

Katarzyna Szmaglińska

Aktualność Sigmunda Freuda: aporie teorii *queer* i ich przewycięzenie

Słowa kluczowe: psychoanaliza, Freud, teoria *queer*

Psychoanalizę tradycyjnie traktowano jednostronnie — albo jako teorię empiryczną, albo jako hermeneutykę. Współcześni interpretatorzy (między innymi Andrzej Leder, Alfred Tauber), traktując łącznie teorię i praktykę psychoanalityczną, przypisują myśli Sigmunda Freuda charakter filozoficznej teorii (Tauber traktuje ją nawet jako filozofię moralności)¹. Głównym powodem możliwości odczytywania koncepcji Freuda jako nienaturalistycznej jest przyjęcie przezeń Kantowskiego założenia transcendentalizmu². Traktując psy-

¹ Zob. A. Leder: *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*. Warszawa 2007; A.I. Tauber: *Freud, the Reluctant Philosopher*. Princeton 2010.

² Nawiązując do Kanta, Freud zauważa, iż to, co psychiczne, podobnie jak to, co fizyczne, nie musi w rzeczywistości być takie, jakie się człowiekowi przedstawia. W *Psychologii nieświadomości* pisze, że „hipoteza nieświadomej aktywności psychicznej jawi się nam jako [...] ciąg dalszy korekty wniesionej przez Kanta do naszego ujęcia percepcji zewnętrznej. Jak Kant nas ostrzegał, by nie pomijać subiektywnego uwarunkowania naszej percepcji i nie uznawać tego, co postrzegane, za tożsame z niepoznawalnym postrzeganym, tak psychoanaliza napomina nas, byśmy nie lokowali percepcji świadomej na miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jej przedmiotem. Jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, wcale nie musi tak naprawdę przedstawiać się w takiej formie, w jakiej nam się to jawi”. S. Freud: *Nieświadomość*. W: I d e m: *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 97; S. Freud: *Nieświadomość*. W: Z. Rosińska: *Freud*. Warszawa 2002, s. 198.

choanalizę jako pewien model antropologiczny³, rozświetlając założenia ontologiczne i epistemologiczne myśli ojca psychoanalizy, można wykazać, że stanowisko freudyizmu jest zbieżne⁴ z teorią *queer*⁵ w kwestii niestabilności tożsamości podmiotu („pęknięcie w podmiocie”)⁶. Daje to podstawę do zderzenia tych dwu koncepcji. Teoria

³ Rekonstruując psychoanalityczny model antropologiczny, podając pewną filozoficzną interpretację psychoanalizy, nie biorę pod uwagę ewidencji empirycznych dotyczących skuteczności psychoterapii.

⁴ Freudyzm uchodzi za koncepcję, która, jako jedna z wielu innych, doprowadziła pośrednio do rozwoju feminizmu i teorii *queer*. Potwierdzają to odniesienia teoretyków *queer* do myśli wiedeńskiego psychiatry. W ruchu feministycznym początkowo krytykowano Freuda tylko za przypisywany mu mizoginizm i usprawiedliwianie patriarchy, z czasem jednak zaczęto wykorzystywać psychoanalizę jako narzędzie analizy społecznej, zapożyczano język Freuda (między innymi teorię kompleksu Edypa), by opisywać represję kobiet, gdyż po pewnych uzupełnieniach teoria ta nadawała się do tego, by w sposób ponadkulturowy i ahistoryczny pokazać przyczyny seksizmu. (Zob. J. B a t o r: *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*. Gdańsk 2001, s. 104). Feministki bardzo długo nie dostrzegały filozoficznego wymiaru psychoanalizy, tkwiącego w założeniu kategorii nieświadomego, której implikacją jest brak silnej i ostatecznie osiągniętej tożsamości. Ruch feministyczny zaczynał jako ruch społeczny, ale dość szybko musiał się zmierzyć z problemami filozoficznymi, dotyczącymi ontologicznych podstaw tożsamości płciowej. Kwestię tę rozwiną między innymi feministki postmodernistyczne, na przykład Judith Butler, której teksty zostaną uznane za kluczowe dla teorii *queer*. Feministki czytają Freuda przez pryzmat tekstów Jacques’a Lacana, dekonstrukcjonizmu Jacques’a Derridy i poststrukturalizmu Michela Foucaulta. Zob. J. M i z i e l i Ń s k a: *(De)konstrukcje kobiecości*. Gdańsk 2004, s. 227—251. Perspektywa *queer* ma co najmniej cztery zasadnicze źródła: myśl feministyczną, zwłaszcza nurty feminizmu kulturowego (zwanego feminizmem radykalnym), koncepcje filozoficzne francuskiego poststrukturalizmu, idee zawarte w pracach Michela Foucaulta oraz studia LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual/Transgender*). Zob. J. K o c h a n o w s k i: *Queer Studies — wprowadzenie*. http://www.kph.org.pl/publikacje/queerstudies_podrecznik.pdf [dostęp: 7. 09. 2014].

⁵ Wyrażenie „teoria *queer*” (*queer theory*) wprowadziła w 1990 roku amerykańska feministka Teresa de Laurentis. Oczywiście, *queer theory* nie jest teorią w ścisłym tego słowa znaczeniu, można nawet stwierdzić, iż jest antyteorią. Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory — bardzo krótki wstęp*. <http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/jarymowicz.html> [dostęp: 27.01.2012]. Pod pojęciem „teoria *queer*” rozumiem rozważania, w których korzysta się z instrumentarium teoretycznego i pojęciowego poststrukturalizmu oraz kwestionuje się oczywistość płci i seksualności, wskazując ich konstruktywny i heteronormatywny charakter. Polityka *queer* wypracowana w odniesieniu do wiedzy z *queer studies* to dążenie do dekonstrukcji oraz destabilizacji kategorii płci i seksualności, a w dalszej kolejności — do destrukcji opartego na tych kategoriach systemu podziałów społecznych, doprowadzających do licznych wykluczeń oraz przemocy stosowanej wobec mniejszości. Zob. J. K o c h a n o w s k i: *Queer Studies...*

⁶ Broniąc się przed zarzutem zderzania dwóch tak różnych źródłowo, odległych czasowo koncepcji, chciałabym zaznaczyć, iż zarówno freudyzm, jak i teorię *queer* (zrekonstruowaną głównie na przykładzie koncepcji Butler) będę traktować w sposób

queer krytykowana bywa zazwyczaj za brak jednoznacznych rozstrzygnięć etycznych, dotyczących możliwości wyjaśnienia ograniczeń w celebracji różnych odmian seksualności człowieka. Swego czasu psychoanalizie stawiano podobne zarzuty⁷. W artykule chciałabym dowieść, że w modelu psychoanalitycznym można wskazać pewne ograniczenia moralne różnych form seksualnego „wyrażania siebie”. Freud prezentuje cele rozwoju, których nie ma w teorii *queer*. Specyficzne narzędzia terapii Freudowskiej dają możliwość etycznego odczytania przesłania psychoanalizy, pozwalają jednostce zrozumieć konieczność samoograniczania się⁸. W pierwszej kolejności pokażę aporie wynikające z założenia niestabilności tożsamości podmiotu (na przykładzie Judith Butler teorii *queer*), by później przedstawić propozycję takiej interpretacji psychoanalizy Freudowskiej, która pozwoli owych aporii uniknąć (pomimo przyjęcia tej samej tezy wyjściowej odnośnie do niestabilności tożsamości podmiotu).

Niestabilność tożsamości Judith Butler w teorii *queer* Aporie

Za podstawowy tekst dotyczący teorii *queer*⁹ zwykle się uważać publikację zatytułowaną *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsa-*

uproszczony, jako pewne modele antropologiczne, biorąc pod uwagę jedynie zbieżność założeń odnośnie do tożsamości podmiotu, pomijając różnice między rozważanymi tu teoriami. W przypadku psychoanalizy Freudowskiej będę więc abstrahować od tych tez Freuda, które wyrosły pod wpływem przebrzmiałych uwarunkowań epoki, w których powstały, w przypadku teorii *queer* — od jej historycznych uwarunkowań (jej prekursorów, chodzi przede wszystkim o myśl Michela Foucaulta oraz poglądy francuskich i amerykańskich feministek, między innymi Lucy Irigaray, Monique Wittig czy Gayle S. Rubin).

⁷ Wystarczy przypomnieć krytykę psychoanalizy przedstawioną przez Leszka Kołakowskiego. Zob. L. Kołakowski: *Psychoanalityczna teoria kultury*. W: I d e m: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 46—67.

⁸ Samoograniczania się człowieka w swej seksualności — takiego, jakie jest mniej więcej zgodne z rozstrzygnięciami współczesnej psychiatrii i seksuologii, wyrażonymi w formule normy partnerskiej.

⁹ Jak podaje Joanna Mizielińska, polska badaczka teorii *queer*, pierwotnie słowo *queer* w Ameryce do końca lat osiemdziesiątych XX wieku pełniło funkcję swego rodzaju kodu, którym posługiwano się, by pejoratywnie określić homoseksualistę. Pod koniec lat osiemdziesiątych osoby homoseksualne, by same się określić, zaczęły posługiwać

mości autorstwa Judith Butler¹⁰. Butler podważa założenie o istnieniu stabilnego „ja”, założenie o ustalonej jednostkowej integralności, i koncentruje się na mechanizmach konstruowania tożsamości¹¹. *Queer* nie daje pierwszeństwa żadnej konkretnej tożsamości, jest krytyką wszelkich tożsamości normatywnych. Butler oparła swą koncepcję na teorii Michela Foucaulta oraz francuskich i amerykańskich feministek (takich jak Lucy Irigaray, Monique Wittig i Gayle S. Rubin)¹². W aspekcie metateoretycznym Judith Butler kwestionuje sam podział na *sex* i *gender*¹³ — w swej koncepcji podkreśla, że płeć biologiczną można potraktować jako kategorię konstruowaną społecznie, gdyż badacze w dyskursie na temat cielesności, pytając o płeć, nie mają na myśli fizjologicznego podłoża cielesności, ale to, jaki sens w samoidentyfikacji nadaje człowiek owemu podłożu¹⁴.

się tym słowem, dzięki czemu określenie to przestawało ich piętnować i zawstydzać. Zob. J. Mizielińska: *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków 2006, s. 116. Kategoria *queer* stanowi tak zwane *umbrella term* — „określenie semantycznie otwarte na wszelką inność — parasol, pod którym mogą schronić się wszyscy, którzy tego chcą i którzy nie zgadzają się na dominujący w naszej kulturze system etykietowania, kontroli i oceny zachowań seksualnych”. Ibidem. *Queer* nie sposób precyzyjnie zdefiniować, nie desygnuje ono jakiegoś określonego przedmiotu, oznacza to, co nie jest w zgodzie ze statystyczną (z kulturową) normalnością. Od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku *queer* stosuje się na oznaczenie członków społeczności LGBT. Na uczelniach zagranicznych pojawiały się już tak zwane *queer studies*, związane najczęściej z *gender studies*. Niektórzy queerowcy występują jednak przeciw *queer studies*, widząc w tym nurcie „tragicznie” utopijne przedsięwzięcie. Zob. J. Butler: *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*. Przeł. M. Borowski, M. Sugiera. Kraków 2010, s. 94.

¹⁰ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*. Przeł. K. Krasuska. Warszawa 2008, s. 11.

¹¹ Zob. ibidem, s. 45.

¹² Zob. T. Jarymowicz: *Queer theory...* Dla feminizmu teoria Butler jest raczej kłopotliwa, to znaczy odrzucając wszelkie tożsamości, Butler poddała drugoczącej krytyce również kategorię kobiety, o którą tak zaciebie walczyła feministki.

¹³ Paweł Dybel zauważa, że rozróżnienie to wprowadził po raz pierwszy w swej pracy amerykański psychoanalityk Robert J. Stoller. Stoller użył terminu *gender* przy okazji badań nad kształtowaniem się tożsamości płciowej w okresie postnatalnym. Do psychologii wprowadziła go w 1979 roku Rhoda Unger. W socjologii w 1972 roku pojawił się w pracy *Sex, Gender and Society* Ann Oakley. Zob.: A. Tatkow: *Tożsamość polskich kobiet*. Warszawa 2007, s. 29; P. Dybel: *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*. Kraków 2006, s. 8.

¹⁴ Zob. J. Bator: *Płci heretyckie, ciała niebywałe. W kierunku nowego paradygmatu. W: Ucieleśnienia II: Płeć między ciałem a tekstem*. Red. J. Bator, A. Wierczorkiewicz. Warszawa 2008, s. 33. Można zauważyć, że w takim dyskursie płeć kulturowa stała się na tyle heurystycznie użyteczną kategorią w antropologii, że zaczęto mówić już nie o dwóch, lecz o większej liczbie płci kulturowych. Swe narracje tworzą ciała transgenderowe, transseksualne, interseksualne, aseksualne czy na

Zdaniem Butler, rozróżnienie na płeć biologiczną (*sex*) i płeć kulturową (*gender*)¹⁵, oznaczającą płeć kształtowaną społecznie i kulturowo¹⁶, przyczyniło się do rozbitcia podmiotu. Podział na *sex* i *gender*¹⁷ miał stanowić antytezę przypisywanego Freudowi przekonania, że „biologia to przeznaczenie”¹⁸, nie zawsze jednak w ten sposób jest on interpretowany. Na przykład: za płeć kulturową zazwyczaj uznaje się kulturowe znaczenia, jakie przyjmuje ciało o określonej płci biologicznej¹⁹ — taka definicja już pozytywnie rozstrzyga kwestię tego, czy płeć kulturowa naśladuje biologiczną (można też uznawać korelację między płcią biologiczną i kulturową), odrzucając tezę, że płeć ta może być konstruktem społecznym od natury niezależnym. Butler podkreśla, iż samo założenie istnienia binarności płci biologicznej nie implikuje tezy, że kulturowe płcie są również dwie, a tak potocznie się myśli²⁰. Przekonanie o binarności płci kulturowej opiera się na założeniu, że kulturowa płeć odzwierciedla, naśladuje biologiczną;

przykład weganseksualne. Zob. ibidem, s. 47. Podczas badań Annie Potts z Nowozelandzkiego Centrum Badań nad Ludźmi i Zwierzętami na Canterbury University ukuła termin „weganseksualny”, by określić osoby, które wybór partnera seksualnego uzależniają od tego, czy jest, czy nie jest weganem — na korzyść tych oczywiście, którzy nie spożywają produktów pochodzenia zwierzęcego. Interseksualność to dwupłciowość, obojnactwo (osoba rodzi się bez wyraźnie wykształconych cech jednej płci), transseksualność objawia się niezgodą osób na swą płeć biologiczną. Termin „transgenderowy” w odróżnieniu od terminu „transseksualny” obejmuje nie tylko osoby, których płeć biologiczna niezgodna jest z płcią psychiczną, lecz także osoby, u których identyfikacja ze swą płcią biologiczną i kulturową, czyli tradycyjnie przypisanymi rolami społecznymi kobiety i mężczyzny, osiąga różne natężenie. Osoby transgenderowe nie pragną operacyjnej zmiany płci. W szerszym ujęciu transgenderizm można rozumieć jako praktykę przekraczania norm związanych z płcią.

¹⁵ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć...*, s. 50.

¹⁶ W Polsce, z powodów wieloznaczności „płci”, oprócz tych wspomnianych utrwały się też pojęcia: „płeć” i „rola płciowa” czy „płeć biologiczna” i „płeć kulturowa”. Zob. D. P a n k o w s k a: *Wychowanie a role płciowe*. Gdańsk 2005, s. 17.

¹⁷ Relację pomiędzy płcią biologiczną i płcią kulturową można opisać jako wynikanie, wtedy właściwie stoi się nadal na stanowisku deterministycznym, redukcjonistycznym, można też uznać, że płeć kulturowa jest konstruowana społecznie, kulturowo, jak sama nazwa wskazuje. Wypadnie w takim przypadku zadać zasadne pytanie, na podstawie jakich norm społecznych jest konstruowana. Istnienie takich norm może prowadzić znów do uznania determinizmu, z tym że kulturowego.

¹⁸ Zaprzeczenie tezie, że biologia to przeznaczenie, stanowi jedną z głównych przesłanek feminizmu.

¹⁹ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć...*, s. 45.

²⁰ Zob. ibidem. Oczywiście, możliwe są też inne ujęcia rzeczywistości, niekoniecznie w kategoriach binarności płci. Na przykład Luce Irigaray stoi na stanowisku, że istnieje tylko jedna płeć — męska, Monique Wittig z kolei, uznając, że to, co męskie, jest synonimem tego, co uniwersalne, nieoznakowane cielesnie, uważa, że kategoria płci zawsze odsyła tylko do tego, co kobiece (cielesne). Zob. ibidem, s. 70.

przy założeniu, że płęć kulturowa jest konstruowana i nie wynika z płci biologicznej, można, a nawet trzeba twierdzenie o dychotomii płci kulturowej podważyć²¹.

Kategoria „płęć” staje się w takim kontekście niejednoznaczna (definiuje dwa różne aspekty), wręcz płynna. Pomocne w tym kontekście może się okazać rozróżnienie na doświadczane ciało i organizm badany przez nauki medyczne, czy szerzej — przyrodnicze: organizm może być męski, żeński, ale dane ciało może być doświadczane (biorąc pod uwagę określenia przysługujące płci kulturowej) na różne sposoby²².

Butler uważa, że rozłączność kategorii płci kulturowej służy opisowi praktyk heteroseksualnego pragnienia: zarówno w przypadku męskości, jak i kobiecości dana kategoria scala, jej zdaniem, płęć biologiczną, kulturową i pragnienie (sposób wyrażania się danego psychicznego „ja”, płci kulturowej), nadaje im spójność, czyniąc tę część ludzkiej rzeczywistości zrozumiałą oraz uporządkowaną²³: „W przedfeministycznych kontekstach kulturowa płęć, naiwnie mylona z biologiczną, funkcjonuje jako zasada scalająca ucieleśnione *ja* oraz utrzymująca tę jedność nad *biologiczną płcią przeciwną* i wobec niej [...]. Instytucja obowiązkowej i znaturalizowanej heteroseksualności wymaga, by kulturowa płęć opierała się na relacji binarności i w taki sposób ją reguluje”²⁴.

Pojęcia, jak wiadomo, porządkują rzeczywistość, problem pojawia się wówczas, gdy językowe kategorie zaczynają tę rzeczywistość two-

²¹ „Jeśli teoria głosi, że kulturowa płęć jest radykalnie niezależna od biologicznej, wówczas kulturowa płęć staje się artefaktem, nikomu na stałe nieprzypisanym. Oznacza to, że męzczyzna oraz męski może równie łatwo odsyłać do ciała żeńskiego, jak i męskiego, a kobieta i kobiecy może oznaczać i ciało męskie, i żeńskie”. Ibidem, s. 51.

²² Badacze teorii *queer* podkreślają, że błędem jest utożsamianie *queer* z androgynią. Skoro jednak męski organizm może odkryć w sobie coś z kobiecości, a kobiecy — coś z męskości, binarność owych kategorii objawiająca się w jednej istocie ludzkiej wyraźnie odnosi do pojęcia androgynii. Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

²³ „Tak skonstruowana spójność maskuje nieciągłości kulturowej płci, wyłaniające się raptownie w kontekstach heteroseksualnych, biseksualnych, gejowskich i lesbij-skich, w których kulturowa płęć niekoniecznie wynika z biologicznej, a pragnienie, bądź generalnie seksualność, nie wydaje się bezpośrednio wypływać z kulturowej płci [...]. Kiedy zamieszanie i rozwarstwienie w sferze ciał doprowadzają do rozerwania regulatywnej fikcji heteroseksualnej spójności, [...] model oparty na *wyraźności* przestaje być wystarczający. W tym momencie wychodzi na jaw normatywność i fikcyjność owego regulatywnego ideału — udaje on, że dąży do tego, by opisać sferę seksualności, lecz w istocie stanowi prawo regulujące jej rozwój”. Zob. J. Butler: *Uwikłani w płęć...*, s. 246.

²⁴ Zob. ibidem, s. 76—77.

rzyć. A tak się dzieje, zdaniem Butler, wtedy, kiedy zaczyna się pojęcia substancjalizować, zakładając, że są one odbiciem rzeczywistości²⁵. Odrzucając metafizykę substancji, Butler kwestionuje również wszystkie kategorie psychologiczne („ja”, osobę, jednostkę), podaje w wątpliwość substancjalną tożsamość²⁶. Płeć kulturowa rozumiana jest w tej optyce jako relacja, cały ciąg relacji, a nie jako cecha jednostki²⁷. Taki pogląd przeciwstawia się ujęciom, cechującym się tym, że badacze odwołują się do kategorii osoby, której kulturowa płęć jest atrybutem. W feministycznym ujęciu to, czym jest osoba, jej płęć, zależy od czynników ją determinujących²⁸. Kulturowa płęć nie odsyła do substancjalnego bytu, lecz jest zbiegiem relacji, czymś względnym²⁹.

Regulatywne praktyki konstytuujące płęć kulturową rząda, zdaniem Butler, również tożsamością³⁰. W rozważaniach nad płęcią kulturową i tożsamością, wbrew narzucającej się mimochodem myśli, zamysł nad tożsamością nie musi poprzedzać rozważań nad tożsamością kulturową płci, dlatego że osoby mogą stać się zrozumiałe dopiero ze względu na kulturową płęć opartą na przyjętych standardach zrozumiałości, którymi są: spójność oraz ciągłość³¹. Spójność i ciągłość osoby w czasie Butler traktuje nie jako logiczne czy analityczne cechy osoby, lecz jako „społecznie ustalone i utrzymywane normy zrozumiałości”³². Tożsamość jawi się więc jako pewien ideał normatywny.

Pojęcie osoby zaczyna być, zdaniem Butler, podejrzane, ulega destabilizacji, gdy pojawia się ucieleśniona istota, która nie spełnia społecznych norm kształtujących płęć kulturową³³. Krytyka metafizy-

²⁵ Taka wiara w język to wiara w „prawdę kategorii gramatycznych”. Gramatyka (struktura podmiotu i orzeczenia) stanowi dla niektórych badaczy przyczynę pewności Kartezjusza co do tego, że „ja” jest podmiotem, że myśli, podczas gdy można też założyć, że człowiek może być myślany, myśli mogą do niego przychodzić. Zob. *ibidem*, s. 74.

²⁶ Zob. *ibidem*.

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 56.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 58.

²⁹ „Kulturowa płęć jest złożonością, która jako całość zawsze nam umyka — nigdy nie jest w pełni tym, czym jest w danym momencie. Wobec tego otwarta koalicja jest afirmacją tożsamości na przemian wprowadzanych i odrzucanych w zależności od obranych celów, jest nieskończoną układanką, pozwalającą na wielorakie zbieżności i rozbieżności bez konieczności zdążania ku normatywnemu telosowi — domknięciu definicji”. *Ibidem*, s. 67.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 69.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 68.

³² *Ibidem*, s. 69.

³³ Butler powołuje się na analizy Michela Foucaulta: „We wprowadzeniu do wspomnień hermafrodyty Herkuliniey Barbin Foucault podsuwa myśl, że genealogiczna

ki substancji wynika więc z praktyk seksualnych, które są niewyjaśnialne w tym modelu.

Jak zatem rozumieć płęć kulturową? Jak jest ona konstruowana? Odpowiedzi na drugie pytanie Butler udziela, sięgając do Johna L. Austine'a teorii performatywnych aktów mowy, wprowadzając pojęcie „performatywność”, które odsyła do „odgrywanego i przygodnego konstruowania znaczenia”³⁴: „Substancjalny efekt kulturowej płęć zostaje performatywnie wytworzony i staje się obowiązkowy przez regulatywne praktyki jej spójności”³⁵. I dalej: „Jeśli utworzenie tożsamości uznać za zrealizowany fantazmat czy też ucieleśnienie, [...] spójność jest oczywiście upragniona, oczekiwana i idealizowana, a idealizacja ta wynika z faktu, że znaczenia powstają na ciele. Innymi słowy, to działania, gesty, pragnienie stwarzają efekt wewnętrznego rdzenia

krytyka owych urzeczowionych kategorii jest nieodwołalną konsekwencją praktyk seksualnych, które pozostają niewyjaśnione w ramach medyczno-prawniczego dyskursu znaturalizowanej heteroseksualności. Herkulana nie jest tożsamością, lecz seksualną niemożliwością tożsamości. Prawdziwym źródłem skandalu nie jest tu współwystępowanie w i na jej/jego ciele żeńskich i męskich cech anatomicznych. Na swoje granice natrafiają tu konwencje językowe, które wytwarzają zrozumiałe, określone ze względu na kulturową płęć *ja*, gdyż w jej/jego przypadku dochodzi właśnie do zbiegu i dezorganizacji reguł rządzących biologiczną płęcią/kulturową płęcią/pragnieniem. Herkulina posługuje się elementami binarnego systemu i na nowo je składa, lecz te nowe układy rozbijają i pomnażają te elementy w taki sposób, że wychodzą one poza binarność jako taką. [...] Sposób, w jaki Foucault zawłaszczając przypadek Herkuliny, jest podejrzany, lecz jego analizy kryją w sobie godne uwagi przekonanie, że seksualna heterogeniczność [...] implikuje krytykę metafizyki substancji, ponieważ na niej zasadzają się tożsamościowe kategorie płęć. Foucault wyobraża sobie, że doświadczenia Herkuliny przypominają świat rozkoszy [...], uśmiechy, chwile radości, rozkoszy i pragnienia ukazane są tutaj jako atrybuty pozabawione trwałej substancji, z którą jakoby miałyby być powiązane. Te niczemu na stałe nieprzypisane atrybuty sugerują, że istnieje możliwość doświadczeń związanych z płęcią, których nie sposób objąć za pomocą gramatycznych struktur rzeczownikowych (*res extensa*) i przymiotnikowych (atrybutów, istotnych oraz akcydentalnych), gramatyki odwołującej się do substancji i wprowadzających hierarchie [podkr. — K.S.]”. Ibidem, s. 78–79.

³⁴ Ibidem, s. 251. Ponieważ ideały mężczyzny i kobiety są jedynie ideałami, i to bez oryginału, gdyż nikt nie jest w stanie ucieleśnić norm w sposób doskonały. Zdaniem Butler, takim aktem performatywnym przy narodzinach dziecka jest okrzyk: „To dziewczynka”. Okrzyk ten, według Butler, nie opisuje stanu faktycznego, lecz stanowi zapoczątkowanie konstrukcji podmiotu rodzaju żeńskiego przez dyskurs. Konstrukcja ta może zostać uznana za zakończoną, kiedy „dziewczynka” usłyszy inne performatywne wypowiedzenie: „Ogłaszam was mężem i żoną”. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

³⁵ J. Butler: *Uwikłani w płęć...*, s. 80.

bądź substancji. [...] Owe akty, gesty, realizacje są, mówiąc ogólnie, w tym sensie performatywne, że istota bądź tożsamość, którą rzekomo wytwarzają, jest fabrykacją, wytworzoną i podtrzymawaną dzięki cielesnym znakom oraz innym środkom dyskursywnym [...] twierdzenie, że określone ze względu na kulturową płęć ciało ma charakter performatywny, oznacza, że pozbawione jest ono jakiegokolwiek ontologicznego statusu poza owymi najróżniejszymi aktami, które o jego realności właśnie stanowią [podkr. — K.S.]”³⁶.

W kontekście performatywności płci jasna wydaje się odpowiedź na pytanie pierwsze: płęć kulturowa może być tylko działaniem³⁷: „Kulturowa płęć jest zawsze czynnością, lecz nie czynnością podmiotu, który miałby poprzedzać swój czyn”³⁸. W jakim sensie kulturowa płęć jest aktem? Butler pisze: „Podobnie jak inne rytualne inscenizacje społeczne, tak też działania związane z płęcią trzeba wciąż powtarzać. Powtórzenie stanowi ponowną realizację (*reenactment*) całego społecznie przyjętego zbioru znaczeń, a także jest okazją do jego ponownego doświadczenia. Jest to zwyczajny i zrytualizowany sposób sankcjonowania tych znaczeń. Wprawdzie to ciała konkretnych jednostek inscenizują owe znaczenia poprzez stylizację wedle wzorców kulturowej płci, lecz całe to *działanie* ma charakter publiczny. Działania te mają wymiar czasowy i zbiorowy, a ich publiczny charakter nie pozostaje bez konsekwencji; strategicznym celem owej powtarzanej inscenizacji jest utrzymanie kulturowej płci w ryzach binarnego porządku. Celu tego nie należy przypisywać pojedynczemu podmiotowi, ale raczej postrzegać go jako sposób, by podmiot ustanowić i wzmocnić”³⁹.

Płęć kulturowa nie jest więc ani prawdziwa, ani fałszywa. Butler podważa istnienie jakiejś wewnętrznej prawdy płci, gdyż kategorie wnętrza i zewnątrz ulegają subwersji (obaleniu), tak jak *podmiot*: „Skoro seksualność jest kulturowo konstruowana w obrębie istniejących stosunków władzy, postulat normatywnej seksualności, która miałaby znajdować się *przed, poza* czy też *ponad* władzą, jest kulturowo niemożliwy, jest marzeniem bez przełożenia na politykę, marzeniem tylko opóźniającym realizację konkretnego aktualnego za-

³⁶ Ibidem, s. 246.

³⁷ Butler powołuje się oczywiście w tym miejscu na *Genealogię moralności* Friedricha Nietzschego. Ibidem, s. 80.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 252.

dania — szukania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób seksualność i tożsamość mogą być subwersywne w obrębie władzy⁴⁰.

Butler chodzi o to, by znaleźć taką identyfikację w obrębie binarnego porządku władzy, która odsłoni swą fantazmatyczną strukturę. Owa identyfikacja to *drag*, która podważa rozróżnienie płci, jak też pojęcie prawdziwej tożsamości⁴¹. To parodia obnażająca mechanizm całej tej konstrukcji, to parodia idei naturalności i pierwotności. Parodia odnosi się do samego pojęcia pierwowzoru, fantazmatycznego ideału, którego nikt nie potrafi ucieleśnić⁴².

Nasuwa się jeszcze zasadne pytanie, czym w takim razie jest płeć biologiczna: czy określa ona anatomie, układ chromosomów, działanie hormonów; czy ma ona swą historię. Powołując się na badania nad historią seksualności (na analizy Carroll Smith-Rosenberg, Thomasa Laquera czy Michela Foucaulta), teoretycy i aktywiści *queer* podkreślają fakt historyczności kategorii „hetero-” i „homoseksualność”⁴³. Według wymienionych badaczy seksualności, orientacja seksualna, jeszcze przed XIX wiekiem, nie stanowiła wyznacznika ludzkiej tożsamości, jak obecnie⁴⁴. Ciało⁴⁵ może być więc konstruowane ze względu na kulturową płeć na zasadzie „serii wykluczeń i zaprzeczeń”⁴⁶. Płeć biologiczna ma zatem zmienny charakter, jest, pisze Bulter, konstruktem społecznym, podobnie jak płeć kulturowa: „ciało nie jest *bytem*, lecz zmienną granicą, powierzchnią, której przenikalność

⁴⁰ Ibidem, s. 90.

⁴¹ „Drag, imitując konkretną kulturową płeć, nieuchronnie w ogóle obnaża jej naśladowczą strukturę — a także jej przygodność”. Parodia ta nie opiera się, zdaniem Butler, na założeniu, że istnieje jakiś pierwowzór, który parodystyczne tożsamości naśladują: „pierwotna tożsamość, stanowiąca podstawę dla konstruowania tożsamości kulturowej płci, jest naśladownictwem autentycznego pierwowzoru pozbawionym [...] mamy tu do czynienia z wytwarzaniem, które w rezultacie, to znaczy w rezultacie własnego działania, na imitację pozuje”. Ibidem, s. 248—249. „Również powtarzanie heteroseksualnych konstrukcji w kontekście seksualności gejowskiej/lesbijskiej [chodzi między innymi o *butch* i *femme* — K.S.], podobnie jak w kontekście heteroseksualności, może być tym momentem, który pozwala odebrać naturalność kategoriom kulturowej płci i wprawić je w ruch”. Ibidem, s. 91.

⁴² Być może, zgodnie z terminologią Fredrica Jamesona „*pastisz*” byłby terminem lepiej oddającym idee Butler niż „parodia”. Zob. ibidem, s. 91.

⁴³ Zob. ibidem, s. 52. Jak podkreśla Mizielńska, „tego typu prace ukazały też problematyczność kategorii *gej czy lesbijka*”. Zob. J. Mizielńska: *Płeć, ciało...*, s. 114—115.

⁴⁴ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć...*, s. 52.

⁴⁵ Należy w tym miejscu pamiętać o rozróżnieniu na ciało i organizm, który badają nauki biologiczne i medyczne. Ciało jest natomiast doświadczane przez człowieka.

⁴⁶ Ibidem, s. 245.

jest regulowana politycznie, znaczeniową praktyką w kulturowym polu zakreślonym przez hierarchię kulturowych płci i obowiązkową heteroseksualność⁴⁷.

Butler ciała nie ujmuje jako gotowej powierzchni oczekującej na znaczenia, ale jako „szereg granic, indywidualnych i społecznych, znaczonych i utrzymywanych za sprawą polityki [...], performatywnie realizowane znaczenie”⁴⁸. I dalej pisze: „Kulturowa płeć nie powinna być dla nas jedynie kulturową inskrypcją sensu na danej nam już wcześniej biologicznej płci [...], lecz powinna także odsyłać do samego aparatu służącego wytwarzaniu i ustalaniu biologicznych płci”⁴⁹.

Kulturowa płeć nie ma się więc do kultury tak, jak biologiczna do natury, lecz jest ponadto określeniem zbioru kulturowych (językowych) środków, które wpływają na wytwarzanie „natury podzielonej na płcie biologiczne” i ustalanie, że należy ona do sfery przeddyskursywnej⁵⁰. Umieszczenie płci biologicznej w porządku przeddyskursywnym jest efektem tego, zdaniem Butler, że skonstruowano aparat kulturowy, nazywany płcią kulturową, wytwarzający takie *pozory* na mocy panujących stosunków władzy⁵¹. Butler podkreśla, że spory na temat konstruowania płci wpadają w pułapkę klasycznego filozoficznego ujęcia przeciwstawiającego założenie wolności woli determinizmowi — w takim ujęciu ciało traktowane jest jako bierne medium, w które wpisują się znaczenia kulturowe⁵². Pomimo zakładanego w tym stanowisku determinizmu kulturowego można wysnuć wniosek, że płeć kulturową da się skonstruować inaczej⁵³. Ale Butler nie o to chodzi, by konstruować ją inaczej⁵⁴, ale żeby pokazać, że „płeć” nie tyle opisuje ludzką rzeczywistość, ile ją wytwarza: „za wyrażeniami kulturowej płci nie kryje się tożsamość kulturowej płci, tożsamość

⁴⁷ Ibidem, s. 250.

⁴⁸ Ibidem, s. 94.

⁴⁹ Ibidem, s. 52.

⁵⁰ Zob. ibidem.

⁵¹ Zob. ibidem, s. 53.

⁵² Zob. ibidem, s. 55.

⁵³ „Niekiedy twierdzenie, że kulturowa płeć jest konstruktem, sugeruje, że jej znaczenia wpisywane w anatomicznie zróżnicowane ciała charakteryzują się pewnym determinizmem, przy czym ciała jedynie biernie czekają, by zadziałało nieubłagane prawo. Jeśli spojrzeć na daną kulturę »konstruującą« kulturową płeć w kategoriach takiego właśnie prawa bądź zbioru praw, okazuje się, że kulturowa płeć podlega w podobnym stopniu determinacji i jest równie ustalona, jak w przypadku tezy głoszącej, że »biologia to przeznaczenie«. Różnica polega na tym, że tutaj o przeznaczeniu nie decyduje biologia, lecz kultura”. Ibidem, s. 54.

⁵⁴ W takiej optyce myślenia wskazanie ideału normatywnego seksualności jest niemożliwe.

ta jest performatywnie konstruowana przez same wyrażenia, które są rzekomo jej skutkiem⁵⁵.

Reasumując: teoria *queer*, wychodząc naprzeciw wszystkim dotąd wykluczonym i marginalizowanym społecznie, podkreśla „fałsz zakładanej jako naturalna każdej tożsamości płci kulturowej i opierającej się na niej heteronormatywności naszej kultury”⁵⁶, głosi, że tożsamość seksualna jest produktem społecznym, a społeczna konstrukcja tożsamości opiera się w praktyce na wykluczaniu, tworzeniu hierarchii i norm. Normy społeczne wyrażają jedynie, zdaniem teoretyków *queer*, szeroko pojęty interes grupy (większości)⁵⁷. Władza produkuje więc tożsamość po to, by ją później kontrolować i ograniczać⁵⁸. Ze względu na to, że każdy dominujący dyskurs implikuje konieczność istnienia marginesu, trudno wyjaśnić, w takim kontekście, dlaczego na przykład większa, heteroseksualna część społeczności mogłaby usprawiedliwić jako słuszne represjonowanie mniejszości homoseksualnej (skoro heteroseksualność zakłada z konieczności istnienie homoseksualności).

Ze względu na niestabilność i wykluczający charakter wspomnianej kategorii tożsamości teoretycy *queer* postanowili z niej zrezygnować, widząc w niej główną podstawę opresji grup mniejszościowych. Teoretycy *queer* koncentrują się na analizach kodu homo/hetero i badaniu tego, komu on służy. Jak można się domyślać, trudno przełożyć taką teorię na praktykę — aktywiści, stając w obronie prawa do głosu wykluczonych społecznie, żądają więc przede wszystkim wolności w publicznym wyrażaniu siebie.

Judith Butler⁵⁹ w *Giving an Account of Oneself* podkreśla, że uniwersalne normy mogą rodzić przemoc, że zakaz zawsze produkuje widmo przestępstwa, którego zabrania⁶⁰. Co więcej, normy niejako przygotowują, jej zdaniem, podłoże pod kategorię podmiotu — mówią, kto jest, a kto nie jest podmiotem. Ktoś zyskuje w trakcie takiej kon-

⁵⁵ Ibidem, s. 81.

⁵⁶ J. Mizielińska: *Płeć, ciało...*, s. 212.

⁵⁷ Zob. ibidem.

⁵⁸ Teoria ta wyraźnie nawiązuje do teorii władzy i jej nośnika — dyskursu Michela Foucaulta. Ponieważ wszystko jest, zdaniem Foucaulta, skutkiem dyskursu, można uznać, iż kategoria płci jest historyczna (w sensie biologicznym i anatomicznym). To z kolei stawia pod znakiem zapytania podział na *sex* i *gender*, podział który utrzymywał się w feminizmie od lat sześćdziesiątych XX wieku. Płeć w sensie biologicznym można traktować, w tym kontekście, jako *gender* od samego początku. Tezy te przejmie i rozwinię w swej myśli Butler. Zob. ibidem.

⁵⁹ Autorka sztandarowego dla teorii *queer* tekstu: *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*.

⁶⁰ Zob. J. Butler: *Giving an Account...*, s. 7–9.

strukcji społecznych tożsamości status podmiotu, komuś z kolei status ten zostaje odebrany — staje się on „pomiotem” (*Abject*)⁶¹. Kategoria podmiotu, która nazywa spójną racjonalną strukturę myślową jest, zdaniem Butler, pewnym idealnym założeniem, niedoścignionym wzorcem⁶². Można zauważyć, że teoria Butler podkreśla wewnętrzną niestabilność tożsamości płciowych i daje szansę na ich „subwersywną resygnifikację”, pokazuje, że nienormatywne tożsamości płciowe nie są „absolutnym innym w matrycy heteroseksualnej, lecz są produkowane przez tę matrycę, by utrzymywać granicę pomiędzy tym, co normatywne i nienormatywne”⁶³. Innymi słowy, tożsamość ta jest tworzona przez wewnętrzne wykluczenie⁶⁴.

Pierwsza aporia teorii *queer* wynika z tego, że można zapytać: skoro zakłada się w ramach teorii *queer* niestabilność tożsamości, to co w takim razie człowiek ma w ogóle wyrażać?. Czy jest jakieś względnie stabilne (prawdziwe?) „ja”, a jeśli nie — to czy wszystko, co człowiek wyraża, staje się przypadkowe, chaotyczne i fikcyjne, niepotrzebne? Pojawia się zasadne pytanie: czy, a jeśli tak, to gdzie jest granica owej ekspresji, czy jest jakaś granica wolności w „wyrażaniu siebie”?. Czy w rezultacie można uznać, że skoro ideały są niedoścignione, to należy pozwolić wszystkim na wszystko?

Badacze teorii *queer* podkreślają, że koncepcja ta bywa często niezrozumiana lub jest po prostu odczytywana w sposób wypaczony⁶⁵. Po pierwsze, najczęściej myśli się, że teoretycy *queer* dopuszczają wolność wyboru tożsamości, na jaką się ma w danej chwili ochotę — gdyby to było możliwe, tożsamość płciowa konkretnego indywiduum byłaby fikcją. Teza Butler o performatywności nie głosi, że każdy mężczyzna może być kobietą i *vice versa* lub że każdy heteroseksualista może stać się homoseksualistą i na odwrót, lecz jedynie to, iż nikt nie jest w stanie dokładnie powtórzyć ideału mężczyzny lub kobiety, że każdy znajdzie u siebie coś „niekobiecego” lub „niemęskiego”⁶⁶. Oczywiście, w ramach teorii *queer* nie pada pytanie, czy coś może pomóc rozstrzygnąć prawdę i fikcję o tożsamości⁶⁷. Teoretycy *queer*

⁶¹ Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

⁶² Zob. J. Butler: *Uwikłani w płć...*, s. 69.

⁶³ Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

⁶⁴ W taki oto sposób słowo „perwersja” nabiera nowego znaczenia. Zob. ibidem.

⁶⁵ Zob. ibidem.

⁶⁶ Zob. ibidem.

⁶⁷ Teza, że tożsamości są konstruowane, nie przeczy temu, że dla konkretnego indywiduum jego tożsamość, skonstruowana nieświadomie, jest jakąś prawdą o nim samym, o jego życiu, indywidualnej historii, o wpływie bliskich mu osób. Kolejne nieporozumienie polegać ma, zdaniem badaczy, na zrównywaniu modelu tożsamości

przypominają więc przede wszystkim, że wszelkie tożsamości są konstruowane i że przy ich konstrukcji trzeba być bardzo ostrożnym, ponieważ można kogoś świadomie lub nieświadomie wykluczyć⁶⁸. Stanowisko Butler postrzegane jest jako rozwinięcie koncepcji postmodernistycznych. W takim kontekście jawi się ono feministkom jako zagrażające ruchowi, taktują je one wręcz jako „próbę odebrania kobietom możliwości działania”⁶⁹, co jest kolejną aporią teorii *queer*. „Zdaniem niektórych — jak pisze Mizielińska — feminizm afirmujący postmodernizm jest jak ponownie uwiedziona kobieta, która idzie do łóżka ze swym własnym wrogiem”⁷⁰. W ramach feminizmu postuluje się więc odrzucenie myślenia postmodernistycznego jako formy „fałszywej świadomości narzuconej kobietom przez mężczyzn”⁷¹. Warto podkreślić, że teoria *queer* uznaje fakt, że polityka homoseksualistów i feministek musi być oparta na tożsamości, musi bowiem kogoś reprezentować, i wzywać do większej dalekowzroczności i ostrożności w konstruowaniu tożsamości, w których imieniu polityka *queer* występuje. Zdaniem feministycznych krytyczek *queer*, brak jednak w tej teorii konstruktywnych postulatów, konkretnych propozycji społecznej transformacji⁷². Odrzucając istnienie podmiotu, *queer* uniemożliwia tym samym, ich zdaniem, jakąkolwiek emancypację kogokolwiek. Feministki są przerażone tym, że kwestionując kategorie płci biolo-

queer z *drag queen* lub z takimi „androgynicznymi gwiazdami” jak David Bowie, Kathryn Dawn Lang lub Marlin Mason. Podkreśla się, iż zarówno *drag queens*, jak i wspomniane osoby publiczne mieszczą się w nurcie *queer*, jednak nie mogą być uznane za koronne jego przykłady, ponieważ teoria *queer* wystrzega się wszelkich przykładów. W przypadku tych osób chodzi o świadomą stylizację ciała, świadomą parodię standardowych ról płciowych, co nie musi się przekładać na faktyczną androgynię psychiczną osób, które decydują się na takie kontestowanie norm. Parodia pokazuje jedynie umowność tych kategorii, jest narzędziem polityki *queer*, a nie jej celem. Można jednak zapytać: skoro *queer* obejmuje wszystko, co nie jest normą, skoro brak normy nie może stać się normą, to czy mamy tu do czynienia z pustą zabawą słowami, czy też jest coś, co ta teoria wniosła i może wnieść do publicznego życia?. Zob. ibidem.

⁶⁸ Ma to ogromne znaczenie dla teorii i polityki lesbijskiej, gejowskiej czy feministycznej, gdyż ruchy te konstruują uniwersalne kategorie oparte na wykluczającej i dyskryminacyjnej teorii i polityce tożsamości. Innymi słowy, wpadają w pułapkę wykluczania, czyli w ich działaniach można dostrzec coś, przeciwko czemu występują. Feminizm popełnił taki błąd, „wykluczając ze swoich szeregów lesbijki, a ruch gejowski w Stanach Zjednoczonych mężczyźni i kobiety innych ras niż biała oraz mężczyźni, którzy nie odpowiadali wizerunkowi męskiego geja”. Kategorię „wszystkich kobiet” krytykowały już na początku drugiej fali feminizmu czarnoskóre kobiety oraz lesbijki. Zob. ibidem; J. Mizielińska: *(De)konstrukcje...*, s. 65—67, 230.

⁶⁹ Ibidem, s. 227.

⁷⁰ Ibidem, s. 229.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Zob. ibidem, s. 235.

gicznej i kulturowej, doprowadza się do tego, że zanikają różnice między kobietą a mężczyzną, a sam feminizm wydaje się zbyteczny⁷³. Zdaniem feministek, nadmierna troska o różnice, szacunek dla inności doprowadzą w końcu do tego, że nie będzie można powiedzieć nic o nikim, że nie będzie można walczyć o nic ani przeciwko niczemu⁷⁴. Joanna Mizielińska podkreśla fakt niezrozumienia teorii Butler przez feministki⁷⁵. Zdaniem Butler, śmierć podmiotu nie oznacza śmierci polityki, nie postuluje ona, by kategorię podmiotowości odrzucić, ale by zanegować jej dotychczasowe rozumienie. W dyskursie postmodernistycznym, jej zdaniem, nie neguje więc możliwości działania, ale pyta o jego warunki⁷⁶. Zdaniem Mizielińskiej: „Wskazuje ona [Butler — K.S.], że pewne formy zróżnicowania, odróżnienia od innych, są warunkiem formowania *ja*. Istnieją jednak takie formy, które są wyjątkowo degradujące i skazujące innych na nieistnienie. Chodzi raczej o przekroczenie najbardziej niesprawiedliwych norm, a dopuszczenie jedynie tych mniej rygorystycznych. Według Butler, akceptacja inności i różnorodności [...] nie jest jedynie bierną afirmacją różnic. Ale zmierza w kierunku takiego ich uhonorowania, by z inności uczynić pojęcie przyszłościowe, by wyprowadzić inność ze sfery niezrozumiałości kulturowej, ułatwiając życie wielu Innym”⁷⁷.

Jakie normy można dopuścić, by nie przekreślić tezy o braku stabilnej tożsamości? Spróbuję zastanowić się nad przydatnością modelu psychoanalitycznego w rozstrzygnięciu wskazanych aporii, które wynikają z założeń teorii *queer*. Przeprowadzone analizy pozwalają, jak sądzę, na stwierdzenie, że w modelu Freudowskim można odnaleźć wskazówki umożliwiające nakreślenie wspomnianych granic tolerancji seksualnego wyrażania siebie. W modelu tym uda się również odpowiedzieć na pytanie o to, co człowiek może wyrażać.

⁷³ Zob. *ibidem*.

⁷⁴ Zob. *ibidem*, s. 237. Co ujawnia ideologiczny charakter feminizmu. Można też zapytać, czy przypadkiem feminizm z założenia nie walczy właśnie o to, by różnice między kobietami a mężczyznami zniknęły, by nie trzeba było już walczyć o prawa płci. Można bowiem zauważyć, że ciągle skupianie się na podobieństwie doświadczeń kobiecych, lęk przed zerwaniem z kategorią „wszystkie kobiety” oznaczają podtrzymywanie swego statusu opresjonowanej ofiary. Podobnie myśli J. Mizielińska. Zob. *ibidem*, s. 244.

⁷⁵ Zob. *ibidem*, s. 242—243.

⁷⁶ Zob. *ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

Co człowiek może wyrażać? Propozycja etyki w ramach założeń psychoanalizy

Podstawową kategorią w psychoanalizie jest „nieświadome życie psychiczne”. Freud rozumie nieświadome przez analogię do Kantowskiej niepoznawalnej rzeczy samej w sobie, wymykającej się logice rządzącej zjawiskami, na podstawie których jest domniemywana⁷⁸. Ważne jest to, że Freud uznaje, iż psychizm (świadome i nieświadome) daje się badać w kategoriach logicznych (dlatego uważa się, że Freud zracjonalizował szaleństwo). Zgodnie z tą interpretacją, w ujęciu Freudowskim pęknięcie w człowieku nie przebiega więc między rozumną duszą a biologicznym ciałem, między tym, co językowe, a tym, co przedjęzykowe. Pęknięcie przebiega w obrębie samego języka — nieświadome stanowi to, co najniższe, i to, co najwyższe w człowieku, gdyż nieświadome odnosi się do pragnień, popędów, ale i do procesów, na mocy których dochodzi do interioryzacji nakazów kulturowych. Warto podkreślić, że popęd, wbrew obiegowym interpretacjom, można interpretować jako fenomen psychiczny, doświadczenie reprezentujące to, co somatyczne (do tego, co somatyczne, nie mamy dostępu⁷⁹). Freudowski model psychiki można rozumieć więc jako trójkąt wzajemnie oddziałujących sfer, z których żadna nie jest na trwałe pod czy nad inną⁸⁰. W tym sensie można mówić o wpływie nieświadomego na świadome, ale i tego, co świadome, na nieświadome. „To” zawiera to, co człowiek dziedziczy, co jest konstytucjonalnie stałe, to, co wywodzi się z organizacji cielesnej, i to, co zgodnie z wymogami kultury zostało wyparte do nieświadomości. Ciało ma więc swą historię, którą pisze nie tyle biologia, ile kultura. Ludzie, w takim ujęciu, nie mają więc stałej (jednej, realizującej się zawsze tak samo) natury, jeśli rozumieć ją jako ogół cech, które determinują do ściśle określonego działania — człowiek sam swą naturę tworzy/zmienia (zarówno w filo-, jak i w ontogenezie). W modelu Freudowskim uwzględniającym rozwój „tego” w kierunku „ja”, „nad-ja” i przewy-

⁷⁸ Zob. S. Freud: *Nieświadomość*. W: I d e m: *Psychologia nieświadomości...*, s. 97.

⁷⁹ W wykładni tej można przyjąć, iż Freud zajmuje się nie biologicznym organizmem, który badają nauki przyrodnicze, lecz cielesnością — ciałem zapośredniczonym przez psychikę.

⁸⁰ Takie odczytanie zgodne jest z dialektyczną wykładnią psychoanalizy — na przykład Jona Millsa. Zob. J. Mills: *The I and the It*. In: *Rereading Freud*. Ed. J. Mills. New York 2004.

ciężenia „nie-ja”⁸¹ nie sposób więc mówić o stabilnej, ostatecznie osiągniętej tożsamości. W modelu tym nie można już pojmować tożsamości jako związanej tylko z samowiedzą człowieka o własnych, trwających w czasie treściach świadomych⁸². Uwzględniając różnice odmiennych stopni świadomości, kwestię zafałszowania świadomości, trzeba uznać, że w psychoanalizie problem tożsamości można ująć relacyjnie (jeden człon relacji to samowiedza człowieka, drugi — to, czym człowiek jest w swej istocie⁸³, niezależnie od tego, czy ma o tym wiedzę, czy nie). Wiedza o sobie samym nie jest dana wprost, ale niejako zadana, możliwa do osiągnięcia dzięki psychoanalitycznej praktyce (dzięki rozświetleniu nieświadomego). Chorobę/nerwicę Freud definiuje jako niewiedzę/nieświadomość procesów psychicznych, które powinny być jawne⁸⁴. Celem terapii ma być, jego zdaniem, dokonanie psychosyntezy — tak, by neurotyczne, pozbawione autonomii „ja”, zyskało dostęp do wszystkiego, co zostało „odszczerpione”, by było zdolne do „używania życia i do pracy”⁸⁵, „do użytkowania swoich sił najlepszych i najwyższych”⁸⁶ — tak, by stać się taką jednostką, „jaką mogłoby być w najlepszym razie, w najprzychylniejszych warunkach”⁸⁷. Rekonstruując cel i technikę terapii psychoanalitycznej, rozświetla się pomijany często normatywny wymiar psychoanalizy. We Freudowskim modelu rozwoju aparatu psychicznego są pojęcia wartościujące w sensie etycznym⁸⁸.

Można zadać zasadne pytanie: kim człowiek mógłby być w najlepszym razie, w najprzychylniejszych warunkach?. Podstawowym nakazem, imperatywem moralnym wypływającym z teorii i praktyki psychoanalizy jest obowiązek poznania siebie samego, a także wyni-

⁸¹ By nie substancjalizować instancji psychicznych, by podkreślić dynamiczny charakter życia psychicznego, unikam wprowadzonych przez tłumaczy dzieł Freuda oznaczeń *id*, *ego*, *superego* na rzecz „tego”, „ja” i „nad-ja” (w oryginale Freud posługuje się terminami *das Es*, *das Ich*, *das Über-Ich*). Zob. S. Freud: *Das Ich und das Es*. *Metapsychologische Schriften*. Frankfurt 2010.

⁸² Jak w modelu Kartezjańskim.

⁸³ Przez „istotę” rozumiem to, bez czego rzecz/zjawisko nie jest już sobą.

⁸⁴ Zob. S. Freud: *Wstęp do psychoanalizy*. Tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa 2009, s. 202.

⁸⁵ Ibidem, s. 324.

⁸⁶ Ibidem, s. 204.

⁸⁷ Ibidem, s. 308.

⁸⁸ Co nie przeczy temu, że Freud postulował, by w trakcie terapii lekarz żadnego z pacjentów nie potępiał ani nie oceniał. Brak ocen w trakcie terapii ma sprzyjać samodzielności pacjenta — temu, by jego *nad-ja* stało się nieosobnicze — co jest, zdaniem Freuda, warunkiem pełnego rozwoju i wyleczenia. Zob. S. Freud: *Kwestia analizy laików (rozmowy z bezstronnym)*. W: I d e m: *Technika terapii*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 279.

kająca z niego konieczność dokonywania psychosyntezy (co wyraża znana Freudowska formuła: tam, gdzie jest „to”, „ja” być powinno)⁸⁹. Nie chodzi jednak o to, by „to” kontrolować, represjonować lub też by je zrekonstruować, gdyż, jak słusznie podkreśla Butler, nieświadome pochodzi z czasów przed powstaniem podmiotu⁹⁰. Nieświadome jest w psychoanalizie założone jako granica sensu, granica tego, co może być jednoznacznie rozpoznane, chociaż podmiot nieświadomego można próbować rozświetlić przez jego reprezentacje⁹¹. Efektem tego poznania jest więc na pewno wiedza o działaniu w danym człowieku struktur nieświadomych, o mechanizmach obronnych „ja” zafalszowujących świadomość, ogólniej: wiedza, że człowiek jest najczęściej nieświadomy⁹². Na tym właśnie polegać może dokonany przez Freuda przewrót kopernikański w psychologii, który sprowadza się do tego, że człowieka pojmuje się jako wypadkową oczekiwań innych spotkanych w życiu, ważnych dla jednostki osób (tożsamość jednostki jest relacją, ciągiem relacji, a nie cechą jednostki, podobnie jak w teorii *queer*). Wiedza ta powinna jednostkę wewnątrznie przemienić (nie jest to wiedza ogólna, lecz wiedza o własnych procesach nieświadomych, których działanie można poczuć⁹³). W tym sensie można by

⁸⁹ Zob. ibidem, s. 260.

⁹⁰ Zob. J. Butler: *Giving an Account...*, s. 7–9, 73.

⁹¹ Paweł Dybel oraz Marek Drwięga podkreślają nieadekwatność tłumaczenia *das Unbewusste* jako „nieświadomość”. Na oznaczenie nieświadomej psychiki Freud wybrał termin *das Unbewusste* (zob. S. Freud: *Das Ich und das Es...*, s. 117). *Das Unbewusste* nie jest opozycją do *das Bewusst-sein* („świadomość”), które znaczy dosłownie byt świadomy. *Das Unbewusste* znaczy „nieświadome”, a nie „jakiś byt nieświadomy”. W słowie tym, jak podkreśla Dybel, zawarta jest „pewna dynamika i istotowa nieokreśloność (niepochwytność) tego, do czego się odnosi, co jego tłumaczenia jako nieświadomość całkowicie zacierają”. Drwięga proponuje tłumaczenie „to, co nieświadome”, Dybel uważa wyrażenie „to, co” za substancjalizujące, więc je odrzuca. Zgadzać się z tą sugestią badaczy, będę w artykule używała terminu „nieświadome”. Zob.: P. Dybel: *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*. Kraków 2009, s. 30; M. Drwięga: *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*. Kraków 2006, s. 23–28.

⁹² Freud pisze: „terapia psychoanalityczna ugruntowana jest na szczerości — i to właśnie na tym polega w znacznej mierze jej oddziaływanie pedagogiczne i wartość etyczna [podkr. — K.S.]. Porzucanie tego fundamentu byłoby pociągnięciem niebezpiecznym. Kto dokonał internalizacji techniki analitycznej, ten nie będzie mamił lekarza zbędnymi kłamstwami i iluzjami, nawet jeśli w najlepszej wierze poczuje taką skłonność, sam o niej poinformuje terapeutę”. S. Freud: *Konstrukcje w analizie*. W: Idem: *Technika terapii...*, s. 181.

⁹³ W sugestyjny sposób pisze o tym neopsychoanalityczka Karen Horney: „Terapia psychoanalityczna nie jest czymś nowym, swoich zwolenników miała na przestrzeni całej historii ludzkości. Przykładowo, w filozofii Sokratesa czy filozofii hinduistycznej jest to droga reorientacji poprzez samowiedzę. Ele-

omawiany proces przemiany wewnętrznej w trakcie analizy nazywać ćwiczeniem moralnym — praktyką etyki. Nie bez powodu badacze, pisząc o psychoanalizie, często przywołują w tym kontekście teorię Emmanuela Lévinasa, który rozpatruje fenomen spotkania dwóch osób jako przyczynę rodzącego się w trakcie dialogu poczucia odpowiedzialności⁹⁴. Parafrazując myśl Lévinasa, że „Inny konstytuuje moje ja”, można powiedzieć, że Inny konstytuuje moje nieświadome, czyli to, co dostaję od innych, nazywa się później nieświadomym⁹⁵. Nieświadome to to, czego nie mogę przyjąć jako własnego, gdyż jest mi to obce, enigmatyczne i nieznanne⁹⁶. W trakcie terapii pacjent ujawnia siebie, próbuje wyjaśnić drugiej osobie (analitykowi), dlaczego jest taki, a nie inny; próbuje odgadnąć, czego chcą od niego inni (nieświadome), czego chce analityk, który dzięki przeniesieniu uosabia nieświadome. Na tym właśnie polegać może waga owego ćwiczenia moralnego: ktoś dokonuje „przemocy na sobie”, ocenia się, dokonuje psychosyntezy, uspołeczniania się. Na poziomie heurystycznego modelu aparatu psychicznego można to wyjaśnić jako dokonanie przez „ja” psychosyntezy, rozświetlenie nieświadomego „tego”, „ja” i „nad-ja” — co staje się źródłem wyższej samoświadomości „ja”, a w konsekwencji — możliwością samosterowności, możliwością formułowania aktów woli wyższego typu. Trafnie ujmuje to twórca logoterapii Viktor E. Frankl: tam, gdzie było „to”, tam powinno stać się „ja”, ale „to” może stać się „ja” jedynie przez Ty⁹⁷.

mentem nowym i specyficznym jest metoda osiągania tej samowiedzy, którą zawdzięczamy geniuszowi Freuda. Psychoanalityk pomaga pacjentowi uświadomić sobie działające w nim siły — zarówno te blokujące go, jak i konstruktywne; pomaga mu zwalczyć te pierwsze i zmobilizować drugie” (K. Horney: *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji*. Przeł. Z. Doroszoła. Poznań 2006, s. 457). I dalej: „Uświadomienie [...] nie oznacza posiadania informacji [...], ale wiedzę [...]. Taka wiedza o ja musi spełniać dwa wymogi. Nic pacjentowi nie pomoże ogólna wiedza o tym, że jest w nim wiele fałszywej dumy albo że jest zbyt wrażliwy na krytykę i niepowodzenia [...]. Tym, co naprawdę się liczy, jest uświadomienie sobie konkretnych sposobów, w jakie czynniki te w nim funkcjonują, i jak konkretnie przejawiają się w jego własnym życiu, przeszłym i teraźniejszym. [...] co więcej, jego [pacjenta — K.S.] wiedza o sobie nie może pozostać wiedzą intelektualną, choć w ten właśnie sposób może się zacząć jej pierwszy etap, ale musi przekształcić się w doświadczenie emocjonalne”. Ibidem, s. 458—459.

⁹⁴ Zob.: A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 227—242; J. Butler: *Giving an Account...*, s. 53.

⁹⁵ Zob. J. Butler: *Giving an Account...*

⁹⁶ Zob. ibidem, s. 54.

⁹⁷ Zob. V.E. Frankl: *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*. Tłum. A. Wolnicka. Warszawa 2010, s. 23.

Człowiek, zdaniem Freuda, ma do dyspozycji narzędzie, dzięki któremu może interpretować, rozszyfrowywać zafałszowane motywy zachowań. Zofia Rosińska nazywa je „narzędziem hermeneutycznym”, intuicją, „mistyczną partycypacją” czy wręcz — empatią⁹⁸. Empatia zazwyczaj bywa rozumiana jako wczuwanie się w stany psychiczne drugiego człowieka, odtwarzanie cudzych intencji. We współczesnej filozofii psychiatrii empatię rozumie się też jako zdolność rozumienia i podzielenia zasad współżycia społecznego⁹⁹. W trakcie sesji terapeutycznej nieświadome analityka „pracuje” z nieświadomym pacjenta — jest to z pewnością swego rodzaju intersubiektywne (przedteoretyczne) poznanie. W trakcie psychoanalizy pacjent próbuje włączyć do swej tożsamości nieświadome pragnienie, uznaje, że rozumienie jest ograniczone, uzależnione od kontekstu społeczno-kulturowych przekonań, które dyskutuje się w trakcie terapii¹⁰⁰. Celem owego rozumienia jest więc nie tylko odtwarzanie cudzych intencji, lecz także „(diologiczne) zaangażowanie w możliwości nowego rozumienia i tworzenia odmiennych znaczeń”¹⁰¹. Znajomość zasad współżycia społecznego stanowi warunek rozumienia innych i siebie. Terapia może więc przywrócić kontakt ze światem osobom nierozumiejącym zasad społecznych i decydującym się działać na szkodę innych¹⁰². Dzięki terapii, która dostarcza pewnego języka, kluczy interpretacyjnych, pacjent może odkryć w sobie empatię. (Samo)wiedza dokonuje reorganizacji wewnętrznej dzięki temu, że zapewnia dystans, perspektywę trzecioosobową, bezstronność; czyni tym samym jednostkę w pełni odpowiedzialną¹⁰³. Podobnie jak w teorii idealnego obserwatora, zgodnie z którą słuszne jest to, co idealnie rozsądny, bezstronny i przychylny ludziom sędzia uznałby za najlepsze, lub inaczej, co wybrałaby osoba racjonalna, to znaczy wykorzystująca w optymalny sposób wszystkie informacje¹⁰⁴. W myśli Freuda podkreśla się dodatkowo zgodność racjonalnego wyboru z nieświadomym pragnieniem. Za takim odczytaniem przesłania psychoanalizy opowiada się również psychoanalityk

⁹⁸ Zob. Z. Rosińska: *Freud*. Warszawa 2002, s. 134.

⁹⁹ Na przykład Alfred Schütz. Zob. A. Kapusta: *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*. Lublin 2010, s. 257—258.

¹⁰⁰ Zob. *ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 257.

¹⁰² Oczywiście, wówczas, gdy przyczyna stanu pacjenta ma charakter psychologiczny, a nie somatyczny.

¹⁰³ Do podobnych wniosków dochodzi, o czym była już mowa, w swej interpretacji myśli Freuda Tauber.

¹⁰⁴ Chodzi na przykład o teorię Richarda Brandta. Zob. J. Rachels: *Subiektywizm*. W: *Przewodnik po etyce*. Red. P. Singer. Warszawa 2002, s. 480—488.

i praktyk Lilly Ottenheimer. Jej zdaniem, psychoanaliza, jako teoria, próbuje pokazać, jak biologiczny człowiek staje się istotą moralną, jak dziecko staje się moralnym dorosłym, jak zyskuje tożsamość¹⁰⁵. Uznaje ona, że celem terapii jest wolność wyboru¹⁰⁶. Autorka ta zaznacza również, że ludzie często boją się poddać terapii, co wpływa z lęku przed utratą wszelkich wartości, lęk taki jest jednak — jej zdaniem — zupełnie bezzasadny. Jeśli bowiem miałyby być tak, że ktoś po terapii stałby się zły, znaczyłoby to tylko tyle, że analityk zmienił neurotyka w psychopatę, czyli zamienił jedno zaburzenie psychiczne na inne, że zatem pacjenta nie wyleczył¹⁰⁷. Oczywiście, taka sytuacja może się to zdarzyć, ale przypadek taki nie może być potraktowany jako argument przeciwko terapii psychoanalitycznej, podobnie jak błąd w sztuce lekarskiej nie może podważać medycyny somatycznej.

Nawet jeśli nie uznaje się jednej moralności, to można wykazać, że jedna może być lepsza od drugiej, lub nawet — że jest fałszywą moralnością, jeśli nie spełnia swjej funkcji. A skoro moralność ma z definicji przyczyniać się do kształtowania w ludziach umiejętności uwzględniania cudzych interesów i przełamywania egoizmu (redukowania konfliktów między ludźmi, godzenia sprzecznych interesów jednostki), to taka „moralność”, która nie spełnia tego celu, jest fałszywa.

Model Freudowski daje odpowiedź na pytanie, kim być (jak żyć), wskazuje też drogę, jaką trzeba przejść, by otrzymać odpowiedź na to pytanie. Istotą człowieczeństwa jest wewnętrzna integracja świadomego i nieświadomego, dzięki której osiąga się poszerzone samopoznanie, nabiera się dystansu i zyskuje się otwarcie na innych ludzi. Dzięki terapii nabywa się umiejętności interpretacji zjawisk życia psychicznego, widzenia ich w szerszym kontekście, co pomaga rozwinąć empatię. Co więcej, zdobywa się narzędzie, dzięki któremu można zrozumieć człowieka. Freud pisze: „stosunek analityczny ugruntowany jest na umiłowaniu prawdy, czyli na uznaniu rzeczywistości, i [...] wyklucza on wszelkie pozory, wszelką obłudę”¹⁰⁸.

Psychoterapeutyczna reorganizacja wewnętrzna chroni, zdaniem Freuda, człowieka przed złem potocznie rozumianym¹⁰⁹. Freud, pisząc

¹⁰⁵ Zob. L. Ottenheimer: *Some Considerations on Moral Values and Psychoanalysis*. In: *Moral Values and the Superego Concept in Psychoanalysis*. Ed. S.C. Post. New York 1972, s. 240—243.

¹⁰⁶ Zob. ibidem, s. 243.

¹⁰⁷ Zob. ibidem.

¹⁰⁸ J. Mizielińska: *Płeć, ciało...*, s. 346.

¹⁰⁹ Zob. S. Freud: *Wstęp do psychoanalizy...*, s. 308.

o relacji intelektu wobec popędów, podkreśla, że „głos intelektu brzmi cicho, ale nie ustaje, zanim nie zyska posłuchu, który zdobywa w końcu po otrzymaniu niezliczenie wielu odpraw. Jest to jedna z niewielu spraw, co do których można sobie pozwolić na optymizm, jeśli chodzi o przyszłość ludzkości, ale ów optymizm nie oznacza bynajmniej niewiele, można z nim bowiem wiązać inne nadzieje. Prymat intelektu to sprawa niewątpliwie bardziej odległa, prawdopodobnie nie dzieli nas od tego nieskończenie daleki dystans. Ponieważ zaś można przypuszczać, że intelekt wytyczy sobie te same cele, których urzeczywistnienia oczekuje Pan od swego Boga — rzecz jasna w ludzkich umiarkowanych rozmiarach, na tyle, na ile pozwala na to rzeczywistość zewnętrzna, Ananke — a zatem będzie dążył do zrealizowania postulatu miłości wśród ludzi i ograniczenia cierpienia [podkr. — K.S.]”¹¹⁰.

Właśnie ten moment przesądza o istnieniu nieprzekraczalnych granic w wyrażaniu siebie. Skoro dzięki terapii w człowieku rodzi się empatia, uczy się on uwzględniać interesy innych osób, kochać nienarcystycznie; niesie to konsekwencje ograniczeń w wyborze na przykład partnerów czy praktyk seksualnych. Miłość nienarcystyczna prowadzi z konieczności do uznania, myślenia o przyjemności partnera seksualnego — nie tylko własnej¹¹¹. Rozwiązanie Freudowskie zgodne jest, w takiej interpretacji, z rozstrzygnięciami na temat granicy między dewiacją a patologią w seksuologii i psychiatrii współczesnej (w niektórych momentach jest nawet bardziej restrykcyjnej)¹¹².

¹¹⁰ S. Freud: *Przyszłość pewnego złudzenia*. W: I d e m: *Pisma społeczne*. Tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke. Warszawa 1998, s. 159.

¹¹¹ Dlatego wyklucza ona pedofilię, zoofilię czy nekrofilie, a nawet inne formy dewiacji seksualnych, takie jak: fetyszizm, narcyzm, automonoseksualizm czy heterochromofilia. Zob. Z. Słomko: *Ginekologia. Podręcznik dla lekarzy i studentów*. Warszawa 1997, s. 419.

¹¹² Współcześnie przyjmuje się następujące normy seksualne, które wypracował Siegfried Schnabl: optymalną (to takie zachowania seksualne, które są „pożądane z punktu widzenia określonego systemu wartości jednostki i społeczeństwa”, które mogą stać się przedmiotem wychowania, w praktyce oznacza to heteroseksualne stosunki dopochwowe); akceptowalną (chodzi o takie zachowania seksualne, które nie są co prawda optymalne, ale nie ograniczają rozwoju osobowego oraz nie utrudniają jednostce nawiązywania głębokich więzi międzyludzkich, na przykład masturbacja, stałe związki homoseksualne); tolerowaną (zachowania, które mogą przyczynić się do harmonijnego życia seksualnego w układzie partnerskim, chodzi na przykład o homoseksualizm, umiarkowany sadomasochizm, rozwiązłość, seks grupowy). Norma partnerska obejmuje pięć warunków koniecznych, które muszą być spełnione, by zachowanie seksualne uznać za tolerowane: dojrzałość partnerów, obustronną akceptację, warunek odczucia rozkoszy, nieszkodzenie zdrowiu, nienaruszanie norm

Podsumowanie

W teorii Freuda nie uznaje się prawomocności działania na podstawie jednostkowego odczucia, gdyż ślepe i bezwolne, nieświadome impulsy kierujące działaniem nie mogą być uznane za wybór podmiotu w pełnym tego słowa znaczeniu. W psychoanalizie przyjmuje się, że człowiek ma za zadanie stać się jednością psychofizyczną. Rozwój ten staje się możliwy dzięki pogłębianiu samowiedzy podmiotu, dzięki niekończącemu się procesowi uświadamiania nieświadomego — jest to podstawowy warunek możliwości konstytucji podmiotowości moralnej. Zło, w takiej optyce myślenia, można potraktować jako brak wiedzy o motywujących podmiot procesach psychicznych. Zatem przesłanie psychoanalizy można by sprowadzić do starożytnego zalecenia: „poznaj samego siebie”, a w dalszej kolejności uznać również jej treściowe pokrewieństwo ze stanowiskiem intelektualizmu etycznego, zgodnie z którym dobro nie jest możliwe do osiągnięcia bez wiedzy, w tym także samowiedzy. Postawa bezrefleksyjnej akceptacji własnych wyborów na zasadzie afirmacji własnego chwilowego pragnienia („bo ja tak chcę, bo tak czuję”), dominująca, jak można sądzić, w kulturze masowej, zyskuje swą teoretyczną legitymizację w postmodernizmie, programowo głoszącym równoważność różnych narracji. Psychoanaliza może więc posłużyć teoretykom *queer* jako zbiór założeń antropologicznych wyznaczających antykartezjańską koncepcję człowieka, prowadzącą do konsekwencji relatywistycznych, ale nie jest to punkt dojścia, lecz wyjścia koncepcji zakładającej bezstronnego racjonalnego obserwatora, którym kierują i uczucia, i rozum. Integracja wewnętrzna oparta na tych dwóch czynnikach motywacyjnych jest tym, co człowiek powinien wyrażać (pierwsza aporia teorii *queer*), i tym, co, umożliwiając empatię szeroko rozumianą, stanowi fundament samoograniczeń w ekspresji różnych form seksualności (druga aporia teorii *queer*). Na potwierdzenie tej drogi interpretacyjnej, która być może dopowiada to, czego nie dopowiedział Freud, a co wynika z założeń psychoanalizy, można przytoczyć cytat z nowego cyklu wykładów ze wstępu do psychoanalizy Freuda z 1933 roku, fragment, w którym ojciec psychoanalizy wyraża swe niezadowolone

współzycia społecznego. Dokonuje się więc następującego rozróżnienia między dewiacją (parafilia) a patologią seksualną: dewiacją są odstępstwa, zboczenie z „drogi akceptowanej społecznie”, ale z uwzględnieniem warunków kryterium partnerskiego, o patologii mówimy wówczas, gdy osoba myśli tylko o zaspokojeniu własnych potrzeb, własnej rozkoszy, gdy nie uwzględnia kryterium partnerskiego. Zob. *ibidem*, s. 418.

z niewyczerpania tematu w dotychczasowych badaniach „ja”: „Rzecz jasna nie uważamy, że wyodrębniwszy »nad-ja« powiedzieliśmy ostatecznie słowo w kwestii psychologii »ja« — to zaledwie początki, choć w tym przypadku początki przedstawiają się trudno”¹¹³.

¹¹³ S. Freud: *Rozszczepienie osobowości psychicznej*. W: Idem: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2009, s. 53.

Katarzyna Szmaglińska

The Relevance of Sigmund Freud: Aporias of Queer Theory and Their Overcoming

Keywords: psychoanalysis, queer theory, ethical sexual norms, relevance of Freud, aporias of queer theory

S u m m a r y

Contemporary interpretations of psychoanalysis (among others A. Leder's, A. Tauber's) treat Freud's thought as a philosophical one (anthropological model). Freud's adoption of Kant's transcendental assumption allows for such — unnaturalistic interpretation of psychoanalysis. Reconstructing the ontological and epistemological assumptions of the Viennese psychiatrist it may be proven that: first, psychoanalysis is congruent with queer theory in terms of significance of sexuality in the process of subject creation (“a crack in the subject”); second, at the starting point of both theories the instability of identity, including sexual identity, may be stated. It provides the ground for the comparison of these two conceptions. The queer theory is usually criticized for not presenting any unambiguous ethical conclusions with regard to limitations of human sexuality. In the present work, the author would like to illustrate that in a psychoanalytical model the aims of development, which queer theory is lacking, may be indicated and, as a result, also certain moral restrictions on various forms of sexual “self-expression” may be observed. The specific tools of Freud's therapy allow for ethical interpretation of the message that psychoanalysis offers and that may be reduced to the individual's understanding of the necessity for self-restriction of his/her sexuality — the self restriction which is more or less consistent with the solutions of contemporary psychiatry and sexology expressed in a partnership norm formula.

Katarzyna Szmaglińska

Sigmund Freuds Gültigkeit: Aporien der Queer-Theorien und deren Überwindung

Schlüsselwörter: Psychoanalyse, Queer-Theorie, ethische Sexualnormen, Gültigkeit Freuds, Aporien der Queer-Theorie

Zusammenfassung

Gegenwärtige Interpretationen von der Psychoanalyse (u.a.: von A. Leder, A. Tauber) betrachten Freuds Theorie als eine philosophische Theorie (anthropologisches Modell). Solche nicht naturalistische Deutung ist nur deshalb möglich, weil Freud die von Kant formulierten Voraussetzungen des Transzendentalismus angenommen hat. Wenn man ontologische und epistemologische Gedanken des Wiener Psychiaters rekonstruiert, kann man folgendes aufweisen: erstens — Psychoanalyse stimmt mit der Queer-Theorie hinsichtlich der Bedeutung von der Sexualität im Prozess der Subjektgestaltung („Riss im Subjekt“) überein, zweitens: im Ausgangspunkt der beiden Theorien wurde eine Identitätsinstabilität (darunter auch geschlechtliche) festgestellt. Das ist die Grundlage dafür, die beiden Konzepte miteinander zu vergleichen. Die Queer-Theorie wird oft deswegen kritisiert, dass sie zu keinen eindeutigen ethischen Entscheidungen in Bezug auf Beschränkung der menschlichen Sexualität führt. In ihrer Arbeit möchte die Verfasserin beweisen, dass es möglich ist, in einem psychoanalytischen Modell solche Entwicklungsziele aufzuzeigen, die in der Queer-Theorie fehlen, also gewisse sittliche Beschränkungen für verschiedene Formen der sexuellen „Selbstmanifestation“. Spezifische Werkzeuge der Freuds Therapie ermöglichen, die ethische Botschaft der Psychoanalyse zu deuten, die auf folgendes zurückzuführen ist: der Mensch muss sich über die Notwendigkeit klar werden, seine Sexualität beschränken zu müssen, damit sie mindestens den als eine partnerschaftliche Norm geltenden Entscheidungen der zeitgenössischen Psychiatrie und Sexuologie entspricht.