

**Christine Pierce**

## **Język prawa naturalnego a kobiety**

„Natura”, a właściwie „natura ludzka”, należy z pewnością do najbardziej enigmatycznych pojęć, jakich kiedykolwiek używano. Kiedy słyszymy słowo „naturalny”, nie wiemy zwykle, czy oznacza ono wyjaśnienie, postulat, tezę deterministyczną, czy wreszcie desperacki apel -termin ów zdaje się funkcjonować na zasadzie jakiegoś metafizycznego kleju, który ma ostatecznie i nieodwołalnie zespolic wszelkie nasze przekonania i wartościowania.

Czasem zdarza się, że obie strony w sporze szafują w równej mierze tym, co „naturalne”. Jednakże standardowe użycie pozwala dość dokładnie przewidzieć, co zostanie nazwane „naturalnym”. Na przykład język prawa natury obracany bywa nieomal bez wyjątków przeciwko kobietom, mimo niejakiego Ashleya Montagu, który niezmiennie obwieszcza „naturalną” wyższość naszej płci. Dość powszechnym wybiegiem jest również upieranie się przy tym, że wartości, którym sami hołdujemy i którym obiegowo nadaje się etykietkę „nienaturalnych” (poligamia, homoseksualizm), są w istocie całkowicie naturalne. Prowadzi to jednak tylko do uznawania coraz większej liczby zjawisk za „naturalne” i do uzasadniania pewnych poglądów czymś niejasnym, jeśli nie wręcz pozbawionym treści. Pewne nadzieje na wyjaśnienie terminu „naturalny” budzi następująca procedura: spróbujmy zastąpić go zwrotami równoważnymi w taki sposób, by wydobyć na jaw zawarte w nim wybory wartości i twierdzenia wyjaśniające.

Od stuleci ludzie uciekali się do tego, co „naturalne”, aby ugruntować swe zalecenia moralne i społeczne, a współczesny język potoczny świadczy o tym, iż „natura” nie straciła do dziś swej mocy perswazyjnej. Dowiadujemy się, że samobójstwo, antykoncepcja i

seksualne są złem, ponieważ nie są „naturalne”. Tu i ówdzie argument przybiera postać pozytywną: monogamia jest naturalna, a zatem jest to jedyna prawidłowa forma związku małżeńskiego. Przekonanie o przyrodzonym charakterze proporcji jeden do jednego w związkach intymnych kryje się *implicite* w prawnym usprawiedliwianiu zabójstwa w afekcie: zazdrość — przynajmniej ze strony mężczyzny — ma być zjawiskiem „naturalnym”. Wreszcie, liczni przeciwnicy równouprawnienia kobiet odwołują się zwykle do „właściwej domeny” i „natury” naszej płci, która przesądza ponoć o wrodzonej żeńskiej podrzędności i czyni zbędnymi wszelkie weryfikacje empiryczne.

W niniejszym eseju zanalizuję język owej „właściwej domeny” (roli, funkcji), porównam go z językiem prawa naturalnego i ukażę podejrzany brak kwestii wolności w dywagacjach zwolenników posługiwania się tego typu argumentacją przeciwko kobietom. Na wstępie jednak zwrócę uwagę na bardzo znamienne trudność: bez względu na kontekst społeczny czy moralny jest nam zawsze ciężko wyłożyć, co znaczy słowo „naturalny”, i wyjaśnić, dlaczego właściwie ma ono wydźwięk rozstrzygający. Musielibyśmy najpierw zdać sprawę z sensu, jaki wiążemy z tym terminem, a następnie dowieść, że to, co naturalne, jest jednocześnie dobre. Są to sprawy całkowicie różne, tymczasem najczęściej łączy się je w taki sposób, że stwarzają wrażenie jednego problemu. Wielu myślicieli zgadzało się w tym, które rzeczy są naturalne, natomiast różniło się diametralnie w zapatrywaniach na moralny aspekt „naturalności”. Zdaniem Nietzschego natura (życie) polega na ciągłej eksploatacji i nieprzerwanym podboju — stąd pojęcie „nadczołowieka” i dyskredytowanie chrześcijaństwa jako instytucji przeciwstawiającej się ludzkim „instynktom”. Schopenhauer jednakże, dysponując tym samym materiałem empirycznym, doszedł do kon-

kluzji wręcz przeciwnej; stwierdzenia w rodzaju: „życie żeruje na życiu” czy „człowiek oscyluje między nudą a pożądaniem”, nie wzmagają bynajmniej naszych aspiracji — świadczą po prostu o bezsensie życia.

Zakłada się często z góry, że słowo „naturalny” ma automatycznie etykietkę dodatnią, która nie wymaga odrębnych uzasadnień. Inaczej mówiąc, przyjmujemy zwykle bezwiednie, że jeśli ktoś przekonał nas, iż „X jest naturalne”, to przekonał nas tym samym, iż „X jest dobre”. Przypatrzmy się choćby stanowisku Watykanu wobec regulacja przyrostu naturalnego: w *Humanae vitae* uważa się za wystarczające wykazać, że środki antykoncepcyjne zakłócają naturalną kolej rzeczy. Nie pada wszakże najważniejsze pytanie: „Dlaczego naturalna kolej rzeczy jest dobra”? Wolno sądzić, że „naturalna kolej rzeczy” oznacza w tym kontekście to wszystko, co zdarza się bez ludzkiej ingerencji. Definicja tego rodzaju pociąga za sobą absurdalne konsekwencje, kiedy zaczniemy posiłkować się nią jako normą. Jeśli „naturalna kolej rzeczy” jest dobra — skoro powiedziano nam, by jej nie zakłócać — to dlaczegożby nie miała stać się kwestią moralną np. czynność golenia? Pojawianie się zarostu na męskiej twarzy jest zjawiskiem naturalnym, natomiast goląc się, używamy bez wątpienia sztucznego środka, który interweniuje w zwykły porządek rzeczy.

Jeśli nawet scharakteryzowaliśmy „naturalność” w danym wypadku nie dość trafnie, jest chyba zrozumiałe, że nie 'Sposób dociekać, czy to, co naturalne, jest dobre, dopóki nie potrafimy zdefiniować terminu „naturalny”. Jak dotąd, doszliśmy do wniosku, że w jednym ze swych znaczeń „naturalny” to tyle, co: „pozbawiony ludzkiej ingerencji”. Oczywiście daleko stąd do wyjaśnienia, dlaczego naturalność uważamy za dobro. Szczególnie interesujące okazują się dwa inne znaczenia terminu „naturalny- oba funkcjonują w powszechnym użyciu, choć są

względem siebie sprzeczne. Naturę ludzką interpretuje się mianowicie bądź jako to, co człowiek ma wspólnego z resztą świata zwierzęcego, bądź jako to, czym się od niej różni.

Jedną z najśmieszniejszych prób skierowania pierwszej interpretacji przeciw kobietom odnajdujemy w następującym komentarzu Mary Hemingway: „Go znaczy równość? Jakież z niej mamy pożytek? Mówiłam już przedtem i powiem raz jeszcze: kobiety są obywatelami drugiej kategorii, i to nie tylko biologicznie. Ich pierwszoplanowym obowiązkiem jest rodzenie i wychowywanie dzieci. Tej podstawowej regule podlegają wszystkie zwierzęta z wyjątkiem paru ryb słodkowodnych”.<sup>1</sup> Na nieszczęście wynika stąd niezbitcie, że ryby słodkowodne są niemoralne! Hemingway mniema, że da się ustalić powinności człowieka poprzez obserwację zachowania zwierząt. *Prima facie* brzmi dziwnie, gdy ktoś usiłuje wywieść sens terminologii swoiście moralnej z dziedziny, w której pojęcia moralne nie mają zastosowania. Można jednak sądzić, że ci, którzy dokonują tak osobliwych zabiegów, potrafią jakoś rozsądnie wyłożyć swe stanowisko. Co więc mają na myśli na przykład wówczas, gdy mówią, że pewne nasze zachowania są zamiarem natury? Wiadomo, o co chodzi, gdy ktoś powiada: „Mam zamiar spakować walizkę”, o co jednak chodzi, gdy ktoś powiada, że jest zamiarem natury, byśmy robili to a to, a nie coś innego? W użyciu tego rodzaju — „naturalny” to zdaje się tyle, co „obserwowany u większości zwierząt”. Jeśli istotnie o taki sens chodzi, nie wiadomo nadal, jak przejść od „natury” do wartości moralnej. Fakt, że coś zdarza się bardzo często, nie stanowi argumentu ani za, ani przeciw.

Wymienialność terminów „naturalny” i „normalny” świadczy o naszej predylekcji do tego, co jest dominujące statystycznie, kosztem tego, co jest niezwykle i wyjątko-

we. Niezwykłości nie sposób jednak przekreślić samej w sobie, można bowiem alternatywnie uznać ją za „dewiację” lub „oryginalność” w zależności od upodobań. Nic nie stoi na przeszkodzie, by potraktować tak zwanego dewianta seksualnego jako seksualnego oryginała, gdyby nie fakt, że większość ludzi niezdolna jest do tolerowania niezwykłych zachowań w tej akurat dziedzinie; w efekcie posługujemy się pojęciami statystycznymi o konotacjach ujemnych (nienaturalny, nienormalny), a nie pojęciami o konotacjach dodatnich (oryginalny, wyjątkowy).

Drugie ze wspomnianych znaczeń słowa „naturalny” — akcentujące różnice pomiędzy człowiekiem a resztą świata (zwierzęcego) — pochodzi od Platona. Zgodnie z doktryną platońską określić naturę danej klasy rzeczy to wskazać cechy odróżniające ową klasę od innych klas. Naturą albo esencją człowieka są jego istotne właściwości. Platon nie twierdził wszakże, iżby natura mężczyzn i kobiet była odmienna — charakteryzował ludzi jako stworzenia zdolne do rozumowania — ale sens, jaki wiązał z terminem „naturalny”, implikuje definiowanie obiektów w kategoriach pełnionej przez nie funkcji lub roli, co wykorzystywano często do nakładania restrykcji na kobiety. Aby dostrzec, jak dalece nasz sposób mówienia i wyjaśniania stanów rzeczy przypomina poglądy Platona, przyjrzyjmy się bliżej, jak były one pojmowane historycznie. Kiedy uświadomimy sobie, że język funkcji ufundowany jest na prawie naturalnym, staniemy się bardziej krytyczni wobec frazeologii uważanej za oczywistą i wyłowimy z niej pewne nieuświadomione założenia filozoficzne.

Grecka technika odpowiedzi na pytanie w rodzaju: „Jaka jest natura X”? nie była techniką mechanistyczną, lecz teleologiczną, opartą na pojęciu funkcji, roli, celu bądź przeznaczenia. Odmienność obu tych typów eksplikacji da się łatwo zilustrować za pomocą prostego przy-

kładu: „Co to „jest kosiarka”? Teleolog wytłumaczy, że jest to coś, co służy do strzyżenia traw, mechanicyści natomiast zaczną opowiadać o kole napędowym, wtyczkach i metalowych „zębach”. Do eksplikacji teleologicznych nadają się znakomicie wytwory naszych rąk, ponieważ wyobrażamy sobie ich funkcję, zanim jeszcze przystąpimy do konstruowania. Lecz w wypadku pytań takich, jak pytanie o naturę człowieka, wyjaśnienia teleologiczne nie nasuwają się równie łatwo, choć Platon, pragnąc opisać dziedzinę rzeczywistości, w której funkcje i role przedmiotów nie są przez nas wytwarzane, lecz odkrywane, z pytań teleologicznych wcale nie rezygnował.

Utrzymywał, że wie, na czym polega natura człowieka. Pomińmy chwilowo treść jego tezy i zwróćmy uwagę na pewien dodatkowy czynnik filozoficzny, jaki pojawia się przy odpowiedziach na pytanie o „naturę” czegoś. Wyłozyc, czym jest jakaś rzecz w kategoriach funkcji bądź przeznaczenia, to zarazem podać standardy oceniające. Jeśli potrafimy określić funkcję X, potrafimy również wskazać, które X jest dobre, a bardziej precyzyjnie — które X spełnia przykładowo swoją funkcję. Taki właśnie sens słowa „dobry” mamy na myśli, gdy mówimy na przykład, że dobra kosiarka to ta, która należycie strzyże trawę.

Platońska próba zastosowania tej aparatury pojęciowej do człowieka polegała na funkcjonalnym opisie duszy, na którą miałyby składać się część rozumna, część impulsywna oraz część pożądliva. Analogicznie państwo konstytuowałyby trzy funkcjonalne warstwy: rządzących filozofów, żołnierzy oraz rzemieślników. Podobnie jak funkcją filozofa jest kierowanie społeczeństwem, funkcją rozumu polega na kierowaniu, sterowaniu i panowaniu nad resztą duszy. Sumienne wypełnianie swojej roli zwiemy cnotą lub doskonałością. Jeśli tedy rozum wywiązuje się z przypisanej mu funkcji równie dobrze, co pozostałe składniki

duszy, i jeśli wszystkie trzy elementy współdziałają ze sobą, dusza znajduje się w stanie ładu i harmonii, której Platon nadał miano cnoty nadrzędnej — sprawiedliwości. Rozum zatem stanowi zasadę porządkującą; człowiek dobry jest to człowiek o duszy zharmonizowanej, o osobowości, nad którą panuje rozum.

I my dzisiaj uważamy za oczywiste, że mówiąc o funkcji lub roli pewnego obiektu przedstawiamy jednocześnie kryteria, jakie obiekt ów winien spełniać, jeśli ma być nazwany dobrym. W podejrzliwym nastawieniu wobec teleologii punktem spornym nie jest bynajmniej to, iż określanie przedmiotów w kategoriach funkcji rodzi jedno ze znaczeń słowa „dobry”; rzecz w tym, jakiego rodzaju „dobro” mamy wówczas na względzie. Czy kryteria, do których się odwołujemy twierdząc, że dobre X to X prawidłowo funkcjonujące, są kryteriami moralnymi, czy też kryteriami efektywności? Tymi drugimi są z pewnością, czy aby jednak nie wyłącznie? Gdy mówimy o dobrej kosiarce, używamy słowa „dobry” w sensie „sprawny”, „skuteczny”. Jeśli zdefiniujemy truciznę — by sięgnąć po inny przykład — biorąc pod uwagę jej funkcje, to za dobrą truciznę uznamy taką, która działa skutecznie - a więc szybko i śmiertelnie. Dobro, o jakim tu mowa, nie jest oczywiście dobrem moralnym, co rzecz jasna nie stanowi to reguły. Nie twierdzimy wcale, że teleologiczne użycie terminu „dobry” nie może mieć nigdy — ze względu na swój wydźwięk instrumentalny — aspektu moralnego.

Są przypadki, gdzie „dobry” ma sens dwojaki. Ron Fuller, profesor prawoznawstwa w Uniwersytecie Harvarda, definiując prawo jako zbiór norm jasnych, jawnych i spójnych, uważa wymienione kryteria za równie konieczne dla prawa, które, ma być moralne, to jest uczciwe, co dla prawa, które ma być efektywne. Normy mgliste, sekretne i sprzeczne wewnątrznie są nie tylko

nieskuteczne, ale również niesprawiedliwe. I choć prawnicy atakowali Fullera twierdząc, że dobro instrumentalne nie może być dobrem moralnym, nie wydaje się, by istniały aprioryczne racje, dla których używane przez nas terminy musiałyby funkcjonować w jeden tylko sposób. Jeśli uświadomimy to sobie, krytycyzm wobec teleologii staje się znacznie mniej dramatyczny, niżby chcieli niektórzy moralisci. Nie wolno odrzucać etyki Platona wyłącznie dlatego, że teleologiczny sens terminu „dobry” nie jest sensem moralnym i sprowadza się do efektywności. Jednakże winniśmy zawsze zwracać uwagę na to, o który z tych dwu sensów chodzi w danym kontekście, skoro nie możemy już dłużej zakładać, że spełnienie pewnej funkcji czy roli jest koniecznie dobre w rozumieniu moralnym.

Jeżeli nawet zgodzimy się, że dobra żona to żona wiążąca się ze swej roli, może się okazać, że „dobra” znaczy po prostu „przyczyniająca się do powodzenia stała”. Marten Hunt protestuje w majowym numerze „Playboya” z roku 1970 przeciwko równemu podziałowi zajęć zawodowych i domowych pomiędzy męża i żonę na tej podstawie, iż „brak specjalizacji powoduje małą skuteczność działania”.<sup>2</sup> Choć specjalizacja stanowi jeden z istotnych aspektów powodzenia grup ludzkich (innym aspektem jest system oparty na przywództwie), nie da się wykluczyć, że grupa dwuosobowa — w przeciwieństwie do korporacji — może nie uważać efektywności za wartość.

Wiele zależy od tego, co rozumieć będziemy przez „powodzenie”. Wolność, czyli swoboda wyboru roli, nie sprzyja szczególnie powodzeniu, jeśli będziemy je oceniać z punktu widzenia wydajności. Wolność nie chodzi zwykle w parze z działaniem efektywnym, lecz raczej stoi na zawadzie gładkiemu funkcjonowaniu zorganizowanego systemu. Konflikt wolności i efektywności przejawia się

w małżeństwie, lecz bynajmniej się do niego nie ogranicza. Bez względu na stan cywilny i bez względu na to, czy żyje się tradycyjnie, czy też w komunie, można uznać za rzecz nieefektywną uczenie na uniwersytecie, pisanie artykułów, robienie zakupów, uprawianie karate czy branie udziału w demonstracjach żądających praw cywilnych, jeśli jednak trzeba dokonać wyboru pomiędzy efektywnością a możliwością oddawania się tego rodzaju zajęciom, wybór taki winien być uznany za co najmniej uprawniony. Hunt nie tylko twierdzi, że pewne specyficzne role przyczyniają się do skuteczności działania; twierdzi również, że są one — w przeciwieństwie do płciowej uniformizacji — czymś atrakcyjnym. „Dla dobrobytu i dla dobrego samopoczucia jest pożądane, by mężczyzna i kobieta inaczej wyglądali, inaczej pachnieli i inaczej funkcjonowali”.<sup>3</sup> Cytuje dr. Benjamina Spockca, którego zdaniem obie płci stają się „cenne i przyjemne” wzajem dla siebie, o ile są im przypisane „wyspecjalizowane cechy i... role odgrywane na benefis drugiej strony — by tak rzec funkcjonalne dary, jakie sobie na przemian wręczają”.<sup>4</sup> Nie sposób podważać tezy, że specjalizacja, funkcja czy też rola wzmaga efektywność. Możemy wszakże zakwestionować doniosłość działania efektywnego, a także zapytać — jak zobaczymy wkrótce — komu ma ono służyć. Trudno zaprzeczyć, że wiele kobiet i mężczyzn uważa uzupełnianie się ról za pociągające. Niektórzy sądzą nawet, że jest coś atrakcyjnego w podległości. Wróćmy raz jeszcze do Mary Hemingway: „Równość! Nie chciałam, by Ernest był mi równy. Chciałam, żeby to on był panem, kimś silniejszym i mądrzejszym ode mnie, chciałam zawsze pamiętać o jego wielkości i mojej małości”.<sup>5</sup> Mimo wszystko twierdzenie, iż specyfika ról jest efektywna oraz atrakcyjna, nie przesądza samo przez się, kto ma co robić. Orzekanie z góry w wywodzie Hunta, na czym miałyby polegać funkcja czy też

„dar” kobiety, jest zadziwiająco śmiało, a zarazem typowe dla argumentów przeciw wyzwoleniu kobiet, argumentów zakorzenionych w obiegowej koncepcji ról.

Istotę roli kobiecej prawdopodobnie najlepiej oddaje pojęcie „oparcia” — pojęcie rzadko analizowane, ale wy magające wnikliwego rozpatrzenia. Co ludzie mają na myśli, gdy mówią o „oparciu dla męża”, i dlaczego sądzą, że rolę taką winna spełniać kobieta? Hunt, przyrównawszy rolę męża i żony do ról przewodniczącego i marszałka w parlamencie, przyznaje, że „choć mężczyzna jest głową, to jednak wiele zawdzięcza kompetentnemu oparciu, jakie znajduje w żonie”.<sup>6</sup> Aby podkreślić jego wagę, odwołuje się do wyznania Maurine'a Neubergera, który jako senator miał najbardziej potrzebować „dobrej żony”. Uwaga Neubergera rzeczywiście świadczy o tym, jak dalece pomocna bywa żywa podpora; bez wątplenia łatwiej być senatorem, jeśli ma się kogoś do ściskania rąk, do wykładania koncepcji politycznych grupkom, dla których zabrakło czasu i do załatwiania towarzyskiej korespondencji. Nie da się zaprzeczyć, iż istnienie „oparcia” zwiększa efektywność, powstaje jednak problem, czyją efektywność. Warto uprzytomnić sobie, że dla efektywnego działania wystarczy, by ktoś odgrywał rolę ostoi, należał do kategorii służebnej i poświęcił swe życie zarówno psychiczne, jak i fizyczne temu, by ktoś inny miał zawsze gotowe to, co uzna za stosowne. Kobiety, spełniając jako klasa funkcję „oparcia”, przyczyniają się do sprawności struktury - władzy, która swobodę wyboru roli rezerwuje wyłącznie dla siebie.

Rola kobieca jest, zdaniem Hunta, w pewnym stopniu „zakotwiczona naturalnie”: twierdzi on, iż płęć żeńska odznacza się większą wrażliwością w stosunku do dzieci, stąd też winna zajmować się potomstwem przez „jakiś czas” po jego urodzeniu. Gdybyśmy nawet zaakceptowali to stanowisko (którego Hunt nie uzasadnia bliżej, jeśli

nie liczyć interesującego studium nad „wrażliwością” dziewczyczych szczuryc), logiczne przejście do roli służebnej, włącznie z ukrytymi wątkami uwagi Neubergera, nie jest bynajmniej sprawą oczywistą. W jaki sposób z „wrażliwości” wynikać miałyby, że mężczyzna musi być „głową” i „przewodniczącym”?

Ujmując problem skrajnie, niewolnicy są idealnym oparciem dla panów; z punktu widzenia tych ostatnich społeczeństwo niewolnicze wydawało się bardziej efektywne, a zatem istniejąca struktura była pożądana. Popadając w inną skrajność, trzeba przyjąć, że odgrywanie roli oparcia może sprowadzać się do truizmu, do postawy, którą każdy pragnąłby widzieć w bliźnich. Buntowi chodzi o coś pośredniego, zbliżonego jednak bardziej do pierwszego podejścia — istniejący system uważa za jawnie niesprawiedliwy, lecz bardziej funkcjonalny i zadowalający niż systemy alternatywne. Sens, jaki nadaje pojęciu „oparcia”, świadczyłby o tym, że ma na myśli przede wszystkim wychowywanie dzieci (choć nie stroni od innych czynników, jak sugeruje cytata z Neubergera). Uwaga Hunta ogniskuje się więc wokół społecznych alternatyw zamężnej kobiety. Są one następujące: dziećmi może zająć się państwo lub osoby zatrudnione prywatnie, bądź też możemy wprowadzić równość kobiet i mężczyzn bez względu na rodzaj wykonywanych zadań, co jednak — jak widzieliśmy — byłoby posunięciem nieefektywnym.

Jako społeczeństwo do głębi pragmatyczne przyjmujemy bez wahań wierzchnią warstwę teleologicznej aparatury pojęciowej: rzeczy dobre to rzeczy właściwie funkcjonujące. Nie rozważamy bliżej, co znaczy „dobre” w tym kontekście. Podobnie jak Platon mamy skłonność do określania natury rzeczy w kategoriach funkcji, przeznaczenia lub roli. Definiując kobietę jako rodzicielkę, dopuszczamy się wprawdzie herezji wobec Platona,

reprodukcja nie jest funkcją specyficzną istot ludzkich, ale zarazem jesteśmy wierni platońskiemu duchowi, gdy odwołujemy się do funkcji naturalnej, która wyróżnia rozpatrywaną „klasę”.

Jednakże uwadze naszej uchodzi fakt, że samo posiadanie jakichś funkcji, nawet naturalnych, nie oznacza ich stałego wypełniania. Platon, pisząc o unikalnym przeznaczeniu człowieka, miał na względzie wyposażenie w rozum - a nie użytkowanie rozumu. To, że kobiety i mężczyźni mogą się nim rzadko posługiwać, nie unieważnia bynajmniej platońskiego ujęcia natury ludzkiej. Z tego, że ktoś został obdarzony pewną funkcją, nie wynika, że musi ją wykonywać. Jak zauważyliśmy, X funkcjonalny to tyle, co „dobry” X. Możemy wyjaśnić, czym jest trucizna, jeżeli wskażemy jej funkcję, co jednak nie pociąga za sobą w sposób konieczny tego, że trucizna powinna (w sensie moralnym) wypełniać tę funkcję. Analogicznie rodzenie i wychowywanie dzieci jest jedną z naturalnych funkcji, ale pytanie, czy marny z niej czynić użytek, to całkowicie odrębny problem. Biorąc pod uwagę współczesne trudności populacyjne, możemy zdecydować, że rodzenie dzieci nie jest dobre ani w sensie moralnym, ani w sensie utylitarnym.

W tym momencie pojawia się dość zasadna obiekcja: dobre samopoczucie istot ludzkich jest<sup>1</sup> czymś bardziej skomplikowanym od zadowalającego stanu kosiarek czy truczizn. Jeśli kosiarka źle działa lub nie jest używana do strzyżenia trawy, nic na tym nie traci. Natomiast możliwości biologiczne człowieka, jak twierdzą między innymi ortodoksyjni freudyści, są do tego stopnia zintegrowane, że ich nierealizowanie powoduje, iż czujemy się „niedopasowani” i w pewien sposób „nieszczęśliwi”. Można oczywiście negować istnienie tego rodzaju frustracji i wówczas po prostu nie ma problemu — skoro nie wchodzi w grę „szczęście” i „adaptacja”, ludzie mogą rozstrzygać kwestię

posiadania dzieci, odwołując się do systemu norm moralnych bądź norm efektywności.

Jeżeli jednakże godzimy się na ortodoksyjny freudyzm, to musimy stosować go konsekwentnie. Freudyści głoszą przecież równocześnie, że tłumienie popędu agresji i popędu seksualnego jest konieczne dla rozwoju cywilizacji. I choć tłumienie pociągać może za sobą frustrację, w pewnych wypadkach trzeba zapłacić tę cenę. Jest to skądinąd stara prawda, że za wszystko trzeba czymś płacić. Współczesny człowiek płaci za postęp technologiczny zwiększającym się lękiem, frustracją i najprawdopodobniej neurotycznością. Dlaczegoż by więc nie przyłożyć do kwestii przyrostu naturalnego tej samej miary, co do seksualizmu czy agresji? Cywilizacja i technologia wymaga pewnego stłumienia, co prowadzi czasem do cierpień. Można więc uważać rozmyślnie tłumienie przez kobiety ich możliwości biologicznych za okup złożony cywilizowanym i racjonalnym aspektem życia. I jeżeli nawet tłumienie takie wywołuje frustrację fizyczną czy psychiczną, jedynie dana kobieta może indywidualnie decydować o tym, jaką ustalić proporcję pomiędzy potrzebą biologicznego „spełnienia” a potrzebą doświadczania świata jako niezależna ludzka jednostka. Możliwość cierpienia w tym wypadku winna skłaniać nas nie do rozgrzeszania instytucji społecznych, które wzmagają ostateczność kobiecego wyboru, lecz do podnoszenia rangi wolności i ukazywania stopnia komplikacji norm (moralnych, utylitarnych, liberalistycznych), na podstawie których rozstrzygamy, kiedy funkcjonalność jest powinnością.

W konkluzji swego artykułu Hunt raz jeszcze przywołuje prawo naturalne zapewniając, że nie musimy obawiać się zaniku różnicowań związanych z rolami płciowymi, gdyż „nie jest możliwe, by „wzorcem dla większości stało się coś tak ponurego i przeciwnego instynktom”.<sup>7</sup> Język instynktu, owa 'niewielka wersja „naturalności”

kojarzy się zwykle z jakąś odmianą filozoficznego determinizmu. „Instynkty” potocznie pojmowane wykluczają wybór wartości — stanowią niewielką, klasę potrzeb, które zastały nam niejako dane z góry. W niektórych kontekstach termin „naturalny” traci swą moc perswazyjną, jeśli nie presuponuje determinizmu: usprawiedliwienie czynu zazdrością oraz tym, że „zazdrość jest tak naturalna” nie ma sensu, o ile słuchacze nie akceptują argumentu „nie mogłem dać sobie rady z samym sobą”. Nie uznając determinizmu, nie uznajemy też wytłumaczenia. Jeśli rzeczywiście jesteśmy przekonani o istnieniu instynktów, to w grę wchodzi coś więcej niż tylko niepodobieństwo, by ich zniwelowanie mogło stać się „wzorem dla większości”. Jak trafnie spostrzegł sto lat temu w pracy *O poddaństwie kobiet (On the Subjection of Women)* John Stuart Mill, gdyby „właściwa domena kobiet” była wyznaczona w sposób naturalny, nie byłoby społecznej i prawnej presji nakłaniającej kobiety do pozostawania w jej obrębie. Nie musimy trwożyć się, że kobiety będą robić coś, czego robić nie mogą. Jeśli inklinacja naturalna to tyle, co inklinacja zdeterminowana, wszelkie zalecenia są nedorzeczne. Mówiąc ściślej, jeśli coś jest zdeterminowane, to zdarzy się z konieczności; nie ma więc po co zachęcać ludzi, by pragnęli czegoś, czego muszą pragnąć tak czy owak. Skoro zazdrość, heteroseksualizm, macierzyństwo i płciowa rola opiekuńcza nie są wyborami, lecz instynktami w tym sensie, że wszyscy (co prawda niezupełnie wszyscy, jako że pewne z tych postaw dotyczą kobiet, inne mężczyzn, a jeszcze inne człowieka w ogóle) zostaliśmy w nie wyposażeni i nic nie możemy na to poradzić, przynaglanie bliźnich do tego rodzaju dążeń jest rzeczą zbędną. Zatem rekomendując któreś z tych nastawień przyznajemy zarazem, że w pewnym stopniu lub dla pewnych osób stanowi ono kwestię wyboru. Prawdopodobnie nikt nie jest w stanie zgodzić się na całkowity

determinizm, który, doprowadzony do logicznej skrajności, podważa sam siebie. Jeśli *wszyscy* nie mamy wpływu na to, czym jesteśmy, wówczas ktoś, kto obwieszcza nam tę prawdę, również nie ma wpływu na **to**, co sądzi: ulega po prostu popędowi do wiary w determinizm.

Na ile teoria instynktów zakłada przeświadczenie o jakiejś formie determinizmu? Jest to skomplikowany problem filozoficzny i adekwatne ujęcie go wymagałoby dokładnego zanalizowania, co rozumie się przez „nieświadomą motywację”. Choć nie sposób zrobić tego w niniejszym tekście, warto przynajmniej postawić parę znaków zapytania wobec obiegowych znaczeń „instynktu”, jakie wykorzystuje się przeciw kobietom.

Freud w *Nowym wprowadzeniu do psychoanalizy* definiuje nieświadomość następująco: „Nazywamy nieświadomym taki proces psychiczny, którego istnienie musimy założyć — ponieważ wnioskujemy o nim ze skutków — lecz o którym nie wiemy nic”.<sup>8</sup> Innymi słowy, nieświadomość nie jest *rzeczą* — czymś w rodzaju pojemnika wypełnionego pragnieniami, które „pchają nas w tę lub inną stronę” — lecz raczej hipotezą nieoczywistą empirycznie, potrzebną do wytłumaczenia pewnych realnych, zachowań; potrzebną w tym sensie, że istnieją „przejawy” trudne do zrozumienia, nie poddające się eksplikacji bez założenia nieświadomości. Kiedy na przykład ludzie twierdzą, że czegoś chcą, ale postępują tak, jakby chcieli czegoś wręcz przeciwnego, a mamy pewność, że nie kłamią, skłonni jesteśmy orzec, iż nie znają swej „prawdziwej motywacji”.

Jeśli Susan oświadcza, że pragnie nade wszystko kariery zawodowej, i zarazem spędza całe dnie na przesiadywaniu w domu i upiększaniu się, jesteśmy zdziwieni i szukamy wyjaśnienia. O ile Susan nie kłamie i nie należy do osób lekkomyślnych, nie potrafimy pojąć jej zachowania; rozglądamy się za prawdopodobną hipotezą

i przyjęcie każdej z nich, włącznie z wpływem dzieciństwa struktury genów, jest z naszej strony posunięciem uczciwym. Jeśli jednak Leslie przygotowywała się do zawodu osiem lat i zapewnia ewentualnego pracodawcę, że traktuje tę sprawę serio, nie zasługuje na to, by usłyszeć

odpowiedź „chciałbym pani wierzyć, niestety, kobiety naprawdę chcą poświęcać życie mężowi i dzieciom”. Tego rodzaju uwaga jest nie uprawniona, ponieważ nie ma tu „przejawów” wymagających wyjaśnienia. (Rzecz jasna, inaczej przedstawiają się obiektywne świadectwa kompetencji, jak doktorat z medycyny lub z nauk społecznych. Argument „poszła na studia, żeby złapać męża” traci swą moc wobec kobiety z doktoratem — są po prostu dużo łatwiejsze sposoby matrymonialne!)

Kłamstwo, nieodpowiedzialność, niedostateczne rozeznanie w tajnikach własnej osobowości i wyznawanych wartościach (niezależnie od tego, czy opiszemy je w kategoriach nieświadomości, czy też nie) są to ludzkie problemy, które służą nam do „wyjaśniania” pewnych zachowań. Jeśli pracodawca nie życzy sobie, by zatrudnieni odznaczali się którąś z wymienionych właściwości, ma do dyspozycji wiele strategii (np. kontrakty) zabezpieczających go przed ryzykiem. Miary te należy stosować zarówno względem mężczyzn, jak i kobiet, jednakże bez filozoficznych deklaracji o tym, „czego naprawdę chcą kobiety”, deklaracji empirycznie fałszywych, psychologicznie naiwnych, nietolerancyjnych wobec ludzkiego zróżnicowania i liberalizmu, a nadto antyfreudowskich.

Innym współczesnym przykładem sugerowania pewnego pojęcia „naturalności” jest książka Lionela Tigera *Men in Groups*, zawdzięczająca swój impet próbie połączenia nauk społecznych z biologią. Tiger twierdzi — tyle przynajmniej można się domyślać — iż męska dominacja w sferze polityki, religii oraz biznesu wywodzi się z biologicznej tendencji do wiązania się z osobnikami tej samej



płci. Owa „zaprogramowana genetycznie dyspozycja behawioralna” pojawiła się w wyniku stałego uczestnictwa w polowaniu, co wymaga współdziałania, agresji i zdolności organizacyjnych, słowem tego właśnie, co cechuje więź społeczną.

Pobieżny przegląd recenzji książki Tigera dowodziłby, że odebrano ją jako antyfeministyczną; z tekstu nie wynika jednak, czy jest to interpretacja poprawna. Mervin Maddocks akcentuje „gorszący” charakter tezy Tigera: „niegdysiejsze różnicowania zajęć męskich i żeńskich stworzyły w konsekwencji różnicowania procesów mózgowych, których nie zniweluje nawet najbardziej wojujący feminizm”.<sup>9</sup> Jeśli nawet zgodzimy się z twierdzeniem Tigera i przyjmiemy, iż polityczna przewaga mężczyzn wyrosła z cech biologicznych, nie znaczy to, że kobiety nie mogą lub nie powinny angażować się w politykę; po prostu ich walka o władzę wydaje się trudniejsza.

Z punktu widzenia strategii mężczyźni są rzeczywiście w lepszej pozycji: górują siłą, agresywnością i pewnością siebie, a wszystko to zawdzięczają więzi społecznej. Poprzez ową więź (a także udział w stowarzyszeniach niejawnych) mężczyźni — można by rzec — całkiem „przypadkowo” wpadli na strategię dominacji, która okazała się istotna dla utrzymania władzy politycznej. Fatalnym błędem strategicznym kobiet było zapewne pozostanie przy ognisku rodzinnym i pilnowanie jaskini, jest to jednak pomyłka, którą wedle samego Tigera dałoby się naprawić.

Tiger przyznaje, że ma wiele osobistej sympatii do „szybkiego i znacznego wzrostu udziału kobiet w polityce i wywierania na nią większego wpływu”.<sup>10</sup> Ale — ciągnie dalej — „moje prace socjologiczne sugerują, że jest to zadanie trudne, gdyż wymagałoby czegoś więcej niż tylko rutynowego wykształcenia i emancypacji”.<sup>11</sup> Nieco później napomyka, że „niwelacja w imię równości czegoś, co może być głęboką predyspozycją”<sup>12</sup> zakładałaby

uporządnie radykalną zmianę struktury społecznej. Swoją drogą wątpliwe, czy ktokolwiek, kto dopuszcza myśl równości płci, umie sobie wyobrazić jej realizację bez zasadniczych reform społecznych.

Uznanie Tigera za antyfeministę przez recenzentów laików jest zupełnie zrozumiałe, skoro pisze on również na przykład: „w trakcie badań uświadamiałem sobie stopniowo, że pewne czynności, które uważam za pożądane, są znacznie lepiej wykonywane przez grupy wyłącznie męskie niż przez grupy różnopłciowe”.<sup>13</sup> Niestety, temu stanowczemu pogładowi nie towarzyszy ani bliższe określenie owych czynności, ani tego, co znaczy słowo „lepiej”. Również kontekst nie dostarcza pod tym względem żadnych wskazówek; była to, zdaje się, tylko wstępna uwaga do rozdziału o tajnych stowarzyszeniach. Twierdzenie Tigera bez trudu przekształca się w „argument utylitarystyczny”: wolno oczywiście zaakceptować tezę, iż efektywność, czyli zdolność do osiągnięcia celu lepiej od innych, jest donioślejsza z praktycznego punktu widzenia niż przyznawanie ludziom wolności robienia tego, co chcą, jeśli nawet odznaczają się małą wydajnością.

Nie wiadomo co prawda, czy wysoki procent kobiet zajmujących pozycje o wysokim statusie nie zmieniłby istniejącego układu władzy. Tiger mimo wszystko nie może zasadnie głosić, że więź mężczyzn lepiej ich predysponuje do politycznego zarządzania. Jeśli nawet współczesna scena polityczna stanowi rezultat bezwiednej biologicznej skłonności do potwierdzania własnej męskości, to niewykluczone, że potrzeba, nam podejścia bardziej rozumnego, bardziej dystansującego się od „biologicznego biegu rzeczy”. Niewykluczone, że kobiety winny uwolnić mężczyzn od pułapki anatomicznego przeznaczenia. Chociaż zalecenia Tigera są dwuznaczne, brak twardego determinizmu pozwala przynajmniej rozważać problem czy normy „naturalne” są normami dobra moralnego.

Pierwszoplanowym wątkiem niniejszego artykułu jest ustalenie, czy odwoływanie się do „naturalności” pociąga za sobą lub też uzasadnia pewne społeczne zalecenia. Jeśli chcemy uczciwie rozpatrzyć tezę Tigera, trzeba również ocenić jej walor wyjaśniający. Zdaniem samego autora istotą, a w każdym razie ważnym aspektem eksplikacji, jest zdolność przewidywania. Czyż nauki społeczne byłyby naukami, gdyby nie formułowały ogólnych, a więc „naturalnych” praw, dzięki którym możemy przewidywać zachowania i panować nad nimi? W wielu zresztą momentach Tiger posługuje się pojęciem przewidywania, jak np. w następującym passusie: „Logika mojego wyводу przedstawia się tak: samce mają skłonność do zadzierzgiwania więzi, więzi samców skłaniają do agresji, zatem agresja jest przewidywalną własnością grup złożonych z samców ludzkich”.<sup>14</sup> Pominąwszy inne kwestie logiczne, trafność tej hipotezy nie zależy od wyjaśnienia przyczyn tendencji do łączenia się z grupą (która może być biologiczna lub kulturowa), lecz po prostu od sprawdzenia, czy zjawisko takie rzeczywiście zachodzi. Pytania w rodzaju: „Dlaczego mężczyźni łączą się w grupy?” bądź: „Dlaczego mężczyźni posiadają władzę” nie są pytaniami empirycznymi, zaś możliwe odpowiedzi nie rodzą, przewidywań (zapewne to właśnie tłumaczy brak zdecydowania Tigera w wyciąganiu ostatecznych wniosków). Być może mężczyźni zdobyli „władzę w rozwoju swych dziejów jako łowców - nie sposób tego zdyskredytować, ale też nie sposób empirycznie zweryfikować.

Nieempiryczny charakter tezy Tigera uwidacznia się zwłaszcza w jego podejściu do Goldinga. *Władca much* Goldinga miałby stanowić ilustrację gatunkowego wzorca „koalicji, agresji, gwałtu i powabów krwi”. I choć Golding sugeruje, że jest to nieuniknione, zdaniem Tigera, ze społecznego punktu widzenia sprawy przedstawiają się nieco inaczej. Wolno wyłączyć Goldinga z krytyki, ponieważ

chodziło mu nie o „opis rzeczywistości społecznej, lecz ekstrapolację z rzeczywistości na możliwości bezwzględne rodzaju ludzkiego”.<sup>15</sup> Rzecz jasna, „możliwości bezwzględne” znaczą tu, że pewne typy zachowań (gwałt, agresja itd.) mogą zdarzać się w każdych okolicznościach. Innymi słowy, przemoc nie musi manifestować się w życiu społecznym, ale zawsze czyha „za kulisami” jako naturalny *leitmotiv*, który może pojawić się w wielu odmianach.

Zapytajmy, ile też istnieje owych korzeni naturalnych, czyli bezwzględnych możliwości. Czy Tiger wymienia jedną z nich, gdy powiada na przykład: „Niewykluczone, że natura mężczyzny opiera się na skłonności do ładu konstytucyjnego, a nie do rozboju... Czyż chłopcy nie mogą równie dobrze stawać się parlamentarzystami, co barbarzyńcami?”.<sup>16</sup> Jeśli pęd do bycia parlamentarzystą ma swe naturalne podłoże i jeśli impulsy przeciwstawne porządkowi społecznemu są również naturalne, pojęcie „naturalności” traci swą moc wyjaśniającą (moc przewidywania, a nawet orzekania w ogóle) — jest pustym frazesem. Twierdzić, że mężczyźni mają zarazem tendencję do tworzenia i niszczenia porządku społecznego, to wznosić się na poziom uogólnień tak niejasnych, że przestają one głosić cokolwiek artykułowanego.

Staralam się wskazać, niektóre pogmatwania, w jakie popada język „natury”. Z wyjątkiem wypadków, gdzie słowo „naturalny” odnosi się do celu lub funkcji, pojęcie to nie posiada automatycznej wartości dodatniej, a wobec tego ustalwszy, co rozumie się przez „naturalny”, winniśmy zawsze rozstrzygnąć niezależnie, czy „naturalny” to tyle, co „dobry” w jakimkolwiek sensie. Dlaczego miałoby być dobrem na przykład postępowanie zgodne z zachowaniami zwierząt lub - unikające technik, które zakłócają naturalny porządek, rzeczy? Dlaczego uważa się za dobro to, co zdarza się zazwyczaj? Co dobrego tkwi

w porządku i systemie? Teleologiczne użycia słowa „naturalny” wprowadzają kontekst wartościujący: znajomość roli X pozwala nam ocenić X pod względem funkcjonalności. Jak widzieliśmy jednak, wolno wartościować same użycia teleologiczne: dobra bomba to bomba, która wybuchła, ale czy dobra bomba jest dobra?

Nie ma powodów przypuszczać, że problem oceny zmienia się, gdy pod uwagę weźmiemy jednostki funkcjonalne nie będące dziełem człowieka. Wielu sądzi na przykład, że świat jest dobry, ponieważ został stworzony przez Boga, co oczywiście przywodzi na myśl stary problem zła. W jaki sposób miałyby być dobrem trzęsienie ziemi lub wrodzona wada fizyczna? Ewentualna odpowiedź nie porzuci języka teleologii, lecz raczej nauczy nas na platońską modłę, że każde zjawisko służy jakiemuś celowi choć człowiek może go nie znać. Istotnie składnikiem wiary jest przeświadczenie, że wszelkie cele naturalne, to jest stworzone, są celami dobrymi i służą pospołu jednemu celowi o charakterze ogólniejszym. Jeśli jednak ów ostateczny cel nie jest nam wiadomy, to nie możemy go ocenić, co nie eliminuje bynajmniej ani samego problemu wartościowania, ani pytania: „w jakim znaczeniu rzeczy funkcjonujące należycie są zarazem dobre?” a świadczy wyłącznie o tym, że nie istnieje odpowiedź dyskursywna, lub — mówiąc ściślej — że zostanie ona udzielona tylko wierzącym, którzy zaufają odpowiedzi boskiej. Zatem stanowisko teistyczne przedstawia się faktycznie tak oto: ponieważ wierzymy w Boga, musimy jednocześnie wierzyć, że natura jest w jakimś sensie dobra. Opowiedzenie się za teologią nie zwalnia nas wcale od prób definiowania i oceniania tego, co nazywamy „naturalnym”. I choć warunki ostateczne są kwestią wiary istnieje postulat wykraczania poza cele *rzeczy* zawarte w ich naturze, który Tomasz z Akwinu nazwał teologią naturalną, czyli racjonalną. Ten zaś postulat musimy wy-

pełnić bez oglądania się na boską pomoc. Tak więc znów powracamy do punktu wyjścia i do pytania: co ludzie mają na myśli, gdy mówią „X jest naturalne”?

<sup>1</sup> M. Hemingway, „Look”, wrzesień 1966, s. 68.

<sup>2</sup> M. Hunt: *Up Against the Wall, Male Chauvinist Pig*, „Playboy”, maj 1970, s. 209.

<sup>3</sup> Tamże, s. 207.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Hemingway, op. cit., s. 66.

<sup>6</sup> Hunt, op. cit., s. 209.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Z. Freud: *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1933). Przedruk w E. Kuykendall (red.): *Philosophy in the Age of Crisis*, N. York 1970, s. 122. Filozofom przypomina się tu wybieg Locke'a, który postulował istnienie substancji materialnej jako hipotezy wyjaśniającej fakt, iż wiązki jakości zmysłowych pojawiają się regularnie i równocześnie. Jeśli jest to wybieg tego samego typu, to podlega analogicznej krytyce.

<sup>9</sup> M. Maddocks, „Christiam Science Monitor”, czerwiec 1969, s. 11.

<sup>10</sup> L. Tiger: *Men in Groups*, N. York 1969, s. 103.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 112. Podobnie w następującym fragmencie: „Twierdzę, iż «natura ludzka» jest tego rodzaju, że byłoby nienaturalne, gdyby kobiety angażowały się do służb obronności, policji jak również zajmowały się polityką na wyższym szczeblu. Ludzkie samice musiałyby bowiem otrzymać szereg sformułowanych *explicit* i świadomie przygotowanych udogodnień ze strony odpowiednio wrażliwej na te problemy i zainteresowanej społeczności”.

*Christine Pierce*

<sup>15</sup> Tamże, s. 162.

<sup>14</sup> Tamże, s. 241.

<sup>15</sup> Tamże, s. 207.

<sup>16</sup> Tamże.

(Z tomu *Women in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness* pod red. V. Gornick i B.K. Moran N York 1971)

Polskie tłumaczenie:

**Teresa Holówka, red. Nikt nie rodzi się kobietą. Warszawa, PWN. 1982.**