

Feminizm a fenomenologia – w kontekście poszukiwania albo konstruowania kobiecej tożsamości

Sam Husserl daje nam środki do myślenia przeciw niemu¹.

Jacques Derrida

Jednym z istotnych współcześnie obszarów oddziaływania fenomenologii jest myśl feministyczna. Związki między feminizmem a fenomenologią obecne są przede wszystkim w refleksji na temat cielesności, tożsamości, a także spotkania z Innym. Interpretacja fenomenologii przez pryzmat współczesnych koncepcji feministycznych umożliwia inspirującą recepcję oraz identyfikowanie problemów fenomenologii z odmienną perspektywą. Natomiast ponieważ fenomenologia jest sposobem myślenia poprzez poszukiwanie i opis źródłowych doświadczeń, feminizm odnajduje w fenomenologii metodę pozwalającą docierać do istoty kobiecości. Warto więc zapytać, na ile użyteczny jest fenomenologiczny punkt wyjścia dla feministycznego opisu płci kulturowej?

Myśl feministyczna i genderowa to współcześnie jeden z istotniejszych obszarów oddziaływania fenomenologii, wykorzystania metod fenomenologicznych, ale także krytyki fenomenologii. Związki między feminizmem a fenomenologią obecne są przede wszystkim w tematach dotyczących cielesności (takich jak doświadczenie ciała, przemiany, którym podlega ciało, problematyka „ciała własnego” itp.), tożsamości (konstruowanie podmiotu, identyfikowanie fenomenów związanych z podmiotowością kobietą itp.), a także spotkania z Innym (płeć jako istotny czynnik różnicujący). Powstają feministyczne koncepcje odwołujące się do myśli Husserla (te są zazwyczaj krytyczne), ale przede wszystkim Merleau-Ponty’ego czy Lévinasa.

Będąc sednem tego tekstu pytanie – o użyteczność metody fenomenologicznej dla koncepcji feministycznych – stało się dla mnie w dużej mierze elementem szerszego zagadnienia, a mianowicie pytania o sensowność metody fenomenologicznej w ogóle. Okazuje się bowiem, że interpretacja fenomenologii przez pryzmat

¹ J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa, Wydawnictwo KR 1997, s. 84.

wpracowywanych współcześnie teorii płci daje możliwość inspirującej recepcji oraz rozpoznawania problemów fenomenologii z odmiennej perspektywy.

1. Fenomen fenomenologii

Wydaje się, że możemy dzisiaj mówić o pewnym „fenomenie fenomenologii”. Jest to bowiem bardzo popularny i chętnie uprawiany nurt filozofii. Dyskurs fenomenologiczny okazuje się na tyle rozległy, że stosowany jest zarówno do opisów zmysłowej cielesności, jak i zagadnień z zakresu kognitywistyki, wchłaniając – niejako przy okazji – postmodernistyczne kategorie inności, różnicy czy nieobecności. Skutkiem jest – z jednej strony – niezwykła pojemność i elastyczność owej dziedziny, z drugiej – pewnego rodzaju konfuzja, rodząca pytanie: dlaczego niektóre z koncepcji identyfikowane są jeszcze z fenomenologią?

Współcześnie tworzone w obrębie fenomenologii prace mocno różnią się od pierwszych husserlowskich założeń. Zresztą najbardziej znacząca schizma w obrębie fenomenologii została przeprowadzona przez samego Husserla, który podzielił się na „wczesnego” i „późnego”. Przy czym problem polega na tym, że o ile wczesny idealizm transcendentálny musiał z wielu względów zostać przeformułowany, o tyle późny Husserl inicjuje nurt, który – oddalając się od pierwotnych założeń – popada w coraz większą niejasność. Odejście od postulatów transcendentálnych i skupienie na opisach ejdetycznych – połączone od czasu do czasu z konstatacją o warunkach możliwości doświadczenia – okazało się skutecznym sposobem na dalsze uprawianie fenomenologii. Stopniowe zacieranie granicy pomiędzy ejdetyką a transcendentalizmem było więc z jednej strony potrzebne, by koncepcje te mogły się rozwijać, z drugiej – fenomenologia jako nurt myślenia stawała się coraz bardziej niejednorodna i trudna do określenia.

2. Fenomenologiczne *versus* empiryczne

Jedną z głównych niejasności założycielskich fenomenologii jest jej odróżnienie od empiryzmu. Niechęć Husserla do empiryzmu, a zwłaszcza do jego konkretnej postaci – psychologizmu – wynika ze znanej dobrze potrzeby o kartezjańskim rodowodzie, by filozofia stała się myślą ugruntowującą całość wiedzy i fundowała podstawy wszelkich nauk. To „z definicji eidos uchwyconego w źródłowej intuicji będzie można wyprowadzić metodologiczne wnioski, które ukierunkują badanie empiryczne”².

Sama idea wypracowania metody dla rozważań filozoficznych wiązała się z naukowym profilem myślicieli, którzy często byli równocześnie matematykami, fizykami czy anatomami. W idei tak pojmowanej metody zakorzeniony jest więc ideał jasności i wyraźności myślenia, a także scjentyzm³. Z tego powodu ujmowanie fenomenologii jako reakcji na pozytywizm, jako „zawrócenia myślenia od

² J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, Warszawa, Wydawnictwo KR 2000, s. 20.

³ Zob. J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1995, s. 12.

abstrakcyjnej pojęciowości ku analizie konkretnych doświadczeń⁴, zawrócenia „z powrotem do rzeczy”, wydaje się karkołomnym piruetem, który stał się popularną aktywnością filozoficzną.

Karkołomność ta jest dobrze widoczna w opisach czystego Ja, które miało mieć charakter absolutny, uniwersalny i transcendentálny, ale jednocześnie – w przeciwieństwie do kantowskiego – miało być konkretne i jednostkowe. Nie mogło jednakże być jednostkowe w takim samym stopniu, co Ja kartezjańskie, ponieważ nie mogło być rzeczą (*res*). Dyskurs fenomenologiczny pełen jest konstrukcji typu „ani/ani” (ani nie jest to kantyzm, ani kartezjanizm, ani psychologizm, ani empiryzm) oraz konstrukcji „ale też” (Ja jest absolutne, ale też konkretne), poza tym zazwyczaj lokuje się „pomiędzy” (empiryzmem a kantowskim transcendentalizmem).

Jak pisze Lyotard, Husserl – rozwijając w *Badaniach logicznych* idee ejdetyki – uważa że „nie można uprawiać na serio żadnej psychologii empirycznej dopóki nie zostanie uchwycona istota psychiki, tak by uniknąć jakiegokolwiek pomieszania z istotą tego, co fizyczne”⁵. Pomysł metody i pracy fenomenologicznej oparł się więc na dualistycznej fragmentaryzacji, której efektem było wyabstrahowanie czystej świadomości.

Jednak już w *Medytacjach kartezjańskich* Husserl proponuje nowy rodzaj redukcji, której efektem nie jest czyste Ja, ale „jedność psychofizyczna, jedność zawierająca Ja osobowe, które działa w tym ciele, a za jego pośrednictwem w świecie zewnętrznym, Ja które tego świata doznaje i które w ten sposób, dzięki stałemu doświadczeniu takich jedynych w swoim rodzaju [bo wyłącznie moich] egologicznych i życiowych odniesień, konstytuuje się w ogóle w psychofizycznej jedności z posiadającym materialne podłoże żywym ciałem (*körperlicher Leib*)”⁶.

Jeśli zatem redukcja nie prowadzi już do czystej świadomości, ale do „psychofizycznej jedności”, w jaki sposób uniknąć uwikłania w empiryzm? Gdzie ustanowić granicę pomiędzy żywym ciałem a jego materialnym podłożem? Odróżnienie fenomenologii od empiryzmu – opierające się właśnie na redukcji nastawienia naturalnego oraz wejściu na transcendentálny poziom czystego Ja – okazuje się więc kwestią newralgiczną. Zwłaszcza jeśli nie zredukujemy empiryzmu do myślenia w kategoriach scjentyzmu czy pozytywizmu.

Jak słusznie zauważa Lyotard, sama fenomenologia właściwie wywodzi się z empiryzmu. Wywodzi się genetycznie, bo to Hume obudził z drzemki Kanta, a ten zaraził Husserla ideą transcendentalizmu. Ale też metodologicznie, bo do poziomu transcendentálnego prowadzi nas analiza ejdetyczna, a „prawda eidetyki tkwi w empirii i dlatego też owa «redukcja eidetyczna», dzięki której możemy przejść od przypadkowej faktyczności przedmiotu do jego intelligibilnej treści, może mieć ciągle jeszcze charakter «światowy»”⁷.

⁴ Zob. tamże, s. 17–18.

⁵ Zob. J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 20.

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982, s. 142–143 [podkreślenie M.A.].

⁷ J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 22.

Dopóki nie pojawią się problemy związane z ciałem (przeżywanym jako własne) oraz z drugim człowiekiem (jako Innym w stosunku do mnie podmiotem), odróżnienie to – fenomenologii od empiryzmu – może funkcjonować jako pewna teoretyczna umowa, utrzymywana mocą przyjętego założenia – notabene założenia bezzałożeniowości. Jednak kiedy podmiot zanurza się w świecie, orientuje się w nierozłączności ze światem i staje się podmiotem wcielonym, redukcja okazuje się coraz bardziej wątpliwą operacją.

Współcześni fenomenologowie w większości podzielają ten pogląd, nadal jednak dystansując się wobec empiryzmu i stawiając sobie za cel odkrycie struktury warunkującej doświadczenie – teraz staje się nią ciało. Chodzi jednakże o ciało rozumiane nie jako zespół organów, mięso, maszyneria członków (niem. *der Körper*, franc. *le corps*) – to ma być domeną nauk empirycznych – ale o ciało żywe, w którym lokalizuję własne wrażenia będące czasową i przestrzenną jednością, której doświadczam jako siebie (niem. *der Leib*, franc. *la chair*). W przypadku kategorii ciała język współczesnej fenomenologii robi wszystko, aby przekroczyć husserlowską przepaść pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Zwłaszcza, że to ciało okazuje się fenomenem umożliwiającym rozpoznanie Innego i wyjście poza monadyczność podmiotu.

I tak, Merleau-Ponty podaje w *Fenomenologii percepcji* własną wersję metody fenomenologicznej. Jej celem jest **opis źródłowego doświadczenia świata**, które jest doświadczeniem ciała działającego w świecie. Dlatego też podmiot, jaki uzyskujemy po redukcji, ma być już nie czystą świadomością, ale cielesnością, która ponadto zespolona jest z własnym środowiskiem życia, ze światem i z Innymi⁸. Natomiast u Lévinasa właściwie trudno jest mówić o zastosowaniu redukcji – to raczej seria odśłon podmiotowych, z których każda odnajduje swoją esencję w cielesności.

Zdaniem Derridy fenomenologiczne mówienie o cielesności oparte jest na pozornej integracji mającej dokonywać się w przeżyciu podmiotowym. Nawet wówczas, kiedy „Husserl podkreśla jedność duszy i ciała w intencjonalnym *ożywianiu*, nie narusza ona istotowego rozróżnienia. Zawsze pozostaje ona jednością złożenia”⁹. Ukazanie problematyczności zagadnienia „żywej obecności” i próby odklejenia pojęcia „życia” od rzeczywistości empirycznej są jednym z istotniejszych wątków w przeprowadzonej przez Derridę dekonstrukcji husserlowskiej fenomenologii. Owo odklejanie dokonuje się poprzez „przenoszenie” fizycznych manifestacji życia w obręb monadycznej świadomości i opiera na nie zawsze jasnej dystynkcji między tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne.

Derrida pokazuje ten problem, analizując między innymi husserlowską koncepcję znaku (*Zeichen*) zawierającą konstatację zewnętrzności oznaki (*Anzeichen*) w stosunku do wyrażenia (*Ausdruck*). Derrida pisze:

⁸ Zob. M. Pokropski, *Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 4 (32), s. 123.

⁹ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 95.

Wskazywanie jako zjawisko zewnętrzne i empiryczne należy odsunąć, wyabstrahować, „zredukować”, nawet jeśli z wyrażaniem łączy je faktyczna ścisła relacja, empirycznie je z nim splata. Redukcja jest jednak trudna. Pod koniec trzeciego paragrafu [*Logische Untersuchungen I* – M.A.] zostaje ona przeprowadzona jedynie pozornie. (...) Całe przedsięwzięcie Husserla – także poza *Untersuchungen* – byłoby zagrożone, gdyby *Verflechtung* łącząca oznakę i wyrażenie w parę była całkowicie nieredukowalna, w zasadzie nie do rozwikłania, gdyby oznaczanie nie dołączyło się do wyrażania jako mniej lub bardziej trwała przynależność, lecz tkwiło w istotowej wewnętrzności jego ruchu¹⁰.

3. Kłopot z doświadczeniem

Jak widać, cezura pomiędzy fenomenologią a empiryzmem, o ile daje się zadeklować, o tyle nie wydaje się już wystarczająco zrozumiała na poziomie samej pracy fenomenologicznej. Weźmy choćby użycie kategorii *doświadczenia* – kluczowej zarówno dla empiryzmu, jak i dla fenomenologii.

Zdaniem Husserla empiryzm pozostaje metafizyczny w utrzymywaniu pewnego pragmatycznego przesądu, że doświadczenie faktycznie dociera do rzeczy samych. W fenomenologii również chodzi o dotarcie do „rzeczy samych”, ale nie chce ona mieszać tego z wymogiem ugruntowania całego poznania w doświadczeniu, a poza tym zawiesza sąd ontologiczny, owo naturalne nastawienie, przeświadczenie, że rzeczy, które poznajemy, których doświadczamy – po prostu są. Ponadto fenomenologia orientuje się na doświadczenia źródłowe, uchwycone w bezpośredniej naoczności.

Według Husserla prawdziwą bezpośredniość doświadczenia można osiągnąć tylko w przypadku czystego Ja. Kiedy analizuję podmiot – moją świadomość – jest mi on dany w sposób absolutny i bezpośredni. Tymczasem przedmiot to seria korekt postrzeżeńowych. Nigdy nie jest dany całościowo w jednym akcie percepcji. To dzieli rzeczywistość poznawczą na sferę immanencji i transcendencji, funduje uniwersalność. Wczesny Husserl pisze: „Tezie [dotyczącej] świata, która jest «przypadkowa» przeciwstawia się teza [dotycząca] mojego czystego Ja i życia podmiotowego, która jest «konieczna», w ogóle niepowątpiewalna. Wszystko ze sfery rzeczy, co cieleśnie dane, może [mimo swej cieleśnej prezentacji] także nie istnieć; żadne cieleśnie dane przeżycie nie może także nie istnieć”¹¹.

Pytanie o treść czystego Ja jest przy tym bez sensu, ponieważ zakłada, że podmiot jest rzeczą – to według Husserla błąd Kartezjusza. Czyste Ja nie jest rzeczą, ponieważ nie prezentuje się sobie samemu w sposób, w jaki prezentuje mu się rzecz. Nie są to więc równorzędne rodzaje bytu, „które spokojnie spoczywają obok siebie, przypadkowo «nawiązują» do siebie wzajemnie albo się ze sobą wiążą”¹². Można się zastanowić, czy konstatacja bezpośredniości w przypadku Ja jest nie tyle efektem myślenia bezzalożeniowego, ile manifestacją pewnego „naturalnego

¹⁰ Tamże, s. 45–46.

¹¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1967, s. 148.

¹² Tamże, s. 159.

nastawienia” wobec własnej tożsamości? Ponadto pojawia się pytanie, jak przenieść takie rozumienie bezpośredniości doświadczenia na późną – „psycho-fizyczną” – wersję fenomenologii?

Kategoria bezpośredniości pojawia się więc jako efekt lawirowania pomiędzy wymogiem nieempiryczności a narzucającą się oczywistością doświadczenia. *Epoche* polega na tym, że ja, jako konkretny podmiot empiryczny, nawet podczas wątpienia, pozostaję w naturalnym nastawieniu do świata i teza tego nastawienia jest ciągle żywa, ale nie czynię z niej żadnego użytku. Zostaje zawieszona, wyłączona z gry, wzięta w nawias. Jak pisze Husserl, wątpienie nic nie zmienia w charakterze naturalnego nastawienia¹³, ale pozwala nam „poznać ten świat jako istniejący w sposób bardziej godny zaufania, pod każdym względem «doskonalszy», niż może to osiągnąć naiwna wiedza płynąca z doświadczenia”¹⁴. Ponieważ dzięki tej redukcji świat otaczający nie jest już po prostu światem istniejącym, lecz „fenomenem bytowym”.

W ten sposób zwykłe, naiwne doświadczenie staje się doświadczeniem źródłowym, a „fenomen” okazuje się magicznym słowem, które zamienia empiryzm w fenomenologię.

4. Empiryczna przeciwprawda (Lévinas)

Ilustracją opisywanego problemu – w kontekście płci – jest lévinasowska fenomenologia kobiecości, gdzie autor przekonuje o nieempirycznym charakterze odkrywanych fenomenów, jednak sam ich opis nieodwołalnie prowadzi do prozy kobiecego funkcjonowania. Fenomen kobiety zostaje opisany w dwóch odsłonach – odwołującej do domu i zamieszkiwania oraz erotyczności. Odniosę się tutaj do tej pierwszej¹⁵.

Wydawać by się mogło, że struktura podmiotu, którą Lévinas proponuje w *Całości i nieskończoności*, zawiera różnicę seksualną jako ważną ontologicznie. Po pierwsze, Lévinas odnosi się krytycznie do transcendentalizmu husserlowskiego. Uważa, że racjonalność obiektywizująca, jako główne nastawienie podmiotu, sprowadza poznawany przedmiot do umysłowego wytworu podmiotu¹⁶. Po drugie, podmiot ma charakter cielesny. Po trzecie wreszcie, pojawiają się tutaj kategoryzacje płciowe.

W jednej z pierwszych prac Lévinasa – *Czas i to, co inne* – znajduje się konstatacja, że hipostaza, będąca cielesnym załączkiem podmiotowości, ma charakter męski¹⁷. Hipostaza rozwija się do postaci w pełni ukształtowanego podmiotu w wyniku wielu separujących go od wszystkiego, co inne, aktywności – poprzez ateizm, egoizm,

¹³ Zob. tamże, s. 94.

¹⁴ Zob. J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 28.

¹⁵ Szerzej na temat kategorii kobiecości w koncepcji Lévinasa piszę w książce *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Warszawa, WAIp 2007.

¹⁶ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 135–141.

¹⁷ Zob. tenże, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999, s. 40.

rozkoszowanie się życiem, podejmowanie walki z żywiołami. Okazuje się jednak, że tak kształtujący się podmiot potrzebuje bezpiecznego miejsca umożliwiającego odpoczynek i integrację – domu. Tutaj właśnie napotyka kobiecość, która ów dom czyni domem, umożliwia zamieszkiwanie – wewnętrzny wymiar podmiotowy o charakterze cielesnym – zapewniając bezpieczeństwo i troskę zmagającemu się z żywiołami i pracą Toż-Samemu. Pisze Lévinas:

Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnnie. Wiąże się to z jego istotową wewnętrznością i z faktem, że zamieszkuje go ktoś, kto poprzedza wszystkich domowników, ktoś, kto przyjmuje w najwłaściwszym sensie, kto jest gościnnością w sobie – kobieta, a raczej kobiecość sama. Czy trzeba dodawać, że bynajmniej nie bronimy tu, narażając się na śmieszność, tej prawdy, lub **empirycznej przeciwprawdy**, iż każdy dom *faktycznie* zakłada kobietę? Na kobiecość natrafiliśmy w tej analizie jako na jeden z kardynalnych punktów horyzontu, w którym mieści się życie wewnętrzne, toteż empiryczna nieobecność w domostwie istoty ludzkiej «płci żeńskiej» niczego nie zmienia w wymiarze kobiecości, który otwiera się w domostwie jako sama jego gościnność¹⁸.

Można zatem zapytać, jeśli dla Lévinasa rozpoznanie kobiecości jako związanej istotowo z domem nie łączy się z sytuacją społeczną empirycznych kobiet, to na podstawie jakiego doświadczenia dokonuje tego opisu? Jeśli własnego, to jego perspektywa – jak słusznie zauważył Derrida¹⁹ – jest nieuchronnie męska.

Broniąc się przed zarzutami ze strony feminizmu o stereotypizowanie kobiecości, Lévinas udzielił podobnego komentarza: „Być może jednak – pisał – z drugiej strony, te wszystkie aluzje odnoszące się do różnic ontologicznych pomiędzy męskością i kobiecością wydałyby się mniej przestarzałe, gdyby zamiast dzielić ludzkość na dwa rodzaje, oznaczały one, że udział w męskości i kobiecości jest właściwością każdego bytu ludzkiego”²⁰.

Jednak jeśli tak, to nie mamy do czynienia z rzeczywistym ontologicznym uznaniem dystynkcji płciowej, a Lévinas nie wykracza poza uniwersalizm podmiotowy, kontynuując tym samym tradycję filozoficzną, mimo przywołania kategorii związanych z płcią. Fenomenologia kobiety przedstawiona w *Całości i nieskończoności* byłaby zaś opisem jakiejś części jednostkowego ludzkiego bytu niezależnie od jego płci empirycznej. Ta wydzielona pod nazwą „kobiecości” część ma się charakteryzować słabością, łagodnością, ultramaterialnością, dwuznacznością i innymi ukazanymi przez Lévinasa własnościami, ale przede wszystkim nieredukowalną innością. Ponieważ „to, co kobiece jest inne dla bytu męskiego (*être masculin*) nie tylko dlatego, że jest innej natury, lecz również dlatego, że inność jest w pewnym sensie jej naturą”²¹.

¹⁸ Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 180–181.

¹⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, Kraków, inter esse 1993, s. 263.

²⁰ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT 1991, s. 41–42.

²¹ Tamże, s. 40.

Zdaniem Lévinasa dla czytelnika powinno być oczywiste, że zaprezentowanych opisów kobiecości nie należy odnosić do realnie żyjących kobiet. Dlatego też nie rozwija szerzej tego wątku, a szkoda. Wydaje się bowiem, że tym, co uczyniło ową koncepcję – w moim przekonaniu – nieudaną, był właśnie niejasny status podmiotowo-przedmiotowy opisywanego fenomenu. Mimo że Lévinas zdawał sobie sprawę z wyjściowej porażki Husserla w odniesieniu do kategorii Innego, ostatecznie sam potraktował fenomen kobiecości przedmiotowo. Inaczej – widząc kobietę jako różną ontologicznie, jako inną podmiotowość, jako Innego wreszcie – zgodnie z własnym założeniem o bezwzględnej asymetrii – wiedziałyby, że tematyzacja nie jest możliwa. Doświadczenie Innego nie jest bowiem dostępne mojemu doświadczeniu, a już na pewno nie w sposób źródłowo bezpośredni.

Ostatecznie można postawić pytanie, czy lévinasowska fenomenologia kobiecości dociera do istoty kobiety? Czy raczej kompromituje się podniesieniem empirycznych obserwacji do rangi uniwersalnych fenomenów?

5. Istota kobiecości (Butler)

Podstawą podejścia fenomenologicznego jest więc ejdetyzm zmierzający do transcendentizmu. Czy zatem, aby stworzyć wiedzę na temat kobiecości, trzeba uprzednio znaleźć ejdos kobiety? W teoriach feministycznych jest to jedna ze zdiagnozowanych już trudności – jak mówić o kobietach, a tym bardziej do kobiet, bez wizji tego, kim lub czym jest kobieta? Czy więc fenomenologia – mimo wskazanych wyżej wątpliwości – mogłaby przyjść z pomocą?

Kluczowy wydaje się tutaj problem związany z kwestią różnicy seksualnej w odniesieniu do uniwersalności, która zawsze pozostaje na horyzoncie myślenia fenomenologicznego, podczas gdy rozwój teorii z zakresu *gender studies* przyniósł wiele inspiracji w zakresie krytyki uniwersalizmu dominującego w filozofii, czy to kontynuującej kartezjański racjonalizm, czy poststrukturalistycznej lub neopozytywistycznej. Jednak dla teorii płci, w których usiłuje się formułować opis kobiecości, a jednocześnie unikać biologicznego determinizmu, filozofia oferująca dotarcie do źródłowego doświadczenia może się wydawać szczególnie atrakcyjna. Fenomenologiami pozytywnie odwołującymi się do lévinasowskiej kategorii kobiety są na przykład Sylviane Agacinski czy Catherine Chaliel. Inaczej – bardziej pragmatycznie – nad użyciem metody fenomenologicznej w teoriach feministycznych i genderowych zastanawia się Judith Butler, znana z postawy radykalnie antyesencjalistycznej. W eseju *Akty performatywne a konstrukcja płci kulturowej. Szkice z zakresu fenomenologii i teorii feminizmu* zajmuje się głównie fenomenologicznymi teoriami cielesności, zakładając, że właściwa dla fenomenologii koncentracja na konstytucji i rozpoznaniu tożsamości w procesach społecznych i kulturowych, a także opisy fenomenów codziennego doświadczenia mogą stanowić dobry punkt wyjścia dla feministycznych prób zrozumienia konstrukcji płci kulturowej. Butler pyta: „czy fenomenologia może wspierać feministyczną rekonstrukcję osadzenia się płci

biologicznej, kulturowej i seksualności na poziomie ciała”²² W tekście odwołuje się głównie do koncepcji Merleau-Ponty’ego – rzeczywiście najbardziej chyba inspirującej odslony fenomenologii – zestawiając ją z egzystencjalistyczną wersją fenomenologii Simone de Beauvoir i z własną koncepcją aktów performatywnych.

Fakt, iż Butler rozważa fenomenologię jako możliwą do wykorzystania w projekcie antyesencjalistycznym, wynika ze specyficznego – i jak mi się wydaje, wybiórczego – rozumienia fenomenologii jako takiego rodzaju konceptualizacji, która za punkt wyjścia przyjmuje akty konstytutywne. „Przejęta przez feminizm fenomenologiczna teoria konstytucji”²³ – jak pisze Butler – być może mogłaby posłużyć konstruowaniu kobiecej tożsamości. Cytując de Beauvoir, podkreśla, że ciało jest bardziej „ideą historyczną” niż „rodzajem naturalnym”. Podobnie jest z płcią. „Ponieważ nie istnieje ani «istota», którą płeć wyraża lub uzewnętrznia, ani też obiektywny ideał, do którego płeć dąży, ponieważ płeć nie jest faktem [Butler krytykuje takie podejście jako fikcję kulturową – M.A.], to ideę płci tworzy różnorodność wytwarzających ją aktów, bez nich w ogóle nie byłoby płci”²⁴.

Ciało stanowi więc sytuację historyczną i Butler chodzi o taki sposób mówienia o cielesności, w którym nie ma rozróżnienia na ja, które czyni ciało historycznym i na ciało, które daje taką możliwość – jak rozpoznaje to zarówno u Merleau-Ponty’ego, jak i de Beauvoir, gdzie nie zaprzecza się ani materialności, ani naturalności ciała, wyobraża się je natomiast jako odmienne od procesu, w którym ciało zaczyna nosić znaczenia kulturowe. Tymczasem kultura jest podobnie esencjalizującym czynnikiem jak natura – jeśli wierzy się, że jest jakaś określona płeć kulturowa. „Z feministycznego punktu widzenia można by spróbować na nowo wyobrazić sobie ciało naznaczone płcią kulturową bardziej jako spuścizną osadzających się aktów, niż z góry określonej czy ustalonej struktury, esencji bądź faktu, tak naturalnego, jak kulturowego czy językowego”²⁵.

Butler stawia więc tezę, że akty konstytuujące płeć kulturową są podobne do aktów performatywnych, że „rzeczywistość płci kulturowej jest performatywna”²⁶. I, co ważne, akt przybierania płci kulturowej nie jest konstytuowany indywidualnie, ale w życiu zbiorowym. Ciało zaś nie jest martwą przestrzenią odbioru tych kulturowych scenariuszy. Dokonuje własnych interpretacji. Kontekst społeczny czy polityczny pokazuje, że jednostka nie konstytuuje aktów arbitralnie, ale że jest w nie uwikłana. „Związek między aktami a warunkami nie jest ani jednostronny, ani bezpośredni” – pisze²⁷.

²² J. Butler, *Akty performatywne a konstrukcja płci kulturowej. Szkic z zakresu fenomenologii i teorii feminizmu*, przeł. M. Łata, [w:] *Lektury inności. Antologia*, red. M. Dąbrowski, R. Pruszczyński, Warszawa, Dom Wydawniczy Elipsa 2007, s. 31.

²³ Tamże, s. 29.

²⁴ Tamże, s. 28.

²⁵ Tamże, s. 29.

²⁶ Tamże, s. 34.

²⁷ Tamże, s. 31.

Można by stwierdzić, że oddala nas to od fenomenologii, ale Butler sugeruje, że indywidualistyczne założenie spojrzenia na akty konstytutywne w dyskursie fenomenologicznym wymaga zrewidowania. Faktycznie, późna husserlowska i jeszcze późniejsza fenomenologia kładą duży nacisk na osadzenie podmiotu w świecie, aż do formułowania opisów fenomenów życia społecznego.

Trzeba jednak zauważyć, że identyfikacja zachowań i procesów społecznych jest jednym ze słabszych ogniw fenomenologii wypowiadającej się z perspektywy *prima singularis*. U Lévinasa opisy źródłowych doświadczeń kobiecości w ogóle nie uwzględniają sfery politycznej, kobiecość opisana jest wręcz jako istotowo przebywająca poza tą sferą. Natomiast próba przełożenia etycznego wydarzenia spotkania z Innym na obszar tworzenia się społeczności poprzez dodanie „trzeciego” to jedno z mniej przekonujących miejsc *Całości i nieskończoności*.

Butler również zwraca uwagę, że zaangażowanie teorii płci w kontekst polityczny stanowi wyraźne ograniczenie dla metody fenomenologicznej, w której akty konstytutywne zmierzają do utrwalenia. Tymczasem jej zdaniem nie ma żadnej istoty płci kulturowej do odkrycia. Podmiotowość, Ja, znajduje się „na zewnątrz” jako twór dyskursu społecznego, ponadto „samo wyobrażenie wnętrza stanowi społecznie regulowaną i sankcjonowaną formę fabrykowania esencji ludzkiej istoty”²⁸. Płeć kulturowa jest więc efektem zrytualizowanych, społecznych przedstawień i nie stanowi konieczności ontologicznej. Dlatego istnieje różnica pomiędzy konstytucją jako ekspresją jakiejś esencji a konstytucją jako *performance*, gdzie wyprzedzająca ją tożsamość okazuje się regulującą fikcją.

Podsumowując

Czy fenomenologia jest dobrą metodą do pracy nad problematyką płci? Wydaje się, że jeśli już, to ta „heretycka”, przeobrażona, ucieleśniona – począwszy od Merleau-Ponty’ego, a skończywszy na konkretnych już rozpoznaniach fenomenologicznych w obrębie feminizmu, jak np. Chalier czy Agacinski. Uważam jednak, że same podstawy fenomenologii na tyle uwikłane są w esencjalizujący uniwersalizm, że metoda ta może okazać się użyteczna jedynie dla koncepcji świadomie zmierzających w tym kierunku.

Krytyka metody fenomenologicznej nie jest czymś nowatorskim. Od samego początku fenomenologia otrzymała szereg zarzutów z różnych kierunków: ze strony neokantyzmu, empiryzmu czy psychoanalizy. Zapewne część tej krytyki została konstruktywnie przejęta w obszar fenomenologii i odpowiada za jej późniejsze przeobrażenia. Jednak w związku z tym, pojęcie to jest obecnie tak pojemne, a dyskurs nazywany fenomenologicznym tak różnorodny, że właściwie każdy uprawiany na gruncie filozofii opis doświadczenia, najlepiej z pewną dozą literackiej wrażliwości, nazywany jest fenomenologią.

²⁸ Tamże, s. 35.

Od naturalnego nastawienia podejście fenomenologiczne różnić się ma bezzalożeniowością, wypracowanym w wyniku *epoche* czystym oglądem tego, co się przejawia, bez ontologicznego zakotwiczenia. Wydaje się, że powodzenie takiego przedsięwzięcia zależy od charakteru fenomenu. W przypadku odniesienia – nie tylko do drugiego człowieka, ale także własnej cielesności – czystość fenomenologicznego opisu jest wystawiona na ciężką próbę. Wraz z tymi tematami fenomenologia zmuszona była odstawić na bok zarówno utopię bezzalożeniowości, jak i marzenie o matematycznej ścisłości.

Pozostała jeszcze metafizyczna tęsknota za odkryciem istoty rzeczy i dotarciem do źródłowych doświadczeń. Czy jeśli i to poddamy rewizji – jak chciałaby Judith Butler – tym co zostanie, będzie jeszcze fenomenologia?

Feminism and Phenomenology in the Context of the Exploration or the Construction of Female Identity

Contemporary phenomenology affects feminist thought significantly. Connections between feminism and phenomenology may be traced in such topics as corporeality, identity, and the encounter with the Other. Interpreting phenomenology from the point of view of contemporary feminist theory enables an inspiring reading of both theories. Moreover, it sheds new light on phenomenology. On the other hand, feminism may treat phenomenology as a method to reach the essence of femininity due to the fact that phenomenology is a way of thinking through the exploration and description of source experiences. In the article I pose the question: is the phenomenological starting point useful for the feminist description of gender?