

Mateusz Skucha

Różnicowanie płci.  
Pawła Dybla *Zagadka*  
*„drugiej płci”*. Spory wokół  
*różnicy seksualnej w psychoanalizie*  
*i w feminizmie*

O wzajemnych relacjach pomiędzy psychoanalizą i feminizmem napisano już wiele, wpływ bowiem psychoanalizy na feminizm (a także na *gender studies*) jest nie do przecenienia. Anna Nasiłowska w następujący sposób ocenia te uwarunkowania:

Postawienie problemu płci jest niewątpliwie zasługą psychoanalizy, która w seksualności widzi ukryty i poddawany kulturowej presji mechanizm ludzkiego działania. Sięgnięcie przez feminizm po psychoanalizę jest nieomal odruchem – trzeba bowiem zauważyć, że wśród różnych kierunków dwudziestowiecznego myślenia żaden nie wy dobył na jaw i nie przyznał aż takiego znaczenia płci. W rezultacie, nawet ostro krytykując psychoanalityczne widzenie tożsamości seksualnej i treści związane z kobiecością czy macierzyństwem, nie neguje się struktury myślenia – tego, że podmiotowość ma wymiar płci<sup>1</sup>.

W Polsce relacje pomiędzy feminizmem i psychoanalizą, w kontekście filozofii ponowoczesnej, interesująco opisała kilka lat temu Joanna Bator w książce *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*. W nurt ten włącza się również najnowsza książka Pawła Dybla *Zagadka „drugiej płci”*. *Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*<sup>2</sup>, która jest obszernym, wielowątkowym studium, poświęconym zagadnieniom płci i seksualności, a także dyskusjom, które tym

<sup>1</sup> A. Nasiłowska, *Feminizm i psychoanaliza – ucieczka od opozycji* [w:] *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, Warszawa 2001, s. 206.

<sup>2</sup> P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”*. *Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006 (dalej odnośniki do tej pozycji w tekście z podaniem numeru strony).

kwestiom towarzyszyły, szczególnie w dwudziestowiecznej filozofii i psychoanalizie. I już tutaj zaznaczyć wypada, że książka Dybla jest publikacją ważną – zarówno dla polskich *gender studies*, jak i dla (rodzimej) psychoanalizy i humanistyki w ogóle, lecz równocześnie publikacją kontrowersyjną i niewolną od niesprawiedliwych w gruncie rzeczy uproszczeń oraz schematyzacji.

*Zagadka „drugiej płci”*... wpisuje się w obszar studiów coraz bardziej w Polsce popularnych, lecz nadal słabo (lub źle) obecnych, a często również deprecjonowanych. Mam tu na myśli szeroko pojęte *gender studies* oraz studia feministyczne. Nie jest to pora na referowanie historii ruchów feministycznych oraz znaczenia kategorii *gender* i *queer*. Warto jednak przypomnieć kilka faktów związanych z polskim namysłem nad powyższymi problemami. Historia *gender studies* – czyli studiów nad kulturową tożsamością płciową – na polskich uniwersytetach sięga połowy lat dziewięćdziesiątych. Pierwsze zostały założone w roku 1996 na Uniwersytecie Warszawskim przez Bożenę Chołuj oraz Małgorzatę Fuszarę, a kolejne cztery lata później na Uniwersytecie Jagiellońskim przez Małgorzatę Radkiewicz<sup>3</sup>. Blisko 10 lat trwało „oswajanie” kategorii *gender* i refleksji nad płcią w polskiej humanistyce – szczególnie tej zinstytucjonalizowanej. Zresztą: to „oswajanie” trwa nadal, z różnymi skutkami. Tymczasem jednak pojawiło się wielu ważnych badaczy i badaczek, a także kilkanaście istotnych książek, których nie sposób tutaj wymienić. O tym, że krytyka feministyczna i *gender studies* zadomowiły się już w rodzimym dyskursie naukowym, niezbitcie świadczy znakomity podręcznik Anny Burzyńskiej i Michała Pawła Markowskiego *Teorie literatury XX wieku*, w którym na równych zasadach omówione zostały między innymi fenomenologia, strukturalizm, hermeneutyka oraz feminizm, *gender* i *queer* – jako równoprawne metodologie literackie. Co więcej, mówi się obecnie o pewnym „zwrocie” w badaniach *genderowych*, który to zwrot Grażyna Borkowska opisywała niedawno poprzez figurę rozproszenia:

Rozproszenie rozumiem dwójako: z jednej strony, oznacza ono przyswojenie pewnych reguł dyskursu *genderowego* przez badaczy luźno (luźniej) związanych z krytyką feministyczną i pracami *stricte genderowymi*; z drugiej zaś – byłoby ono równoznaczne z otwarciem feministycznego i *genderowego* myślenia na inny, „cudzy” kontekst badawczy, duchowy, i płynące stamtąd inspiracje. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z uwewnętrznieniem reguł dyskursu feministycznego/*genderowego* poprzez szeroko rozumiane myślenie literaturoznawcze, kulturowe, filozoficzne; w drugim zaś – z przyjęciem w samej krytyce feministycznej i kierunkach pokrewnych perspektywy ogólniejszej: etycznej, metafizycznej, historycznej<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> O historii polskich *gender studies* oraz problemach związanych z obecnością myśli feministycznej na polskich uniwersytetach jest mowa w nowym numerze „UniGender” pt. *Uniwersytet vs. pluriwersytet* („UniGender” 2006, nr 1).

<sup>4</sup> G. Borkowska, „Zwrot” w badaniach *genderowych*. *Teoria rozproszenia* [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd*

Zwrot ten miałby więc polegać na obustronnej współpracy i wzajemnych inspiracjach pomiędzy *gender studies* oraz innymi dyscyplinami humanistyki. Oczywiście, elementy tego rozproszenia są immanentnym składnikiem wszelkich dyskursów feministycznych od zawsze. Od zawsze bowiem feminizm był ruchem wewnątrznie zróżnicowanym, a często też „skłóconym”<sup>5</sup>. W Polsce potrzebna była – by tak rzec – „faza pozytywna”, czyli okres jednomyślnego konstytuowania się określonego typu refleksji badawczej, by następnie, w myśl ponowoczesnego pluralizmu, wkroczyć w „fazę krytyczną”, czyli owych zróżnicowań, skłóceń, dyskusji i polemik. Ta różnorodność oraz rozmaitość dyskursów feministycznych powoduje „ruch myśli”, który owocuje wielością kierunków, szkół, krytyk i metodologii, pozostających nadal pod wspólnym *umbrella term: gender studies*. I symptomatyczny może tutaj być fakt, że mniej więcej w tym samym czasie w jednym wydawnictwie ukazały się dwie książki dotyczące płci i seksualności: *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer* Joanny Mizielińskiej oraz wspomniana już *Zagadka „drugiej płci”*... Pawła Dybla. Książki mówiące o tym samym, ale w zupełnie inny, często wręcz wykluczający się sposób.

Tematem *Zagadki „drugiej płci”*... jest różnica seksualna i sposoby jej interpretacji w różnych szkołach psychoanalitycznych i filozoficznych. Otóż, wyjściową (i kluczową) tezą jest tu konstatacja, że męska i kobieca tożsamość seksualna kształtuje się na podłożu fantazmatycznych wyobrażeń dotyczących różnic w anatomii ludzkiego ciała. Bodaj najlepiej charakter i problematykę książki oddaje następujący fragment:

Zacznę – pisze Dybel – od przypomnienia [...] wyjściowego założenia Freudowskiej koncepcji „różnicy seksualnej”, które – jak sądzę zachowało swą ważność do dziś. Głosi ono, iż u podstaw tożsamości seksualnej jednostki tkwią *wyobrażenia* związane z różnicami w anatomii ludzkiego ciała i jako takie nie ma w sobie nic z biologizmu. Założenie to – podtrzymywane później przez całą tradycję Kleinowską, Lacanowską, aż po feministyczną psychoanalizę w wydaniu Cixuos, Irigaray i Kristevej – powiada tylko, że jednostka w kształtowaniu swojej tożsamości seksualnej odnosi się do postrzeganych przez siebie różnic w budowie ludzkich ciał i je w określony sposób „interpretuje” w swojej wyobraźni, budując własną mikromitologię tego, co kobiece i męskie (455–456).

Niewątpliwym atutem rozprawy jest więc niezwykle mocno zaznaczone stanowisko konstruktywistyczne: według Dybla, fakty empiryczne i anatomiczne odgrywają drugorzędną rolę w konstytuowaniu tożsamości męskiej i kobiecej. O wiele ważniejsze są wyobrażenia i fantazmaty. A te z kolei zostają przez jednostkę zapośredniczone poprzez kulturę. Są więc w dużej mierze konstruowane właśnie kulturowo. Dlatego autor nie pisze o „realnych”

---

*polonistów Kraków, 22–25 września 2004*, zespół red. M. Czermińska i in., Kraków 2005, t. I, s. 198.

<sup>5</sup> Np. feminizm radykalny i liberalny, polityczny i akademicki, psychoanalityczny, marksistowski, chrześcijański, islamski, postfeminizm, ekofeminizm itd. itp.

mężczyznach i „realnych” kobietach, lecz o męskiej/kobiecej pozycji w porządku symbolicznym, a ściślej: o podmiocie w pozycji męskiej i podmiocie w pozycji kobiecej. Chodzi zatem o sposób, w jaki jednostka rozpoznaje swoje miejsce w obrębie języka.

Jak twierdzi Dybel za Lacanem:

Zgodnie z tym ujęciem — „pozycja” męską jest pozycją podmiotu mówiącego, zaś kobieca pozycją pięknego obiektu (*objet petit a*), starającego się pobudzić pragnienie owego podmiotu (177).

Po uważnym omówieniu Freudowskiej koncepcji różnicy seksualnej, Dybel przechodzi do charakterystyki – skomplikowanej i wielokrotnie mylnie komentowanej – Lacanowskiej koncepcji różnicy seksualnej. W przekonujący sposób referuje i analizuje diagram różnicy seksualnej Lacana, pochodzący (w pierwszej wersji) z 1973 roku. Wykazując rozbieżności między ojcem psychoanalizy a jego genialnym interpretatorem i kontynuatorem, badacz stwierdza:

Inaczej niż Freud, autor *Écrits* uważa, że w procesie kształtowania się tożsamości kobiety i mężczyzny decydującego znaczenia nie ma „empiryczny” fakt posiadania penisa lub nie, ani wyobrażenia z nim związane, ale sposób ich odniesienia do „znaczącego fallusa”. [...] znaczące fallusa jest, jak powiada Lacan, znaczącym bez znaczonego. To, do czego odsyła: fallus jako synonim życia zjednoczonego harmonijnie ze śmiercią, symbolizuje nie tylko „obiekt” niemożliwy do uzyskania z perspektywy skończonego ludzkiego bytu, ale również „obiekt”, który w ogóle nie mógł jako taki zaistnieć (299–300).

Koncepcje Lacana – szczególnie te związane z płcią i seksualnością – obrosły już mitami. Choćby twierdzenie, że „nic nie da się powiedzieć o kobiecie”, czy to, że kobieta „nie mogąc zgłaszać roszczenia do «posiadania» fallusa, prezentuje się jako ta, która «jest» fallusem” (301). Wiele z tych nieporozumień wzięło się stąd, iż symbolicznego fallusa interpretowano dosłownie – jako anatomicznego penisa. Tymczasem Dybel trafnie dowodzi, że w znakomitej większości wypadków chodzi o symboliczne pojmowanie fallusa jako znaczącego bez znaczonego. Dlatego tak wiele miejsca poświęca na omówienie – w odwołaniu i do Freuda, i do Junga – elementarnych w psychoanalizie kategorii Erosa oraz Tanatosa. Fallus symbolizuje albowiem harmonijne połączenie Erosa i Tanatosa – harmonijne, ale też niemożliwe do uzyskania. I w tym miejscu ujawnia się tragizm ludzkiego życia wpisany w teksty Freuda i Lacana.

Zarazem istotną rolę w koncepcji Lacana odgrywa język. Jedno z najsłynniejszych jego twierdzeń mówi, że nieświadomość jest ustrukturowana jak język. I ponownie Dybel sugestywnie wyjaśnia podstawy takich wniosków. Mówiąc najkrócej: zgodnie z Lacanem, język konstituuje się w momencie, kiedy dziecko wchodzi w porządek symboliczny. To wejście związane jest z pojawieniem się trzeciego (obok matki) elementu – Innego, ojca. W wyniku

tego dziecko zajmuje pozycję męską lub kobiecą w obrębie dyskursu. Zatem wejście w porządek symboliczny oznacza zerwanie pierwotnej więzi z matką, a zarazem zerwanie z tym, co cielesne i semiotyczne. Co więcej, wraz z wkroczeniem w porządek symboliczny, dziecko zajmuje pozycję podmiotu, ale od razu jest to podmiot określony płciowo. Stąd z kolei bierze się silny związek pomiędzy językiem a męską pozycją podmiotu – i jedno, i drugie jest bowiem uwarunkowane pojawieniem się ojca. Z tego powodu, powiada Dybel,

u podstaw Lacanowskiej koncepcji „różnicy seksualnej” tkwi [...] swoista uniwersalizacja tego, co partykularne: męskiej perspektywy spojrzenia na kobietę. Tylko ta perspektywa, jako perspektywa podmiotu, pozwala na wypowiedzenie czegośkolwiek. Tylko w jej świetle staje się możliwy akt mówienia jako taki. Jeśli więc kobiety są istotami, które mówią, to dzieje się tak jedynie dlatego, że porzucają wówczas swą kobiecą pozycję *objet petit a* (i zarazem tłumią swój tajemny związek z *jouissance* Innego) i zajmują miejsce przekreślonego podmiotu po drugiej – męskiej – stronie diagramu. Przeobrażają się wtedy w kobiety, które mówią jako męskie podmioty. Mogą wówczas tak samo jak mężczyźni mówić o wielu różnych rzeczach. Z jednym wszakże wyjątkiem: nie są w stanie niczego powiedzieć o sobie samych (242).

Fakt ten stał się punktem wyjścia koncepcji *écriture féminine*, związanej przede wszystkim z Luce Irigaray, Hélène Cixous i Julią Kristewą. Jest to więc kolejne ważne miejsce, gdzie feminizm – w sposób jednoznaczny – spotyka się z psychoanalizą. U podstaw *écriture féminine* tkwi postulat, by kobiece doświadczanie świata wyrażać za pomocą kobiecego – nowego i dotąd nieznanego – języka. W przeciwnym razie kobiety nadal będą opowiadały świat, posługując się męskimi (czytaj: patriarchalnymi, czytaj: opresywnymi) kategoriami. Stąd potrzeba oddania w języku kobiecego *jouissance*<sup>6</sup>. Ale *jouissance*, rozproszone na ciele, ma charakter wyobraźniowy, przedsymboliczny, a jako takie jest niejęzykowe, semiotyczne. Pojawia się zatem pytanie, jak wyobraźniowe, niejęzykowe, kobiece *jouissance* może być dostępne w symbolicznym, falicznym języku? I wokół tego paradoksu zbudowane jest *écriture féminine*. Jednakże Dybel krytykuje tę koncepcję, zarzucając jej narcystyczne pochodzenie, utopijny charakter i absolutną metodologiczną nieprzydatność.

Już w tytule *Zagadki „drugiej płci”... zaznaczono pewien dualizm. I nie tyle chodzi tu o kontynuowanie (anachronicznego wszakże) ujęcia, według którego: po pierwsze – kobieta to „zagadka”, tajemnica, a po drugie – kobieta to „druga płeć” (względem mężczyzny – jako „płci pierwszej” ...). Mam raczej na myśli wyraźny, acz niesymetryczny podział na psychoanalizę i feminizm. Dybel prowadzi swój wywód niejako dwutorowo. Z jednej bowiem strony rozpatruje kwestię różnicy seksualnej w psychoanalizie (Freud, Lacan, ale też*

<sup>6</sup> To termin wywodzący się z psychoanalizy Lacana i oznaczający – najogólniej mówiąc – „totalną, wszechogarniającą radość – seksualną, duchową, fizyczną i umysłową. *Jouissance* istnieje w obszarze nie poddanym ścisłym normom języka” (M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 1993, s. 97).

Jung, Horney, Klein) i w filozofii (Lévi-Strauss, Heidegger, Gadamer, Buber, Lévinas, Derrida), a z drugiej – referuje pojmowanie różnicy seksualnej przez feministki (Beauvoir, Agacinski, Cixous, Irigaray, Kristeva, Butler). Ta dwuwymiarowość nie jest jednak równomierna, to znaczy: różnica i niesymetryczność tkwi głównie w formie dyskursu. W partiach poświęconych psychoanalizie (szczególnie psychoanalizie spod znaku Freuda i Lacana) autor postępuje jak znakomity wykładowca: posługując się dyskursem naukowym, wykłada koncepcje Freuda i Lacana, interpretuje, objaśnia, ewentualnie pokazuje słabe punkty bądź kwestie sporne. Zresztą: czyni to znakomicie, co potwierdza niezachwianą pozycję Dybla jako jednego z najlepszych polskich lacanistów. Ton tekstu zmienia się znacząco w partiach poświęconych feminizmowi. Wówczas autor przestaje być wykładowcą, rezygnuje z wykładania, streszczania i objaśniania na rzecz dyskusowania i krytykowania. Innymi słowy: porzuca dyskurs naukowy na rzecz dyskursu (ostro) polemicznego, a nawet miejscami felietonowego.

Ewidentnie widać to na przykład we fragmentach poświęconych *Rynkowi kobiet* Irigaray, gdzie Dybel pisze chociażby tak:

Tekst ten jest w istocie efektną poetycką metaforą: pisarską inscenizacją kulturowego fantazmatu dotyczącego kobiecości. Jego autorka gra w nim rolę feministycznego szamana, który „odreagowuje” w swoim dyskursie zbiorową traumę, jaką było ich zniewolenie w ciągu kilku tysięcy lat panowania patriarchy. W ten sposób wyzwalając w nich nienawiść do mężczyzn, oczyszcza je duchowo i uświadamia prawo do „własnej rozkoszy”. Natomiast jeśli próbować odczytać ten tekst jako opis stanu faktycznego, to jawi się on wręcz jako księżycowe nieporozumienie [...]. W dalszych partiach tekstu Irigaray wyróżnia trzy podstawowe role społeczne, w jakich funkcjonują kobiety, zdegradowane do funkcji użytecznego towaru i tym samym pozbawione prawa do własnej rozkoszy. Są to role matki, dziewicy i prostytutki. No cóż, można i tak. Tyle że wtedy z kolei świat mężczyzn utożsamia się z półświatkiem gangsterów, alfonsov czy właścicieli agencji towarzyskich (79–80) [podkr. – M.S.].

Podobnych fragmentów jest znacznie więcej. Może jeszcze taki – znów o Irigaray:

W argumentacji tej rozpoznajemy bez trudu mechanizm projekcji, w którym agresja podmiotu przenoszona jest na „innych”, źródło wszelkich własnych niepowodzeń i nieszczęść (344).

Przecież w gruncie rzeczy są to nienaukowe, kuriozalne argumenty *ad personam*. Jednocześnie sam tekst jest potraktowany niesprawiedliwie i powierzchownie. Zupełnie niejasny pozostaje fakt, dlaczego podczas omawiania *Rynku kobiet* Dybel zapomina o – kluczowej przecież w kontekście jego pracy – tezie o pozycji męskiej i kobiecej w porządku symbolicznym. Irigaray nie opisuje kobiety jako rzeczywistego towaru, ale jako towar symboliczny. A jeśli tak, to wszelka opresja i podmiotowe traktowanie kobiet ujawnia się właś-

nie w porządku symbolicznym. Słynny przykład z nazwiskami kobiet (kobieta nie ma prawa do własnej genealogii, gdyż nie posiada swojego nazwiska, lecz tylko nazwisko ojca – męskiego przodka – a później męża) może być tutaj symptomatyczny, choć zdecydowanie nie jedyny.

Co ciekawe, w innych częściach książki Dybel sam nieświadomie podaje dowód na słuszność tez Irigaray. Mowa tu o obszernej, interesującej analizie snu Freuda o Irmie. Appignanesi i Forrester w *Kobietach Freuda* wskazują na kluczowe znaczenie tego snu w genealogii teorii psychoanalitycznej. Narracja dotyczy jednej z pierwszych pacjentek Freuda, Emmy Eckstein, która rozpoczęła leczenie w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX wieku i której kuracja zakończyła się podwójnym niepowodzeniem (nie została wyleczona z histerycznych symptomów, a dodatkowo trwale ją okaleczono w wyniku operacji nosa). W swoim śnie Freud spotyka Irmę (Emmę), bada jej gardło, ale nie umie postawić diagnozy. Podchodzą kolejni lekarze – znajomi Freuda (doktor M., Otto oraz Leopold) i również badają Irmę. Okazuje się, że źródłem infekcji była brudna strzykawka. Dybel wnikliwie interpretuje wszelkie symbole waginalne (gardło z białą mazią i dziwnymi naciekami) oraz symbole falliczne (brudna strzykawka). Jednakże nie zauważa sprawy oczywistej: Irma przechodzi z rąk do rąk kolejnych mężczyzn (we śnie Freuda jest ich aż czterech). Oni kupczą jej ciałem, traktują to ciało przedmiotowo – właśnie w kategoriach towaru do zbadania, do wymiany. Można wręcz powiedzieć, że na poziomie symbolicznym oni to ciało wspólnie gwałcą. I przykład ten znakomicie udowadnia trafność tez Irigaray, która w *Rynku kobiet* stwierdza między innymi:

Ekonomia wymiany – pożądania – jest sprawą mężczyzn. W podwójnym sensie: wymiana ma miejsce między podmiotami męskimi, wymiana wymaga pewnego do-datku przydanego ciału towaru, do-datku, który nadaje mu wartościowy kształt<sup>7</sup>.

Zdanie to mogłoby stanowić znakomity komentarz właśnie do snu o Irmie. Kobieta bowiem – czy może precyzyjnie: osoba w pozycji kobiecej – jest takim towarem wymiennym, ale – co trzeba podkreślić – towarem symbolicznym. W tym miejscu ujawnia się jeszcze jeden mankament interpretacji Dybla. Autor zupełnie nie bierze pod uwagę wpływowej teorii homospołeczności, scharakteryzowanej przez Eve Kosofsky Sedgwick w książce *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire* z 1992 roku. „Męskie pragnienie homospołeczne”<sup>8</sup> – najkrócej mówiąc – oznacza nie tylko wszelkie więzi społeczne pomiędzy osobami tej samej płci, lecz również pewne kontinuum między tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne. Jeśli by więc spojrzeć na narrację o Irmie przez pryzmat teorii homospołeczności, okazałyby się wówczas, że kobieta jest jedynie „figurą ruchu” pomiędzy

<sup>7</sup> L. Irigaray, *Rynek kobiet*, przeł. A. Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3), s. 21.

<sup>8</sup> Określenie E. Kosofsky Sedgwick.

mężczyznami, która ma za zadanie umocnienie męsko-męskich relacji. A to prowadziłyby niechybnie do wydobycia i opisu ukrytych wątków patriarchalnych (i fallogocentrycznych) w teorii Freuda, ale także maskowanych problemów z pożądaniem homoseksualnym – czego Dybel zdaje się zupełnie nie zauważać.

Notabene, fakt pomijania kwestii homoseksualności jest tutaj charakterystyczny. Marginalnie autor wspomina o *Trzech rozprawach*, gdzie Freud stara się odpowiedzieć na pytanie o źródła homoseksualizmu. Generalnie jednak w *Zagadce „drugiej płci”*... dominuje wszechogarniająca heteronormatywność. A przecież nie da się – na przykład – mówić o Judith Butler i jej teorii *gender* bez homoseksualności, jako że Bulter, dekonstruując opozycję heteroseksualność/homoseksualność, stała się jedną z fundatorek teorii *queer*. Tym bardziej że autorka *Gender Trouble*, twierdząc, iż nie istnieje żadna biologiczna podstawa (*sex*), na której nadbudowana jest społeczno-kulturowa tożsamość płciowa (*gender*), zdekonstruowała również opozycję *sex/gender* oraz wykazała bezzasadność mówienia tylko o dwóch tożsamościach płciowych i tylko o dwóch tożsamościach seksualnych. Dybel natomiast w żadnym miejscu swojego wywodu nie wychodzi ani poza dychotomię płci (podtrzymując w gruncie rzeczy opozycję mężczyzna/kobieta, męskie/kobiece), ani poza dychotomię seksualności (heteroseksualność/homoseksualność). W tym sensie można powiedzieć, że książka Dybla ma charakter rekonstrukcyjny, ale na pewno nie dekonstrukcyjny. Autor rekonstruuje niektóre sposoby myślenia o różnicy seksualnej, ale ich nie dekonstruuje, nie pokazuje, po co niesymetryczne, opozycyjnie ustawione różnice płciowe są wytwarzane i podtrzymywane w danych społeczeństwach oraz do jakiego stopnia kategorie płciowe są krzywdzące i opresyjne – zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn.

Stosunkowo najbliższe zdają się dla Dybla postulaty Julii Kristevej, która – według niego – najmocniej spośród przedstawicielek francuskiego postfeminizmu stoi na stanowisku konstruktywistycznym, a nie esencjalistycznym. Dlatego stwierdza:

ujęcie Kristevej jest [...] w swym najgłębszym zamiarze próbą zerwania z anatomicznym rygoryzmem podziału na płcie, obecnym w programie *écriture féminine* Cixous i Irigaray, oraz wynikającą stąd konkluzją, że po „kobiecu” mogą pisać jedynie biologiczne kobiety (467).

Konstatacja ta nie do końca jest prawdziwa, bowiem ani Irigaray, ani tym bardziej Cixous nie mówią o anatomii, lecz – ponownie – o męskiej/kobiecej pozycji w porządku symbolicznym. Wynika to zapewne z faktu, że autor nie bierze pod uwagę jeszcze jednej, istotnej kategorii – istotnej szczególnie w kontekście *écriture féminine* i teoretycznych rozważań Héléne Cixous i Julii Kristevej. Mowa o biseksualności podmiotu. Owa biseksualność odgrywa zasadniczą i elementarną rolę, którą tak komentowała swego czasu Krystyna Kłosińska:



Nie będzie chodzić zatem o różnicę pomiędzy piszącymi podmiotami uchwyconą na poziomie biologii, ale o notację procesu różnicowania pozycji podmiotu w tekście (także pozycji w dyskursie). Dlatego też H. Cixous i J. Kristeva na pytanie, czy pisanie ma płeć (rozumianą biologicznie), dają odpowiedzi sceptyczne. [...] Tekst – efekt *écriture féminine* – ustala się jako przestrzeń starcia, konfliktu, ale zarazem swoistej negocjacji pomiędzy pozycją męską i kobiecą. Negocjacja ta wynika z założenia biseksualności podmiotu<sup>9</sup>.

A zatem w tekście następuje proces nieustannej negocjacji między symbolicznym a semiotycznym, tym, co męskie, i tym, co kobiece, *logosem* a ciałem. I płeć biologiczna nie odgrywa tutaj żadnej roli. Dowody na to można znaleźć w pismach Cixous i Kristevej, które odnajdywały cechy pisarstwa kobiecego między innymi u Geneta, Lautreamonta i Mallarmégo. Stąd też pytanie zadane przez Dybla: „Czy Derrida jest kobietą?” w kontekście *écriture féminine* wydaje się tyleż bezzasadne, ile po prostu nie na miejscu. Poza tym, zgodnie z tezami Cixous, nie chodzi o „spotkanie z Innym w samym sobie” wyrażone na poziomie treści, ale o margines tekstu, o jego „fakturę”, melodykę, brzmienie, rytm, rozkład pól semantycznych, powtórzenia, w tym także powtórzenia fantazmatów<sup>10</sup>. Z tego względu nie należy deprecjonująco pytać:

Co w takim razie zrobić z kobietą Derridą? Co zrobić z dziesiątkami piszących mężczyzn, którzy [...] owo spotkanie z „Innym w sobie samym” uczynili jednym z głównych haseł własnego filozoficznego pisarstwa? Z Buberem, Lévinasem, Gadamere, Deleuze'em, Lacanem? (403).

Filozofowie ci mogli przecież pisać o spotkaniu z Innym, nie wychodząc poza dyskurs fallogocentryczny, nie dopuszczając – innymi słowy – w swoim pisarstwie tego, co semiotyczne, cielesne.

Dziwi również fakt nieobecności w *Zagadce „drugiej płci”*... wielu ważnych nazwisk, kojarzonych zarówno z psychoanalizą, jak i feminizmem. Widać to najwyraźniej we fragmentach poświęconych kobiecej histerii. Temat ten doczekał się wielu omówień i można śmiało powiedzieć, że ma swoją osobną, feministyczną historię. Wyjątkowo inspirująca w myśli feministycznej stała się postać Dory (w rzeczywistości: Idy Bauer) – pacjentki Freuda z lat 1900–1901, z objawami histerii, której leczenie zostało nagle przerwane przez pacjentkę. Jak stwierdza jedna z badaczek:

Nie udało się Freudowi uratować Dory, ponieważ zanadto spieszył się z narzuceniem jej niemych wypowiedziom własnego języka. Obstawanie przy teorii seksualnych źródeł histerii przysłoniło mu czynniki społeczne, które się do niej przyczyniają<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> K. Kłosińska, *Écriture féminine. Rok 1974* [w:] *Język artystyczny*, red. B. Witosz, Katowice 2003, t. 12, s. 222.

<sup>10</sup> Za: *ibidem*, s. 234.

<sup>11</sup> E. Showalter, *Feminizm i histeria*, przeł. M. Łata [w:] *Córki, żony, kochanki: kobiety w dramacie XX wieku*, red. M. Sugiera, Kraków 2002, s. 60.

W przypadku Dory feministki dostrzegły „melodramat seksualnej polityki” i „paradygmatyczny tekst patriarchalnych wyobrażeń na temat kobiecego pożądania”<sup>12</sup>, zaś w samej historii „rodzaj kobiecego języka, który przeciwstawia się sztywnej strukturze męskiej wypowiedzi i myślenia”<sup>13</sup>. Dlatego pisząc o związkach między psychoanalizą a feminizmem oraz o kobiecej historii, nie można zapominać o postaci Dory i feministycznych interpretacjach jej historii/historii. Szczególnie interesujące są tu trzy teksty – zupełnie przez Dybla pomijane: Claire Kahane *In Dora's Case: Freud, Hysteria, Feminism*, interpretacja Héléne Cixous w *Échange* oraz Elaine Showalter w *Feminism and Hysteria*. Przybliżenie tych koncepcji pokazałoby nie tylko różnice pomiędzy ujęciem historii zaproponowanym przez Freuda i później Lacana a ujęciem feministycznym, ale także wykazałoby dyskusje w obrębie samego ruchu feministycznego. Na uwagę zasługuje głównie analiza Cixous – notabene autorki sztuki teatralnej o Dorze – która już na wstępie objaśnia, że „przeczytała Dorę wbrew intencjom Freuda”<sup>14</sup>. Zabieg Cixous polega bowiem na wydobyciu z zapomnienia i zinterpretowaniu tych postaci w życiu Dory, które dla Freuda odgrywały rolę marginalną (przede wszystkim: matka oraz służąca). To doprowadziło Cixous do zaskakujących konstatacji, że historia jest

symbolem kobiety z całą jej siłą; siłą, którą zwrócono przeciwko Dorze, która jednak, gdy tylko kobiety zaczną mówić mową swoich pragnień, będzie w stanie zburzyć strukturę rodziny i społeczeństwa<sup>15</sup>.

Sposób potraktowania przez Dybla kobiecej historii po raz kolejny uwiadacznia niesymetryczność pomiędzy wątkiem psychoanalitycznym i feministycznym w *Zagadce „drugiej płci”*... Feminizm jest tu traktowany jako „ubogi krewny” psychoanalizy, a interpretacje feministyczne są często deprecjonowane bądź też zupełnie pomijane. Daje się to również zauważyć w przypadku innych książek feministycznych, podejmujących polemikę lub krytyczną rewizję pism Freuda i Lacana. Autor nie przybliży na przykład też Juliet Mitchell z pracy *Psychoanalysis and Feminism* z 1975 roku oraz Nancy Chodorow z *Reproduction of Mothering* z 1978, które są jednymi z pierwszych książek poddających feministycznej reinterpretacji całą psychoanalityczną tradycję. Nie pojawia się również Elizabeth Grosz – bodaj najważniejsza współczesna feministka, podejmująca dyskusję z Lacanem, autorka ciekawej (choć kontrowersyjnej) książki *Jacques Lacan: A Feminist Introduction* z 1990 roku. Zresztą, w książce Dybla nie ma w ogóle mowy o interesującym z perspektywy psychoanalizy kierunku współczesnego feminizmu – tzw. feminizmie korporalnym, którego przedstawicielką – obok Judith Butler i Susan Bordo – jest właśnie Elizabeth Grosz. Pominięcie tych prac powoduje, że *Zagadka „drugiej płci”*... staje się książką niepełną, że obraz kluczowego zagadnienia

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> K. Kłosińska, *Czytać na marginesie, pisać na marginesie*, „Katedra” 2001, nr 3, s. 157.

<sup>15</sup> E. Showalter, *Feminizm i historia*, *op.cit.*, s. 61.

– czyli różnicy seksualnej – jest niekompletny, ubogi zwłaszcza w partiach referujących tytułowe „spory” w feminizmie.

Można więc na koniec powiedzieć, że na *Zagadkę „drugiej płci”*... składają się dwie książki, dotyczące podobnych problemów – to znaczy różnicy seksualnej. Z jednej bowiem strony mamy znakomite studium o psychoanalizie, w którym autor proponuje nowe, odważne i atrakcyjne odczytania pism Freuda i Lacana. Z drugiej zaś – publikację o feminizmie i rozważaniach na temat różnicy seksualnej w obrębie ruchu feministycznego (głównie francuskiego postfeminizmu) oraz *gender studies*. I partie te – mimo że miejscami niezwykle interesujące – niewolne są od uproszczeń oraz stereotypowych schematyzacji. Pomimo szlachetnego postulatu na końcu książki – aby męska logika metafory współlistniała z kobiecą logiką metonimii i aby

obie te logiki nie odnosiły się od siebie nawzajem jak do innego, którego należy najpierw represjonować i wykluczyć, aby móc się samemu utwierdzić, ale w bezpośredniej konfrontacji z jego radykalną innością każda z nich rozpoznawała dla siebie źródło inspiracji i szansę współlistnienia na nowych zasadach (487)

– Dybłowi nie udało się wyjść ani poza dychotomiczne myślenie o płci i seksualności, ani – niestety – poza fallogocentryzm.

