

Ciało upolitycznione – feministyczne dyskusje wokół problemu płci w polityce¹

Punktem wyjścia moich rozważań jest twierdzenie Kate Millet: „... płęć jest statusem o implikacjach politycznych.”² Płęć, a zatem także i w pewnych aspektach cielesność (cechy płciowe, skłonności do określonych chorób, siłą fizyczna, predyspozycje do wykonywania niektórych zawodów itp.) ma znaczenie polityczne. Posiadanie ciała identyfikowanego jako kobiece ma wpływ na pozycję w rzeczywistości politycznej skazując jego posiadaczkę na status podporządkowany. Dla Millet najistotniejszą konsekwencją bycia kobietą jest znalezienie się po stronie przegranej w sytuacji nierównego podziału władzy politycznej. Dlatego w społeczeństwie patriarchalnym relację między kobietami i mężczyznami należy opisywać z użyciem takich terminów, jak panowanie, dominacja i podporządkowanie.

Uwikłanie ciała, a zwłaszcza ciała kobiecego, w politykę jest jednak jeszcze głębsze. Ustawodawstwo i polityka społeczna wpływają bezpośrednio lub pośrednio na możliwości decydowania o swoim ciele przez kobiety. Millet zwraca uwagę na ówczesne amerykańskie regulacje prawne zabraniające przerywania ciąży. „Patriarchalne ustawodawstwo odmawia kobietom prawa do dysponowania własnym ciałem, co zmusza je do pokątnego przerywania ciąży ...”³ - pisze ona. Oprócz wspomnianego przez Millet zakazu aborcji wymienić można jeszcze chociażby dostępność różnych metod antykoncepcji (w tym także finansową, czyli kwestję refundacji środków antykoncepcyjnych) czy regulacje dotyczące zapłodnienia *in vitro*, jako ingerujące bezpośrednio w cielesność. Natomiast pośredni wpływ na przykład założenia polityki demograficznej – zachęcanie do rodzenia dzieci, lub przeciwnie naciski zmierzające do ograniczenia płodności. W tym kontekście, jak sądzę, ciało mężczyzny okazuje się znacznie mniej podatne na wpływ polityki, a wszelkie próby poddania go takim regulacjom budzą zdecydowany sprzeciw. Na przykład trudniej przeforsować zapisy

¹ Manuskrypt tekstu opublikowanego w: *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas i E. Struzik, Studio 29, Katowice 2010, s. 489-500.

² K. Millet: *Teoria polityki płciowej* w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa 1982, s. 58.

³ Tamże, s. 84.

o chemicznej kastracji pedofilii (pomijam tutaj zupełnie problem sensowności takiego rozwiązania) niż dopuszczalność jedynie szczególnie obciążających organizm metod zapłodnienia pozaustrojowego. O ile w pierwszym przypadku słychać sprzeciw obrońców praw człowiek, w drugim od głosów kobiet ważniejsze są głosy cierpiących embrionów.

Ciało decyduje zatem o statusie politycznym, a polityka ma wpływ na niektóre aspekty cielesności. Dlatego też feministki kwestionują rozróżnienie na prywatne i publiczne. Filozofowie polityki przyjmują, iż obok sfery publicznej istnieje, chroniona przed ingerencją z zewnątrz, sfera prywatna z jej jądrem w postaci sfery intymnej. Tymczasem analiza sytuacji kobiet, chociażby w kontekście wspomnianych wcześniej regulacji prawnych, pokazuje, że podział ten jest pozorny. Jane Mansbridge i Susan Moller Okin zauważają, iż zakwestionowanie powyższego rozróżnienia oznacza: „... widzenie wszelkiego działania jako potencjalnie brzemiennego w znaczenie publiczne. Oznacza dostrzeżenie tego, że siła, która konstytuuje znaczną część polityki, sięga aż do najdrobniejszych gestów wyrażających dominację między ludźmi i wraz z nimi się zaczyna. (...) Kwestionowanie dychotomii sfera publiczna/sfera prywatna oznacza podkreślenie nietrywialności spraw domowych i domaganie się uwzględnienia ich w toczonych publicznie dyskusjach. Podkreśla się tutaj, że to co dzieje się między mężczyzną a kobietą w domu, nawet w sypialni, jest uwarunkowane i z drugiej strony samo warunkuje to, co dzieje się w ustawodawstwie i na polach bitew.”⁴ Powiązanie obu tych sfer okazuje się wzajemne: polityka reguluje wiele spraw prywatnych, patriarchalne stosunki panujące w sferze prywatnej nie mogą pozostać bez wpływu na decyzje polityczne.

Zmiana podporządkowanego statusu kobiet wymaga zatem uczynienie kwestii płci, a w tym także i jej aspektu cielesnego, przedmiotem analizy i debaty publicznej. Konieczne jest wydobyć ich z zamkniętej przestrzeni prywatnej na światło dzienne. Inaczej nie sposób odpowiedzieć na pytanie o to, jak doszło do dominacji mężczyzn nad kobietami i dlaczego jest ona tak trwałą. Tradycyjnie podporządkowaną rolę kobiety wyjaśniano odwołując się do tak zwanych różnic naturalnych. W znacznie mierze to ciało miało determinować rolę i miejsce kobiety w społeczeństwie i w polityce. Jego budowa, słabość przejawiająca się niedostatkiem sił fizycznych i umysłowych koniecznych do wykonywania wielu zajęć,

⁴ J. Mansbridge, S. Moller Okin: *Feminizm w: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 359.

podatność na specyficzne choroby takie, jak na przykład histeria, zmienność nastrojów wynikająca z cyklu miesięcznego – to wszystko uzasadniać miało model patriarchalny. Germaine Greer opisuje chorobę zwaną zielenicą lub bardziej uczenie chlorozą⁵ przypisywaną wyłącznie kobietom. Tego typu dolegliwości miały skutecznie wykluczać je z życia zawodowego i politycznego. W wersji bardziej „nowoczesnej” argumentowano natomiast, że kobiece mózgi są inaczej zorganizowane i nie pozwalają na odnoszenie sukcesów w naukach ścisłych i technice, czyli w tych dziedzinach, w których obecnie wiedza przekłada się na władzę.⁶ Dlatego też kobiety nie są w stanie w pełni zrozumieć mechanizmów rządzących współczesnym światem, którego symbolem jest inżynier.

Przekonanie o naturalności różnic między płciami kwestionowano już w początkach myśli feministycznej. John Stuart Mill w „Poddaństwie kobiet” walcząc o przyznanie paniom prawa wyborczego stara się obalić argument o naturalnej i nieusuwalnej odmienności kobiet, na który powoływali się przeciwnicy ich udziału w polityce. Pisze on: „ ... w tej trudnej kwestii określenie, jaka jest przyrodzona różnica między dwiema połowami rodu ludzkiego, o której w obecnym stanie społeczeństwa niepodobna jest zebrać wiadomości zupełnych i dokładnych, każdy prawie tworzy sobie pewne dogmaty nie odwołując się do źródła. (...) W istocie jakkolwiek znaczące i na pozór niezmiennie byłyby różnice moralne i umysłowe między mężczyzną a kobietą, dowód na to, że są przyrodzone, może być tylko negatywny.”⁷ Jako przykład takiej pozornie naturalnej różnicy wymienia Mill specyficznie kobiece dolegliwości zdrowotne i zauważa, iż : „spazmy i mdłości znikły prawie zupełnie odkąd wyszły z mody.”⁸ Okazuje się zatem, że to nie cielesna konstytucja ma decydujący wpływ na zachowanie i zdrowie kobiet, lecz obyczaje i mody. Kobiecość nie jest wyłącznie (wcale) wyznaczana przez naturę, lecz kształtowana (także)przez kulturę.

Feministki drugiej fali i współczesne wyrażają ten pogląd dużo bardziej radykalnie. „Od początku nasz sposób postrzegania osób płci żeńskiej jest nacechowany świadomymi

⁵ G. Greer: *Kobiety eunuch*, Dom wydawniczy Rebis, Poznań 2001, s. 44

„Opisy stanu cierpiących na tę chorobę są bardzo barwne i choć czasem znajdziemy tam symptomy wywierane przez inne przyczyny, najczęściej napotykamy w nich te same hipochondryczne dolegliwości, jakie obecnie przypisuje się histerii: epilepsję, astmę, duszności, wzdęcia, *sensus globi in abdomine se volentis*, znużenie, drgawki i bolesne miesiączki”

⁶ Greer przywołuje książkę Ottona Weiningera „*Płeć i charakter*”, współcześnie podobny typ argumentacji prezentują Anne Moir i David Jessel w pracy „*Płeć mózgu: o prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*”.

⁷ J.S. Mill: *Poddaństwo kobiet*, Znak, Kraków 1995, s. 308.

⁸ Tamże, s. 344.

bądź nieświadomymi założeniami, których nie potrafimy się ustrzec, nie zawsze też wiemy skąd wzięty się w naszym myśleniu. Nowe podejście do kwestii polega na świadomości tego, iż wszystko, co obserwujemy m o g ł o b y w y g l ą d a ć z u p e ł n i e i n a c z e j”⁹ – stwierdza Greer. Natomiast Magdalena Środa pisze: „popularny i do niedawna niekwestionowany był pogląd, że kobieta z natury przeznaczona jest do życia domowego i rodzinnego, a mężczyzna do życia publicznego i twórczego. Przekonanie to, wsparte kategorią «natury», właściwie nigdy nie potrzebowało uzasadnienia, ale i tak miało ich aż nadto.”¹⁰ Powołując się na Sherry B. Ortner wymienia trzy typy takich uzasadnień. Po pierwsze ciało kobiety zaangażowane jest w proces reprodukcji gatunku, z tej racji jest bliższe naturze niż ciało mężczyzny. Po drugie ciało kobiety, a zwłaszcza jego funkcja macierzyńska, przypisuje ją do domu znacznie ograniczając jej mobilność społeczną. Wreszcie po trzecie kobiety „z natury” posiadają inne predyspozycje psychiczne. Argumenty te pokazują, iż parafrazując przytoczoną na początku tego artykułu tezę Millet, ciało (kobiety) posiada implikacje polityczne. Ciało to ją ze sfery polityki wyklucza, pozbawia możliwości wywierania wpływu na decyzje polityczne i odbiera w ten sposób możliwości ochrony swoich interesów, bo przecież: „prywatny świat kobiety jest niemal wszędzie i zawsze podporządkowany publicznemu (społeczno-politycznemu) światu mężczyzn.”¹¹ Nawet jeśli obecnie brak jest prawnych przeszkód uniemożliwiających kobietom udział w życiu politycznym, to wspomniany przez Środę stereotyp nadal funkcjonuje skutecznie zniechęcając je do angażowania się w działania w ramach sfery publicznej.

Kwestionując podział na publicznych mężczyzn i domowe kobiety feministki wprowadzają rozróżnienie na płeć biologiczną i płeć kulturową, czy też na płeć (sex) i rodzaj (gender). Dowodzą, iż: „rolę męską bądź żeńską wyznaczają czynniki pozanaturalne bez względu na anatomię i fizjologię narządów zewnętrznych.”¹² Okazuje się, że to nie ciało determinuje płeć, lecz płeć kształtuje ciało. Do płci kulturowej, czyli do tego aspektu kobiecości, który kształtowany jest pod wpływem nacisków społecznych i kulturowych należy bowiem wiele aspektów cielesności. Greer zwraca uwagę na to, że nawet coś z pozoru tak twardego i trwałego, jak szkielet jest podatne na deformacje pod wpływem noszenia

⁹ G.Greer: op.cit., s. 5.

¹⁰ M. Środa: *Indywidualizm i jego krytycy*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2003, s. 295-296.

¹¹ Tamże, s. 298.

¹² K. Millet: op. cit., s. 60.

gorsetów czy wykonywania zmuszającej do ciągłego pochylania się pracy maszynistki lub sekretarki. Sandra Lee Bartky, nawiązując do koncepcji Michela Foucaulta i jego opisów procedur dyscyplinujących, twierdzi, iż to właśnie tego typu praktyki wytwarzają ciało rozpoznawane ze względu na wygląd i charakterystyczne gesty jako kobiece. Nie jesteśmy zatem kobietami dlatego, że mamy kobiece ciała. Przeciwnie – nasze ciała stają się kobiece, ponieważ przyjmujemy taką płęć kulturową.

Lee Bartky przedstawia trzy rodzaje praktyk kształtujących ciało kobiety:

- mające na celu wytworzenie ciał o określonym kształcie i rozmiarach;
- wydobywające z ciała szczególne gesty, postawy, sposoby poruszania się itp.;
- traktujące ciało jako powierzchnię do ozdabiania.

Praktyki pierwszego rodzaju narzucają określony wzorzec idealnego ciała. Obecnie jest to ideał szczupłej, chłopięcej wręcz sylwetki. Aby go osiągnąć kobiety katują się dietami i treningami, wykonują ćwiczenia kształtujące poszczególne partie mięśni. Często popadają w anoreksję lub bulimię, które stanowią współczesny odpowiednik hysterii. Praktyki skoncentrowane na gestach prowadzi z kolei do wyrobienia w kobietach postawy uległości. Stąd wysiłek aby wyglądać na małe i nieszkodliwe, zajmowanie jak najmniej miejsca w przestrzeni, czy wyrażanie swego podporządkowania spuszczeniem lub odwracaniem wzroku w odpowiedzi na męskie spojrzenia. Ozdabianie kobiecego ciała również wymaga wiele trudu. Konieczna jest troska o cerę i skórę, odpowiedni makijaż, zadbane włosy i ułożona fryzura a także depilacja. Wszystkie te praktyki zmierzają do jednego celu – do przekształcenia własnego ciała w ciało kobiety idealnej. W ciało, które jest odpowiednio wyćwiczone i ukształtowane przez relacje władzy nadające mu podporządkowany status. Jest to jednakże wysiłek z góry skazany na niepowodzenie. Ideał okazuje się nieosiągalny, a efektem nieudanych prób jego doświadczenia jest poczucie winy i wstydu. Pojawia się w związku z tym przeświadczeni, że nasze ciało jest nieudane, wybrakowane. Jak stwierdza Lee Bartky: „posiadanie ciała, które odczuwa się jako «kobiece», ciała społecznie skonstruowanego przez odpowiednie praktyki w większości przypadków jest kluczowe dla poczucia siebie jako kobiety.”¹³ Ciało to nie należy do niej, gdyż kobieta: „musi zmieniać się w «przedmiot i łup» dla mężczyzny.”¹⁴ Sankcją za niepodporządkowanie się

¹³ S. Lee Bartky: *Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej* w: *Gender. Perspektyw antropologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, tom II, s. 68.

¹⁴ Tamże, tom II, s. 61.

dyscyplinującym procedurom jest odmowa patronatu ze strony mężczyzny. Oznacza to niski status społeczny. Równie dotkliwą karą dla buntowniczek jest własne poczucie winy. Standardy patriarchalne zostają bowiem zinterioryzowane, co sprawia że kobiety niezwykle skutecznie się im podporządkowują. Dlatego też swoboda obecnie przez nie osiągnięta okazuje się jedynie pozorna. W rzeczywistości zostały one niemal całkowicie poddane nowej, anonimowej i rozproszonej władzy dyscyplinarnej, która zawładnęła ich ciałami. W modelu opisywanym przez Lee Bartky ciało to produkt dyscyplinujących procedur władzy, jest ono na wskroś przesiąknięte polityką. Wprzęgając swoją posiadaczkę w reżim praktyk je kształtujących ciało kobiety staje się wręcz narzędziem opresji.

Ponieważ ich ciała zostały kobietom odebrane przeważnie nie czują się one w nich dobrze. Dostrzegają to już Millet pisząc, że: „patriarchalne uwarunkowania i przeświadczenia zdają się zatruwać stosunek kobiet do własnego ciała, aż staje się ono rzeczywiście przyobiecany źródłem udręki.”¹⁵ W ten sposób upolitycznienie ciał prowadzi do jego swoistego wyalienowania. Własne ciało okazuje się obce i wrogie. Z resztą trudno już nazywać je własnym skoro jest ono wytworem procedur dyscyplinujących i rezultatem patriarchalnych stosunków dominacji. Podporządkowany status kobiety sprawia, że sfera zdawałoby się najbardziej intymna – cielesności i jej odczuwanie – jest kształtowana przez stosunki władzy. Przed wciągnięciem w ten układ nie da się uciec, gdyż: „obecnie można *istnieć* wyłącznie jako mężczyzna albo jako kobieta – dla odczuwania siebie jako istniejącej jednostki.”¹⁶ Władza patriarchalna trzyma się mocno, zmieniły się co najwyżej formy jej sprawowania. Stały się nowoczesne, mniej widoczne, ale przez to może nawet bardziej skuteczne. Tym, co skutecznie podtrzymuje patriarchy okazują się sztywne, spolaryzowany podział na dwie płcie i konieczność przypisania do jednej z nich ze wszystkimi tego konsekwencjami. „Jedną z podstawowych cech naszego sposobu myślenia jest to, że postrzega płci jako spolaryzowane, jako rodzaj naturalnej dychotomii. W gruncie rzeczy takie myślenie jest fałszywe”¹⁷ – podkreśla Greer. Zakwestionowanie naturalności tradycyjnych ról płciowych wymaga zatem sięgnięcia głębiej i podważenia samych podstaw klasyfikacji płciowej. Biologia i natura, sugerują feministki, wcale nie wyznaczają w sposób jednoznaczny dychotomii męskie-żeńskie. Pozostawiają bowiem wiele miejsca na interpretacje. To pole

¹⁵ K. Millet: op.cit., s. 89.

¹⁶ S. Lee Bartky: op. cit., s. 68.

¹⁷ G. Greer: op. cit., s. 17.

swobody zawłaszczono zostało jednak przez władzę. Dlatego tak ważne jest zdemaskowanie pozornej naturalności i ukazanie politycznego uwikłania kategorii płci. „«Normalne» role płciowe wcale nie są czymś bardziej naturalnym niż błazeństwa transwestyty. Pragnąc przybliżyć się do kształtów i postaw uważanych za normalne i pożądane, obie płcie deformują same siebie, usprawiedliwiając ten proces odwołaniem do pierwotnej, genetycznej różnicy płci”¹⁸ – twierdzi Greer. Należy zdawać sobie z tego sprawę, aby próbować przeciwstawić się wszechobecnej władzy patriarchalnej.

Czy dychotomię płci można całkowicie odrzucić? Czym miałyby zostać zastąpiona? Feministki liberalne proponują zastąpienie spolaryzowanych ról płciowych koncepcją androginii czyli uznania całego spektrum tożsamości płciowych wybieranych indywidualnie przez każdego. „Androginia nie eliminuje różnic płciowych, tylko opiera się na przekonaniu, że jesteśmy zdolni zarówno do przekraczania spolaryzowanych ról płciowych, jak i do twórczego rozwijania «zaniedbanych» w tradycyjnym wychowaniu aspektów naszej osobowości. Jeśli wszyscy będziemy społecznie zachęceni do rozwijania cech zarówno kobiecych, jak i męskich (które są równie ważne i dla społeczeństwa i dla indywidualnego dobrego życia) zniknie wszelka dyskryminacja”¹⁹ – opisuje ideał androginii Środa. Androginia znosi tradycyjny, sztywny podział na mężczyzn i kobiety, zastępując spolaryzowaną identyfikację mężczyzna/kobieta całym spektrum zindywidualizowanych tożsamości płciowych stanowiących połączenia tego, co tradycyjnie uznawano za męskie i żeńskie w najróżniejszych zestawach i proporcjach. Ideał ten prowadzi do jak najdalej idącego odpolitycznienia ciała. Płeć zostaje tu bowiem pozbawiona politycznego znaczenia, rozmyta w wielości jednostkowych eksperymentów i przeniesiona całkowicie do sfery prywatnej. Tożsamość płciowa uwolniona od społecznych nacisków na bycie „znormalizowaną” kobietą czy mężczyzną staje się kwestią indywidualnych upodobań. Androginia nie kwestionuje przy tym istnienia różnic biologicznych, zakłada jedynie, że nie ma tu jednoznacznej determinacji. Ten sam zestaw cech fizycznych może być podłożem do różnych wariacji na temat ról płciowych. Cieleśność to w znacznej mierze pole do indywidualnego eksperymentowania, którego wyników nie sposób do końca przewidzieć. Oznacza to koniec sztywnych ram męskości i kobiecości, w które należy wtłoczyć jednostki z użyciem strategii dyscyplinujących. Zgodnie z ogólną tendencją liberalną dochodzi tu do poszerzenia sfery indywidualnej

¹⁸ Tamże, s. 22.

¹⁹ M. Środa: op. cit., s. 322.

wolności i ograniczenia wpływów władzy, do definitywnego uwolnienia ciała z zakresu wpływów politycznych.

Jednak dla niektórych jest to rozwiązanie nadal niewystarczające. Pojawia się koncepcja kwestionująca całkowicie rozróżnienie na daną płć biologiczną i skonstruowaną kulturową. Judith Butler stara się udzielić odpowiedzi na pytanie: „jak można by pokazać, że inne podstawowe kategorie płci – binarność biologicznych płci, kulturowych płci i ciała- są konstruktami, które tylko uchodzą za naturalne, źródłowe, wrodzone?”²⁰ Celem jest zatem obalenie ostatniego bastionu zwolenników naturalnych cech płciowych – płci biologicznej. Zdemaskowana ma zostać jej pozorna niezmienność i polityczna neutralność, bo jako dana przez naturę płć biologiczna nie mogła przecież być efektem oddziaływania władzy. Tymczasem Butler stara się pokazać, że i ona jest wytworem określonych stosunków władzy – męskiej dominacji i obowiązkowej heteroseksualności. Upolitycznienie ciała sięga zatem jeszcze głębiej niż to pokazywała Lee Bartky – nie chodzi tylko o jego kształt, wymiary i wygląd. Ciało zostaje uznane za znak kulturowy, natomiast dotychczasowy porządek konstruowania tożsamości płciowej odwrócony. To nie płć kulturowa kształtuje się na fundamencie biologicznej (w sposób mniej lub bardziej przez tę drugą wyznaczony), to nasze odczuwanie płci biologicznej i postrzeganie ciał jest wytworem kulturowych praktyk regulatywnych. Należy odrzucić trzy fikcje: przekonanie o jednoznaczności płci biologicznej, rzekomą wewnętrzną spójność płci kulturowej oraz binarność w ramach obu tych kategorii. Służą one bowiem jedynie podtrzymaniu obowiązującego porządku władzy. Dlatego też, w nawiązaniu do koncepcji Monique Wittig, Butler zastanawia się nad tym: „czy «ciało fizyczne» istnieje zanim zostanie objęte percepcją? Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie. Podejrzana wydaje się nie tylko zbieranina atrybutów, które podpadają pod kategorię płci, lecz już samo wyróżnianie tych «cech» jako takich. Fakt, że penis, vagina, piersi itp. zostały *nazwane* narządami płciowymi, zarówno ogranicza strefę erogenną ciała do tych właśnie jego części, jak i rozbija je jako całość na drobne kawałki.”²¹ Ciało nie jest zatem dane, gotowe. Stwarzamy je wyróżniając i nazywając poszczególne jego części. Od nas też zależy, jakie znaczenie przypisujemy poszczególnym elementom. To my wybraliśmy zupełnie arbitralnie pewien zestaw tak zwanych cech płciowych. Nasze ciało jest zatem całkowicie i od początku konstrukcją. Jeśli nawet istnieje jakieś obiektywne, niezależne od kategorii

²⁰ J. Butler: *Uwikłani w płć*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 35.

²¹ Tamże, s. 215.

językowych ciało, to jest ono dla nas niedostępne. Opisując swoje ciało nieuchronnie wkraczamy w obręb systemu kulturowego i społecznego. Nasza cielesność jest zawsze upolityczniona, możemy co najwyżej nie zdawać sobie z tego sprawy. Dlatego, posługując się kategoriami zaczerpniętymi z psychoanalizy, Butler stwierdza, iż: „Określona przez biologiczną płć powierzchnia ciała wyłania się jako konieczny znak (u)natural(nio)nej tożsamości i pragnienia.”²² Zamiast tego, co miało być naturalne znajdujemy zatem jedynie unaturalnione. Rzekoma naturalność ma służyć ukryciu politycznego uwikłania tożsamości płciowej na poziomie biologicznym i stwarzać pozory jej niezmienności. Kategoria natury zostaje po raz kolejny zdemaskowana jako narzędzie podtrzymujące system władzy.

Czy zatem należy przyjąć, że: „ ... ciało nie jest «bytem», lecz zmienną granicą, powierzchnią, której przenikalność jest regulowana politycznie, znaczeniową praktyką w kulturowym polu zakreślona przez hierarchię kulturowych płci i obowiązkowej heteroseksualności”²³? Jeśli tak, to tradycyjny podział na sferę prywatną i sferę publiczną jest niemożliwy do utrzymania. Samo jądro sfery prywatnej, to co dla nas najintymniejsze – nasze własne ciało- okazuje się bowiem ukształtowane przez kulturę i władzę. Jak do tego doszło? Butler odwołuje się w swoich wyjaśnieniach do twierdzenia Michaela Foucaulta, że cała sfera seksualności (w tym oczywiście i kategoria płci) przesycona jest władzą, a nasze ciało nabiera sensu tylko w kontekście stosunków władzy. Zatem płć nie tylko jest kategorią o implikacjach politycznych, jest ona polityczna „od fundamentów”. Kategorie płci i obowiązkowej heteroseksualności: „nie są kategoriami *naturalnymi* lecz *politycznym*”²⁴ – stwierdza dobitnie Butler. Powołując się na Foucaulta podkreśla, że : „kategoria płci ma zatem nieodwołalnie charakter regulatywny i wszelkie analizy, które obierają ją za punkt wyjścia bezkrytycznie poszerzają zakres owej regulatywnej strategii jako reżimu władzy-wiedzy i zwiększają jej prawomocność.”²⁵ Dopóki nie ujawnimy relacji władzy ukrywających się za unaturalnioną kategorią płci nie będziemy w stanie ich zmienić, ani się od nich uwolnić. Nie jest to łatwe, ponieważ strategia unaturalnienia skutecznie maskuje matrycę dychotomii płci i obowiązkowej heteroseksualności. Jeśli zatem chcemy zmiany, chcemy zniesienia męskiej dominacji i opresji związanej ze społeczną organizacją reprodukcji seksualnej, to musimy ową pozorną naturalność zdemaskować.

²² Tamże, s. 153.

²³ Tamże, s. 250-251.

²⁴ Tamże, s. 231.

²⁵ Tamże, s. 189.

Świadomość polityczności tożsamości płciowych otwiera drogę do dokonania zmiany. Nie jest to jednak zadanie łatwe. Butler zauważa bowiem, że władza kształtująca nasze postrzeganie ciała, płci i pragnienia nie mieści się w liberalnym modelu umowy społecznej. Nie możemy negocjować warunków jej funkcjonowania, ponieważ nie jest ona sprawowana przez grupę konkretnych, możliwych do zidentyfikowania osób w sposób intencjonalny. Jest to władza anonimowa i rozproszona, w ramach której to: „ stosunki władzy ustanawiają i ograniczają samą możliwość woli. Dlatego też władzy nie można ani odebrać, ani odrzucić, lecz jedynie inaczej ją rozmieścić.”²⁶ Nie jest możliwa ani rewolucja, ani anarchia. Nie ma ucieczki przed uwikłaniem w politykę. Można jednak kwestionować i podważać narzucane przez nią kategorie, można destabilizować to, co stanowi podstawę relacji władzy – dychotomię i jednoznaczność tożsamości płciowych. Służą temu na przykład praktyki parodystyczne traktujące powierzchnię ciała jako przestrzeń do swobodnej inscenizacji. Tego typu działania mają skłonić do refleksji nad naturalnością męskości i kobiecości. Mnożenie rozmaitych konfiguracji tożsamości płciowych ma prowadzić do zdestabilizowania tej kategorii. Przy czym: „dekonstrukcja tożsamości nie oznacza dekonstrukcji polityki. Nadaje ona raczej polityczny charakter kategoriom dzięki, którym tożsamość się pojawia.”²⁷ Właściwą strategią jest zatem nie próba odpolitycznienia płci i ciała, z góry skazana na niepowodzenie, lecz przeciwnie – potraktowanie własnego ciała jako „narzędzia walki politycznej”. Tylko w ten sposób możliwa jest reinterpretacja praktyk definiujących tożsamość płciową i wykreowanie nowych możliwości przekraczających i przełamujących matrycę binarną. Jest to zatem podejście odwrotne niż w przypadku omawianego wcześniej ideału androginii. Nie chodzi tutaj o wyłączenie cielesności ze sfery polityki, przeciwnie należy się ciałem w sferze polityki odpowiednio posługiwać.

Feministyczne dyskusje na temat płci odnoszą się do upolitycznienia ciała w dwojaki sposób. Z jednej strony wskazują na konieczność zdemaskowania ukrytego pod pozorami naturalności uwikłania cielesności w politykę. Ujawniają, iż nasze ciało, to jak je postrzegamy i w jaki sposób staramy się je zmieniać nie jest politycznie neutralne, lecz wynika z relacji władzy. Z drugiej strony jednak feministki wcale nie chcą kwestii płci ze sfery polityki usunąć. Przeciwnie – wskazują na konieczność wprowadzenia problematyki płci i cielesności do debaty publicznej. Dowodzą, że pozostawienie tych zagadnień w obrębie sfery prywatnej

²⁶ Tamże, s. 228.

²⁷ Tamże, s. 263.

skutecznie podtrzymuje model patriarchalny. W ramach koncepcji najbardziej radykalnych to właśnie ciało staje się narzędziem oporu przeciwko praktykom dyscyplinarnym narzucającym dychotomię płci. Jednak obie te perspektywy podkreślają jedno – to, co wydaje się nam prywatne, wręcz intymne, czyli nasze własne ciało, jest wbrew pozorom tak zwanej naturalności, mocno (i według niektórych stanowisk nieusuwalnie) uwikłane w politykę.