

"Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii" pod red. T. Basiuka, D. Ferrens, T. Sikory. UNIVERSITAS, Kraków 2006

Joanna Mizielińska

Pomiędzy pomiotem¹ a przedmiotem...
O mistyfikacjach i nieobecności miłości między kobietami w kulturze.

„Skądinąd, istnieje polityczny imperatyw przywrócenia lesbianizmowi widzialności, ale jak go zrealizować poza istniejącymi reżimami regulacyjnymi lub w ich ramach? Czy wykluczenie z ontologii jako takiej może stanowić wystarczający punkt oparcia dla takiego oporu?”
Judith Butler, *Imitation and Gender Insubordination*

Trudno jest pisać o czymś, co wydaje się w świadomości potocznej nie stanowić problemu, gdyż albo w ogóle się do niej nie przedostaje albo funkcjonuje na zasadzie mistyfikacji. Potocznie zwykło się uważać, że miłość między kobietami cieszy się większą tolerancją społeczną niż miłość między mężczyznami, że jednym słowem lesbijkom jest łatwiej. Co więcej ten pogląd zdaje się pokutować nie tylko wśród większości społeczeństwa, ale też w mniejszości, którą stanowi wspólnota gejowska, wydaje się, że nie tylko w Polsce. Nierzadko w pracach osób piszących o (homo)seksualności dochodzi do głosu idealizacja relacji między kobietami². W swoim tekście chciałabym bliżej przyjrzeć się owej rzekomej „większej tolerancji”, większej łatwości codziennego życia kobiet kochających kobiety. Uważam bowiem, że lesbianizm czy też szerzej relacje między kobietami są tolerowane tylko dlatego, że dla znacznej większości społeczeństwa tak naprawdę *miłość* (duchowa i cielesna), która tkwi u źródła owych relacji, nie istnieje i nie ma prawa zaistnieć. Za tą postawą stoi cała seria przemilczeń, wykluczeń i deprecjacji, historycznych i tych nam współczesnych, którym pokrótce chciałabym się przyjrzeć.

Wydaje się, że wbrew temu, co wiele osób sądzi, miłość między kobietami ma również ściśle wytyczone granice i nie może się realizować naturalnie i swobodnie, że tak jak mężczyzna, by stać się mężczyzną ma nie być kobietą i homoseksualistą, tak kobieta ma nie być mężczyzną i lesbijką (Badinter 1993, Basiuk 2002). Wystarczy tu wspomnieć słynne zdanie z manifestu feminizmu lesbijskiego „lesbijka to słowo, które trzyma kobiety w ryzach” (Radicalesbians 2000, 86). Relacje między kobietami, owo „lesbijskie kontinuum”, o którym pisze Adrienne Rich, naznaczone jest „przymusową heteroseksualnością” już od dnia narodzin, od momentu

kiedy dziewczynkę nazwie się dziewczynką a chłopca chłopcem. Już w tym momencie obydwie płcie wchodzą w ramy heteroseksualnego kontraktu i obydwu za jego złamanie grożą poważne sankcje³.

Czy fakt, że dziewczynki mogą się obejmować, całować, przytulać czy też w inny sposób okazywać sobie przywiązanie oznacza, że tolerancja w stosunku do lesbijek jest większa? Czy nie jest to czasami tolerancja wobec czułości kobiecej, wzmacniana w procesie socjalizacji? Czy nie jest też tak, że owo zachowanie jest tolerowane u kobiet, które swym wyglądem, zachowaniem, stylem nie wzbudzają podejrzeń co do heteroseksualności własnej orientacji? Przecież w pewnym momencie ta tolerancja wygasa. Oczywiście dwie kobiety mogą mieszkać razem, a w przypadku dwu mężczyzn budzi to *jednoznaczne* podejrzenie, co też oznacza, że ich mieszkanie razem niesie za sobą pojawienie się w świadomości społecznej właściwej rangi owej relacji, podczas gdy w przypadku kobiet, taka świadomość prawie nigdy nie istnieje. Ale czy fakt, że można mieszkać „spokojnie” (a na ile i gdzie spokojnie to też sprawa do dyskusji) oznacza, że społeczeństwo toleruje, że się ze sobą śpi, że się kocha? Czy owa „tolerancja” wie, co toleruje? Czy traktuje poważnie przedmiot własnych postaw? Czy fakt, że nikt nas nie zaczepia i nie dostrzega (oczywiście jeśli się nie „afiszujemy”), równoznaczny jest z akceptacją? Czy nie oznacza bycia tolerowaną za cenę nie-bycia sobą, nawet jeśli owo niebycie sobą miałyby jedynie oznaczać nie bycie lesbijką w czyjejs świadomości?⁴ W moim przekonaniu, owa tolerancja wzmacnia niewidoczność, nie-istnienie. Stanowi narzędzie wymazywania, jedną z wielu strategii przemilczeń, którą należy przestać mitologizować, a warto przyjrzeć się jej z bliska i zastanowić, jak można ją przełamać.

„*Miłość* (podkreślenie moje –j.m.) między kobietami ma zapach piekła”

Marie-Jo Bonnet rozpoczynając od tych słów swoją książkę, nie przez przypadek pisze o miłości. Samowystarczalność kobiet żyjących w relacjach lesbijskich wydaje się nie dawać spokoju mężczyznom od wieków. Bonnet pokazuje tę ich obsesję na przykładzie kompulsywnego powracania do mitu Saffony i tworzenia jego kolejnych wersji, w której jej trybadyzm/lesbijskość stopniowo zanikają. Wydaje się, że najlepszą, podtrzymywaną przez wieki, strategią negocjowania miłości między kobietami jest przemilczanie i zacieranie jej śladów (na marginesie należy dodać, że dzieła Saffony w większości nie ocalały). Jak zauważa autorka, od Gomory nie wywodzi się nazwa żadnego grzechu, co związane jest z tym, że dla Kościoła zagrożenie ze strony kobiet ma charakter społeczny a nie seksualny. Brak też

wzmianek na temat „lubieżności” między kobietami w dziełach katolickich powstających w początkach dwudziestego wieku, ponieważ „nie można mówić o rozkoszy, gdy brakuje podstawowego narzędzia” (Bonnet 1997, 32).

Żadne szczególne ustawodawstwo nie zakazywało miłości między kobietami. I można się spierać, czy to lepiej czy gorzej? Czy lepiej stanowić przedmiot zakazu, czy też nie pojawić się w dyskursie nawet na tych warunkach, być w ogóle zeń wykluczoną, być, jak nazywa Butler, abiektem, pomiotem? Jak przy tym zauważa Butler, „to właśnie tego podstępny wymazywania Foucault przeważnie nie bierze pod uwagę w swoich analizach władzy. Zazwyczaj zakłada on, że władza posługuje się dyskursem niczym instrumentem, i że opresja związana jest z upodmiotowieniem i uprzedmiotowieniem, to znaczy, że jest zasadą tworzącą tożsamość podmiotów” (Butler 1993, 319).

Można by się zastanawiać, na ile wypowiedź Wilde’a o „miłości, która nie śmie wymówić swego imienia”⁵ nie przystaje bardziej do sytuacji miłości między kobietami, gdyż miłość mężczyzny do mężczyzny znalazła jednak jakieś odzwierciedlenie w dziełach filozofów, pisarzy czy artystów, podczas gdy wokół Lesbos panowała cisza. Geje mają Wilde’a, od którego procesu rozpoczyna się historia homoseksualnego wyzwolenia. Co mają lesbijki? Kiedy ma swój początek historia miłości między kobietami i czy w ogóle ma? Czasami odnosi się wrażenie, że historia seksualności jest historią homoseksualizmu jedynie. Gdy Foucault pokazuje, w jaki sposób dyskurs władzy zrodził homoseksualistę jako gatunek, pisze o mężczyznach. Gdy idealizuje miłość w starożytnej Grecji, również zdaje się zapominać, że swoboda realizacji własnych pragnień dotyczyła jedynie niewielkiej grupki wybranych. Z historii seksualności siłą rzeczy wykluczona została para heteroseksualna, jej praktyki, wywyższone w hierarchii zachowań seksualnych, uznane za naturalne, nie stanowiły odtąd problemu. Normy się przecież nie wyjaśnia, wyjaśnia się odstępstwa od normy, ale tylko niektóre traktuje z należytą powagą. A tej powagi odmówiono miłości między kobietami, negowanej, otaczanej wstydlwym milczeniem, ośmieszanej, patologizowanej.

„Coś takiego nie może istnieć”

To słowa królowej Wiktorii wypowiedziane do jej ministra, który chciał wprowadzić sankcje zakazujące stosunki seksualne między kobietami. Marie-Jo Bonnet i inne feministyczne autorki próbujące tropić ślady owej obecności, piszą historie miłości (czy przyjaźni, jak u Lilian Faderman) między kobietami, wypełniając tym samym jakąś lukę. Próbują też wyjaśnić

przyczyny jej większej marginalizacji w kulturze. Najprostszy powód, jaki przy tym się nasuwa, to odwołanie do faktu, że to mężczyźni rządzą i rządzą światem oraz że w naszej kulturze, to co męskie posiada większą wartość. Zatem logiczne jest dążenie do osiągnięcia owego ideału, uzyskania przywilejów, choćby ekonomicznych, poprzez związek z mężczyzną. W kulturze, w której kobieta i to, co kobiece jest deprecjonowane, wybór kobiet przez kobiety staje się niezrozumiały i nie wart wzmianki⁶.

Nie ma w naszej kulturze obrazu miłości między kobietami. Choć są obrazy seksu między nimi, które cieszą męskie heteroseksualne oko i stanowią odzwierciedlenie męskich heteroseksualnych pragnień (częste przedstawienia pornograficzne, w których kamera przypomina o nieustannej obecności/braku penisa). W tym kontekście, nie dziwi bunt lesbijek w latach 70-tych ostro przeciwstawiających się ujmowaniu lesbianizmu jedynie w kategoriach seksualnych. Ten bunt stanowi jakby próbę powiedzenia, że chodzi o coś więcej, że to coś więcej jest znaczące, że być może ważniejsze od seksu są uczucia (patrz *Radicalesbians* 2000)⁷. Jak pisze Marie-Jo Bonnet w kontekście książki George Sand „Lelia”: „zagrożeniem dla patriarchatu nie jest rozkosz, jakiej dostarczają sobie trybady, ale miłość kobiet do kobiet, przeżywana i wyrażana otwarcie” (Bonnet 1997, 210).

Jedynie przedstawienia serio, które pojawiają się począwszy od końca XIX wieku, to te, które dotyczą zagadnień czysto medycznych na temat anomalii i patologii seksualnych. I tu zresztą, jak pokazuje Bonnet, para kobieca znika z pola teoretycznego, jest zaniechana przez seksuologów czy psychoanalityków. Tym samym zastanawia fakt, w jaki sposób mając tak niewielkie oparcie w rzeczywistych przypadkach, ów dyskurs tak szybko się rozprzestrzenia i zyskuje taką popularność? „Jakim cudem teoria homoseksualizmu żeńskiego mogła się tak łatwo rozwinąć, narzucić swoje normy, udawać naukową?” (Bonnet 1997, 284). Psychoanaliza zawłaszczyła kobietę do męskich celów, uczyniwszy jedynym wytłumaczeniem kobiecego homoseksualizmu pragnienie bycia jak mężczyzna. Tym samym kobieta kochająca kobietę przestaje być kochanką Saffony i staje się córką Edypa, wykastrowaną mężczyzną, a nie kobietą o potężnym libido (j.w., 286). Jak wskazuje Bonnet, sodomitów od początku odróżniano od trybad. „Jedni popełniają zbrodnię przeciw naturze, te drugie nadużywają rzeczy nienaturalnej. Sodomici podlegają cywilnemu i religijnemu wymiarowi sprawiedliwości, inaczej mówiąc kodeksowi społecznemu; trybady – patologia anatomiczna [dyskurs na temat „przerośniętych” łechtaczek i „niewłaściwego” z nich użytku – j.m.] – kodeksowi dyskursu medycznemu, opartego na technice rozkoszy męskiej” (Bonnet 1997, 99). Słusznie zauważa również, iż „choć postawa wobec sodomitów

była nienawistna, nigdy język nie śmiał znieważać, choćby w dyskursie medycznym, naturalnej doskonałości ciała męskiego” (j.w. 100). W owych patologizujących tekstach nie chodziło nigdy o zrozumienie miłości między kobietami, ale o jej ośmieszenie, deprecjację i przywrócenie zagrożonego porządku. Wypowiedziom na temat homoseksualizmu kobiet towarzyszyła zawsze znacznie większa doza moralizmu, który miał/ma za cel uświadomienie kobietom ich właściwej drogi realizacji pragnień i miejsca w społeczeństwie.

Funkcjonujący stereotyp lesbijki odzwierciedla owo niepoważne traktowanie miłości między kobietami w kulturze, ujmowanie jej co najwyżej w kategoriach chwilowego kaprysu. Lesbijka to albo kobieta męska, nieładna, której nie chciał żaden mężczyzna, albo mająca złe doświadczenia z mężczyznami albo kobieta, która się „marnuje” albo taka, która jeszcze nie spotkała tego właściwego mężczyzny. Zauważmy, że w tym stereotypie *zawsze* pojawia się mężczyzna, jakby właśnie tam, gdzie jego potrzeba jest kwestionowana, musiało nastąpić wzmocnienie jego obecności. Stereotyp geja nie jest tworzony, a przynajmniej nie w takim stopniu, w relacji do kobiety jako widocznego brakującego członu. Również relacje między mężczyznami, pisarzami, malarzami, artystami są częściej obecne w świadomości społecznej, bardziej widoczne. Nie oznacza to, że aprobowane, często pogardzane, tolerowane za cenę „nieeksponowania” związku⁸, ale jednak obecne. O tym, co łączyło Marię Dąbrowską z Anną Kowalską czy Marię Konopnicką z Marią Dulębianką⁹ i wiele innych kobiet, wiemy jak dotąd niewiele, a to co wiemy, to zasługa wytrwałej pracy badaczek, głównie feministycznych. Może to wynikać z poważniejszego traktowania pisarstwa męskiego w ogóle, stąd wiedza o homoseksualizmie ich twórców musiała niejako wcześniej ujrzeć światło dzienne (choć może lepiej mówić tu jednak o półmroku, w końcu to jednak nie jest wiedza potoczna). Być może, tak przynajmniej interpretuje to Inga Iwasiów, fakt istnienia literatury kobiecej na marginesie kanonu, powoduje brak zainteresowania jeszcze większym marginesem, bo jednak nie można zgodzić się z kolejną podawaną przez nią przyczyną, że kobiety nie piszą o miłości, gdyż nią żyją (Iwasiów 2001). Trudno oprzeć się wrażeniu, że mężczyźni jednak swoje *przeżyte* doświadczenia jakoś opisywali i że przedostawały się one do opinii publicznej. Raczej wydaje się, że przemilczanie i konieczność ukrycia własnej relacji, lęk przed narażeniem się na ostracyzm społeczny jest u kobiet silniejszy¹⁰. W społeczeństwie, gdzie kobieta to gorszy gatunek człowieka, *wybór* kobiety na towarzyszkę życia, obiekt miłości, wydaje się już od początku mniej zrozumiały¹¹. Co więcej, w tym wyborze kobieta przeciwstawia się jedynej aprobowanej dla niej roli społecznej - bycia żoną i matką - oraz typowemu dla naszej kultury widzeniu w kobiecie istoty z natury aseksualnej.

W tym świetle lesbianizm stanowiłby zatem bardziej drastyczne naruszenie wzorców obyczajowych, niż by się to potocznie wydawało.

„To było to, miłość, to wszystko”

Modelowym przykładem traktowania miłości kobiet do kobiet w polskim kontekście kulturowym jest sposób, w jaki relacje Simone de Beauvoir z kobietami znalazły odzwierciedlenia w artykule jej poświęconym umieszczonym w *Wysokich obcasach* (16.04.2002). Autor, Mirosław Banasiak, w następujący sposób opisuje kontakty Beauvoir z uczennicami, a następnie z Sylwią le Bon: „Ucennice traktowały Simone de Beauvoir jak starszą siostrę. Grupa dziewcząt co rano czekała na nią przy wyjściu z metra i razem wędrowały do szkoły. Niektóre zostały przyjaciółkami de Beauvoir na całe życie: Olga Kozakiewicz, jej młodsza siostra Wanda, Bianca Bienenfeld, Natalia Sorokina. Simone nazywała je „Rodziną””. Autor nie pisze, iż matka Sorokiny oskarża de Beauvoir i ta traci posadę w 1943 roku; nie pisze także o tym jak intensywne i jednocześnie twórcze dla obu stron są owe spotkania¹². De Beauvoir dyskutuje z uczennicami teksty filozoficzne, często mimo ich protestów, gdyż pragnie kształtować nie tylko ich ciała, ale ich umysł¹³. W ujawnionych przez Sylwią le Bon dziennikach widoczne są dylematy moralne de Beauvoir, refleksje na temat tego, czy seksualna relacja pomiędzy trzydziestoletnią nauczycielką a jej nastoletnimi uczennicami może być etyczna i pod jakimi warunkami.

Również adopcja Sylwii le Bon, duchowej wychowawicy, była podyktowana według autora artykułu urazą, że Sartre adoptował swoją młodszą o 30 lat kochankę w 1965 roku. [Trzeba tu sprostować, że de Beauvoir zrobiła to w 1980 roku krótko po śmierci Sartre’a, po 20 latach intensywnej znajomości]. Ujawnienie dotąd niedostępnych dzienników i listów z lat 1938-45, zawierających fragmenty dotyczące relacji seksualnych Beauvoir z kobietami (począwszy od jej przyjaźni z Zazą), rzuca zupełnie inne światło na znaczenie owych relacji dla de Beauvoir. Należy tu również przywołać opis relacji z Sylwią le Bon w ostatniej części autobiografii Beauvoir, w której widoczna jest ogromna fascynacja i zaangażowanie: „Ma bardzo rzadki dar: potrafi słuchać. Jej uwagi, jej uśmiech, jej milczenie, sprawia, że chcę mówić, nawet mówić o sobie (...) Kocham jej entuzjazm i jej gniew, jej powagę i jej radość, jej lęk przed zwyczajnością i jej hojność” (za Simons 1994).

Poznały się w 1960 roku, kiedy 18-letnia wówczas Sylvia le Bon, studentka filozofii, pisze do niej z prośbą o spotkanie. De Beauvoir popiera jej studia i bunt przeciwko konserwatywnej

katolickiej rodzinie. W 1962 le Bon zmuszona jest wrócić do rodziny, która usiłowała zakończyć ich znajomość. Osiągając pełnoletność Sylvia wraca do Paryża, zaś początkowo ulotna znajomość rozkwita do 1964 roku, kiedy to zbliżają się do siebie, szczególnie po śmierci matki de Beauvoir. Od tego czasu, jak pisze Beauvoir, Sylvia jest całkowicie włączona w jej życie, czytają te same książki, oglądają te same sztuki, wybierają się na długie przejażdżki; praktycznie żyją razem w mieszkaniu de Beauvoir, w którym Sartre spędza jedną noc, zaś Sylvia parę. Rozmawiają przez telefon każdego dnia, Sylvia dzwoni do niej, gdy tylko przyjdzie do domu, czwartki i soboty Sylvia spędza u niej, zawsze spotykają się w niedziele, w poniedziałek de Beauvoir śpi w mieszkaniu le Bon, środowe popołudnia spędzają razem. Poza tym spotykają się regularnie w ciągu dnia, również podróżują razem. W 1980 roku de Beauvoir adoptuje ją, stwierdzając, że „to jest jak małżeństwo, ponieważ będziesz nosić moje nazwisko” (Bair 1990, 509). W wywiadzie udzielonym Deirde Bair, de Beauvoir opisuje swój związek z Sylvią le Bon jako „idealną relację, ponieważ od samego początku byliśmy przygotowani żyć w ten sposób, żyć całkowicie dla siebie”; nazywa le Bon „idealną towarzyszką dorosłego życia”: „Jeśli mogłabym sobie czegoś życzyć to tylko, byśmy byli podobnego wieku [różnica wieku pomiędzy nimi to 33 lata – j.m.], byśmy mogły znać się dłużej i wcześniej w naszym życiu”. Według Bair, dla Simone de Beauvoir relacja z Sylvią była równoległą, jeśli nie równą, w stosunku do tej z Sartre’em. Mimo tego była niechętna określaniu tej relacji jako lesbijskiej, zawsze podkreślając ich przyjaźń: „jesteśmy bardzo bardzo dobrymi przyjaciółkami” (Bair 1990, 508). Być może przyczyną owej skrytości publicznej była trauma związana z wyrzuceniem z pracy, której chciała oszczędzić Sylvii le Bon uczącej w liceach. Sylvia le Bon pytana o tę relację później, już jawnie mówi o miłości: „to była miłość pomiędzy Kastorem [Beauvoir] a mną. To co czyniło ją skomplikowaną to fakt, że żadna z nas nie była przygotowana, szczególnie ja, by kochać kogoś, kto jest kobietą. Ale to było to, miłość, to wszystko” (Bair 1990, 509).

Artykuł zamieszczony w *Wysokich Obcasach* ilustruje, poprzez przemilczanie, przeinaczanie faktów, brak poważnego traktowania, wszystkie powyżej już opisane strategie wykluczeń. Widoczny jest w nim lęk przed powiedzeniem wprost, za którym stoi przekonanie, że skoro relacje te nie zostaną nazwane, to jakby ich nie było. To czego się odmawia związkom między kobietami to przede wszystkim powagi uczucia. W artykule pierwszeństwo heteroseksualności jest wciąż na nowo podtrzymywane i zachowane. Wystarczy spojrzeć na to, jak się kończy: „Tak żyła, do 1986r. Sartre’a pochowała 5 lat wcześniej: <<Odniosłam na

„pewno przynajmniej jeden prawdziwy sukces: mój związek z Sartre’em.>>.” (WO 2002, 16). Owe sześć lat życia nie zasługuje na bliższe przyjrzenie się mu, w końcu jego już nie było...

„Poza prawem żyjących, tułaczki wyklęte”

Olga Stefaniuk w tekście poświęconym stereotypom na temat lesbijek w mediach zauważa, iż język używany we współczesnych publikacjach prasowych bądź radiowych jest ograniczony fachową terminologią z zakresu medycyny i psychologii na poziomie przeciętnego odbiorcy. Zauważa również słusznie, że w dyskursie społecznym nie funkcjonuje słowo lesbianizm, ale homoseksualizm, który bardziej odnosi się do mężczyzn. Stąd na przykład, można by spekulować, na ile badania CBOS-u czy inne ukazują postawy polskiego społeczeństwa wobec lesbijek żyjących w związku; brak jest również danych statystycznych dotyczących ich liczby i sytuacji bytowej, choć akurat ten brak wydaje się w równym stopniu dotyczyć gejów (Stefaniuk 2000, 8). Nie chodzi tu bynajmniej o sztuczne stwarzanie granic, ale o sam fakt, że następnie ten brak wzmianki na poziomie ogólnym przekłada się na niedostrzeżenie złożoności i specyfiki problemu, w rezultacie ponownie skazując na milczeniu. W związku z nieobecnością lesbianizmu jako takiego w mediach¹⁴, można by również się zastanawiać, na ile dyskusja na temat homofobii jest zdominowana analizą postaw społecznych wobec osób homoseksualnych, pod którymi kryją się jednak mężczyźni. I na ile owo, „lesbijkom jest łatwiej” nie przesłania bardziej poważnego problemu, na ile lekceważąc specyfikę lesbiofobii, nie wpisuje się w Wielką Ciszę dotyczącą miłości kobiet do kobiet w naszej kulturze?

Analizując homofobię bardzo często myśli się jednak o stosunku mężczyzn heteroseksualnych do mężczyzn bądź też kobiet homoseksualnych (a na ile jest to traktowanie niepoważnie pisałam powyżej). Zanika tu ten drugi człon. Jaki jest stosunek kobiet heteroseksualnych do lesbijek? Jak reagują, gdy w ich towarzystwie pojawiają się lesbijki? Dotyk, tak rzekomo często obecny w relacjach damsko-damskich, traci swoją naturalność, każdy uśmiech może być dwuznaczny, każde spojrzenie podejrzané. Wystarczy przyrzeć się relacjom lesbijek dotyczącym tolerowania ich obecności w ruchu feministycznym za cenę milczenia na temat swoich pragnień, pożądania, wyborów seksualnych (Moraga & Holibaugh 2000). Nie dziwi więc opinia na temat owej tolerancji wyrażona w filmie „Cisza wokół Lesbos”: „tolerancja to zamaskowana forma nienawiści, taki uprzejmy sposób nienawidzenia”...

„Świat stanie otworem”¹⁵

Jak zauważa Butler, lesbianizm funkcjonuje w dyskursie władzy jako coś, czego nie może i nie powinno być, geje zaś istnieją jako przedmiot zakazu; lesbijka nie jest więc nawet „produkowana” w ramach dyskursu jako zakazany przedmiot: „Konieczne jest, by sobie uświadomić, że opresja działa nie tylko poprzez akty otwartego zakazu, ale potajemnie, poprzez ustanowienie zdolnych do życia podmiotów i przez jednoczesną konstytucję nie zdolnych do życia (nie)podmiotów – możemy nazwać je abiektami – które ani nie są nazwane ani zabronione w ramach ekonomii prawa. Tu opresja działa poprzez produkcję tego, czego nie sposób pomyśleć ani nazwać” (Butler 1993, 312). Zatem lesbianizm nie jest wyraźnie zabroniony, ponieważ nie wkroczył w dziedzinę tego, o czym można mówić ani sobie wyobrażać (patrz opinia królowej Wiktorii cytowana w „Ciszy wokół Lesbos”). Oczywiście konstatacja tego faktu, co więcej unaocznienie go w oparciu o wybrane przykłady, nie wystarcza. Należy się zastanowić, jak z owej sfery mrocznej, sfery odpadów i plwocin kultury wyjść i za jaką cenę? I tu powraca pytanie Butler, pytanie niepokojące od lat, być może pytanie, bez którego nie powstałby ten tekst: jak być lesbijką w politycznym kontekście, w którym lesbijka nie istnieje, w którym jest wykluczona z samego dyskursu? Jak uwidocznić lesbianizm? Czy wykluczenie z samej ontologii może stać się zaczątkiem oporu? I w jaki sposób? Jak unaocnić coś, co dotąd nie istniało w dyskursie bądź też pojawiało się w nim nie tyle jako przedmiot zakazu, ale ewentualnie jedynie chwilowa fanaberia kobiety?

Widoczność oznacza obecność i wymusza konieczność traktowania poważnie. To, co opisane, wzmacnia się, to co nieopisane, nie wyrażone w ułomnym, ale bądź co bądź umożliwiającym pewną nieśmiertelność, języku, zmierza ku nieistnieniu. Co więcej, owo nieistnienie w dyskursie ma swoje konsekwencje w życiu, często bardzo bolesne. Jak pisze Shelley Anderson, „lesbijki są niewidoczne, podobnie jak naruszanie ich praw” (Anderson 1999, 31). Jak więc wydobyć je z owej niewidoczności? Jak ujawnić, bez jednoczesnej groźby wzmocnienia władzy dyskursu? Jak użyć terminów, by nie wykluczać innych jeszcze nieujawnionych sensów? Jak umiejętnie wykorzystać „status drugorzędności” przeciwko „oryginałowi”, by podważyć priorytet heteroseksualności? (Butler 1993, 313).

Butler w jednej ze swych ostatnich książek (napisanej wspólnie ze Slavojem Žižkiem i Ernesto Laclau pt. „Contingency, Hegemony, Universality”) pisze o konieczności przekonstruowania tego, co uniwersalne, z pozycji tego, co za uniwersalne nigdy być uznane

nie mogło. Wydaje się, że ona, śledząca uporczywie owo życie na marginesie, ślady wszelkich wykluczeń/wyjątków podważających regułę, widzi w ich ilości szansę na obalenie dotychczasowych form porządku świata. Bliska jest tu myśleniu Foucaulta, który właśnie w mnożeniu i proliferacji dyskursów, ukazywaniu wielości możliwości seksualnych rozwiązań, nie zamkniętych i ograniczonych w starych wytartych schematach, widzi szansę zmiany skostniałych form relacji. Owo „mnożenie seksualności poza dominujące kategorie” (Butler 2000, 177), pokrewieństwa, małżeństwa, etc., stanowi według Butler siłę alternatywnych dyskursów, dyskursów, które nie powinny ograniczać się do powielania obecnych relacji. Jej zdaniem, to nie małżeństwo jako instytucja powinno być wspierane, ale seksualność, formy intymnych relacji i wymiany, które stanowią przecież społeczną podstawę funkcjonowania państwa (Butler 2000, 177). Być może ich ilość i jakość, stanowi ich siłę.

Jak się wydaje, to nie fakt istnienia seksualności perwersyjnej, aktów seksualnych, zresztą opisanych w tomach seksuologów, psychiatrów i psychologów, oswojonych poprzez nadanie im nazw, klasyfikowanych wciąż na nowo, przeraża społeczeństwo. To wyobrażenie sobie, że jest to coś *trwałego*, nie sprowadzającego się do chwilowego zaspokojenia, kaprysu, braku innych form rozładowania pożądania. Wiele razy w swych ostatnich tekstach, przywołuje Foucault obraz pary mężczyzn trzymającej się za ręce po wspólnie spędzonej nocy. Według niego to właśnie owo uczucie widoczne w geście czułości przeraża, nie sam akt.

Myślę, że najbardziej ‘niepokojącym’ aspektem homoseksualizmu nie jest akt seksualny, lecz styl życia homoseksualistów. Wyobrażenie sobie aktu seksualnego pozostającego w sprzeczności z prawem lub naturą nie wzbudza niepokoju. Problem pojawia się wtedy, gdy dwoje ludzi darzy się miłością. Instytucja napotyka na sprzeciw, przesywa ją na wskroś intensywność uczuć, która jednocześnie podtrzymuje i podważa [...] Instytucjonalne kody nie są w stanie sankcjonować relacji nacechowanych wielością natężeń, różnorodnością odcieni, zmiennością kierunków i niestałością formy. Takie relacje mogą wywoływać napięcia i zaprowadzić miłość tam, gdzie panować winny prawo, regulamin i zwyczaj (Foucault 1981, 3).

Chodzi więc o ujawnienie uczuć, ich siły, wartości, ważności i tego, jak często wychodzą poza wykreślone społecznie sposoby istnienia. Jest to kwestia, wykorzystania własnej seksualności, by wzbogacać i urozmaicać wciąż na nowo relacje międzyludzkie; tworzyć „rodziny” poza konwencjonalnymi jej formami. Nie chodzi o to, by odkrywać *tajemnicę*

własnego pożądanego (które zresztą nie sprowadza się do prostej binarnej opozycji homo/hetero), ale raczej ukazywać, jak często przekracza ono zinstytucjonalizowane ramy, jak jest elementem subwersywnym, wciąż wymykającym się władzy, która chce go okiełznać, poprzez nazywanie, tworzenie klasyfikacji czy poprzez przemilczanie. Miłość przekracza granice płci, wieku, klasy, rasy. I w końcu to ona zwycięża.

Nikt nie może nakazać miłości ustawowo. Nie można jej rozkazywać ani pochlebstwami namówić do służby. Miłość należy do siebie samej, głucha na błaganie i niewzruszona wobec przemocy. Miłości nie można negocjować. Jedynie miłość jest silniejsza od pożądanego i jest jedynym prawdziwym powodem oparcia się pokusie. Są tacy, którzy twierdzą, że przed pokusą można się zabarykadować w domu. To ci sami, którzy sądzą, że zabłąkane pragnienia można wypędzić z serca jak przekupniów ze świątyni. Może można jeśli dniem i nocą myślisz o swoich słabych punktach, nie patrzysz, nie wachasz, nie marzysz (Winterson 1999, 68).

BIBLIOGRAFIA

- Shilley Anderson, Prawa lesbijek są prawami człowieka, W: *Furia Pierwsza* nr 3/1999, s. 30-46
- Elizabeth Badinter, *XY Tożsamość Mężczyzny*, WAB Warszawa 1993
- Deirde Bair, *Simone de Beauvoir: A Biography*, New York 1990
- Mirosław Banasiak. Chce mi się żyć. Simone de Beauvoir, *Wysokie Obcasy* 16.02.2002, s.8-16
- Tomek Basiuk, Co ma gej do heteryka?, W: *Res Publica Nowa* 9/2002, s. 46-51
- Marie-Jo Bonnet, *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, Wydawnictwo Sic! 1997
- Charlotte Bunch, Lesbians in revolt. W: *Furia pierwsza* nr 4/5 2000, s. 79-84
- Judith Butler, Imitation and Gender Insubordination, W: *The Lesbian and Gay Studies Reader* (red.) Henry Abelove, Michele Aina Barale, David M. Halperin, Routledge 1993, s. 307-320
- Judith Butler, Ernesto Laclau i Slavoj Zizek, *Contingency, hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso 2000
- Lilan Fadermann, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*. London 1981
- Michel Foucault, O Przyjaźni jako stylu życia, wywiad dla pisma *Gai Pied* 25.04.1981, tłumaczył Tomek Basiuk
- Michel Foucault, *Historia Seksualności*, Czytelnik Warszawa 1995
- Amber Hollibaugh i Cherrie Moraga, Co nam seks spędza z powiek: O czym się nie mówi w feminizmie, W: *Biuletyn OŚKI*, nr 4/2000, s. 66-69

- Inga Iwasiów, Wokół pojęć: kanon, homoerotyzm, historia literatury, W: *Katedra* 1/2001, s. 98-121
- Tomek Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus Kraków 2001
- Renata Lis, Odwaga Józefy Henellowej, w: *Furia Pierwsza* nr8/2000, s. 13-22
- Magdalena Łukaszewicz, „Inwazja heteryków” w: *Newsweek* 4.08.2002, s. 80-81
- Radicallesbians, Kobieta identyfikująca się z kobietami. W: *Furia pierwsza* nr 4/5 2000, s. 85-90
- Rich, Adrienne. Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska. W: *Furia pierwsza* nr 4/5, s. 91-127
- Margaret A. Simons, Lesbian Connections: Simone de Beauvoir and Feminism, w: *Adventures in Lesbian Philosophy* (red.) Claudia Card, Indiana University Press 1994, s. 217-240
- Olga Stefaniuk, Lesbianizm w Polsce – media i stereotypy, w: *Furia Pierwsza* nr8/2000, s. 6-12
- Oscar Wilde, *De Profundis czyli krzyk z otchłani*, Wydawnictwo Łódzkie 1992.
- Jeannette Winterson, *Zapisane na ciele*, Rebis Poznań 1999
- Jeannette Winterson, Semiotyka płci, w: *Literatura na świecie* nr 4/1996, s. 288-300

PRZYPISY

¹ W taki sposób tłumaczy słowo *abject* Ewa Mikina. Tomek Kitiliński w swej książce o Kristevej posługuje się terminem abiekt i podaje jego etymologię. (z łac. *jacere* czyli „rzucić” miotać” wraz z dodaniem przedrostka a- oznacza „odrzucać” „pogardzać” upodlać”). Kristeva wykorzystuje i odnawia znaczenie piętnastowiecznego słowa francuskiego *abject*, które pochodzi od łacińskiego *abiectus*, „porzucony pogardliwy, nikczemny, wstrętny” (Kitiliński 2001, 48).

Butler określa tym mianem lesbijki, by podkreślić ich wykluczenie ze sfery tego co symboliczne

² Na przykład Foucault pisze o tym w następujący sposób: „Kobieta ma prawo do ciała drugiej kobiety: mogą się objąć, pocałować. Ciało mężczyzny jest drugiemu mężczyźnie zakazane w sposób drastyczny. Podczas gdy życie razem było akceptowane w przypadku kobiet, w odniesieniu do mężczyzn bywało tak tylko w pewnych okresach” (Foucault 1981, 5).

³ O tym do jakiego stopnia homoerotyzm kobiet ma również ściśle wyznaczone granice i że nie funkcjonuje poza systemem kontroli, zmierzając do odtwarzania heteroseksualnego kontraktu mówiła Dominika Ferens w tekście poświęconym powielaniu „przymusowej heteroseksualności” w internatach dla dziewcząt w Anglii.

⁴ To bardzo mocno przypomina tolerancję homoseksualistów bez tolerancji aktów seksualnych głoszoną w tekstach katolickich (katechizm, pisma kongregacji wiary).

⁵ „W naszym stuleciu ‘miłością, która nie śmie wymówić swego imienia jest głębokie uczucie starszego mężczyzny ku młodszemu, które istniało między Dawidem i Jonatanem, które Platon uczynił fundamentem swojej filozofii i które można znaleźć w sonetach Szekspira i Michała Anioła, a także obu moich listach, takich, jakimi one są. W naszym stuleciu błędnie się je rozumie. Rozumie się je do tego stopnia błędnie, że może być nazwane ‘miłością, która nie śmie wymówić swego imienia’ i że z tego powodu umieszczono mnie tu, gdzie w tej chwili jestem. Jest ono piękne, subtelne, stanowi najszlachetniejszą odmianę uczucia. Nie ma w nim niczego nienaturalnego. Posiada intelektualną naturę i nieustannie pojawia się między starszym i młodszym, gdy starszy jest obdarzony intelektem, a młody ma przed sobą radość, nadzieje i blaski całego życia. Świat nie rozumie, że tak właśnie powinno być. Świat wyśmiewa to i czasami stawia za to pod pręgierzem” (Wilde 1992, 218).

⁶ Patrz na przykład Marie-Jo Bonnet: „Zdaniem ludzi wykształconych trybada należy do rodzaju żeńskiego, rodzaju pomniejszego, który nie ma istotnego znaczenia” (Bonnet 1997, 99).

⁷ Oczywiście tego typu argumentacja miała swoje negatywne reperkusje w postaci odseksualnienia owych relacji.

⁸ Patrz artykuł Renaty Lis o Józefie Henellowej w *Furia Pierwsza* 8/2000

⁹ Sławomira Walczewska w swym wystąpieniu na konferencji IBL-u tropiąc nieobecność owej relacji w dziełach Konopnickiej, wspominała też o tym, że w ciągu wieloletniego wspólnego życia kobiety te z pewnością pisały do siebie. Jednak owa korespondencja nie zachowała się. Podobnie w przypadku Dąbrowskiej, której być może dopiero wydanie pełnej wersji *Dzienników* przyniesie przełamanie owego milczenia.

¹⁰ Być może również niewidoczność jest w tym przypadku jakimś wartością jak i ceną. Jedna niewidoczność wzmacnia drugą.

¹¹ Przypomina to trochę sposób „tolerowania” transseksualizmu w średniowieczu, ten typu kobieta-mężczyzna. był bardziej zrozumiały, bo przecież człowiek z natury dąży do doskonałości.

¹² Tu trzeba zauważyć, iż w naszej kulturze nie istnieje model mistrzyni-uczennica, choć jest jego ogromna potrzeba. Patrz numer Biuletynu OSKI 3/1993 poświęcony idolkom.

¹³ Na przykład w dzienniku znajdujemy zapis jej sesji z Sorokina, gdzie tamta nie chcąc omawiać tekstów Kartezjusza i Kanta i rzuca się z płaczem na Simone de Beauvoir.

¹⁴ Na przykład artykuł w *Newsweeku* pt. „Inwazja heteryków” opowiada o klubach gejowskich, które cieszą się ostatnio coraz większą popularnością wśród klientów heteroseksualnych, ma się wrażenie, że gośćmi są jedynie geje, słowo lesbijka w tekście się nie pojawia ani razu. (Newsweek 4.08.2002)

¹⁵ Jest to fragment z Muriel Ruckeyser cytowany przez Winterson w jej eseju „Semiotyka Płci”: „Co się stanie, jeśli jakaś kobieta powie prawdę o sobie? Świat stanie otworem.” (Winterson 1996, 299).