreślić, że uważam za faktycznie bardzo istotne dostarczenie opisu wstydu, którego wnioskiem nie byłoby stwierdzenie, iż wstydu doświadcza się jedynie wtedy, gdy wartości świata społecznego zostaną już przyjęte i uwewnętrznione przez klarowną świadomość – wówczas mogłabym wstydić się czegoś, co zrobiłam wtedy i tylko wtedy, gdy ja i osoba mnie zawstydzająca zgadzamy się co do tego, że to, co zrobiłam, narusza ważne wartości. Przyznając rację Zahaviemu, że wstydu – głównie i najczęściej – doświadcza się prerefleksyjnie, oraz że prerefleksyjny wstyd jest jednocześnie także intersubiektywny czy społeczny – Zahavi wybiera w końcu określenie *interpersonalny*. Dlaczego jednak potrzebujemy dodatkowej tezy o tym, że to, co „interpersonalne”, jest w jakiś sposób różne i wolne od osadzonego historycznie i normatywnie ciężaru szeroko rozumianej kultury? Czy nie jest tak, że to, co interpersonalne, jest w rzeczywistości zawsze tym ciężarem obarczone? Czy to, co interpersonalne, nie jest głównym obszarem re-produkcji tych wartości tak, że we wstydzie nie chodzi o odpowiedź na wartości, które są już świadomie zaakceptowane lub przyjęte jako przekonanie, *lecz tak, że wstyd jest jednym z tych wydarzeń, w wyniku których dochodzi do prerefleksyjnej inskrypcji owych wartości?* Czy między ty, co kulturowe, a tym, co interpersonalne, jest granica? Co ją wyznacza? Tak samo zapytałabym, czy istnieje granica między tym, co kulturowe, a rdzeniowym ja doświadczeniowym. Na jakiej podstawie możemy twierdzić, że na te wszystkie wymiary ja nie wpływa świat, w którym się one wyłaniają? Czy nie jest tak, że Zahavi wraz z pojęciem „interpersonalnego” wymiaru ludzkiej egzystencji daje nam kolejne usprawiedliwienie dla abstrakcyjnego mówienia?

Konkretne przykłady są niekiedy tak uderzająco prozaiczne, że dany przypadek wstydu wydaje się batetyczny [*bathetic*]. Przykłady wstydu upłciowionego mają tendencję do abstrahowania od historii i społecznej stratyfikacji. Zahavi korzysta z przykładu Schelera i, podobnie jak on, nie dostrzega działania upłciowionej władzy w tym przypadku. Właściwie traktuje go tak, jakby nie miał on nic wspólnego z władzą i płcią. Pisze: „Scheler odróżnia antycypujący i ochraniający wstyd rumieniącej się dziewczicy, który jego zdaniem charakteryzuje się uroczym ciepłem, od bolesnego doświadczenia wstydu skruchy” (2014, s. 215). Dla Zahaviego to po prostu przykład na to, że wstyd przybiera różne formy. Które ja: rdzeniowe, interpersonalne czy może narracyjne doświadcza wstydu rumieniącej się dziewczicy jako „uroczego” bądź „ciepłego”? Czy to jej doświadczenie, czy raczej jego doświadczenie jej? Czy stara i zakurzona metafora „rumieniącej się dziewczicy” znamionuje wolny od władzy wymiar ludzkiej egzystencji? Dla kogo? Zapewniam, że nie dla feministycznej fenomenolożki.

Drugi przykład Zahavi zapożycza od Cristiana Castelfranchiego i Isabelli Poggi, by zbadać kwestię rozróżnienia – wpływającego na wydarzenie skutkujące wstydem – na „ocenę innego i leżącą u jej podstaw wartość” (2014, s. 226). Przykład ten opowiada o resuscytacji metodą usta-usta „dziewczyny po tym, jak ocaliłeś ją przed utonięciem” i o oskarżeniu przez naocznych świadków o napaść na tle seksualnym czy, jak ujmuje to Zahavi, o „wykorzystanie sytuacji” (s. 226). Wiesz, że nie dopuściłeś się napaści, a zatem nie podzielasz oceny świadków, choć zgadzasz się na leżące u podstaw tej oceny wartościowanie, że seksualne napasto-

wanie nieprzytomnej kobiety nie jest dobre. Zahavi uważa, że ta sytuacja nie wiązałaby się ze wstydem, lecz z czymś innym. Kontynuuje, fantazjując, że mogłaby się wiązać ze wstydem, jeśli osoba udzielająca pomocy „zostałaby powalona pięknem dziewczyny” i doświadczyła „zakazanego podniecenia” (s. 226). Dla Zahaviego to raczej niefrasobliwy przykład, pozbawiony ciężaru jakiegokolwiek etycznego kontekstu. Obraz pięknej, nieprzytomnej i całkowicie podatnej na zranienie dziewczyny (nie mówi o niej jako o kobiecie) najwyraźniej jest właściwą okazją do rozegrania dramatu mężczyzn („ty” w heteronormatywnym opisie Zahaviego odnosi się – co rozumie się samo przez się – do mężczyzny) starających się zrozumieć, jak ocena różni się od leżącej u jej podstaw wartości. Czy pojawienie się kolejnej nieprzytomnej kobiety przywróconej do życia przez mężczyznę nie kieruje naszej uwagi ku temu, jak powierzchownie w takich przykładach abstrahuje się od ciężaru historii, władzy i kontekstu, jednocześnie powtarzając i potwierdzając relacje władzy, które konstytuują ów kontekst? Czy niefrasobliwa afektywna modalność widoczna w tym, jak opowiedziana jest ta historia, nie jest tak samo ważna dla znaczenia tekstu i jego wartości jak to, czy oceny i leżące u ich podstaw wartości są odróżnialne? Czy jedynym wstydem w tej historii jest wstyd ratownika?

W tej całej tradycji myślenia o relacji między człowiekiem, życiem a wstydem – od Platona po Steinbocka i Zahaviego – dyskusje radykalnie i systematycznie abstrahują od tego, jak wstyd jest przeżywany, a zwłaszcza od tego, jak jest przeżywany przez kobiety. Owe filozoficzne ruchy ochraniają fantazję podmiotu o sobie jako uogólnionym podmiocie przeżywającym uogólniony wstyd w uogólnionym świecie. Dlatego właśnie Scheler grubo się myli, mówiąc, że „w fenomenologicznym stanowisku [...] to, co ma się na myśli, jest odczuwane intuicyjnie. Nie jest to obserwowane” (Scheler przytoczony w Emad, 1972, s. 361). Nie sugeruję, że powyższe refleksje nie mają żadnego związku z tym, jak przeżywany jest wstyd. W istocie, twierdząc, że odsłaniają one ważny wymiar wstydu, jednocześnie jednak zasłaniają lub zaciemniają inne wymiary – tak samo ważne lub nawet ważniejsze. Steinbock i Zahavi, oddzielając się od konkretnych, obciążonych historycznie i ułokowanych społecznie doświadczeń wstydu, (1) całkowicie ignorują to, że natura bardzo wielu doświadczeń wstydu jest w przytłaczającej mierze zależna od płci oraz to, że płeć jest pierwotnym obszarem wstydu, (2) sugerując, że wstyd w jakimś pierwotnym sensie jest ulepszeniem, przedstawiają go w niesamowicie różowych barwach w przeciwieństwie do rzeczywistego doświadczenia wstydu w życiu, (3) tracą złożoność przeżywanej czasowości wstydu oraz (4) zdają się nie widzieć *pracy* wykonywanej przez wstyd, by *ochronić* społeczną stratyfikację oraz by wzmacniać i reprodukować konkretne relacje dominacji i podległości.

4.4. Ku feministycznej fenomenologii wstydu

W innym miejscu argumentowałam za tym, że upłciowiony wstyd jest centralnym mechanizmem aparatury chroniącej wciąż trwającą subordynację przeciętnych kobiet należących do różnych klas i ras, zamieszkujących Zachód w okresie późnego kapitalizmu¹³. W tamten opis włączyłam mocną, pierwszoosobową narrację Amandy Todd, kanadyjskiej nastolatki, której

¹³ Rozważania zawarte w tej części tekstu zostały wcześniej opublikowane w pracy dotyczącej wstydu i formowania się kobiecej tożsamości (Mann, 2018).

historia, zapisana przez nią na kartkach i opublikowana na YouTube, poszła w świat w 2012 roku, kilka miesięcy przed samobójstwem Todd (Todd, 2012). Todd jest według mnie *myślicielką*, która opublikowała tekst w nadziei, że zostanie przeczytany; kimś, kto nie tylko snuje opowieść o wstydzie, lecz także opisuje – choćby i w sposób bardzo szkieletowy – jego główne struktury¹⁴. Zabiera nas w te obszary wstydu, które sama przeżywa i pokazuje, że z jednej strony wstyd we współczesnym zachodnim, późnokapitalistycznym świecie jest afektem głęboko osobistym i przeżywanym cieleśnie, a z drugiej, że jest właściwością naszego społecznego i politycznego świata. Twierdzą, że wstyd jest jedną ze strukturalnych właściwości, które wpisują wewnętrzne życie podmiotu w szersze schematy władzy i społecznej kontroli charakterystyczne dla opartych na wyzysku relacji między osobami o różnym społecznym usytuowaniu.

Chcąc zrozumieć opis Todd, musimy odróżnić od siebie dwa rodzaje wstydu. „Wstyd wszechobecny” to określenie, które stosuję do wstydu jako *statusu* związanego z faktem bycia dziewczyną lub kobietą, posiadania kobiecego ciała. Ten rodzaj wstydu doskonale oddają takie powszechnie stosowane sformułowania jak: „jak dziewczyna” czy „ale z ciebie cipa”. Uważam, że paradoksalnie ten rodzaj wstydu charakteryzuje obietnica odkupienia, to znaczy *przyszłościowa* czasowość. „Wstyd bezgraniczny” z kolei to wstyd gęsty, niesłabnący, zalewający, często wywoływany przez zawstydzające *wydarzenie*, *zapala się* w pewnym kontekście i wygasa dopiero wtedy, gdy stłumi wszelką nadzieję na odkupienie. Logicznym uwieńczeniem tego wstydu jest samobójstwo. Groźba owego wstydu to część gęstej atmosfery niebezpieczeństwa, która jest wpisana w proces kształtowania się kobiecości, zwłaszcza w okresie dojrzewania. Oba rodzaje wstydu, jak twierdzą, są ze sobą powiązane w taki sposób, że jeden przygotowuje grunt pod drugi: wszechobecny wstyd wraz z jego czasowością zawierającą w sobie obietnicę odkupienia to „układ” sprzyjający decyzjom katalizującym wydarzenia, których skutkiem – dla niektórych dziewczyn i kobiet – jest bezgraniczny wstyd.

Ważne są tu empiryczne badania wstydu. Wszystkie zgodnie charakteryzują wstyd jako niezwykle silny afekt – do tego stopnia, że ciało ugina się pod jego ciężarem, ręce załamują, głowa zwiesza. Silvan Tomkins łączy wstyd z niezdolnością, nadmierną widocznością. Pisze: „wstyd jest afektem poniżenia, upokorzone [...] czuje się nagi, pokonany, wyobcowany, pozbawiony godności i wartości” (1995, s. 133). Jacoby pisze z kolei: „wstyd może sprawić, że pocujemy się kompletnie bezwartościowi, upodleni od stóp do głowy” (1994, s. 21). Wstyd może zgubić ją, zniszczyć społeczne więzi, zablokować moralną troskę i zniweczyć świat życia (*lifeworld*) wstydzającej się osoby.

Podążając za de Beauvoir i chcąc utrzymać *oscylowanie* między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe, zauważamy, że nastoletnie życie, jak każde ludzkie życie, choć być może intensywniej, jest podporządkowane pilnej potrzebie *usprawiedliwienia siebie* w oczach innych (2007, s. 300). To jest uogólniona potrzeba egzystencjalna, przybiera jednak konkretną formę

¹⁴ Nie jest moją intencją sugerowanie, że przez to Todd nie jest także ofiarą przemocy ze względu na płeć, ofiarą, która cierpi. Jednak ważne, by nie redukować jej do tej roli, by zobaczyć, że Todd również myśli o tym, co ją spotkało i że stara się wypowiedzieć ważne aspekty swojego doświadczenia.

wtedy, gdy wstyd jest głęboko upłciowiony¹⁵. Jednym z najważniejszych spostrzeżeń de Beauvoir jest rozpoznanie, iż sama w sobie płeć jest *działaniem usprawiedliwiania*¹⁶. Innymi słowy, to w jaki sposób uosabiasz swoją płeć, decyduje o tym, jak ustanawiasz swoją wartość w oczach innych, a zatem także w swoim świecie życia. W twoim dążeniu do tego, by być mężczyzną określonego typu, kobietą taką, a nie inną, chodzi o to, czy i jak jesteś ceniona, przez kogo i za co. Pomyśl o nastolatkach publikujących *selfie* w mediach społecznościowych, pomyśl o komentarzach pod tymi zdjęciami: „ale z ciebie ciacho”, „szmata”, „ale ma kaloryfer”, „co za cipa”. Te komentarze przypisują wartość związaną z określonymi sposobami uosabiania jakiejś płci lub bycia nią. Komentarze negatywne to akty stygmatyzacji¹⁷. Jeśli moja płeć jest źródłem radości lub bólu, jeśli wydaje się czasem być kwestią życia i śmierci, to jest tak dlatego, że jest ona jednym z ważnych sposobów, w jaki usprawiedliwiam moje istnienie przed innymi lub w jaki staję się dla innych obiektem pogardy.

Dziś przypisywanie statusu odbywa się szybko, niemal natychmiastowo, niezależnie od dysansu. Dzieje się to w zbiorowości, w której innych łączy tylko obecność w konkretnej przestrzeni wirtualnej. Te warunki istotnie zmieniły scenę wstydu.

Opowieścią symbolizującą współczesną scenę wstydu jest historia Amandy Todd – siódmoklasistki, która po tym, jak opublikowała erotyczne filmiki pokazujące ją i jej przyjaciół (w pełni ubranych), stała się obiektem stalkingu *online* ze strony 36-letniego mężczyzny z Holandii (zob. Lau, 2012; BBC News, 2014; Todd, 2012). Po roku czatowania i nagabywania Todd w końcu „mignęła mu”, to znaczy wysłała mu swoje zdjęcie, na którym podciąga koszulę i pokazuje piersi. Mężczyzna, zgodnie z praktyką tych, którzy nazywają siebie „chwytaczami” [„*capper*”] w internecie, zachował zdjęcie, by później, przez kolejne trzy lata szantażować Todd, że prześle je wszystkim, których dziewczyna zna, jeśli nie zgodzi się na prywatne pokazy erotyczne. Jej odmowa doprowadziła do tego, że fotografia została rozesłana na Facebooku do wszystkich znajomych z trzech różnych szkół oraz krążyła po stronach z dziecięcą pornografią. W tym czasie dziewczyna i jej rodzina starali się uciec przed prześladowaniem, zmieniając dwa razy miejsce zamieszkania i usiłując bezskutecznie przekonać policję do przeprowadzenia dochodzenia. Opublikowanie zdjęcia spowodowało nawracające fale tego, co dziś nazywamy *slut-shaming*, w każdym z nowych miejsc. Okrucieństwo rówieśników i rówieśniczek Todd było niewyobrażalne.

To, że coś tak zupełnie prozaicznego jak zdjęcie dziewczęcych piersi dało sprawcy taką władzę, że umożliwiło tak okrutną *zmowę* między nim a rówieśnikami i rówieśniczkami Todd, że wywołało śmiercionośny wstyd, już wiele nam mówi o społecznym *usytuowaniu* wstydu. Nie sposób wyabstrahować owego wstydu z jego kontekstu i jednocześnie mieć nadzieję na

¹⁵ Jestem daleka od twierdzenia, że kobiety częściej doświadczają wstydu niż mężczyźni. W *Sovereign Masculinity* – zwłaszcza w części drugiej – argumentuję za tym, że dla formowania się męskiej tożsamości najważniejszy jest upłciowiony wstyd (Mann, 2014a).

¹⁶ W innych publikacjach rozwijam tezę, iż de Beauvoir dostarcza nam opisu płci jako usprawiedliwiania (Mann, 2014a, s. 29–47, 2012).

¹⁷ Didier Eribon wymownie i przekonująco opisuje zniewagę i stygmatyzację w *Insult and the Making of the Gay Self* (2004).

zrozumienie tego, dlaczego w *ogóle* miał on takie znaczenie. Na tę sytuację pracuje cała mizoginistyczna ekonomia, z góry zapewniająca władzę fotografii¹⁸.

Ta władza, w tym przypadku, ostatecznie staje się władzą życia i śmierci. Todd, po szczególnie dotkliwym rytuale zawstydzania w szkole, wypła wybielacz, próbując się zabić po raz pierwszy. Nieudana próba samobójcza i zwrócenie się przez Todd ku autodestrukcji w formie nadużywania narkotyków i alkoholu oraz cięcia się, spowodowało dalszą eskalację internetowego znęcania się nad dziewczyną zarówno ze strony jej znajomych, jak i zupełnie obcych – prawdziwie bezgraniczna scena wstydu. Todd wielokrotnie stawiała opór, chciała odzyskać swoją reputację *online*. Rzuciła wyzwanie swojemu stalkerowi: „przyjedź i spotkaj się ze mną natychmiast”, miała nadzieję, że uda jej się zwabić go w pułapkę, by go aresztować. We wrześniu 2012 Todd opublikowała niemy film na YouTube, w którym za pomocą kartek opowiada swoją „nigdy niekończącą się opowieść” – filmik szybko rozprzestrzenił się w internecie i sprawił, że w końcu otrzymała trochę wirtualnego wsparcia. Miesiąc później zabiła się.

Czy w ten sposób Todd wyraziła swoje człowieczeństwo, wartościując siebie *wyżej niż życie*? Czy cierpienie wiążące się ze wstydem, przyniosło jej *dar* odkrycia siebie, dzięki któremu rozpoznała swoją wartość jako ducha-ponad-życiem, a uświadomienie sobie tego zostało wyrażone w jej samobójstwie? Całkowita niedorzeczność zadawania takich pytań w związku z tym konkretnym przypadkiem wstydu pokazuje, że choć wstyd może obrócić człowieka przeciwko życiu i doprowadzić do niemożliwego opowiedzenia się za śmiercią kosztem życia, to „rozdarcie” między duchem a życiem nie ulepsza, lecz jest okrutne, brutalne i złe. Dla tych, którzy mają pozytywny stosunek do abstrakcyjnych opisów, historia Todd jest pouczająca.

Przytaczam tu kilka fragmentów z opowieści Todd:

[wiadomość] mówiła [...], jeśli nie pokażesz mi więcej wyślę twoje cycki
Znał mój adres [*sic*], szkołę, bliskich, imiona rodziny i przyjaciół

Przerwa świąteczna...

Pukanie do drzwi o 4 nad ranem...

Policja...

[powiedzieli jej, że jej zdjęcie krąży po sieci]

Wtedy naprawdę zrobiło mi się źle i poczułam...

Niepokój, ogromną depresję [*sic*] i miałam zaburzenia lękowe

[druga szkoła, Todd wciąż nie przystaje na żądania stalkera, który – aby ją ponownie obnażyć – zakłada sobie fałszywe konto na Facebooku, twierdzi, że będzie przeniesiony do jej szkoły i szuka przyjaciół]

Moje cycki to było jego zdjęcie profilowe...

Płakałam co noc, straciłam wszystkich przyjaciół i szacunek

Ludzie się na mnie uwzięli... znowu...

¹⁸ Zob. Ringrose et al., *Teen Girls, Sexual Double Standards and "Sexting": Gendered Value in Digital Image Exchange* (2013).

Nikt mnie nie lubił
Wyzywanie, ocenianie...
Nigdy nie odzyskam tego Zdjęcia
Jest na widoku na zawsze...

Obiecałam sobie nigdy więcej...
Nie miałam żadnych przyjaciół i siedziałam sama w porze lunchu

[po opuszczeniu drugiej szkoły]

Minęło sześć miesięcy... ludzie publikują zdjęcia wybielaczy, chemii i rowów
Oznaczając mnie... też radzę sobie lepiej... mówili...
Powinna spróbować innego wybielacza. Mam nadzieję, że tym razem umrze i nie będzie
taka głupia.
Mówili mam nadzieję, że ona to zobaczy i się zabije...
Czemu ja to dostaję? Narozrabiałam, ale po co mnie śledzić.
Wyjechałam z waszego miasta ... płaczę ciągle [*sic*]
Codziennie zastanawiam się, dlaczego wciąż tu jestem?
[*sic*] utknelam... co ze mnie zostało... nic się nie kończy
Nie mam nikogo... potrzebuję kogoś (Todd, 2012).

W historii Todd – opowiedzianej jej własnymi słowami – powracają takie tematy jak: społeczna izolacja, opuszczenie i rozpacz. Wieczny czas zdjęcia raz za razem zasypuje geograficzny dystans i zalewa czas życia Todd – „nic się nie kończy”, pisze, ujawniając tym samym frustrację związaną z przyszłością, która po prostu powiela przeszłość. Stalker niweczy każde wątle poczucie otwartej przyszłości, pojawiające się, gdy dziewczyna ucieka do innej szkoły, jego bronią jest wstyd. Wstyd bezgraniczny zamyka czas. Poszukując drogi wyjścia, Todd próbuje popełnić samobójstwo trzy razy.

Wstyd gubi ja. Ów dręczący, nieznosny, niekończący się i geograficznie bezgraniczny wstyd znalazł swoją ekologiczną niszę we współczesnych formach mediów społecznościowych. To wstyd zabijający przyszłość, jego logicznym kresem jest samobójstwo. Jest jednak inny wstyd, uprzedni wobec wstydu bezgranicznego i przygotowujący dlań grunt, trudniej go dostrzec częściowo dlatego, że jest on bliski czemuś, co mogłybyśmy nazwać dumą. Aby w pełni uchwycić ekonomię wstydu, w której toczy się życie nastolatek, musimy zrozumieć obie modalności wstydu i, co ważniejsze, ich relację.

Ów inny wstyd – wstyd wszechobecny – łączy się ze społecznym statusem tego, co kobiece, i odgrywa dominującą rolę w prerefleksyjnej formacji kobiecych sposobów bycia w świecie. Sandra Bartky (1990), pisząc o tym rodzaju wstydu, sugeruje, iż w przypadku mężczyzn wstyd pojawia się w odniesieniu do założenia o męskiej władzy, wkracza w ich życie przez pojedyncze zawstydzające wydarzenia. W życiu kobiet wstyd jest czymś w rodzaju atmosfery czy środowiska, afektywnie cieniuje relację podmiot – świat, jest czymś, co nazywam tu „wstydem jako statusem”. Jeśli każdy ogólny opis wstydu jest abstrakcyjny, to dzieje się tak dlatego, że nie doświadczamy wstydu ogólnie, ale jako konkretne, społecznie usytuowane podmioty. W istocie wstyd jest potężną siłą *usytuującą nas* społecznie jako podmioty.

Jeśli pozostaniemy uważne na fenomen i dostrojone do niego, zauważymy, że, w przeciwieństwie do wstydu bezgranicznego, wstyd wszechobecny jest czasowo ustrukturyzowany wokół własnego pragnienia odkupienia. Dostrzeżemy, że fiksjacja kobiecego wstydu na przyszłości jest istotna dla stworzenia szczególnego rodzaju podatności kształtujących się kobiet/podmiotów na wstyd bezgraniczny, co obecnie jest charakterystyczne dla naszego społecznego świata. Zrozumiemy teraz, dlaczego opis wstydu kojarzący go z teraźniejszością i przeszłością, lecz nigdy z przyszłością, pomija coś ważnego dla upłciowionego wstydu. Ów wstyd jest *wszechobecny*, to znaczy, że jest wszędzie, jest jednak jednocześnie poprzecinany – dumą i nadzieją.

Bartky wskazuje, że wstyd wszechobecny skutkuje „wszechogarniającym afektywnym dostrajaniem” odsłaniającym „uogólnione warunki hańby”, jednocześnie jednak w samym sercu wstydu wszechobecnego znajdujemy obietnicę odkupienia – to właściwość wstydu wszechobecnego, która odróżnia go od wstydu bezgranicznego i strukturyzuje podatność młodych kobiet na napaść o charakterze seksualnym (1990, s. 85). Jak wskazuje de Beauvoir, imaginarium dziewczynki jest stworzone wokół obietnicy, już szykuje się dla niej miejsce w dorosłym życiu, będzie ona cennym obiektem, a przez siłę własnej urody zyska władzę nad mężczyznami. Innymi słowy, obiecuje się jej, że obecne upodlenie zostanie przekształcone w podziw, pożądanie, pochlebstwa. W tej obiecanej przyszłej chwili, kiedy sama jej fizyczna obecność będzie uosabiać potężne sprawstwo, ona stanie się centrum. De Beauvoir pisze: „Dojrzewająca dziewczyna musi wierzyć w magię, ponieważ skazana jest na bierność, a pragnie władzy; zaczyna więc wierzyć w magię swego ciała, która przywiedzie mężczyzn pod jej jarzmo, i w magię losu w ogóle, który obsypie ją dobrodziejstwami bez żadnego *wysiłku* z jej strony” (2007, s. 370). Nastolatka spędza swój czas wolny przed lustrem, a dziś robi sobie erotyczne zdjęcia, długo się do nich przygotowując i publikując je w sieci, gdzie jej przyjaciółki i przyjaciele aprobuja jej projekt stania się przynętą, „lubiać” jej fotki i komentując, jak bardzo seksy wygląda. Dąży ona do hiperwystylizowanego piękna: goli się, wyskubuje brwi, układa włosy, aplikuje tony makijażu. W lustrze układa usta w dziubek, ćwiczy, by wyglądać jak na zdjęciu, które zaraz sobie zrobi. Następnie wstrzykuje swoją przyszłość w chwilę obecną za pośrednictwem stworzonego przez samą siebie pornograficznego portretu. De Beauvoir pisze: „Transcendencja erotyczna dziewczyny to stanie się łupem po to, by schwytać łup” (s. 366). Jej przyszłość osadza się w ciele, układa się w sposobie chodzenia, w odchyleniu głowy, wysunięciu warg, w specjalnym uśmiechu do zdjęcia.

Z perspektywy dziewczyny, która tego wszystkiego doświadcza, czas wcale nie jest zamknięty, przynosi obietnicę. Nadzieja nie wygasa, jest zintensyfikowana i wzmożona. W sercu wstydu wszechobecnego tkwi obietnica odkupienia. Świtająca cielesna świadomość własnej bezsilności jest poprzecinana oczekiwaniem na wyjątkową, erotyczną moc daną jej jako siłą strukturalnie konstytuującą jej przyszłość. Nie chodzi o to, że nie jest ona świadoma niebezpieczeństwa, lecz o to, że samą siebie naraża dla tej bajki. Od lat doświadcza wszechobecnymi mikropraktykami konstytuującymi świat jako należącego do chłopców. Słowa takie jak „szmata”, „suka” i „dziwka” wyjawiające coś istotowo stygmatyzującego kobiety jako istoty seksualne, słyszała ona na długo, zanim mogła zrozumieć ich znaczenie. Dojrzewiała w świecie obrazów przepelnionych opowieściami o wstydzie kobiet, te opowieści jednak przecinają wizję triumfu. Odkupienie jest momentem kulminacyjnym, w którym zawstydzona dziewczyna odzyskuje swoją godność lub władzę.

W maskulinistycznej ekonomii pożądania odkupienie koncentruje się wokół trzech wydarzeń: sprowokowanie męskiego pożądania, oświadczyń oraz ślub. Praktycznie rzecz biorąc, każda opowieść o dojrzewaniu dziewcząt jest zorganizowana wokół takich słów i obrazów, które gromadzą afektywną energię wokół tych trzech chwil. Wstyd wszechobecny jest potężną siłą wspierającą gromadzenie owej afektywnej energii i jej intensyfikowanie. To są te wydarzenia w życiu kobiety, które krystalizują nadzieję, te wycinki życia, w których wstyd opada, a godność zostaje przywrócona. W dniu ślubu panna młoda jest uodporniona na wstyd (dlatego to bardziej jej dzień niż jego), dziewczyna jest wolna od wstydu w czasie oświadczyń. Chwila pożądania jest bardziej niejednoznaczna. Należy się z nią obejść z dużym kunsztem, by dziewczyna rzeczywiście mogła przekształcić owo pożądanie w odkupienie. Musi sprowokować pożądanie i następnie je podsycać, innymi słowy, musi je wciąż karmić, choć podsycając je, ryzykuje wszystko. Jeśli pożądanie się od niej odwróci, zdomowi się w niej ciężar zamkniętej przyszłości. Jeśli „da się wykorzystać”, to znaczy zgodzi się na coś w niewłaściwy sposób, w niewłaściwym czasie, w niewłaściwych okolicznościach czy wobec niewłaściwej osoby, wszystko stracone. Jednak sprowokowanie męskiego pożądania to pierwszy moment ku spełnieniu obietnicy odkupienia, pierwszy krok na drodze ku zbawieniu, który nasze kulturowe imaginarium oferuje dziewczynie, i jako taki *musi* być wykonany, kultywowany, podtrzymywany.

Jej podatność na zranienie jest jej nadzieją. Innymi słowy, jej podatność na zranienie jest osadzona w czasowej strukturze doświadczenia. Amanda Todd wyjawia – w prostych i jasnych słowach – co sprawiło, że uległa prośbie o zdjęcie jej piersi. Pisze: „nazwał mnie oszalamiająco piękną, doskonałą itp.” (2012). Dziewczeta walczące o poczucie własnej wartości w maskulinistycznej ekonomii pożądania, w kontekście wstydu wszechobecnego w dużej mierze ukonstytuowanego przez nadzieję na ukojenie, nie mogą wyjaśnić własnych czynów inaczej niż przez odwołanie się do obecności męskiego pożądania i pochlebstw. Jeśli okaże się, co jest do przewidzenia, że pomyliły szantaż z obiecany pożądaniem, na które nauczono je czekać i mieć nadzieję, potępia się je zarówno za to, że były „głupie”, jak i za to, że były „zdzirami” (Ringrose et al., 2013).

Słowa Todd odsłaniają przed nami kształt świata, w którym żyje, naglając intensywność obietnicy odkupienia: „oszalamiająco piękna, doskonała”, „myślałam, że mnie lubi” (2012). Egzystencjalna desperacja, by ratować się przed wstydem wszechobecnym, jest motorem napędzającym dziewczynę do tego, by, używając słów Lynn Phillips, „flirtowała z niebezpieczeństwem” (2000). Phillips odkryła, że dziewczyny stojące przed takimi wyborami widzą siebie jako w pełni sprawcze i odpowiedzialne, co wzmaga ich poczucie osobistej porażki, kiedy coś pójdzie nie tak¹⁹. Odkąd mogła chodzić i mówić, narracja o odkupieniu była częścią jej świata. W okresie dojrzewania, gdy czas na odkupienie się zbliża, jego obietnica wydaje się namacalna, wiarygodna, konieczna i *przeznaczona* dziewczynie, której status konstytuuje wstyd wszechobecny jako milczące, przenikające jej relację ze światem tło. W ekonomii męskiego pożądania, której elementami są pozbawienie lub pomniejszenie wartości, przejęcie wartości lub jej nadmiar, otaczają ją opowieści o kobietach ocalonych przez męskie pragnienie, obrazy kobiet, których wartości chronią oświadczyń i ślub. Niezbędnym źródłem tych

¹⁹ W tym czasie tak siebie widzą. Później, nabierając dystansu do wydarzeń i doświadczeń, okazują więcej wyrozumiałości wobec młodszych siebie.

chwil ocalenia jest męskie pożądanie. Dla wielu dojrzewających dziewcząt jego sprowokowanie staje się nagłą, egzystencjalną potrzebą. To kształt wyobrażanej sobie przyszłości połączonej z silną determinacją, by nie ulec właściwemu kobiecej egzystencji wstydu wszechobecnemu, zapewnia współdziałanie dziewczyny w jej własnej destrukcji i czyni ją podatną na wstyd bezgraniczny. Oddają to w pełni słowa Todd: „[sic] utknelam... co ze mnie zostało... nic się nie kończy” (2012).

5. Specyfika feministycznej fenomenologii

W tym miejscu mogłam jedynie naszkicować specyfikę feministycznej fenomenologii. Solidniejszy opis musi poczekać na inną okazję. Podsumowując i zapowiadając ciąg dalszy, mogę powiedzieć, że feministyczna fenomenologia wstydu nigdy nie może się zadowolić abstrakcyjnym, uogólnionym opisem. Musi oddać sprawiedliwość swoistości wstydu, temu jak jest przeżywany w chwili obecnej, jak jest związany z historycznie okrzepłymi formami władzy, jak jest ukonkretniony w relacji do czasu, jak jest bezpiecznie ulokowany w strukturach niesprawiedliwości, jak *działa* przy re-produkcji społecznej stratyfikacji. Ogólne właściwości ludzkiej egzystencji czyniące nas głęboko wrażliwymi na innych zawsze mają znaczenie, ale zawsze są one splątane z konkretnymi wydarzeniami i wzorcami doświadczenia, które określają świat dla konkretnych podmiotów. Ogólne właściwości egzystencji – jak na przykład niebycie samoprezentowanym [*self-given*], wymiar społeczny czy interpersonalny ja, czas – nigdy nie są niewinne. Innymi słowy, nigdy nie otrzymujemy od nich zgody na snucie fantazji o „uogólnionym podmiocie”, który znosi wstyd w uogólniony sposób i w uogólnionym kontekście. Nie można przy ich użyciu snuć pogodnych opowieści o różnicy płciowej jako o obszarze, z którego wyłaniają się znaczenia, jeśli rozważymy, jak te ogólne właściwości są przeżywane przez prawdziwych ludzi pośród mniej lub bardziej brutalnych relacji władzy.

Specyfikę feministycznej fenomenologii konstytuuje interesowna, emocjonalna i etycznie obciążona relacja między fenomenologią a materią rozważań, która kształtuje fenomenologiczną praktykę. Fenomenolożka wie, że nie może samym aktem woli wyobrazić sobie, że uprzedzenia kształtujące jej dociekania znikają. Musi *wejść* w buty innej i pozwolić, by ta perspektywa zaczęła pracować w niej samej. Musi przemieszczać się między konkretnością *tego* wstydu, *tego* życia, *tej* sytuacji a ogólnością – w ciągłym oscylującym ruchu. Fenomen jawi się [*gives itself*] w tej właśnie wzmózonej przestrzeni między ogólnymi właściwościami ludzkiej egzystencji a radykalnie konkretnymi szczegółami usytuowanymi historycznie, związanymi z materialnymi interesami, ulokowanymi w strukturach niesprawiedliwości. Fenomenolożka musi pracować, by ta przestrzeń pozostała otwarta. Nie może przywiązać się do ogólnych „odkryć”, takich jak na przykład to, że „wstyd nie ma wymiaru przyszłościowego”, zamiast tego musi podążać w ślad za fenomenem, by zobaczyć to, jak czas się w nim przejawia i co czas wyjawia. Może odkryć, jak my w tym tekście, że przyszłościowy wymiar *tego* wstydu jest konstytutywny dla samego doświadczenia. Nie może przywiązywać się do pogodnych myśli w stylu: „wstyd ocala osobę moralną”, ponieważ jest świadkiem tego, jak przeżywany wstyd niszczy i gubi, słyszy świadectwa zmiażdżonej nadziei, widzi dowody na to, że *ten* wstyd rodzi pragnienie śmierci. Jej praktyka jest interesowna, często podejmowana w irytacji lub oburzeniu, zawsze wymierzona w sprawiedliwość.

Siłą napędzającą tę praktykę nie może być cześć dla osoby bądź tekstu. Należy odrzucić lojalność wobec już ustanowionej praktyki filozoficznej, jeśli okaże się ona nieudolna w relacji do fenomenu, jakim się on jawi. Fenomen w swojej szczególności, historycznej konkretności, w swoim usytuowaniu nie jest *podporządkowany* praktyce. Feministyczna fenomenologia może używać uznanej filozoficznej formy, ale nie *otacza jej czcią* – przenika ją, sprawdza jej granice i pozwala, by fenomen ją rozłupał.

Bibliografia

- Alcoff, L.M. (2000a). Philosophy Matters: A Review of Recent Work in Feminist Philosophy. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 25(3), 841–882.
- Alcoff, L.M. (2000b). Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience. W: L. Fischer, L. Embrée (eds.), *Feminist Phenomenology* (s. 39–56). London: Kluwer Academic Publishers.
- Balén, J. (2004). In Memoriam: Monique Wittig. A Tribute to the Innovative Philosopher/Poet/Novelist who Died in January 2003. *The Feminist Review of Books*, XXI(4), 5.
- Batky, S.L. (1990). Shame and Gender. W: S.L. Batky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (s. 83–98). New York: Routledge.
- de Beauvoir, S. (2007). *Druga pleć*. (G. Mycielska, M. Leśniewska, tłum.). Warszawa: Santorski & Co.
- BBC News. (2014). Man charged in Netherlands for Amanda Todd Suicide Case, April 18, <http://www.bbc.com/news/world-europe-27076991>, dostęp: 25.09.2019.
- Burke, M. (2017). Becoming a Woman: Reading Beauvoir's Response to the Woman Question. W: B. Mann, M. Ferrari (eds.), "*On ne naît pas femme: on le devient...*": *The Life of a Sentence* (s. 159–174). New York: Oxford University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. London: Routledge.
- Butler, J. (2014). Uniwersalizm powraca na scenę: Hegemonia i granice formalizmu. W: J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy* (s. 17–54). (A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Emad, P. (1972). Max Scheler's phenomenology of shame. *Philosophy and Phenomenological Research*, 32(3), 361–370.
- Eribon, D. (2004). *Insult and the Making of the Gay Self*. Durham, NC: Duke University Press.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Roman and Littlefield.
- Heinämaa, S. (2014). Transformations of Old Age: Selfhood, Normativity, and Time. W: S. Stoller (ed.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time* (s. 167–190). Berlin: Walter de Gruyter Press.
- Henry, N., Powell, A. (2015). Embodied Harms: Gendered Shame and Technology-Facilitated Sexual Violence. *Violence Against Women*, 21(6), 758–779.

- Jacoby, M. (1994). *Shame and the Origins of Self-Esteem: A Jungian Approach*. New York: Routledge.
- Lau, A. (2012). Amanda Todd: Bullied Teen Commits Suicide. *Huffington Post*, November 12, http://www.huffingtonpost.ca/2012/10/11/amanda-todd-teen-bullying-suicide_youtube_n_1959668.html, dostę: 25.09.2019.
- Le Doeuff, M. (1990). *The Philosophical Imaginary*. (C. Gordon, transl.). Stanford: Stanford University Press.
- Mann, B. (2018). Femininity, Shame, and Redemption. Gender and the Politics of Shame special issue of *Hypatia*, 33(3), 402–417.
- Mann, B. (2014a). *Sovereign Masculinity: Gender Lessons from the War on Terror*. New York: Oxford University Press.
- Mann, B. (2014b). Revisioning Classical Phenomenology: Comment on Sara Heinämaa. W: S. Stoller (ed.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time* (s. 191–194). Berlin: Walter de Gruyter Press.
- Mann, B. (2012). Gender as Justification in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*. *Sapere Aude: Journal of Philosophy*, 3(6), 200–213.
- Mann, B. (2006). The Kantian Sublime: A Story in Two Paradoxes. W: B. Mann, *Women's Liberation and the Sublime: Feminism, Postmodernism, Environment* (s. 33–59). New York: Oxford University Press.
- Oksala, J. (2016). *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston: Northwestern University Press.
- Phillips, L.M. (2000). *Flirting with Danger: Young Women's Reflections on Sexuality and Domination*. New York: New York University Press.
- Ringrose, J., Harvey, L., Gill, R., Livingstone, S. (2013). Teen Girls, Sexual Double Standards and “Sexting”: Gendered Value in Digital Image Exchange. *Feminist Theory*, 14(3), 305–323.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. (J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, tłum.). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and the Nonformal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press.
- Scott, J. (1992). Experience. W: J. Butler, J. Scott (eds.). *Feminists Theorize the Political* (s. 22–40). New York: Routledge.
- Steinbock, A.J. (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press.
- Steinbock, A.J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Tangney, J.P., Dearing, R.L. (2003). *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press.
- Todd, A. (2012). Amanda Todd's story: Struggling, Suicide, Bullying and Self-Harm, ChiaVideos, October 11, <https://www.youtube.com/watch?v=ej7afkypUsc>, dostę: 25.09.2019.

- Tomkins, S. (1995). *Shame and its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. E. Kosofsky Sedgwick, A. Frank (eds.). Durham, NC: Duke University Press.
- Tuana, N. (1992). *Women and the History of Philosophy*. St. Paul: Paragon Press.
- Witt, C. (2006). Feminist Interpretations of the Philosophical Canon. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 31(2), 537–552.
- Witt, C. (1998). How Feminism is Re-writing the Philosophical Canon. SWIP-Web: <https://www.uh.edu/~cfreelan/SWIP/Witt.html>, dostęp: 25.09.2019.
- Wittig, M. (1992). The Trojan Horse. W: M. Wittig, *The Straight Mind and Other Essays* (s. 68–75). Boston: Beacon Press.
- Woodruff, P. (2001). *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*. New York: Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Redakcję i publikację tekstu sfinansowano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na działalność upowszechniającą naukę (DUN), działalność wydawnicza, nr umowy: 711/P-DUN/2019, okres realizacji: 2019–2020.