

Anna Wieczorkiewicz

Postówie. Płeć z morałem

Czy teksty zawarte w tym tomie pozwalają wysnuć pewien morał – w rodzaju tych, jakie zamykały dawne opowieści? A jeśli tak, to czym byłby ów morał, do jakiej sfery rzeczywistości kulturowej by odsyłał? Być może znaleźliśmy się w miejscu zapętlonym, skąd nie sposób przejść na płaszczyznę sensów wykraczających poza poszczególne narracje...

Nie ulega wątpliwości, że obszar, w którym szuka się prawdy o płci (lub o płciach), jest historycznie zmienny¹. Dziś coraz wyraźniej szuka się jej w jednostkowych cielesnościach, wychodząc z założenia, że stanowi ona esencję tożsamości, albo podstawowy tożsamościowy problem. Jak jednak wiemy, niegdyś sytuowano ją szerszym układnie odniesień. Była wówczas sprowadzalna do pewnego podstawowego modelu, jednego dla przejawów płciowości w świecie fizycznym i społecznym². (Te dwa rozwiązania – dawniejszy, jednopłciowy oraz dwupłciowy, krystalizujący się od epoki Oświecenia – opisane zostały w tej książce przez Joannę Bator.) Moment rozbicia modelu zasadzającego się na istnieniu dwóch opozycyjnych płci tworzy sytuację całkiem nową: niemożliwy jest

¹ Nie będę tu po raz kolejny rozważać kwestii terminologicznych dotyczących płci w ogóle, płci biologicznej i kulturowej – zrobili to autorzy poszczególnych analiz, wybierając rozwiązania najbardziej adekwatne w stosunku do podejmowanych przez nich problemów. W tym miejscu niech płeć pozostanie tym, co musi być rozumiane w porządku kultury, jakkolwiek posiada również aspekt biologiczny.

² T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender From the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, London 1990.

powrót do dawnych ujęć, gdyż prawda o płci umiejscawia się gdzie indziej, włączana w pracę nad konstruowaniem, odkrywaniem lub poszukiwaniem indywidualnych tożsamości. Zanim jednak zajmujemy się ową sytuacją, spróbujmy ją zrelatywizować. Zwróćmy się na chwilę ku przeszłości, by zobaczyć, gdzie niegdyś dostrzegano sens. „W dniu w którym Wenecjanie i Genuęńczycy podpisali pokój, narodziło się w Italii (podaje to Boaistuau) monstrum o czterech ramionach, czterech nogach z jedną tylko głową; poza tym jego proporcje były doskonałe. Zostało ochrzczone i żyło przez jakiś czas. Chirurg z Zurychu Jacob Rüff pisze, iż widział podobne, a miało ono podwójny srom niewieści (...)”³ – Pisał w XVI wieku nadworny chirurg królów Francji Ambroise Paré. Umieścił ten przykład w poczytnym dziele *O monstrach i cudach* w rozdziale o hermafrodytach czyli androgynach – czyli tych, którzy „rodzą się wyposażeni w podwójne narządy płciowe – męskie i żeńskie, stąd też po francusku zwiemy ich hommes-et-femmes”⁴.

Owo „monstrum” w naszym pojęciu nie byłoby hermafrodytą – zobaczylibyśmy tu raczej istotę żeńską o podwójnych narządach płciowych i bliźniaczość, nie do końca podzieloną. Paré umieszcza je jednak wraz z innymi przypadkami biorącymi się z nietypowych proporcji nasienia, gdyż w ten sposób porządkuje materiał. (Zgodnie z ówczesnymi przekonaniem obie płcie wydawały z siebie nasienie, które następnie ulegało wymieszaniu. O płci potomka decydowała przewaga nasienia męskiego lub kobiecego – natura bowiem tworzy według zasady podobieństwa. Jeśli takiej przewagi nie było, powstawali hermafrodyty.)

Nadmiar, niedostatek, przemieszczenie to cechy, które przyciągają uwagę chirurga, dlatego, choć dokładnie klasyfikuje hermafrodytów (przyjrzymy się temu nieco później), tutaj umieszcza przypadek, co do którego można by mieć wątpliwości: podwójna płeć umieszczona zostaje obok podwojenia ogólnie rozumianego.

³ A. Paré, *Des Monstres at Prodiges. Précédé des animaux et de l'excellence de l'homme et suivi par Discours de La lincorne, Loeil d'or*, Paris 2003, s. 109. (Pierwsze wydanie księgi o monstrach ukazało się w roku 1573; potem autor udoskonalał jeszcze i wzbogacał swe dzieło).

⁴ Dzieło o monstrach i cudach przyniosło autorowi światową sławę. Ukazało się w dwóch księgach o chirurgii wydanych po raz pierwszy w roku 1573 i stanowiło jego drugą część.

(Autor powołuje się przy tym na dwa świadectwa – Boaistuau i Rüffa – a jeden przykład przechodzi w drugi tak płynnie, że niemal się ze sobą zlewają.) Pozwala to mu jednak dodać do narracji pewien rys: naturalna przyczyna może iść w parze z inną, wykraczającą poza porządek natury. Monstra bowiem niosą w sobie często Boski przekaz, a ich cielesna postać daje się interpretować w sposób symboliczny, tak jak w powyższym przykładzie. Zawiera się tu ślad interpretacji alegorycznej: dzień pokoju zostaje w sposób ponadnaturalny naznaczony pojawieniem się na świecie istoty, która jest jedna, ale jakby zlna z dwóch – to znak połączenia w pokój zwaśnionych dotąd stron.

Paré nie rozwija tego wątku; interesują go bardziej przyczyny medyczne – kwestia nasienia zbyt obfitego, skąpego, wymieszanego w nieodpowiedni sposób. Temat hermafrodytów podejmuje zaraz po opisanu przykładów mnogich narodzin: „sądzę, że w tym momencie dobrze jest wprowadzić opis hermafrodytów, gdyż także oni biorą się z nadmiaru materii”⁵. Zarówno kobiety rodzące kilkoro dzieci na raz, jak i hermafrodyty to przypadki płci zaburzonej, działającej w sposób nietypowy. Owa niejasna, niezwykła płęć, płęć ulegająca przemianie czy trudna do określenia, były wówczas przedmiotem fascynacji. Przekazy na jej temat krążyły we wszystkich kręgach społecznych. Znaleźć je można w traktatach medycznych, w kompendiach o cudach, w literaturze polemicznej i profetycznej, w drukach ulotnych i romansach. Stanowiły też część literatury ustnej, podawanej z ust do ust, rozpowszechnianej przez wędrownych opowiadaczy. Motywy te stanowiły wspólną własność ówczesnego społeczeństwa. Autorzy, działając w duchu ówczesnej praktyki kompilatorskiej, wzajemnie zapożyczali je od siebie. W cytowanym fragmencie Paré wskazuje dwa źródła – jeden przekaz pochodzi od człowieka tej samej co on profesji, drugi od Pierre Boaistuau, który z wykształcenia był prawnikiem, z zamiłowania kolekcjonerem przekazów o cudownościach i autorem księgi o nich mówiącej⁶. Praca *O monstrach*

⁵ *Ibidem*, s. 106.

⁶ *Histoires prodigieuses. les plus mémorables qui aient été observées, depuis la Nativité de Jésus Christ, jusques à notre siècle, Extraites de plusieurs fameux auteurs, Grecs et latins, sacrés et profanes, mises en notre langue par Pierre Boaistuau, surnommé Launay, natif de Bretagne, avec les portraits et figures*, 1560.

i cudach odwoływała się do szerokiego zakresu źródeł – od pisarzy starożytnych poczynając, na tym, co przez autora zasłyszane, kończąc. Postacie hermafrodytów i kobiet o niesłychanej płodności, płody będące wynikiem zakazanych kopulacji, hybrydy zrodzone ze związków ludzko-zwierzęcych przemawiały do wyobraźni. Można na nie było patrzeć spojrzeniem wydobywającym pewne aspekty z zestawu sensów kulturowych – stawały się wieszczym znakiem lub przypadkiem medycznym, osobliwością lub motywem argumentacyjnym w retoryce politycznej. Wybór nie musiał być ostateczny – inne znaczenia często pozostawały w tle, gotowe do tego, by zagrać z całą mocą wtedy, gdy dany motyw został wcielony w inny tekst. Wszystko to składało się na dość wyrafinowany język mówienia o płci – zarówno tej nietypowej, jak i tej, która w sposób podstawowy jest charakteryzowana w perspektywie społecznej.

W opowieściach o przemianach kobiet w mężczyzn powtarzają się dwa elementy: zmiana imienia i zmiana stroju. Królewski chirurg (tworzący w czasach, które Laqueur nazwał epoką modelu jednopłciowego) podał parę takich przypadków. Pierwszy z nich przytoczył za portugalskim medykiem Amato Lusitano. Rzecz dotyczyła Marii Pateca (u Lusitana nazywała się ona Pacheca). Maria „osiągnęła wiek, w którym dziewczęta zaczynają miesiączkować; wtedy to, miast periodu wyszedł jej na zewnątrz członek męski, dotychczas tkwiący w środku; jako że kobieta przemieniła się w mężczyznę, musiała też przywdziać strój męski, a imię Maria zamienić na Manuel. Ów człowiek przez długi czas trudnił się handlem w Indiach. Zyskał tam wielką sławę i bogactwo, a gdy powrócił, ożenił się. Cytowany autor nic nie wie o jego dzieciach, ale – jak powiada – pewnym jest, że nie miał brody”⁷.

Potem następuje historia czternastoletniego dziewczęcia, któremu męskie narządy płciowe „wyrosły” nagle w trakcie zabaw w łóżku z pokojówką. Rodzice, zorientowawszy się w naturze tej przemiany, postarali się o autoryzację kościelną, a następnie zmienili imię swego dziecka z Jeanne na Jean i przebrali je w męski strój.

Kobietą był też niegdyś Germain Garnier z Szampanii – rudy, brodaty, niewysoki, ale solidnej budowy. Piętnaście pierwszych lat

przeżył jako Maria. Maria nosiła suknie kobiece i lubiła towarzystwo innych dziewcząt. Pewnego dnia, pasąc świnię, przeskakiwała przez rów; jądra i członek wytrysnęły wówczas z jej z ciała wskutek nagłego przerwania wiązań, dotychczas utrzymujących owe narządy we wnętrzu. Nie obyło się przy tym bez bólu. Pasterka wróciła do domu we łzach, opowiedziała matce, jak to z brzucha wyszły jej na wierzch wnętrzości. Po radę trzeba się było zwrócić do medyków; ci jednak stwierdzili, że Maria nie jest już dziewczęciem, lecz mężczyzną. Zgodnie z zaleceniem biskupa, któremu doniesiono o wydarzeniu, przechrzczono Marię na Germain. Odtąd Germain musiał też nosić męski ubiór.

Podobna historia znana jest z Prób Montaigne'a (który zresztą w swym dzienniku podróży wspominał nazwisko Paré). „Przejeżdżając przez Vitry-le-François widziałem człowieka, któremu biskup z Soissons dał na bierzmowaniu imię Germana, a którego wszyscy tamtejsi mieszkańcy znali i widzieli jako dziewczynę, aż do dwudziestu lat, imieniem Maria. I był w owym czasie silnie zarosły na brodzie, stary i nieżonaty. Powiadał, iż gdy się natężył przy jakimś skoku, ujawniły się u niego męskie członki: i jest jeszcze w użyciu między tanecznymi dziewczętami piosenka, w której przestrzegają się przed czynieniem zbyt szerokich skoków z obawy, by się nie zmienić w chłopaków, jak Maria German.

U Montaigne'a historia ta włączona jest w esej o wyobraźni. (Nie ma w tym nic dziwnego, iż tego rodzaju wypadki zdarzają się często jeżeli bowiem wyobraźnia może coś w takich rzeczach, toć tak ustawicznie i pilnie kręci się koło owego przedmiotu, iż aby nie musieć tak często wracać do tej samej myśli i żarliwości pożądania, łatwiej daje sobie z tym radę, raz na zawsze wcielając męką częstkę dziewczętom”⁸.) Wyobraźnia – jak wiadomo – przynależą wówczas nie tylko twórczości artystycznej; to także pojęcie, za pomocą którego można tłumaczyć różne zjawiska, w tym także dziwne narodziny. Lekarze wiedzieli, że zapatrzenie, przestrasz, sen, marzenie odciskają swoje piętno na płodzie w łonie matki. Paré, jakkolwiek w swym dziele pomieścił i takie przypadki, tutaj poszedł w innym kierunku, pozostawiając wyrazisty przykład ówczesnej nauki o ludzkim organizmie: ciało kobiece kryje w sobie

⁸ M. de Montaigne, *Próby*, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 95.

to, co u mężczyzny znajduje się na zewnątrz. Kobieta jest bowiem z natury zimniejsza, brak jej temperatury potrzebnej do wypchnięcia owych narządów. Jednakże jeśli z biegiem lat ulotnią się humory, które w dzieciństwie przeszkadzały ciepłocie dopełnić dzieła, temperatura zwiększa się i aktywizuje; jeśli jest jeszcze wspomagana przez gwałtowny ruch, na zewnątrz zostaje wypchnięte to, co dotychczas pozostawało ukryte. „Ta metamorfoza, jak widać w powyższych przykładach, zachodzi w Naturze w takim właśnie kierunku; nie znajdujemy wiarygodnych historii o mężczyznach przemienionych w kobiety, gdyż Natura zmierza zawsze w kierunku doskonałości, nie działa natomiast tak, by to co doskonale uległo zepsuciu”⁹.

Wracamy tu zatem do myślenia o różnicy płci w kategorii stopnia, a nie opozycji. Warto jednak zauważyć, że ubiór oraz imię zapisane w dokumentach (czyli społeczne wyznaczniki płci rozumianej jako pewna rola) to motywy, które w opisie takich przypadków także dzisiaj są wyraźnie wyeksponowane. (Przykłady znajdujemy w niniejszym tomie). Będąc znakiem widocznym w przestrzeni społecznej, nie wyczerpują one jednak kwestii odczuwania własnej cielesności. Nie ulega wątpliwości, że znaczenie tego elementu performatywności zawiera się gdzie indziej. Dziś sensem staje się bycie w zgodzie z własnym „ja”, z płcią odczuwaną jako własna, albo też projektowaną jako istnienie w „szczelinach płciowości”. Jednostka zdaje się istnieć w dialektycznym układzie tworzącym się pomiędzy prawem do samodecydowania i wyboru a społecznym przymusem do dyscyplinowania siebie w ramach określonego paradygmatu.

Z drugiej strony, społeczne wzorce rozumienia płciowości pękają pod naciskiem rzeczywistości społecznej, prowadząc do zakwestionowania paradygmatu dwubiegunowego. Brak wyraźnej opozycyjności może jednak oznaczać różne rzeczy, mieć różne konsekwencje epistemologiczne i praktyczne. W czasach Paré podobieństwo zakorzenione było w ogólnym rozumieniu człowieczeństwa, w jedności podstawowego modelu (który w planie społecznym musiał jednak realizować się w formach zróżnicowanych płci). Gayle Rubin w szkicu napisanym w połowie lat siedemdzie-

siętych dwudziestego wieku, kiedy to *gender studies* dopiero dojrzewały do narodzin, dowodziła: „męczyźni i kobiety faktycznie się różnią. Lecz nie tak diametralnie, jak dzień i noc, ziemia i niebo, yin i yang, życie i śmierć. W rzeczywistości, z punktu widzenia natury, męczyżnom bliżej do kobiet niż czemukolwiek innemu – na przykład górom, kangurom czy palmom kokosowym. Pogląd, że męczyźni i kobiety różnią się od siebie bardziej niż od czegokolwiek innego, pochodzić musi z innego porządku niż natura. (...) Zamiast wyrażać naturalne różnice, idea wykluczających się tożsamości płciowych ukrywa w efekcie naturalne podobieństwo”¹⁰. W istocie stopniowo, w toku rozwoju studiów o płci, natura zmienia się w naturalność i przenosi do ludzkiego wnętrza, by stać się kanwą, na której rozsnuje się samorozumienie. Przenosi się jednak w sposób względny, gdyż wnętrze i zewnątrz nie istnieją już w sposób bezproblemowy. Judith Butler twierdzi nie tylko że „ja» nieodwracalnie znajduje się »na zewnątrz« jako twór dyskursu społecznego, lecz również, że już samo wyobrażenie wnętrza stanowi społecznie regulowaną i sankcjonowaną formę fabrykowania esencji ludzkiej. Płęć kulturowa nie może być ani prawdziwa, ani fałszywa, ani rzeczywista, ani pozorna. Jesteśmy jednak zmuszeni do życia w świecie, w którym tworzy ona jednoznaczne znaczenia, w którym jest ona stabilizowana, polaryzowana, przedstawiana jako esencja i tajemnica”¹¹. Jednostkowe biografie poprzez płciowość zyskują środki autoekspresji, ale także płęć istnieje poprzez ekspresję i dzięki niej

Kwestia materii ciała i jego anatomii w podstawowym tego znaczeniu nie niknie jednak całkiem z pola uwagi. Anne Fausto-Sterling w artykule *Five Sexes*¹² rozpisala dymorfizm płciowy na układ pięciu płci. Składają się na niego kobiety, męczyźni, *herms* (czyli hermafrodyty posiadający zarówno jądra, jak i jajniki), *merms*, czyli męscy hermafrodyty posiadający jądra i niektóre

¹⁰ G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy” of Sex*, w: R. R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, cyt. za: D. Glover, C. Kaplan, *Płęć kulturowa a nauki o płci*, w: *Lektury inności. Antologia*, M. Dąbrowski, R. Pruszczyński (red.) Elipsa, Warszawa 2007, s. 17.

¹¹ J. Butler, *Akty performatywne a konstrukcja płci kulturowej*, w: M. Dąbrowski, R. Pruszczyński (red.) *Lektury inności. Antologia*, Elipsa, Warszawa 2007, s. 35.

¹² A. Fausto-Sterling, *Five Sexes*, „Science” 1993, marzec-kwiecień.

elementy kobiecych narządów płciowych), *ferms* (żeńscy pseudohermafrodyty, mający jajniki i niektóre elementy męskich narządów płciowych). Układ dwóch opozycyjnych płci nie jest, zdaniem tej autorki, wystarczająco adekwatny do ujęcia spektrum ludzkiej płciowości.

Mając w pamięci tę propozycję, pójdźmy za spojrzeniem proponowanym przez renesansową medycynę: „Istnieją cztery rodzaje hermafrodytów – pisał Paré – hermafrodyty męscy, posiadają całkowicie uformowane, zdolne do płodzenia męskie narządy, ale w ich kroczu (pomiędzy moszną a poślądkami) znajduje się otwór w kształcie sromu niewieściego, który jednak nie wie dzie w głąb ciała. Nie wydostaje się z niego ani uryna ni nasienie. Hermafrodyta kobieca oprócz całkowicie uformowanego sromu, z którego wydostaje się na zewnątrz nasienie [zgodnie z przekonaniem o istnieniu tak nasienia męskiego i kobiecego – A.W.] i krew menstruacyjna, ma także członek męski, umieszczony nieco wyżej, w okolicy łona. Pozbawiony on jest napletka, pokryty delikatnym naskórkiem i nie może się poruszać w przód ani w tył; niezdolny do erekcji, nie wydała z siebie uryny ani nasienia. Nie ma też śladu moszny ani jąder. Do żadnej z tych grup nie należą ci, którym brak zdolności prokreacji. Ich narządy, nie są całkowicie uformowane, sytuują się obok siebie, czasami jeden nad drugim. Służą wyłącznie wydalaniu uryny. Natomiast u hermafrodytów męskokobiecych obie płcie rozwinięte są do tego stopnia, że mogą posługiwać się nimi dla wydania potomstwa. Zarówno prawo antyczne, jak i współczesne każe im wybrać narząd płciowy, którego chcą używać. Odtąd pod karą śmierci muszą posługiwać się tylko i wyłącznie nim”¹³.

W istocie dyskusja dotyczy nie tyle różnic płciowych, ile tego, co uznaje się za normalne, a także tego, jakie scenariusze przeżywania własnego życia stoją przed jednostkami określanymi pod względem płciowości, na ile te scenariusze są sztywne i jakie instancje decydują o ich modyfikowalności. Zdaniem Fausto-Sterling społeczna definicja normalności ma charakter opresyjny, gdyż wtłacza pewne jednostki w nieprzystające do nich ramy płciowości. Na mocy decyzji społecznej dokonuje się określenie

¹³ A. Paré, *op. cit.*, s. 107.

danej osoby jako mężczyzny lub kobiety. Wiedzę naukową wciaga się w proces decyzyjny (na przykład przy określaniu płci dzieci interseksualnych), ale sama nauka poddana jest przekonaniom dotyczącym płci społecznej (*gender*), wpływając na to, co uznaje się za płęć biologiczną (*sex*). W książce *Sexing the Body* Fausto-Sterling dowodzi, że jednostki interseksualne nie powinny być zmuszane do wpasowania się w model jednej z dwóch płci. Ich płciowość może zostać ujęta w oddzielnych kategoriach¹⁴.

Paré podkreślał, że posługiwanie się obydwoma płciami byłoby poważnym nadużyciem. My oczywiście moglibyśmy podjąć z nim dyskusję, dowodząc, że wcale tak nie jest, bo jednostka nie powinna amputować jakiejś części własnej płciowości, gwałcić swojego „ja”, ani ograniczać możliwości doznawania. Inaczej życie będzie w fałszu i zniewoleniu, w sytuacji, która nie będzie autentyczna.

Tego Paré nie zrozumiałby. W świecie renesansu podobne argumenty nie miałyby w zasadzie sensu. „O jakie »ja« tu chodzi?” – spytałby chirurg. Wszak stan człowieka, jego kondycja (także ta, którą nazywamy płcią) przejawia się w ludzkich działaniach, które powinny być stosowne. A jak określić owo *decorum*, gdy raz się jest tym, a drugi raz kim innym? Wiadomo, że człowiek szczerzy powinien zachowywać się zgodnie z regułami, które wynikają z wyznaczonego mu przez Boga miejsca wśród innych ludzi, a także tego, co w danym stanie uważa się za cnotę i grzech. (Naszego pojęcia autentyczności nie zrozumiałby pewnie w ogóle¹⁵). Jeśli mamy mówić o jakimś „ja”, to wyraża się ono właśnie poprzez odpowiedniość podejmowanych działań.

Niech zatem ten, kto niepewny uda się do medyka lub chirurga. (Autor wskazuje na oba te autorytety, gdyż w jego czasach były to dwie różne profesje.) Twierdzi, że wiedzą oni jak rozpoznać typ danego hermafrodyty. Dokonują tego na podstawie badania narządów płciowych. Sprawdzają owłosienie w okolicy łona i na pośladkach, proporcje i długość członka, funkcje jego ruchu,

¹⁴ A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York 2000.

¹⁵ Zob. L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1973.

zdolność do wydawania z siebie nasienia. To ostatnie musi być poświadczane przez samego hermafrodytę, który w odpowiedni sposób reaguje na towarzystwo kobiety. Wnioskują i z innych cech. Patrzą na rysy twarzy, owłosienie gęste lub rzadsze, zwracają uwagę na głos, na ukształtowanie piersi, na całą sylwetkę. Biórą pod uwagę charakter, cechy typowe dla mężczyzn (takie jak na przykład odwaga) i dla kobiet (na przykład pewna nieśmiałość).

Za decyzją dotyczącą płci idą wybór imienia, ubiór, a także odgrywane role społeczne. Kultura nakłada na ludzi obowiązek ćwiczona własnej płciowości. Każę to czynić na różne sposoby – odpowiednio aranżując wygląd, dyscyplinując ciało i spojrzenie, które pada na ciała innych (a zasady, według których tworzone są reguły tych ćwiczona są płynne).

Parę nie widzi problemu w narzuceniu jednostce obowiązku wyboru płci – wybór ma być ostateczny, gdyż inna sytuacja naruszyłaby wieloaspektowy porządek ludzkiego świata. W ujęciu Fausto-Sterling konieczność wyboru to sytuacja prowadząca do okaleczenia tożsamości jednostek interseksualnych. (Zauważmy, że wprowadzone przez nią kategorie trzech dodatkowych płci nie są traktowane jako ułomne czy niedoskonałe.) W zasadzie nieuprawnione staje się w ogóle mówienie o wyborze: „Nie jest to bowiem tożsamość, którą swobodnie wybieramy, ale coś, z czym się zmagamy, co jednocześnie nas wspiera i ogranicza. Jak codzienne używanie języka, z którego częściowo się wywodzi, płęć kulturowa podtrzymuje naszą zdolność do podejmowania decyzji i działania stosownie do nich, a zarazem wciąż wymyka się spod naszej kontroli, chwytając nas w złożoną sieć znaczeń której nigdy nie zdołamy się podporządkować” – piszą David Glover i Cora Kaplan, rozwijając koncepcję Judith Butler¹⁶.

Próby stworzenia niedualistycznych ujęć płci często prowadzą do wniosku, że płci może być wiele, a ich kategorie rozgałęziają się i przecinają. Warto jednak zauważyć, że takie kategorialne erupcje zdarzały się i wcześniej. Zmieniały się jedynie obszary, w których dokonywano klasyfikacji. Za odkryciem nieuporządkowanego dotąd obszaru pojęciowego szło powoływanie do życia nowych bytów. Patrząc na to z drugiej strony, można powiedzieć, że krystaliz-

zujące się kategorie, formowały istniejące już cielesności w sensie tożsamościowym w planie indywidualnym i społecznym. Weźmy za przykład swoisty rodzaj, który – jak pisze Michel Foucault – pojawił się między dwiema płciami w wieku XIX: „Dziewiętnastowieczy homoseksualista zyskał osobowość: posiadał przeszłość, historię i dzieciństwo, charakter, sposób życia a także morfologię wraz z niewłaściwą anatomią i być może zagadkową fizjologią. Bez reszty zamyka się w swej seksualności, jest w nim ona wszechobecna: ukryta we wszystkich zachowaniach, gdyż stanowi ich podstępną i w pewien sposób aktywną zasadę; nosi ją bezwstydnie wypisaną na twarzy i ciele, albowiem sekret ten zawsze się zdradza. Nie zapominajmy, że psychologiczna, psychiatryczna, medyczna kategoria homoseksualizmu powstała w dniu, gdy ją scharakteryzowano (...) nie tylko jako pewien typ stosunków seksualnych, ile jako pewna właściwość seksualnej wrażliwości, pewien sposób przemieszania w sobie tego, co męskie i co kobiece”¹⁷. Homoseksualista staje się pewnym „gatunkiem”; z biegiem czasu coraz wyraziściej wpisuje się w galerię seksualnych odstępców, zбочeńców. W toku pracy nad wyrafinowaną siatką kategoryalną śledzi się ślady wynaturzeń u mężczyzn, kobiet, dzieci... Wciąż jeszcze wierzy się w moc natury, która coś zaplanowała w taki a nie inny sposób – ową naturę wciąga się w retorykę moralną, prawną i medyczną. Płeć bowiem to kwestia epistemologii i polityki.

Z czasem w wynaturzeniu można jednak zobaczyć prawdziwą naturę, a grzech ciała obrócić w jego cnotę. Jedną z takich przemian w dość przewrotny sposób omówił Thomas W. Lacqueur w książce *Samotny seks*. Przedstawiając stosunek do onanizmu w kulturze Zachodu pokazał, jak źródło choroby ciała i duszy w innym kontekście staje się lekiem na cielesny i duchowy dyskomfort¹⁸. Takie zwroty zdarzały się w kulturze nierzadko. Nie bez znaczenia jest przy tym mniej lub bardziej jawna refleksja dotycząca użytku czynionego z przyjemności i cierpienia (często zresztą jedno przechodzi w drugie) – one również włączane są w pracę tworzenia sensu poszczególnych ucieleśnień.

¹⁷ M. Foucault, *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 45.

¹⁸ T. Lacqueur, *Samotny seks. Kulturowa historia masturbacji*, Universitas, Kraków 2006.

Powróćmy do pytania o moral: czy da się go wysnuć ze zbioru tekstów, czy też **jeden** moral jest niemożliwy, a myśl o fundamentalnym znaczeniu płci gubi się w wielości coraz to nowych potencjalnych wariantów płciowego „ja”, projektów, obiecujących wciąż niepoznane możliwości doznawania i autoekspresji? W tym układzie pozostawanie na granicach, w szczelinach płciowości zdaje się najbardziej atrakcyjne. Czy na płynności da się budować tożsamość? (O tym, że tak się dzieje, zdają się dowodzić niektóre teksty.) Kultura współczesna głosi wartość indywidualnych transgresji dokonywanych w imię tzw. autentyczności – choć dobrze wiadomo, że samo pojęcie autentyczności jest historycznie zmienne. Zmienna jest również wartość transgresji, w każdej epoce ustanawiana na nowo, wiązana z innymi ideami. Zniesienie granic w paradoksalny sposób zniewala człowieka – odbiera mu bowiem pragnienie przekroczenia. Skupieni na własnych transgresjach, możemy przeczytać inne, te od których oddzieleni jesteśmy czasem, przestrzenią, układami społecznymi.

Głosy poszczególnych Autorów złożyły się na jedną z wielu możliwych opowieści o ludzkim pragnieniu samorozumienia. Opowiadają one o ujarzmianiu i wyzwaniu, o tym, że nie sposób skleić fragmentów rozbitego dyskursu o płci – dlatego uznaje się wartość fragmentów oraz prawo jednostki do dysponowania nimi w dążeniu do samego siebie oraz do tworzenia własnego „ja”. Mówiły o pragnieniu tworzenia cielesnego „ja” na obraz i podobieństwo siebie wyobrażonego. Łączy je szczególnego rodzaju wiara w ciało – w to, że poprzez nie zyskuje się wgląd w coś więcej – w mechanizm przemian kulturowych, w to, co pozacielesne i niecielesne.

Czy jednak istnieje podstawowy paradygmat płci, wpisany w ludzką kulturę służący do odczuwania i myślenia, będący podstawą dla zmiany znaczeń, czy też możliwe są różne paradygmaty i każdy z nich należy rozważać z uwzględnieniem specyfiki kontekstu społeczno-kulturowego? (Nie da się ukryć, że to jeden z podstawowych dylematów studiów genderowych.) Celowo w niekonkluzywny sposób zestawiamy ze sobą różne propozycje. Czynimy to, by Czytelnik sam zdecydował się na wybór, odnosząc go do własnych przekonań dotyczących tego, co w kulturowym istnieniu ciała uznaje za oczywiste (a co zawsze warto podać

w wątpliwość); a także po to, by stał się współautorem tej pracy dopisując do zaproponowanej opowieści własny morał dotyczący statusu płci w kulturze, by wysnuł go zarówno z przedstawionych tu dyskursywnych fragmentów, jak i z doświadczeń własnej cielesności.

Są wśród tych tekstów i takie, które w sposób pośredni dowodzą, że proste określenia „kobięcy” i „męski” pozostają w mocy; a może nawet tej mocy nabierają; inne sugerują, że to tylko określenia, których konkretne ucieleśnione biografie wcale nie muszą respektować... Granice zawsze intrygowały i kusily – ale nieliczni wazyli się o to, by uczynić z nich miejsce swego stalego bytowania. Kobięcość i męskość – nawet jeśli traktowane są jako przebranie – istnieją w taki sposób, jakby tworzyły pewien język, do którego wciąż się powraca. Być może język to arbitralny i kulturowo względny, być może złudny – albowiem pozwala w ukryciu wierzyć w naturę, tworzącą człowieka z ciała, duszy i płci... W sytuacji gdy kartezjański dualizm został zdyskredytowany, płeć, przenikająca ową cielesno-duchową jedność, zdaje się znowu dokonywać podziału (bo skoro płeć biologiczna i psychologiczna nie zgadzają się ze sobą, to znaczy, że jednak jesteśmy złożeni z jakichś części, z czegoś cielesnego i czegoś niecielesnego, a jakaś część naszego „ja” cierpi za sprawą tego, że w ciele tkwi błąd... Nie sposób być sobą, gdy panuje tu rozdźwięk. W płci odpowiednio przykrojonej, scalającej jednostkę, a jednocześnie nie krępującej jej możliwości doznawania i ekspresji, poszukuje się zatem autentyczności.