

**Spis treści**

Angelika Ebrecht

**Panowanie dzikich facetów.****O związkach między dzikością, władzą a przemocą w układach między płciami.**

<b>Dzikość jako przestrzeń pozaspoleczna i dzikość jako nieujarzmiona popędowość</b>	<b>4</b>
<b>Tomasz Hobbes jako teoretyk uregulowanej dzikości</b>	<b>6</b>
<b>Dzikość i moralność w XVIII i początkach XX wieku</b>	<b>9</b>
<b>Płciowy charakter a dzikość</b>	<b>13</b>
<b>Poskramianie namiętności i ich władza</b>	<b>18</b>
<b>Psychoanalityczne teorie stanu natury</b>	<b>23</b>
<b>O związkach między pojęciami przemocy i władzy</b>	<b>26</b>
<b>Podsumowanie</b>	<b>28</b>
<b>Literatura</b>	<b>30</b>
<b>Literatura dostępna w języku polskim</b>	<b>34</b>
<b>Nota o autorce</b>	<b>35</b>
<b>Kontakt</b>	<b>35</b>

## **Panowanie dzikich facetów. O związkach między dzikością, władzą a przemocą w układach między płciami.**

„Kim jest prawdziwy facet? – Prawdziwy facet to mężczyzna, który wypija niewyobrażalne ilości piwa i bije się z innymi facetami; prawdziwy facet niczego się nie boi i bez trudu zdobywa każdą kobietę. Krótko mówiąc: prawdziwy facet jest dziki.” Na takich właśnie i podobnych wyobrażeniach wychowała się niemała część pokolenia powojennego w Niemczech. Dzięki nowemu ruchowi kobiecemu stereotypy te nie tylko poddano w wątpliwość, ale także – choćby nawet nie udało się do końca pozbawić ich mocy – zdecydowanie osłabiono ich społeczne roszczenia. Nawet, jeśli stereotypowa charakterystyka grubiańskiej męskości zaczyna tracić swój oczywisty charakter, to nie oznacza to wcale, że wspierana w ten sposób społeczna władza mężczyzn znajduje się w defensywie. Wręcz przeciwnie: istnieje nadal i przekazywana jest dalej w doświadczeniach politycznego panowania.

O ile dzikość tradycyjnie określana jest jako to, co niecywilizowane, nieposkromione, naturalne i popędowe; jako okrutne, egoistyczne, niemoralne, pełne namiętności i brutalności instynktu ludzkiego, to w filozofii politycznej wczesnej nowożytności pojęcie to było naprzód używane dla zaznaczenia podstawowego przeciwieństwa między dzikością a porządkiem politycznym, kulturą i moralnością. Ta polaryzacja, stworzona w celu okiełznania namiętności, została w XVIII wieku zdefiniowana na nowo i zróżnicowana psychologicznie. Okazuje się jednak, że wielkie namiętności nie są w polityce tak zupełnie zbyteczne. Rozwiązania należy szukać więc gdzie indziej. Poskromienie namiętności odbywa się poprzez ustanowienie porządku między płciami.

Karin Hausen (1976, s. 377) przedstawiła polaryzację charakterów kobiecych i męskich jako „ideologię panowania” i pokazała, że przy pomocy tej polaryzacji od XVII wieku nie tylko stworzone zostały wzorce tożsamościowe dla obydwu płci, ale także zapewniona została, niemal bezdyskusyjnie, władza mężczyzn nad kobietami w przestrzeni publicznej. W przedstawieniach tego umacniania męskiej władzy zazwyczaj odsyła się do znaczenia przypisywanego rozsądkowi i cielesności w opisach cech kobiecych i męskich. „O ile analogia mężczyzny i rozsądku charakteryzuje męską zasadę publicznej przestrzeni politycznej, to przeprowadzanie analogii między kobietą i cielesnością staje się podstawą wykluczenia jej jako podmiotu, a także instrumentalizacji jej cielesności.” (Kerchner/Wilde 1999, s. 13, tłumaczenie własne). Ale jakie znaczenie ma w tym kontekście przypisywana mężczyznom szczególna skłonność do dzikości i przemocy? Ile dzikości i ile przemocy dopuszcza się w każdorazowych konstrukcjach układów między płciami jako układów władzy? I przede wszystkim, jaką rolę w tych konstrukcjach odgrywa wyobrażenie mężczyzny jako „dzikiego faceta”? I jak w ramach tego prototypu kierowanej popędami męskości wyglądają związki pomiędzy przemocą a władzą?

W niniejszej pracy chcę zająć się tymi właśnie zagadnieniami. Najpierw koncentruję się na przedstawieniach i pojęciu dzikości w układach między płciami w teoriach filozoficznych i pedagogicznych późnego XVIII i wczesnego XIX wieku, szkicując pokrótce psychologiczną i polityczną antropologię tego czasu. Następnie w

nawiązaniu do psychoanalizy Zygmunta Freuda staram się wyjaśnić pewne podstawowe założenia odnośnie związków między przemocą, władzą i panowaniem. Powołuję się na Brigitte Rauschenbach (2004), która zakłada, że „zainteresowanie wyjaśnieniem przyczyn i sposobami uzasadniania politycznej historii idei nie jest tylko archiwalną ciekawostką. Historia idei jest realnym fundamentem nauk politycznych – czerpiemy z niej bowiem także nasz repertuar podstawowych pojęć politycznych.” Chcę pokazać, że kobiety nie tylko zostały (jak się zazwyczaj twierdzi) w dużym stopniu zepchnięte na margines, a nawet wykluczone ze sfery władzy społecznej, lecz że jednocześnie pozostają w tę władzę wpisane i poprzez to „wpisanie” właśnie pośrednio wzmacniają męską supremację w społeczeństwie.

Filozofia i antropologia filozoficzna przynajmniej od XVIII wieku wyodrębniały sprzeczne popędy, na których miał się opierać podział władzy między płciami i określały je wspólnym mianem „namiętności”. Za namiętności uznawano w pierwszej kolejności owe niecywilizowane, dzikie żądze, w których wyrażają się nieposkromione, libidynalne, agresywne bądź destrukcyjne energie. Powinny one, jak zakładano, w miarę rozwoju historii życia ulegać osłabieniu oraz być

stopniowo przemieniane w uczucia łagodne i czyste moralnie. W tej tyleż typizującej, co idealizującej perspektywie te różne rodzaje uczuć przypisywano odpowiednio albo jednej, albo drugiej płci. Mężczyźni uchodzili za płęć dziką i nieposkromioną, a kobiety za płęć łagodną i obdarzoną zmysłem moralnym.

Te przypisania przetrwały do dziś, wraz z całą swoją różnorodnością. W wyobrażeniach wrodzonej męskiej

dzikości przetrwały resztki leżącego u podstaw każdej kultury potencjału przemocy. Elementy nieposkromione, nieopanowane i nieokiełznane koncentrują się w takich wyobrażeniach męskości, co do których żywi się nadzieję, że uda się pozbawić je ich destrukcyjnego potencjału i uczynić przydatnymi dla kultury. Poprzez przypisanie tych elementów w sposób jednoznaczny tylko jednej płci można sprawić, że druga płęć stanie się pozbawionym wszelkiej destrukcyjności symbolem sfery kultury, na wskroś przenikniętej moralnością. Druga płęć staje się niejako utopijnym obrazem oczyszczonej z wszelkiej przemocy, powściągliwej władzy, na którą wydają się składać jedynie rozsądek i moralność. Realna, gotowa do przemocy, destrukcyjna władza pozostaje skoncentrowana po stronie mężczyzn, podczas gdy władza kobiet miałaby polegać na neutralizowaniu męskiej gotowości do przemocy na drodze podporządkowania się męskim przejawom przemocy. To pod tym warunkiem mężczyźni, rezygnując z przemocy, zachowują swą władzę i z powodzeniem z niej korzystają, by rozwijać i umacniać panowanie nad kobietami. Mężczyźni uzyskują tę wszechwładzę, ponieważ nadal dysponują ukrytym potencjałem przemocy, czego są świadomi, a zarazem rezygnują z manifestacyjnego wykorzystywania go dla własnych interesów.

### **Dzikość jako przestrzeń pozaspołeczna i dzikość jako nieujarzmiona popędowość**

W książce dla dzieci pod tytułem *Gdzie mieszkają niesforni chłopcy* (Wo die wilden Kerle wohnen, Serdak 1967) mały chłopiec o imieniu Max, strofowany przez matkę jako „niesforny chłopak” i zamknięty za karę w swoim pokoju, wyrusza w nocy na wyprawę z

uporządkowanego świata dorosłych w dziki, wymarzony świat Niesfornych Chłopców. Tam dokazuje z to przyjacielsko doń nastawionymi, to znów groźnymi potworami, które – ponieważ chłopiec wie, jak je obłąskawić – wybierają go ostatecznie na swojego króla. Po powrocie z dzikiego świata marzeń Max lepiej odnajduje się w świecie dorosłych. Zwierzęco-ludzka postać potwora, wilczy kostium Maxa i las, który nagle wyrasta w jego pokoju, świadczą o tym, że dzikość doświadczana jest jako siła, która obejmuje także sfery zwierzęce, a nawet roślinne. Jak w niesfornych chłopcach, tak i w głównym bohaterze książki tkwi element zwierzęcy, zaś pokój chłopca nie różni się wcale tak bardzo od jaskini w lesie, do której wejście zarasta bujna roślinność. W jednym i w drugim mieści się ta resztką nieposkromionej, kierowanej popędami i dzikiej natury, która nie podporządkowała się w pełni ograniczeniom cywilizacji, a której niewiadomym zagrożeniom oraz niebezpieczeństwom należy jednak stawić czoła, po to, by odnaleźć swoje miejsce w rządzącym się jasnymi regułami społeczeństwie.

Tego rodzaju wycieczki w nieprzejrzyste potężne królestwo zwierzęcej i roślinnej dzikości nie są czymś rzadkim w historii zachodniej humanistyki. Znamy je z bajek i podań, szczególnie zaś z literatury średniowiecza i wczesnej nowożytności. Dzikość pokazana jest w nich jako przestrzeń pozaspołeczna, znajdująca się na marginesie porządku politycznego i potencjalnie mu zagrażająca. W niektórych epickich tekstach średniowiecznych męski protagonista zostaje wypędzony lub – w wyniku zatargu – wręcz wykluczony z dworskiej społeczności. Trafia do dzikiego lasu i musi w nim zwięszo przejść przez serię prób, co ostatecznie pomaga mu odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie. Dzikie lasy reprezentuje tu

przestrzeń pozaspołeczna, czy też naturalne, popędowe podłoże stosunków społecznych; zetknięcie się z nim, przeżycie niebezpieczeństw związanych ze społecznym wykluczeniem oraz pokonanie konfliktów tworzą warunek przywrócenia pokoju i ładu. Doświadczony swych przygód, bohater zyskuje zazwyczaj nie tylko władzę i uznanie społeczne, ale także rękę szlachetnie urodzonej panny, a w wraz z nią prawo politycznego panowania. W tej tradycji literackiej dzikość jest ściśle kojarzona z męskimi przygodami i sferą popędów. Stwarza ona wyzwanie dla młodych szlachciców i umożliwia im wykorzystanie swej wojowniczo-agresywnej, popędowej potencji do celów przydatnych społecznie.

W niektórych z tych historii dzikość reprezentuje ponadto próby, na które mężczyźni czują się wystawieni przez kobiety. Mężczyźni w świecie średniowiecznym obawiają się, że „zlegną” („verligen”), czyli, że poddadzą się potężnej seksualnej atrakcyjności kobiecej, zamiast oddawać się zadaniu stabilizacji swej władzy poza domem, a wraz z nią – porządku feudalnego. Dzikość, jak się tu okazuje, niekoniecznie musi być wyłączną domeną mężczyźni. Reprezentuje ona w świecie średniowiecznym także seksualny popęd przypisywany kobiecie i jej uwodzicielską moc. Wdzięki kobiecie, którym trudno się oprzeć, zagrażają mężczyznom utratą mocy; potencjalnie narażają na niebezpieczeństwo męską zdolność panowania. Kobiety udowadniają w ten sposób (nawet, jeśli jest tak tylko w podszytych strachem męskich wyobrażeniach), jak wielką rozporządzają siłą.

Aby dowieść, w jaki sposób dzikość, jako popędowe podłoże wszelkiej cywilizacji, miałyby swoim wyuzdaniem

moralnym, pełną okrucieństwa przemocą i orgiastyczną seksualnością zagrażać porządkowi obu płci, nie tylko na planie społecznym, ale także psychicznym, powoływano się na kult Dionizosa i karnawał. Dionizje, organizowane często jako falliczne procesje ku czci greckiego boga płodności i wina, Nietzsche w swoich *Narodzinach tragedii* nazwał dziką „mieszaniną rozkoszy i okrucieństwa” (Nietzsche 2005, s. 23). Towarzyszyło im intensywne spożycie odurzających alkoholi, orgie seksualne oraz krwawe rytuały, bądź w formie samookaleczeń, bądź w formie ofiar, niekiedy nawet z dzieci. Punktem kulminacyjnym Dionizji były najczęściej rytuały nieposkromionej płciowości i ekstatycznego niepohamowania. I tak na przykład menady i bachanci, czcicielki i czciciele Dionizosa, ofiarowywali mu nie tylko gotowaną spernę, ale połykali także w szale zachwytu świeże mięso młodych zwierząt, które własnoręcznie rozszarpali w lasach.

Potomkowie tej orgiastycznej seksualnej dzikości obydwu płci w średniowieczu i wczesnej nowożytności brali udział w praktykach karnawału (Ebrecht/Bettinger 2000, s. 16-17). Karnawał pozwalał zarówno mężczyznom, jak i kobietom na „chwilowe uwolnienie od panującej prawdy i panującego ustroju”, „zniesienie wszystkich hierarchicznych stosunków, przywilejów i norm”. Karnawał jest „autentycznym świętem czasu, świętem stawania się, zmian i odnowienia.” (Bachtin 1983, s. 148). Prowadził on na przykład do popędowo-rytualizowanego odwrócenia ustalonych ról płciowych. (Davis 1965/1987, s. 142-143, 170, tłum. własne). Oferował przede wszystkim kobietom, choć na chwilę, większą swobodę zachowań poza małżeństwem, a także „legitymował bunt i polityczne nieposłuszeństwo w tym samym stopniu dla mężczyzn jak i dla kobiet w

społeczeństwie, [...] które niższym warstwom społecznym stwarzało mało możliwości formalnego protestu”. W kontekście tych karnawałowych tradycji dzikość ukazywała się nie tylko jako zasada wroga cywilizacji, zagrażająca porządkowi politycznemu przemocą, zniszczeniem i dezintegracją. Dzikość przypominała raczej każdego roku, że musi również zostać uwzględniona jako zasada służąca ugruntowaniu porządku ludzkiego współbywania. Takie kulturowe formy dzikości służyły także katharsis, ponieważ w perspektywie krótkoterminowej dawały ujście potężnym wewnątrzspołecznym siłom oporu i tendencjom dezintegracyjnym, w perspektywie średnioterminowej – ujarzmiły je, a na dłuższą metę – neutralizowały. Miały wręcz wartość niezbędnego warunku cywilizacji, były niepodważalnym podłożem naturalnym, na którym budowano porządek społeczny i polityczny.

Już u szczytu epoki klasycznego idealizmu niemieckiego Schelling (1775-1854) w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z nią związanymi* przedstawił ów związek cywilizacji i dzikości z wielką przenikliwością. Według niego „w świecie, jakim go obecnie widzimy, wszystko jest regułą, porządkiem i formą, ale u podstawy tkwi ciągle jeszcze nieuregulowanie, jakby gotowe ponownie się przebić, i wszędzie panuje wrażenie, że porządek i forma nie są pierwotniejsze, lecz że to raczej owo początkowe nieuregulowanie zostało doprowadzone do porządku.” (Schelling 2003, s. 70)

### **Tomasz Hobbes jako teoretyk uregulowanej dzikości**

Nikt przed Tomaszem Hobbesem (1588-1679) nie opisał dokładnie niepokojących związków między

skłoną do przemocy dzikością a wprowadzanymi przez cywilizację uregulowaniami, uwzględniając przy tym polityczne założenia i konsekwencje tych związków. To Hobbes jest teoretykiem archaicznej politycznej dzikości, która w jego przedstawieniach zmusza do zdecydowanego działania politycznego. Dzikość jest według Hobbesa popędowym podłożem zarówno ludzkiej natury, jak i historii ludzkości. W pozbawionych hamulców dążeniach ludzkiej natury człowiek staje się dla człowieka wilkiem („homo homini lupus”). Zarówno społeczeństwo, jak i państwo Hobbes potrząga jako oparte na niemożliwej do wykorzenia, pierwotnie nieokiełznanej przemocy. W części pierwszej dzieła *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* Hobbes uzasadnia konieczność umowy społecznej, powołując się na pozbawiony reguł i niekontrolowany stan natury oraz na panującą w nim wojnę „wszystkich ze wszystkimi” („bellum omnium contra omnes”).

U podstaw teoretycznego konstruktów hobbesowskiego stanu natury tkwi zróżnicowana koncepcja ludzkich namiętności. Koncepcja ta kładzie po raz pierwszy antropologiczny fundament pod pochodzące z wcześniejszej etyki filozoficznej pojęcie szczęśliwości. Według Hobbesa namiętności biorą się z nieposkromionej dzikości, zarówno z ludzkich pragnień, jak i z ich realizacji, ponieważ każde zaspokojone pragnienie pociąga za sobą nowe: „Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego” (Hobbes, 1954, s. 85). Namiętności i pragnienia przez swe niejako naturalne nienasylenie uruchamiają u jednostki zdaniem Hobbesa dążenie do władzy, które zasadniczo stoi na przeszkodzie pragnieniom i dążeniu do władzy innych jednostek. Władza staje się w ten sposób potencjalnie dostępnym

zasobem i tym samym przedmiotem sporu, a walka o nią staje się podstawą polityki. Mieć władzę oznacza bowiem dla Hobbesa posiadać naturalne lub nabyte środki umożliwiające, na drodze przeciwstawienia się władzy innych, zdobywanie coraz większej ilości dóbr, które wydają się niezbędne do trwałego zachowania własnego szczęścia. (Hobbes, 1954, s. 74). Hobbes przyjmuje jako „ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznaną spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które nie wynika z chęci osiągnięcia jeszcze większego zadowolenia, lecz z obawy jednostki, że nie może ona zapewnić sobie mocy i środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze większej mocy.” (Hobbes, 1954, s. 85). Zgodnie z powyższym przymus pomnażania władzy byłby o tyle nieodzownym bodźcem ludzkiego dążenia do władzy, a o ile służyłby zabezpieczeniu realizacji własnych pragnień i zapewnieniu własnego przetrwania drogą przeciwstawiania się dążeniom innych.

O ile według Hobbesa namiętności są już same w sobie nakierowane na pomnażanie posiadanej władzy, to dążą one również nieustannie do odebrania władzy innym i użycia jej jako obiektu w celu zaspokajania własnych pragnień. Tutaj władza nie staje się jednak jeszcze destrukcyjna. Destrukcyjna, czyli pełna przemocy staje się dopiero wtedy, gdy aktualny obiekt władzy, z którego nie można zrezygnować, gdyż służy on zaspokajaniu pragnień oraz samozachowaniu, stanowi obiekt pożądany innych jednostek. Gdy tylko dwoje ludzi pragnie „tej samej rzeczy”, (Hobbes, 1954, s. 108), „stają się nieprzyjaciółmi”; ponieważ nie mogą obydwójce jednocześnie być w posiadaniu jednego i tego samego przedmiotu. Tak więc w celu samozachowania „starają się zniszczyć

jeden drugiego albo sobie podporządkować.” Władza prowadzi zatem według Hobbesa w sposób niemal konieczny do groźby przemocy. Dzieje się tak, gdy grozi nam, że obiekt potrzebny nam do samozachowania i do realizacji naszych pragnień zostanie przejęty przez kogoś innego. Wydaje się ważne, że konstruktywna konotacja władzy polegająca na obejmowaniu czegoś w posiadanie w celu realizacji pragnień grozi przekształceniem się we władzę destrukcyjną w momencie, w którym pojawia się inna osoba, która pożąda tego samego obiektu. Namiętności są zatem z zasady źródłem i motorem władzy społecznej, a jednocześnie mogą stać się przyczyną zniszczenia tejże władzy w wojnie wszystkich ze wszystkimi.

W zdaniem Hobbesa fikcyjnym stanie natury, w którym panuje pierwotna dzikość, każdy człowiek jest wolny, by czynić użytek ze swej siły i mocy, również przeciwko innym. Temu (pozytywnemu) prawu do wolności, prawu nadanemu przez naturę, Hobbes przeciwstawia prawo natury jako negatywną zasadę rozumu, „którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia.” (Hobbes, 1954, s. 113). A ponieważ prowadzenie wojny wszystkich ze wszystkimi jest szkodliwe, należy zapobiegać tego rodzaju pełnym przemocy sporom. W ten oto sposób pragnienia uzasadniają i legitymują umowę społeczną: właśnie dlatego, że pragnienia są „nietowarzyskie”, a więc zawierają tendencje antyspołeczne, muszą być trzymane na wodzy w służbie samozachowania i dążenia do szczęścia i przyjemności. Dlatego stanowią – w zgodzie z rozumem – istotny bodziec dla tworzenia czy też zapewnienia społecznych praw i reguł (Hobbes, 1954, s. 111). Dwojakiemu rodzaju dążenia skłaniają zdaniem

Hobbesa ludzi do rezygnacji z naturalnego prawa do okrutnej walki o zabezpieczenie własnej egzystencji: z jednej strony strach przed śmiercią i pragnienie szczęścia, z drugiej strony – rozum. Hobbes wychodzi z założenia, że namiętności muszą współdziałać z rozumem, by utrzymać w szachu potencjalne zagrożenie porządku życia poprzez nieposkromioną dzikość popędów.

By trwale zabezpieczyć pokój i zarazem zaspokoić ludzkie dążenie do szczęścia oraz uczynić zadość prawu natury, jednostka musiałaby zdaniem Hobbesa przekazać swe prawo do stosowania przemocy jakiejś wyższej instancji. Do tego potrzeba, by powstała „władza powszechna”, która byłaby na tyle silna, by utrzymać wszystkie inne ośrodki władzy w równowadze i uchronić ludzi przed napadami (Hobbes, 1954, s. 109). Ta władza powszechna miałaby powstać dzięki temu, że każdy przeniósłby całą swą moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów podejmować decyzje (Hobbes, 1954, s. 151). A ponieważ „wzajemne przenoszenie uprawnień” jest niczym innym jak umową, to ten rodzaj przeniesienia władzy nazwać by można umową społeczną (Hobbes, 1954, s. 116). Odwołanie się do teorii namiętności (do tej pory przedstawianych jako niemal niemożliwe do poskromienia) pokazuje, że chodzi tu o umowę, której celem jest zahamowanie nieokiełznanej samowoli jednostki. Ten fortel, polegający na doprowadzeniu jednostki do podporządkowania się obcej władzy, służy zarazem zahamowaniu i opanowaniu niszczycielskich popędów i namiętności.

U reprezentanta i gwaranta umowy społecznej, jakim jest Hobbes, chodzi też o „przymus społeczny”, który

przeobraża się w „przymus wewnętrzny” (Elias 1980, s. 367-389). Państwo jest według Hobbesa „osobą”, która na podstawie wzajemnych umów wiąże moce wszystkich jednostek i może użyć ich w celu zbudowania i utrzymania pokoju. Państwo ma nie tylko „monopol przemocy” (Elias 1980, s. 407), lecz tworzy również powszechną reprezentację znaczącą zarówno politycznie jak i psychicznie – jako centrum przemocy przekształconej we władzę. Z tej perspektywy zarówno konstruktywna, jak i kolektywna władza polityczna państwa polega na hamowaniu indywidualnych przejawów przemocy, zaś w idealnym przypadku – na ich uniemożliwianiu, i odwrotnie: państwo ma oswabzać swych obywateli od zagrożeń stanu natury i gwarantować im bezpieczeństwo egzystencji. Państwo to nie tylko instytucja przymusu, lecz także aparat, dzięki któremu możliwe staje się tworzenie i obowiązywanie norm. Umożliwia to stała groźba użycia przemocy przez państwo; bez tej groźby prawa i umowy byłyby tylko pustymi słowami.

Wyobrażenie, że w społeczeństwie zapanuje wewnętrzny spokój w chwili, gdy wszyscy jego członkowie scedują swój potencjał przemocy na wybranego reprezentanta, który zagwarantuje im ochronę, pod warunkiem, że oni ze swojej strony okazują mu posłuszeństwo, jest niezwykle sugestywne. Abstrahując od rzeczywistości historycznej, oznacza to, że zabezpieczone na drodze umowy społecznej społeczeństwo pomyślane jest jako przestrzeń społeczna, w której istnieje miejsce na destrukcyjną dzikość namiętności, która ma neutralizować przemoc poprzez jej przekształcenie we władzę; władza z kolei ma zapewniać pokój i zapobiegać niekontrolowanemu rozwojowi sporów. To właśnie owe potencjalnie prowadzące do przemocy

aspołeczne namiętności stanowią podstawę do oddelegowania przemocy, związania jej we władzę państwową i przekształcenie w stabilne panowanie, któremu wszyscy mają się podporządkować i ze względu nań zrezygnować z dawania upustu swym nieokiełznanym namiętnościom.

Hobbes nie zadaje sobie jednak pytania, na jakich konkretnych empirycznych warunkach jednostki byłyby rzeczywiście gotowe do podporządkowania się władzy centralnej. W równie niewielkim stopniu zajmuje się tym, jak w myśl jego przesłanek powinny być regulowane układy między płciami w odniesieniu do przemocy. Nie pyta również o dalsze losy ludzkiej dzikości w świecie umowy społecznej. Zakładając, że stan natury pozostaje utajony i aktywny w każdej jednostce i we wspólnocie, to destrukcyjna dzikość, wspierająca powstanie politycznej władzy w społeczeństwie, okazuje się stałym zagrożeniem dla każdego państwowego porządku. Ten porządek nie dysponuje bowiem żadnym innym uzasadnieniem prócz bezpieczeństwa, które okupione zostaje przymusem posłuszeństwa. Ponieważ jednak władza oparta jedynie na przymusie w żadnym razie nie implikuje posłuszeństwa, to wszelka moc obowiązująca wynika tutaj z rozmyślnego przyjęcia na siebie zobowiązania. A takie z rozmysłem przyjęte zobowiązanie jest – także w modelu umowy – kwestią niezwykle problematyczną.

### **Dzikość i moralność w XVIII i w początkach XIX wieku**

W XVIII wieku, kiedy to zaczynały kształtować się normatywne wyobrażenia nowoczesności, dzikość nie mogła odgrywać już w nich znaczącej roli dla ukonstytuowania się



społecznego porządku. Nie przyznano jej żadnej suwerenności; nie zintegrowano jej systematycznie w przestrzeń społeczną czy polityczną, ani nawet nie uznano za jej podwalinę. Świat, który określał sam siebie jako oświecony, prznosił dzikość w dawno miniony stan pierwotny lub do dalekich egzotycznych krain (zob. Stein 1984) i tym samym pacyfikował ją. Bądź też, ponieważ mimo wszelkich prób jej wyparcia, w dalszym ciągu manifestowała swą obecność w działaniach ludzi rzekomo cywilizowanych, starano się ją poskromić lub zneutralizować za pomocą reguł i norm moralnych.

W XVIII wieku bowiem mianem „dzikiego” określano generalnie wszystko, co uchodziło za nieobyczajne, pozbawione kultury moralnej czy też „społecznej i jej przeciwstawne” (Adelung 1811, s. 775, tłum. własne). Etymologicznie aż do XIX wieku wywodzono błędnie słowo „dziki” (włoskie „selvaggio”, francuskie „sauvage”), powołując się na łacińskie „selvaticus” i „silvestris”, od słowa „las”. Las postrzegano jako „dziki”, „ponieważ las nie jest miejscem, w którym przyzwyczajona obyczajność zamieszkać by mogła”. Generalnie dzikim nazywano wszystko, co nieopanowane, surowe, uparte, niewychowane, nieprzyjazne i rządzące się według własnego upodobania. (Zedler 1784, art. „Dziki”, s. 681, tłum. własne). Za „dzikie” uchodziło wreszcie wszystko, co popędowe, co nie chciało ugiąć się wobec norm społeczeństwa mieszczańskiego i jego wyobrażeń obyczajowo-moralnych. Według definicji w słowniku Grimma w dzikości tkwi coś „z pierwotnego stanu ludzkości, co dotyczy zarówno sposobu życia, jak i charakteru, coś przeciwnego kulturze, cywilizacji, człowieczeństwu”. Schiller (1759-1805) nazywa ten archaiczny moment „starą barbarzyńską ciemnością zwierzęcej dzikości” (Schiller

cyt. Grimm 2004, art. „Dzikość”, tłum. własne). Dzikość reprezentowała zatem w opozycji do sfery kultury niecywilizowane, nieposkromione resztki opisywanego przez Hobbesa stanu natury.

Na miejsce stanu natury i umowy społecznej, której zadaniem miało być jego zniesienie, poszukiwano w XVIII wieku koncepcji mieszczańskiej towarzyskości w sensie moralnego, cywilizowanego obcowania ludzi ze sobą. Zadanie oswojania dzikich namiętności, przyznania pewnej ilości władzy każdemu, a tym samym zapewniania bezpieczeństwa egzystencji nie przypadało już dłużej państwu posiadającemu na mocy umowy monopol władzy, lecz przypadało społeczeństwu, rozumowi i moralności jego obywateli. Oświecenie pielęgnowało wyobrażenie o naturalnej ludzkiej potrzebie pokojowego i partnerskiego obcowania z innymi. Wyobrażenie to miało zastąpić opisywany przez Hobbesa przymus, który został wydarty dzikim i pełnym przemocy stosunkom między ludźmi. „Dzikość nacji” nie jest bynajmniej według brunszwickiego radcy dworu i pedagoga Carla Friedricha Pockelsa (1757-1814) „prawomocną przyczyną braku jej towarzyskości i wiecznej wojny systemu Hobbesa” (1813, s. 24, tłum. własne). Jak każdy człowiek, tak i „dziki, syn natury” potrzebuje ostatecznie „do własnego życia i powodzenia” innych ludzi, towarzyskości, w jakiej by nie występowała formie. Pockels dochodzi do następującego wniosku: „Zdaje mi się, że człowiek natury jest niemal przeciwieństwem fechtmistrza u Hobbesa – jest spokojną, pokojową istotą cieszącą się błogością dni spędzanych z podobnymi sobie i mało skłoną do tego, by szukać sławy i spełnienia w nieustających walkach. Jego potrzeby są jeszcze tak niewielkie, jego natura poprzestaje na małym, jego

namiętności są jeszcze mało pobudzone. Żadne pałace poczucie honoru nie pędzi go w świat; całe jego życie jest proste, bez tej całej różnorodności i sztuczności, jakie cechują rozpieszczonych mieszczan, bez pałających potrzeb, bez codziennego dążenia do nieustannej poprawy jakości życia. Jeszcze nie oślepia i nie dręczy go złoto; zazdrość nie wywołuje w nim jeszcze nienawiści do ludzi." (1813, s. 28, tłum. własne)

Ten idylliczny obraz wyraźnie odsyła do tez Rousseau (1712-1778) na temat dzikości, rozwiniętych w opozycji do Hobbesa. W swojej *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (Rousseau, 1956, s. 243) Rousseau dowodzi, że dziki jest podporządkowany namiętnościom jako „czystemu napędowi natury”, podczas gdy u ludzi cywilizowanych „rozum każdej poszczególnej jednostki dyktuje jej zasady wręcz sprzeczne z tymi, które rozum powszechny zaleca społeczeństwu jako całości”. Według Rousseau nie należy wnioskować „wraz z Hobbesem, że z chwilą, gdy o dobroci nie ma żadnego pojęcia, człowiek jest tym samym z natury zły; że jest występny, ponieważ nie zna cnoty; że bliźnim swoim zawsze odmawia przysług, których w swoim przekonaniu nie jest im winien; ani że w oparciu o prawo, które sobie słusznie przyznaje do potrzebnych mu przedmiotów, popada w to szaleństwo, by się uważać za jedyne go właściciela świata całego” (Rousseau 1956, s. 170). Naprawdę jednak ludzie dzicy nie są w porównaniu z ludźmi cywilizowanymi właściwie „ani źli, ani dobrzy”, nie mają „ani cnót, ani przywar”. „Hobbes nie dostrzegł, że ta sama przyczyna, która zdaniem naszych prawników przeszkadza dzikim w czynieniu użytku z rozumu, zgodnie z własnym jego zdaniem przeszkadza im jednocześnie w nadużywaniu swych możliwości; można by zatem

powiedzieć, że dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym; nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędziło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznamość występku.” (Rousseau, 1956, s. 173)

Rousseau wnioskuje stąd, że Hobbes „powinien był twierdzić, że ponieważ w stanie natury dbałość człowieka o własne życie najmniej zagraża życiu drugiego, stan ten najbardziej ze wszystkich sprzyja utrzymaniu pokoju i jest dla rodzaju ludzkiego najodpowiedniejszy” (Rousseau, 1956, s. 170). Przy użyciu takiej argumentacji Rousseau ruguje element destrukcyjny zarówno ze społeczeństwa, jak i z natury ludzkiej. Szlachetny w jego ujęciu dziki jawi się jako prawzór cywilizowanego, rozsądnego człowieka. W rzeczywistości dziki stanowi niewątpliwie projekcję wyidealizowanego, rzekomo cywilizowanego człowieka w sferę egzotyki czy dziejów minionych. Projekcja ta bierze się z wyparcia własnej destrukcyjności.

Zgodnie ze swoją skłonnością do idealizowania i stylizacji Rousseau winduje państwo, określone przez Hobbesa mianem Lewiatana, w „ciało moralne” i „zbiorowe”, w „osobę publiczną”, w której wszyscy oddają „swoją osobę i całą swoją potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej” (Rousseau, 2002, s. 20). W tej wyidealizowanej całości władza i panowanie jawią się jako coś niezmiennie pozytywnego, wolnego od wszelkiej negatywności i od niebezpiecznej przemocy.

Gdy Rousseau przeciwstawia „stan natury” „stanowi społecznemu”, to w tym ostatnim na miejsce dzikiego „instynktu” wkraczają „sprawiedliwość” i „moralność”. Rousseau formułuje credo

oświecenia, kiedy mówi: „Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje żądze, a człowiek, który dotychczas brał pod uwagę tylko samego siebie, zmuszony zostaje działać według innych zasad i radzić się rozumem, zanim posłucha skłonności” (Rousseau, 2002, s. 22-23). Dla optymalnego urządzenia kierowanego rozumnie społeczeństwa należałoby według Rousseau osiągnąć nadludzki punkt widzenia, „potrzeba umysłu wyższego, który znałby wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który byłby pozbawiony wszelkiego związku z naszą naturą, a znał ją gruntownie.” (Rousseau, 2002, s. 37).

Mimo tego zwrócenia się ku upragnionej ogólności i wyższości rozumu i jego uregulowań Rousseau żywi podejrzenie, że może spowodowany przez namiętności „zaburzenia powstały z samymi prawami” (Rousseau, 1956, s. 178). Dlatego też wątpi w ograniczanie występujących u każdego z obywateli namiętności, skłonności i popędów. Rousseau rozmyśla również nad układami między płciami, ponieważ za jedną z najgorszych namiętności uznaje miłość, która „jak wszystkie namiętności”, „dopiero w społeczeństwie nabrała tego żaru i niszczącej siły, która tak często czyni ją zgubną dla ludzi” (Rousseau, 1956, s. 179). Oparte na zmysłach i popędach stosunki między płciami, wywołane i wzmocnione poprzez uregulowania prawne, stają się dla tego wątpiącego w postęp teoretyka czynnikiem zagrażającym porządkowi moralnemu społeczeństwa mieszczańskiego. Stanowiące produkt cywilizacji szaleństwo miłości stwarza zagrożenie dla praw, dzięki którym to dzikie uczucie zresztą powstało i które nadaremnie próbują objąć nad nim kontrolę: „Czymże, ogarnięci tym szalem brutalnym i nieokiełznanym staną się ludzie, którym nie znany jest wstyd ani

jakiegokolwiek powściąga, staczający co dzień krwawe walki o przedmiot swojej miłości?” (Rousseau, 1956, s. 177). Zdaniem Rousseau taka doprowadzona do szaleństwa intensywność przeżywania miłości nie występuje u żadnego z dzikich. „Uczucie to, oparte na pewnych, dzikiemu w ogóle obcych wyobrażeniach o wartości osobistej lub o piękności, a przy tym na porównaniach, których nie jest on w stanie uczynić, musi dla niego prawie nie istnieć; z chwilą bowiem, gdy jego umysł nie zdołał sobie wytworzyć oderwanych pojęć prawidłowości i proporcji, serce jego również jest niedostępne dla podziwu i miłości, jako dla uczuć, które nawet bez naszej wiedzy powstają z zastosowania tych pojęć. Człowiek dziki rządzi się samym tylko otrzymanym od natury temperamentem, a nie upodobaniem, którego wyrobić w sobie nie mógł, tak, że do gustu mu przypada każda kobieta.” (Rousseau, 1956, s. 178-179).

Czynnikiem ryzyka dla ludzi cywilizowanych staje się jednak w XVIII wieku również przeciwieństwo tego dzikiego szału – jest nim roszczenie władzy ze strony rozumu, kojarzonego z męskością, wobec określonej jako zmysłowa natury. To zdumiewające, że już w tym okresie znajdujemy teksty, w których takie roszczenia zostają zakwestionowane. W tekstach tych broni się stanowiska odmiennego niż to, według którego „sama już większa siła fizyczna mężczyzny” pozwalałaby „wnosić o jego większej sile duchowej”, dzięki czemu mężczyźni mieliby być „bardziej zdolni do rozumienia i posiadania własnych poglądów” (Gerhard 1798, s. 45, tłum. własne). Wyraźnie nawiązując do Hobbesa autorka tekstów pedagogicznych Amalia Holst (1758-1829) pisze o tym, że „w brutalnym stanie natury”, „stanie dzikości”, w którym „obowiązywało jedynie prawo silniejszego, siła przeciw

sile” jako „jedyne prawo człowieka natury”, konieczne okazało się „przyznanie fizycznie słabszej kobiecie pozycji drugorzędnej, bo unikała przemocy bądź cierpliwie ją znosiła. Ludzie nie mogli jednak długo trwać w tym stanie dzikości bez ścierania się ze sobą, tak chciał stwórca natury, który powołał ludzi, by rozwijali takie a nie inne zdolności. Ludzie szybko to dostrzegli i nauczyli się widzieć korzyści płynące dla nich z umowy społecznej. By się nimi cieszyć, musieli jednak zrezygnować z części tego, co ludzie niecywilizowani traktowali jako prawo naturalne.” (Holst 1802, s. 17-18, tłum. własne). W kontekście oświecenia przestało to być konieczne z chwilą, kiedy rozum nabrał przekonania, „że rozsądek jest jedynym przywilejem, który czyni nas istotami wyższymi”. Ponieważ „wtedy zanika wszelkie prawo silniejszego, a siła fizyczna spada do poziomu podporządkowanej, czyli tam, gdzie jej miejsce.” Tak więc, gdy Rousseau i inni mówią o „fizycznej słabości kobiet” i „chcą z tego wnosić o ich podporządkowanej pozycji”, to wówczas „stawiają prawo naturalne niecywilizowanego, nieuczonego człowieka ponad umowę społeczną między ludźmi cywilizowanymi i uczonymi”. (Holst 180, s. 20-21). Ten mylny pogląd wyrasta „ze skłonności człowieka do niedzielenia się dobrami, które zwykł był wcześniej posiadać niepodzielnie.” Jak można było w inny sposób zapobiec przyznaniu kobietom jako istotom rozumnym takiego samego prawa do kształcenia, a w konsekwencji takiego samego roszczenia władzy, wynikającego z umiejętnego posługiwania się przez nie własnym rozumem, co mężczyznom?

### **Płciowy charakter a dzikość**

Nikt z większą niż Immanuel Kant (1724-1804) konsekwencją nie

zrealizował wyobrażenia Rousseau „umysłu wyższego, który znałby wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który byłby pozbawiony wszelkiego związku z naszą naturą, a znał ją gruntownie.” W swojej *Reflexionsphilosophie* Kant podjął wielkie starania, by przedstawić oswojone z uwikłań w dzikość popędów czyste ludzkie moce poznawcze w sposób jak najbardziej abstrakcyjny. Nie dzielił ludzi na mężczyzn i kobiety, lecz pojmował ich jako ponadhistorycznych, płciowo neutralnych przedstawicieli gatunku. Dlatego też starał się odgraniczyć uwarunkowania ich zdolności poznawczych od wszelkich zmysłowych dookreśleń. Podobne założenia przyświecały jego teorii moralności. Już w swym *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (Kant 2001; VI) Kant oddzielił wyraźnie filozofię moralną, którą chciał postrzegać jako „starannie oczyszczoną z wszelkiej empirii” od praktycznej antropologii i psychologii. Konieczny charakter moralności wykluczał jego zdaniem drobiazgowo przedstawianie codziennych uwarunkowań moralnego postępowania, a więc również moralności między kobietami a mężczyznami. W *Krytyce praktycznego rozumu* przyznał ostatecznie priorytet bezwzględnemu obowiązкови przed samolubnymi skłonnościami, wolnej woli przed czystą przyczynowością natury, a powszechnemu prawu moralnemu przed empiryczną szczęśliwością.

Jednak w końcu XVIII i początkach XIX wieku publikacje o naturze płci, odnoszące się między innymi do politycznej filozofii i antropologii Hobbesa i Rousseau, zapoczątkowały w Niemczech zwrot od transcendentalnej filozofii kantowskiego czystego rozumu w kierunku uznania naturalnej podstawy uczucia, woli i myśli w człowieku. To antropologiczne „zwrócenie się ku

cielesności, ku zmysłom, ku popędom” przeciwstawiało się „spirytualizacji i dzieleniu człowieka” przez filozofię rozumu w ujęciu Kanta. (Schings 1994, s. 5, tłum. własne). Połączeniu czystej nauki moralnej z praktyczną antropologią przypadła funkcja łącznika przy przejściu od *Reflexionsphilosophie* do empirii. Podczas gdy w pierwszej była mowa tylko o istotach myślących, które powinny iść za prawem moralnym w całej jego „czystości” i „prawdziwości” (Kant 2001; B IX), to w uwarunkowanej antropologicznie filozofii popularnej chodziło o mężczyzn i kobiety, u których czyste zasady moralne współwystępowały z empirią, rzecz jasna, u każdej z płci inaczej. Mężczyźni i kobiety mieli uzewnętrzniać moralność w sposób charakterystyczny dla swojej płci. Oznaczało to, że kobiety miały ją w swojej spontanicznej mimowolności czynić niejako elementem własnej natury albo też przyswoić ją na drodze męskiego wysiłku woli, stawiającej czoła przeszkodom, nawet takim, które wydają się nie do przezwyciężenia.

Przy takich założeniach w Niemczech XVIII wieku powstały teorie o odmiennych charakterach kobiet i mężczyzn (Hausen 1976, s. 377). Mężczyznom przypisano aktywny, a kobietom – pasywny charakter. Teolog kościoła reformowanego Friedrich Ehrenberg (1776-1852) pisał: „tam, gdzie jest siła woli, ujawni się też siła w działaniu, której w idealnym obrazie szlachetnej męskości nie może zabraknąć. Naturą mężczyzny jest działanie. Natura przeznaczyła go do wielkich czynów, [...] bez nich nie może ukształtować się prawy charakter. Wartość [sic] mężczyzny dla świata zbiega się z jego działaniem. Kobieta zostaje w wielu przypadkach uwznioślona poprzez swoją zdolność znoszenia cierpień; cierpliwość jest siłą jej duszy. Dla mężczyzny cierpienie jest warunkiem działania; powinien pokonać

ból, by nie dać mu się zatrzymać na swej drodze. Jego cierpienie jest przeciwdziałaniem, podczas gdy cierpienie kobiety jest raczej poświęceniem.” (Ehrenberg 1808, s. 23-24, tłum. własne)

W powyższych wywodach warto zwrócić uwagę na fakt, że już tutaj (a nie dopiero w męskich fantazjach XX wieku, które związek ten heroizowały, nierzadko w ujęciu militarnym) połączenie siły woli i pokonywania bólu ukazuje się jako wyróżnik męskiego pojedynku ze światem. Od kobiet, przeciwnie (zarówno dawniej, jak i dziś) wymaga się cierpliwej akceptacji bólu, a mniej dzikiej determinacji, by go pokonać.

Lecz skoro w określaniu charakterystycznego dla płci charakteru decydującą rolę odgrywać miała także moralność, to trzeba było najpierw rozwinąć wprawdzie ogólne, lecz także zabarwione etycznie typy idealne męskości i kobiecości oraz powiązać je z wyobrazeniami natury obydwu płci w taki sposób, by mogły uzyskać wartość empiryczną. (zob. Ebrecht 1992). Te typy idealne nawiązywały do istniejących od stuleci wzorców interpretacyjnych, w których biegunową odmienną męczyzn i kobiet przedstawiano w alegorycznych obrazach Marsa i Wenus. Obrazy te zaczynają teraz na naszych oczach tracić swoją moc.

„Charakter mężczyzny”, jak czytamy, to charakter „istoty poszukującej rozkoszy” (Pockels 1805/ 1808, s. 151, tłum. własne). Ta na pierwszy rzut oka zaskakująca teza zostaje podparta nie tak już zaskakującym uzasadnieniem: „Powszechne doświadczenie pokazuje, że mężczyzna z zasady mniej sobie potrafi odmówić niż kobieta, a bez wielu rzeczy nie potrafi się wprost obyć; że on bardziej pragnie rozkoszy niż ona; że jego przyjemności są mniej

wysublimowane; że on w stopniu mniejszym niż kobieta potrafi nad sobą panować.” (Pockels 1805/1808, s. 100-101, tłum. własne). Męski brak zdolności do panowania nad zmysłową rozkoszą jest rzekomo skutkiem nie tyle mniejszej niż u kobiet dyscypliny, co raczej silniej rozwiniętej zmysłowości. Jest to argument o centralnym znaczeniu dla całej epoki. Mężczyzna, jak twierdzi się raz po raz, jest „bardziej zmysłowy niż kobieta” (Pockels 1805/1808, s. 99, tłum. własne). „Większa zmysłowość u mężczyzn, zarówno w pożądaniu, jak i w doświadczaniu rozkoszy” oznacza, że „on pragnie rozkoszy, bo rozpiera go energia – a energia przychodzi mu z pomocą, bo on tego chce. [...] Mężczyzna właśnie dlatego w mniejszym stopniu jest panem samego siebie niż kobieta, którą brak poczucia mocy i ograniczona aktywność chronią przed tysiącem wybryków i przed zbaczaniem z właściwej drogi, co przydarza się mężczyźnie z racji jego silniej rozwiniętej zmysłowości.” (Pockels 1805/1808, s. 103, tłum. własne).

Męska zmysłowość uchodzi za większą, bardziej dziką i potężniejszą przede wszystkim dlatego, że bardziej ją widać. Ówczesni autorzy nie dostrzegają zazwyczaj, jak mało przekonujące jest to stwierdzenie, które powtarzają niestrudzenie – i w różnych wariantach. Zmysłowość mężczyzny jest dla nich „jak cała jego istota silna i szumna. Nie zna reguł prócz tych, które nakłada jej siła woli.” (Ehrenberg 1806, s. 40, tłum. własne). Ale mężczyzna charakteryzuje się też „zasadami, zdecydowaniem, odwagą, niezłomnością, siłą, władzą nad samym sobą”, a także „szlachetną pewnością siebie” (Ehrenberg 1808, przedmowa, strony nienumerowane, tłum. własne). Charakter kobiecy charakteryzuje się natomiast „słabością”, „drażliwością”, „wrażliwością”, „delikatnością”, „pokorą,

uległością”, „cnotliwością i obyczajnością” (Ehrenberg 1808, strony nienumerowane, tłum. własne). Obyczajność kobiety wiąże się z jej „naturalną łagodnością”, jest „pod kontrolą delikatnych uczuć.” (Ehrenberg 1806, s. 40, tłum. własne).

Typizacje te wywodzą się ze zorientowanej antropologicznie filozofii popularnej, której ton nadawali przede wszystkim pedagodzy, ale także teologowie. Były one rozpowszechniane w popularnych czasopismach oraz we wszelkiego rodzaju poradnikach. Ich niekiedy polemiczne, zazwyczaj jednak „ku oświeceniu” formułowane moralno-psychologiczne rozważania na temat dających się rozróżnić płciowych charakterów mężczyzn i kobiet rozwijały na gruncie antropologicznym myśli, które Kant na poziomie abstrakcyjnej teorii rozwinął już w czasie sprzed powstania *Krytyk*. Już w 1764 roku bowiem Kant (1764/1963) włączył do swych rozważań o poczuciu piękna i wzniosłości rozdział zatytułowany: *Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältnis beider Geschlechter* (*O różnicach między wzniosłością a pięknem we wzajemnych stosunkach obu płci*). W rozdziale tym, któremu poświęcono dotychczas tylko niewiele uwagi w debatach feministycznych, Kant podejmuje ostrożną próbę przyporządkowania kategorii piękna i wzniosłości charakterom kobiecym i męskim. Oznacza to, że „w przypadku kobiety wszystko ma służyć pomnożeniu piękna, które jest tu właściwym punktem odniesienia, zaś u mężczyzn rzuca się w oczy wzniosłość jako wyróżnik cech męskich.” (1764/1963 A 49, s. 850, tłum. własne). Tak jest, chociaż zdaniem Kanta należy oczekiwać, „że każda płeć pogodzi ze sobą piękno i wzniosłość” (ibidem). Mimo to Kant jest przekonany, że „kobiety dysponują silniejszym wrodzonym wyczuciem wszystkiego, co

piękne, delikatne i ozdobne” (1764/1963 A 50, s. 851, tłum. własne). Kant uszczegóławia swe zapatrywania: „O pięknie wszystkich czynów decyduje zwłaszcza, że wydają się być lekkie i możliwe do realizacji bez bolesnych starań; usiłowania i pokonywanie trudności budzą natomiast podziw i należą do sfery wzniosłości.” (1764/1963 A 51, s. 852, tłum. własne). Interesujące, jak z tych wczesnych rozważań rozwijają się późniejsze stwierdzenia z *Krytyki władzy sądowniczej*. Nie ma tu jeszcze mowy o symbiozie przyrody i wolności w pięknie jako celowości teleologicznej, względnie symbolu „moralnego dobra” (1986, s. 166-176, B § 29, 113-120). W równie niewielkim stopniu chodzi w przypadku wzniosłości o poczucie wyższości umysłu nad dziką i z pozoru niedającą się okiełznać, niezmierzoną naturą (1986, s. 158-160, B § 28, 104-106). Niemniej jednak te obecne w późniejszym dziele jako czysto estetyczne określenia zostają naszkicowane już we wczesnych rozważaniach nad kobiecym i męskim charakterem płciowym.

Filozofia popularna końca XVIII i początku XIX wieku sięgnęła do pierwszych, jeszcze indyferentnych wobec płci koncepcji piękna i wzniosłości u Kanta, i dostrzegła w nich pierwowzór swych antropologicznych wyobrażeń idealnych na temat męskich i kobiecych cech charakteru. Ówczesni filozofowie zrobili użytek z kantowskich koncepcji, ponieważ dostrzegli w nich (zwłaszcza po wydaniu trzeciej *Krytyki* w roku 1790) estetyczny potencjał do wykorzystania. I tak Ehrenberg (1807, s. 315, s. 75, tłum. własne) szkicując pokrótce te koncepcje z końca XVIII wieku, stwierdza lapidarnie, że według nich kobiety powinny rozwijać „piękno duszy” oraz cielesny „urok”, mężczyźni zaś powinni dbać o „godność”, reprezentując wzniosłą postawę

moralną. Uczucia, które są udziałem pięknej duszy, są „z natury” piękne, „wolne od gwałtu i niepokoju, głośniejsze u swych źródeł, delikatne, ciche i łagodne w swych poruszeniach, w jak najwłaściwszym stosunku wobec tego, co je powoduje; rozumiejące samo siebie, panujące nad sobą i polegające na sobie wyczuwanie tego, co ma wartość dla ludzkiego serca, tworzące ujmującą całość.” (Ehrenberg 1809a, s. 12, tłum. własne).

Ta uczuciowa argumentacja odnosi się jednak nie tylko do Kanta, ale także do recepcji Kanta w rozprawie Friedricha Schillera (1759-1805) *Über Anmut und Würde (O wdzięku i godności)* z roku 1793. Rozprawa ta stanowi dowód, że moralna idealizacja obu płci umożliwiła i ma na celu opanowanie popędów nie tylko w planie estetycznym, lecz także w planie psychologicznym. Podczas gdy wzniosła postawa mężczyzny przełamuje według Schillera (1793/1993, s. 471, tłum. własne) dziką i nieposkromioną władzę jego pożądań i obejmuje nad nią kontrolę, czyniąc „krok w kierunku moralnej wolności woli przez przełamanie konieczności natury”, to „piękna dusza” kobiety osiąga za sprawą cielesnego wdzięku mimowolną harmonię między obowiązkiem a skłonnością, a więc między moralnymi normami rozsądku a dążeniami „popędów naturalnych”. Na ile ograniczanie popędów przez moralność powinno uczestniczyć w owym szczególnym kształtowaniu duszy, pokazują następujące stwierdzenia: „Mówimy o pięknej duszy wtedy, gdy moralne przeżywanie jest u człowieka do tego stopnia pewne, że bez obawy można przekazać kierownictwo woli uczuciom i nigdy nie pojawia się niebezpieczeństwo, że dojdzie do sprzecznych decyzji. Dlatego też w przypadku pięknej duszy nie jest właściwie tak, że poszczególne czyny są moralne, lecz cały charakter jest

moralny. [...] Piękna dusza nie ma żadnej innej zasługi prócz tej, że istnieje. Z łatwością podobnej tej, jak gdyby działał przez nią jedynie instykt, bierze na siebie najtrudniejsze zadania ludzkości, a najbardziej heroiczna walka, którą wygrywa z popędami naturalnymi, zdaje się być jakby dobrowolnym działaniem właśnie tych popędów.” (1793/1993, s. 468, tłum. własne). To kształtowanie duszy powinno zatem zdaniem Schillera nie tylko sprawiać wdzięczne wrażenie, lecz także wypływać z własnej, wewnętrznej i spontanicznej potrzeby naturalnej. Podlega ono paradoksalnemu (gdyż skierowanemu nań z zewnątrz) wymaganiu, by spontanicznie i bez przymusu „być sobą”.

W ten sposób Schiller próbuje osadzić postulowaną przez Kanta moralność w naturze charakterów kobiecych i męskich. Moralność przejmując u niego funkcję polityki płci: poskromienie popędów nie odbywa się publicznie przez wyższą instancję, lecz za sprawą idealizacji charakterów, odbywającej się na przecięciu sfer estetyki, etyki i psychologii. Władza nie wyrasta tu z bezpośredniej walki płci, lecz z obecnego w popędach wzajemnego poskramiania potencjału przemocy, który zagraża moralizującemu nakazowi harmonii w oświeceniu. Władza ma zapobiegać przemocy, względnie utrzymać ją na wodzy. Decydujące znaczenie ma w tym kontekście, że umoralniona władza między płciami funkcjonuje oto u kobiet i mężczyzn poza przemocą i przymusem, głównie dlatego, że umieszczona została w kontekście estetycznym. Już we wczesnych teoriach o pięknie i wzniosłości Kant wskazywał na to, że te dwa analizowane przez niego zjawiska są wolne od przemocy. W przypadku wzniosłości wolność od przemocy polegała na pełnej pasji męskiej chęci ujęcia cało szalonej potędze czy też na

obezwładnianiu potężnych mocy, rozgrywającemu się jednakże jedynie w umyśle czy w wyobraźni. W przypadku piękna wolność od przemocy kryła się w kojarzonej zazwyczaj z kobietami nieobecności jakiegokolwiek przemocy.

To nie był jedyny powód, dla którego ideały moralne, które antropologia rozwinęła zaraz po estetyce, pomogły zestawić ze sobą „samolubne popędy” obydwu płci. Przede wszystkim jednak pomogły - „przez dodanie erotycznych komponentów” – w ukierunkowaniu ich destrukcyjnego potencjału w kierunku społecznie pożytecznym (Freud 1915/1981, s., 333, tłum. własne). Zatem te ideały kulturowe nie uosabiały już moralności archaicznej, lecz taką, która dzięki swemu zorientowaniu na powszechne, wprowadziła różnicowanie ze względu na płeć, ale ponadindywidualne ideały „ja” oznaczała już wyższy stopień wolności, mniej bezpośredniego przymusu i prawie zupełną wolność od przemocy.

Oczywiście nie oznaczało to, że kobiety zyskały tym samym możliwość swobodnego publicznego rozwoju swego ja, swych popędów i namiętności. Wręcz przeciwnie: ich seksualne i społeczne relacje z mężczyznami włączono w ograniczoną do przestrzeni prywatnej politykę płci, która służyła moralno-psychologicznemu zabezpieczeniu męskiego panowania w sferze publicznej. Oświecenie próbowało moralnie poskromić zmysłową pokusę dzikości, która zagrażała mężczyznom ze strony kobiet, albo też poddać ją sublimacji i tym samym uczynić mniej groźną i niebezpieczną. I właśnie z męskiej władzy wzięła się kobieca kontrwładza. Mówiąc słowami tajnego sekretarza z Hannoveru: „Władza kobiet jest najogólniej rzecz biorąc ugruntowana na męskiej zmysłowości”. (Brandes 1787, s. 59, tłum. własne).



### Poskramianie namiętności i ich władza

XVIII wiek dokonał odkrycia, że zarówno namiętności agresywne, jak i namiętności łagodne dają się zneutralizować na drodze łączenia płci. Owo wzajemne neutralizowanie namiętności zostało doprowadzone do moralnej perfekcji w oświeceniu; doprowadziło ono do tyleż problematycznej, co trwałej (i niekiedy z istną wirtuozerią stosowanej) równowagi między mężczyznami a kobietami. W układach między płciami równowaga ta służyła zabezpieczeniu kształtującej się oświeceniowej moralności płci poprzez bynajmniej nie wolne od konfliktów wyważenie męskich i kobiecych stron władzy. Przez tę neutralizację dawał się widocznie opanować również trudny do poskromienia potencjał nieposkromionej popędowości i dzikości, który w przeciwnym razie zagrażałby od wewnątrz społeczeństwu i porządkowi politycznemu. Oświecenie, chociaż na pierwszy rzut oka może wcale się tak nie wydawać, umiało uczynić pożytek z tej neutralizacji, szczególnie istotnej w przypadku namiętności w stosunkach między płciami. „Gdyby mężczyźni tylko przez jedną generację żyli bez kobiet, panowałyby wśród nich nieznośna surowość oraz dzikość prowadząca do wciąż nowych rękoczynów. Mężczyźni zostaliby ograbieni ze wszystkich subtelnych doznań, tego życiowego balsamu”. (Brandes 1787, s. 56, tłum. własne).

Prawo naturalne, uwzględniające zawsze także indywidualną egzystencję, ciało, jego popędy i potrzeby, a wraz z nimi również destrukcyjny potencjał stosunków międzyludzkich, zostało w XVIII wieku poddane porządkowi moralnemu. Porządek ten opierał się na nieustannym, wzajemnym, działającym

zazwyczaj nieświadomie, psychofizycznym rozwoju władzy między płciami. Uwzględniał on również kobiety jako sprawujące władzę specyficzną dla swej płci. Jeśli chciały być jako takie respektowane, musiały dowieść swej moralnej integralności, nie mogły pozwolić sobie na publiczne okazywanie namiętności, czy, co gorsza, używanie ich dla osobistych interesów. Musiały przekształcać swe „dzikie popędy”, o ile w ogóle mogły się do nich przyznać, w akceptowane społecznie i moralnie formy miłości i podporządkować je formalnie męskim namiętnościom.

„Druga płęć”, jak pisze Fichte (17762-1814) w *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (Założeniach prawa naturalnego według zasad nauki)* (1796, s. 308-309, tłum. własne), znajduje się „zgodnie z naturalnym porządkiem o stopień niżej niż pierwsza; jest obiektem siły tej pierwszej, i tak musi być, jeśli obie mają się połączyć.” Mężczyzna może bowiem „bez narażania honoru iść za popędem płciowym i szukać jego zaspokojenia”. Kobiecie tego nie wolno. Na takim „prawie naturalnym” ukształtowały się według Fichtego „wszystkie pozostałe różnice między płciami”. Ludzkie namiętności zostały niejako rozdzielone pomiędzy płci. Dzikość rozkoszy przydzielona została charakterom męskim, „wstydlivość” – kobiecym. Budzi to we współczesnych czytelnikach uzasadnione chyba podejrzenie, że przypuszczenia co do większej intensywności męskich popędów są uzależnione od powszechnej zgody na ich ujawnianie. „Kobieta nie widzi dalej, a jej natura nie sięga dalej, niż do miłości; tak więc kobieta jest tylko tak daleko.” „Jej godność własna polega na tym, że [sic] całą swą istotą należy do swojego męża, że jest mu oddana całkowicie i bez zastrzeżeń. Wynika z tego chociażby, że kobieta odstępuje

mężowi cały swój majątek oraz wszelkie prawa i przeprowadza się do niego. Tylko zjednoczona z nim, tylko w zasięgu jego wzroku i w jego sprawach może żyć i działać. Przestała prowadzić życie jednostkowe (*Leben des Individuums*); jej życie stało się częścią jego życia."

I właśnie temu zadaniu zaspokajania męskich celów kobieta zawdzięcza swą władzę, która daje jej prawo do moralnego oczyszczenia mężczyzny. Jeśli bowiem kobieta z pełnym zaufaniem oddaje się mężczyźnie, on z kolei porzuca całą swą władzę. (Fichte 1796, s. 311-313). Uwydatnia to jego wspaniałomyślność i sprawia, że szanuje on kobietę i z pełnym oddaniem ją uwielbia. „Jego osobowość chce oddać każdą swą część po to, by ta inna część samodzielnie panowała; tylko w zadowoleniu innego znajdujemy nasze zaspokojenie; tylko na tej drodze dokonuje się całkowita wymiana serc i woli.” (Fichte 1796, s. 314, tłum. własne).

Takie moralne oczyszczenie, które mają osiągać obie płcie w obcowaniu ze sobą, stanowi w literaturze przedmiotu nierzadko próbę idealizującego uduchowienia. „Cywilizowany człowiek” bowiem, jak twierdzi pewien autor, nie jest już przecież tożsamy „z barbarzyńcą; dzika natura zmysłowości została u niego unicestwiona, a duchowość i to, co idealne, wzięło górę.” (Pockels 1805/1808, s. 186, tłum. własne). Właśnie dlatego, że miłość jest „jedną z najsukuteczniejszych pobudek ludzkiej natury”, można by ją zdaniem Ehrenberga (1806, s. 192, tłum. własne) uszlachetnić i „uczynić pobudką wszelkiego dobra”. To możliwe, dlatego, że miłość da się prędzej połączyć z moralnością niż inne rodzaje zmysłowości. Według Pockelsa (1805/1808, s. 7, tłum. własne) miłość jest „szlachetniejszego rodzaju” niż „inne

namiętności”, ponieważ „silniej przynależy do szlachetnej natury człowieka” oraz „wskazuje na szlachetne cele”. Z pomocą takiej moralnie uszlachetnionej miłości, neutralizującej samowolę obu płci, podzielona na dwie części ludzkość, która bez tego rozszarpałaby się w dzikiej walce płci, „umacnia się, upraszcza i dopełnia”, krótko mówiąc: tworzy harmonijną całość.

W toczonych między płciami sporach o władzę nie powinno dochodzić do wybuchów przemocy, ponieważ, jak pokazał Hobbes, ofiary po obu stronach byłyby tak wielkie, że walka okazałaby się nieopłacalna dla obu stron. Teoretyk państwa Jacob Mauvillon (1743-1794) (1791, s. 15-16, tłum. własne) pisze: „Nie da się pomyśleć o jednej płci, nie myśląc jednocześnie o drugiej. Natura związała je bowiem ze sobą tak ściśle, że ściślej niepodobna. Jeśli się nad tym zastanowimy, dostrzeżemy zaraz, że płć fizycznie słabsza musiała z konieczności podporządkować się płci silniejszej i przejąć od niej takie zajęcia, również te związane z wychowaniem, które ta ostatnia miała w pogardzie. Gdyby słabsza płć nie chciała tego uznać, rozstrzygnąć ten spór mogłoby tylko użycie siły; płć słabsza mogłaby wówczas albo roztrzaskać się o płć silniejszą, albo zostać przez nią unicestwiona, albo też mogłaby zrezygnować z walki i dać się ujarzmić płci silniejszej. Jednakże więzy, którymi natura związała obydwie płci, są bardzo szczególnego rodzaju, co sprawia, że taki spór jest nie do pomyślenia.” Już wcześniej Immanuel Kant odrzucał naznaczone użyciem siły spory między płciami jako dowód złego smaku. Według Kanta każdy spór o przewagę jest „niedorzeczny i stanowi najpewniejszą oznakę niewybrednego czy niewłaściwie dobranego smaku. Jeśli na dodatek dotyczy on prawa do wydawania rozkazów, to stanowi

świadczenie wyjątkowego zepsucia; albowiem tam, gdzie cały związek zbudowany został tylko na skłonności, jest już w połowie zerwany, gdy tylko zacznie się rozmowa o powinności. Pretensje kobiece w ostrym tonie są wprost odrażające, męskie w najwyższym stopniu nieszlachetne i godne pogardy.” (Kant 1764/1963, A 17-17, s. 868, tłum. własne).

Płciom przyznano wprawdzie specyficzną władzę, lecz nie oznaczało to wcale równego statusu obu płci. Wręcz przeciwnie – panowało powszechne przekonanie, że męczyzna jest stworzony do panowania i sprawowania rozstrzygającej władzy. Jednak z jednym istotnym ograniczeniem: sądzono, że może on sprawować władzę skutecznie i długotrwale tylko wtedy, gdy będzie panem samego siebie, czyli jeśli potrafił będzie objąć kontrolę nad „ogniem swych namiętności”. (Pockels 1805/1808, s. 100, tłum. własne). „Władza nad sobą” to warunek konieczny, by męczyzna nie stał się „żałosną ofiarą namiętności”. „Bardzo trudno jest sprawować władzę nad samym sobą. Trzeba walczyć z najpotężniejszymi popędami; nie wolno ustawać w żmudnych staraniach; a nikogo nie da się łatwiej oszukać niż samego siebie. Kto nie ma władzy nad samym sobą, ten niechybnie da się owdądzić innym. [...] Ponieważ jednak męczyzna z natury stworzony jest do stawiania czoła niebezpieczeństwom, to właśnie w walce z nimi powinien dochodzić swych roszczeń. Samo już wykształcenie się moralności u męczyzny wymaga odwagi; ta, która u kobiety jest owocem pięknych poruszeń serca, u niego musi zostać pobudzona w walce z przeciwnymi skłonnościami.” (Ehrenberg 1808, s. 22, tłum. własne). Władzę męczyzny poprzedza zatem jego zdolność panowania nad sobą na drodze samokontroli. Nadal jednak

dzikość i popędowość pozostają warunkami specyficznymi męskiej moralności i męskich roszczeń władzy.

Owo roszczenie władzy musiało wydawać się moralnie uzasadnione, dlatego też nie mogło być realizowane na drodze stosowania siły; zostałyby to uznane za barbarzyństwo. „Jako barbarzyńca”, twierdzono, „męczyzna sprawuje nad słabszą płcią rządy jedynie despotyczne”. Gdy tylko jednak podźwignie się „ze zwierzęcości do kultury duchowej”, jego władza gwarantowana jest już nie przez czystą „siłę fizyczną”, lecz „obowiązek”. (Pockels 1808, s. 194, tłum. własne).

Chwył zastosowany tutaj przez antropologię późnooświeceniową polega na tym, że trzymano się przekonania, iż męskie panowanie w układach między płciami nie opiera się na dzikości i czystej sile, lecz wynika z ukonstytuowania się takiej władzy, która opierałaby się właśnie na ich poskromieniu. „Nam kobietom łatwo jest zdusić dzikość męczyzn” – autorem tych słów, które cytuje słownik Adelunga, jest Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769). W dzikiej „zmysłowości męczyzny” tkwią właśnie owe magiczne więzy, dzięki którym „delikatniejszej płci udaje się znosić gwałtowny męski charakter i przekształcać męczyznę niejako ze zwierzęcia w człowieka” (Pockels 1806, s. 115, tłum. własne). Łagodząc dzikie męskie popędy kobieta mogłaby za sprawą swego „czułego zrozumienia” poskramiać zmysłową naturę męczyzny i wspierać rozwój jego moralności. (Pockels 1806, s. 108, tłum. własne). Kobiety nie zostają tym samym podporządkowane dzikiej i agresywnej władzy męczyzn, lecz zostają w nią niejako zintegrowane.

Poskramianie dzikich popędów dało kobietom, jak sądzono, władzę nad

męską naturą, co uwalniało je od tych popędów, a zarazem podporządkowywało im. I tak kobiety stały się uzależnione od męskiej zależności od popędów. Gdyby w tę zależność nie popadły, byłyby narażone na niebezpieczeństwo stania się na nowo ofiarami nieposkromionej dzikości mężczyzn.

„Dzicy rozpustnicy”, jak pisze Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851), wiedzą wprawdzie, jak wpływać na „kobietą wrażliwość” (Wollstonecraft 1794, s. 96), lecz ani „pan domu”, ani „pani domu” nie powinni „ulegać tym zmysłowym uniesieniom, które zakłócają porządek społeczny” (Wollstonecraft 1793, 3. 98, tłum. własne). Namietności powinny „być zachętą do działania”, jednakże w chwili, w której „ich cele zostają osiągnięte, muszą wycofać się na pozycje bardziej neutralnych uczuć społecznych, takich jak przyjaźń” (Wollstonecraft 1793, s. 97, tłum. własne). „Zaletą naszej cywilizacji”, jak ocenia Pockels (1805/1808, s. 238, tłum. własne) jest to, że „kobiety, wywierając na nas wpływ, stają się naszymi przyjaciółkami, a jednocześnie nie przestają chcieć być od nas zależne”. Fichte (1796, s. 312, 310) jest w tym punkcie szczególnie rygorystyczny. Pełna poświęcenia, gotowa do samozatrącenia miłość kobiety jest przez Fichtego przedstawiona jako cnota, która decyduje o wszystkim. Kobieta, czyniąc z siebie „środek służący zaspokojeniu mężczyzny”, rezygnując ze swojej indywidualności”, zyskuje w ten sposób „pełnię godności”, ponieważ „czyni to z miłości do tego jedyne”. U mężczyzny „rzeczą pierwotną jest popęd płciowy, a nie miłość”. Miłość dopiero poprzez „połączenie z kochającą kobietą” staje się u niego „w pełni rozwiniętym popędem”. U kobiety miłość jako „najszlachetniejszy ze wszystkich popędów naturalnych” jest „popędem

wrodzonym” i dzięki niej popęd ten trafia „między ludzi”, zaś „popęd płciowy otrzymuje kształt moralny”.

Poskromienie i moralne uszlachetnienie dzikich męskich popędów stało się zatem zadaniem żeńskiego Erosa. Jego wielką odporność uznawano za warunek tego uszlachetnienia. Miłość kobiety uważano bowiem za „trwałą”, miłość mężczyzny za „zmienną”. (Ehrenberg 1806, s. 48-49). Zadanie to umożliwiające zostaje nie poprzez miłość zmysłową, popędową, lecz poprzez miłość powściągliwą, którą Freud określi potem jako „hamującą się w dążeniu do zaspokojenia”, a więc wysublimowaną w sferę ducha (1930/1976, s. 462, tłum. własne). W napięciu istniejącym między mężczyzną a kobietą natura żeńskich popędów zyskuje funkcję środka wychowawczego: „Miłość wychowuje do cnoty” (Ehrenberg 1805, s. 147, tłum. własne). Za pomocą erotycznego napięcia popędy zmysłowo-cieleśne i namietności winny się przekształcić w czysto duchowo-moralne pobudki i uczucia. Powinny również dać się ujarzmić trwale i niezawodnie. Ta „ekonomia” przyjemności służyła nie tylko „opanowaniu” rozpętanych w naszym wnętrzu „sił” (Foucault 2000, s. 275). Kobiety utrzymywały nad mężczyznami stałą kontrolę w sferze moralności, a to w sposób pośredni pomogło w ukonstytuowaniu politycznej władzy mężczyzn nad kobietami. Sprężenie cnoty i zmysłowości w układach między płciami zmierzało ku temu, by obie płcie ukierunkować na zachowania prospołeczne oraz kontrolę afektów. Wydawało się to niezbędne dla zachowania patriarchalnego panowania w społeczeństwie i w państwie.

Mieć władzę oznaczało zatem, w taki sposób sterować przypisanymi płciom jako naturalne sprzecznymi dążeniami i ambiwalentnymi uczuciami, by się nawzajem neutralizowały i hamowały, a

to dla osiągnięcia to szerszych, to znowu węższych ram działania lub poszerzenia możliwości działania dla obu płci. Moralność płciowa służyła jako narzędzie władzy, które służyło celom strategicznym. O ile moralność ta rzekomo wiązała i cywilizowała męską dzikość, o tyle dzikość ta umieszczała także kobiety w strukturze płciowego panowania. Hamując dzikie męskie namiętności, kobiety jako przedstawicielki „płci moralnej” (Steinbrügge, 1987) przekształcały przemoc we władzę. Poszerzając zaś w ten sposób zakres działania mężczyzn, jednocześnie ograniczały własną władzę. Tak kształtowała się chwiejna równowaga możliwości i ograniczeń, która mogła zapobiec dezintegracji stosunku władzy między płciami, a tym samym – wybuchom przemocy; mogła, co nie znaczy, że zapobiegała im zawsze i w sposób konieczny.

Dzikość mężczyzn musi zostać poskromiona przez kobiety, ponieważ mężczyźni rzekomo sami nie potrafią jej okiełznać. Dzieje się tak dlatego, że męska przemoc pozostaje w mężczyznach aktywna jako siła natury i za taką też jest powszechnie uznawana. „Ze spokojną kobietą u boku”, pisze Ehrenberg (1808, s. 334, tłum. własne) „życie samo z siebie staje się łagodniejsze.” Słabsza płeć nie potrzebuje wprawdzie aż tyle siły, by poskramiać męską dzikość, niemniej jednak potrzebuje ona ze swojej strony „władzy nad własnymi uczuciami, żeby nie dać się im unieszczęśliwić i za ich sprawą sprzeniewierzyć się swym obowiązkom.” Mimo swych naturalnych predyspozycji do łagodności kobiety również miewają moralne słabości, które winny rugować poprzez „samoobserwację” i „poznanie samych siebie” i dzięki takiej „obyczajnej pracy nad sobą” w miarę możliwości doskonalić „swój płciowy charakter” (Ehrenberg 1807, s. 414 i n., 316, tłum.

własne). Postulaty takie jak u Ehrenberga, by kobiety nie ustawały w pracy nad sobą i dążyły do osiągnięcia stabilnego, niezmiennie spokojnego nastroju, który nie znałby „płomieni, które rozpalają namiętności” (Ehrenberg 1809a, s. 14, tłum. własne), służyły ostatecznie temu, by ustalić trwałą społeczną reglamentację kobiecych popędów i dążeń, która gwarantowała porządek publiczny. W ten sposób został zatoczony krąg od panowania nad sobą po sprawowanie władzy: kobiety miały trzymać na wodzy własne namiętności na drodze samodyscypliny moralnej, by tym skuteczniej poskramiać dzikie siły czające się w mężczyźnie, którego wyższa moralność wzbogacała się tym sposobem o wspaniałomyślność i mogła z kolei wywierać działanie na kobiety.

Ta antropologizacja moralności i układów między płciami miała swoją kontynuację w przestrzeni politycznej. Christian Gotthilf Salzmann (1744-1811), znaczący pedagog-filantrop drugiej połowy XVIII wieku wspomina w przedmowie do pracy Mary Wollstonecraft *Ratowanie praw kobiet*, że „związek między władcą a poddanymi jest pod wieloma względami podobny do związku mężczyzny i kobiety”. „Mądry mężczyzna nie wyda w swym domu żadnych poleceń, nie wysłuchawszy wprzód zdania rozsądnej kobiety; tak i mądry władca nie wyda żadnych praw bez wysłuchania mądrego głosu swych oświeconych poddanych.” (Salzmann u Wollstonecraft 1793, s. XVIII, tłum. własne)

### **Psychoanalityczne teorie stanu natury**

W XIX wieku związki między dzikością, władzą a płcią w znacznym stopniu popadły w zapomnienie. Nie tracąc nic ze swojej skuteczności, zostały jednak krok po kroku wyparte z refleksji

teoretycznej. Dopiero dzieło Zygmunta Freuda (1856-1939), który w swoich rozważaniach o władzy i przemoc w *Poza zasadą przyjemności* sięga do Hobbesa, oznacza ponowne zainteresowanie stosunkami między płciami. Freud reformuluje teoremy Hobbesa w kontekście późnej nauki o popędach, którą rozwija właśnie w *Poza zasadą przyjemności*. Mówi o popędzie śmierci, który określa jako tendencję wszystkich istot żywych do powrotu w stan nieorganiczny i uważa za popęd o podstawowym znaczeniu dla rozwoju kultury. Twierdzi, że destrukcyjne siły popędu śmierci wraz z siłami libidynalnymi kształtują indywidualny rozwój osobowości i stosunki międzyludzkie, a jednocześnie im zagrażają. Zgadza się z Hobbesem, że „pierwotny stan” współżycia ludzi polega na „panowaniu tego, kto ma większą władzę, czy w postaci czystej, brutalnej przemoc, czy też przemoc usankcjonowanej intelektualnie”. (Freud 1932/1968, s. 15, tłum. własne). Czysta przemoc zostaje zdaniem Freuda zastąpiona władzą wtedy, gdy może być przekazana „instancji nadrzędnej”, względnie „władzy centralnej” (1932/1968, s. 18, tłum. własne), czyli gdy „siła indywiduum” okazuje się możliwa do zastąpienia przez „siłę społeczności”, która – odtąd w kostiumie „prawa” – przeciwstawia się władzy jednostki, potępionej jako „brutalna przemoc”. (Freud, 1992, s. 41). W swym późnym dziele *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* Freud wskazuje wyraźnie, że władza zdobyta i utrzymywana przez patriarchę przemocą, skierowana w gruncie rzeczy zarówno przeciw synom, jak i przeciw prawu matki, kształtuje się na wzór wszechmocny boskiej (Freud, 1994). Zarówno refleksje Freuda na temat genezy religii monoteistycznej, jak i jego przedstawienie rozwoju kultury pokazują, że władza patriarchalna jest niezmiennie oparta na przemoc.

Freud, wykraczając poza ujęcie Hobbesa, twierdzi, że centralna instancja porządku politycznego ma swój odpowiednik we wnętrzu człowieka; jest nią moralne nad-ja, sumienie. Nad-ja rozwija się w przyjętej przez Freuda pierwotnej historii z edypalnego sporu między ojcami a synami, sporu, który naznaczony jest „ambiwalentnym konfliktem” między „Erosem a popędem destrukcji czy śmierci” (Freud, 1992, s. 81). W zamierzchłej przeszłości synowie powodowani miłością zrezygnowali z zabicia ojca i odebrania mu matki – obiektu pożądania. Zamiast tego libido pomogło im w zidentyfikowaniu się z normami i wartościami reprezentowanymi przez ojca i stworzeniu z nich nad-ja jako wewnętrznej instancji sumienia. Destrukcyjne dążenia skierowane dotychczas na zewnątrz zostają przejęte przez nad-ja i zużytkowane po to, by utrzymać w szachu popędy, zatrzymać je niejako „wewnątrz” oraz zapobiec ich wydostaniu się na zewnątrz w wybuchach agresji.

Wzmagające się w miarę rozwoju ludzkości ujarzmianie dotychczas nieokiełznanej agresji zapewnia zdaniem Freuda kultura, czyli więzy wspólnotowe, normy i wartości, które chronią przed niepokonanym wybuchem destrukcyjnej dzikości. Jednak destrukcyjność nie zostaje w ten sposób ostatecznie przezwyciężona. Zostaje jedynie w całościowym kontekście rozwoju indywidualnego i kulturowego przeniesiona na inne obszary i oddalona w czasie. Wraz z rosnącym samoujarzmianiem agresji wewnątrz człowieka, czyli wraz z wszelkim postępem kulturowym, zwiększa się presja sumienia wywierana przez nad-ja we wnętrzu człowieka, a razem z nią psychiczne „nieukontentowanie w kulturze” oraz utajona, w każdej chwili zagrażająca

destrukcyjność. A ponieważ indywidualne neurotyczne cierpienie w kulturze powstaje przez wywołane działaniem nad-ja zwrócenie się agresji przeciw własnemu ego, zwrot taki musiałby występować konsekwentnie także w „kulturowym nad-ja” (Freud, 1992, s. 92). Zarówno bowiem indywidualne nad-ja, jak i kultura oraz społeczeństwo bazują u Freuda na utajonym stosunku władzy, na rozgrywającej się między ojcami a synami „walce o życie” (Freud, 1992, s. 71). Freud podkreśla, że kwestia losu ludzkości zależy od tego, czy rozwój kultury doprowadzi do „zapanowania nad ludzkim popędem agresji, który jest szkodliwy dla życia społecznego.

Jak niezwykle płodna okazała się być teoria władzy Hobbesa aż po wiek XX, uwidacznia przeprowadzona przez Seylę Benhabib reinterpretacja tej teorii w aspekcie gender studies. Zdaniem Benhabib zakładany przez Hobbesa stan natury jest na wskroś męską fantazją, polegającą na projekcji wyobrażeń o sprawowaniu nieograniczonej władzy w czasy prehistoryczne. Stan natury obrazuje ponadto jej zdaniem niczym nie ograniczone narcystyczne uniwersum; dzikie „żądze i namiętności” i towarzyszące im męskie idee wielkościowe nie znają tu granic (1989, s. 464, tłum. własne). Dla każdego mężczyzny jednak świadomość, że również inni mężczyźni ulegają tym fantazjom na temat własnej wielkości, stanowi ciężką obrazę (*schwere Kränkung*), ponieważ zmusza ich do zwątpienia we własną niepowtarzalność i wyjątkowość, w które początkowo święcie wierzyli. Obrazę miałaby być złagodzona wprowadzeniem powszechnego prawa pozwalającego „męskiemu ego” odpocząć po doświadczeniu przegranej „przez spotkania z innymi”, odpocząć po stracie przekonania o własnej omnipotencji i

nieśmiertelności. Prawo to uczy, „jak tłumić strach i porzucić narcyzm” (Benhabib 1989, s. 465, tłum. własne). We wspaniałych wyobrażeniach na temat stanu natury mężczyzna – przedstawiciel społeczeństwa mieszczańskiego - miałby na nowo rozpoznać „swoje słabości, lęki, obawy, a także marzenia” (Benhabib 1989, s. 464, tłum. własne). Stan natury reprezentuje bowiem nieograniczoną wolność popędów i namiętności oddzielonych od wszelkich więzów (przede wszystkim tych z drugą płcią). Wyobrażenia te wytwarzają u mężczyzn iluzję: czują się oto samotnymi bohaterami, a zarazem kwestionują od wewnątrz porządek polityczny i kulturowy. Jednocześnie świat dzikości, podlegający nieustannej idealizacji, uwodzi ich wciąż od nowa. W tym świecie oswobodzonej od wszelkich powiązań męskiej potencji kobiecość może jawić się jako prześladowająca natura. Kobiecość zostaje demonizowana, ponieważ poprzez swoją własną, odmienną od męskiej dzikość, stanowi zagrożenie zarówno dla męskich namiętności, jak i dla kultury.

Tam, gdzie wyznaczone przez Hobbesa tradycje myślenia nie mają racji bytu, porządki polityczne, w których dzikości jako reprezentacji nieposkromionej popędowości (również w napiętych stosunkach między płciami) odmawia się wszelkiej przestrzeni czy też w ogóle kwestionuje się jej istnienie, narażają się na ryzyko niedoceniań czy bagatelizacji. I właśnie to ryzyko staje się koronnym argumentem myślenia antyliberalnego. Zgodnie z tym myśleniem taki porządek polityczny sprzyja tendencjom dezintegracji w społeczeństwie, o których można powiedzieć wszystko prócz tego, że nie stanowią zagrożenia. Tendencje te grożą bowiem ponownym destrukcyjnym wybuchem tego, co zostało z tego

porządku wykluczone. Obrazy dzikiego i dzikości jawią się jako symboliczna reprezentacja tego wszystkiego, co zagraża takiemu porządkowi od wewnątrz i z zewnątrz. Może tu chodzić o wykluczenie stanów niższych czy proletariatu z procesu kształtowania woli politycznej, a także o wykluczenie kobiet z wielu obszarów życia publicznego. Dopóki porządek tego rodzaju będzie zdominowany przez mężczyzn, kobiecość będzie oddziaływać na mężczyzn w przepełnionych lękami obrazach mściwej, prześladowającej i złej natury. Te obdarzone kobiecą konotacją obrazy dzikiej natury biorą się nierzadko z paranoidalnego powrotu tego, co zostało wcześniej agresywnie wyparte, a co powraca w formie mściwej przemocy. Zatrzymanie i związanie tej przemocy dla zapewnienia władzy rozumu dla mężczyzn i kobiet było zdeklarowanym celem oświeceniowej moralności płciowej.

### **O związkach między pojęciami przemocy i władzy**

Nowsze teorie polityczne zajmujące się związkami między przemocą, władzą a panowaniem, prawie wcale nie uwzględniają układów między płciami. Niemniej jednak w tych teoriach celem wyjaśnienia mechanizmów panowania przywołuje się wciąż mniej lub bardziej otwarcie władztwo tradycyjnie męskiej namiętności – „przemocy”. Władza jest tradycyjnie uznawana za stabilizujący społeczną hierarchię układ podporządkowania; jako taka ma strukturę asymetryczną i jest albo ukryta, albo manifestacyjnie naładowana przemocą. Według dwóch często cytowanych definicji Maxa Webera (1864-1920) (2002, s. 39) panowanie oznacza „szansę posłuszeństwa pewnych osób wobec rozkazu o określonej treści”, podczas gdy władza oznacza „szansę przeprowadzenia własnej woli, także wbrew oporowi, w

ramach pewnego stosunku społecznego, bez względu na to, na czym ta szansa polega.” W konsekwencji obydwie pojęcia wskazują na fenomeny o tyle potencjalnie naładowane przemocą, o ile poprzez zastosowanie dostępnych i odpowiednio użytych narzędzi wywierania przymusu ograniczają one wolę jednostki lub wielu, a wszelki sprzeciw karzą sankcjami.

Inaczej niż teoretycy, którzy określają władzę mianem „złagodzonej przemocy” i obdarzają ją tym samym destrukcyjnymi konotacjami, Hannah Arendt (1905-1975) (Arendt 1998, s. 57) przedstawia władzę jako siłę konstruktywną, która nie ogranicza możliwości społecznego działania, lecz je wzmacnia, ogniskując starania jednostek we wspólnocie. Dla Arendt władza jest nieodłączna od „samego istnienia politycznych wspólnot” (Arendt 1998, s. 67). Odpowiada ona bowiem „ludzkiej zdolności działania, lecz nie po prostu działania, a działania jednomyślnego” (Arendt 1998, s. 56). Arendt traktuje przemoc jedynie jako środek służący do „zwiększenia naturalnej mocy” (Arendt 1998, s. 59). Przemoc nie jest ani zwierzęca, ani nie należy do irracjonalnej dziedziny popędów, lecz stanowi narzędzie i jest podporządkowana racjonalności celów i środków. Przemoc może wprowadzić „zniszczyć władzę”, jednakże „z lufy karabinu nigdy nie może wyrastać władza” (Arendt 1998, s. 68-69). Przemoc nie powstaje z władzy, lecz z niemocy, mianowicie tam, „gdzie władza uległa dezintegracji”. Przemoc jest zatem przejawem społecznych procesów dezintegracji, które pojawiają się, gdy zawodzi oparte na społecznym porozumieniu działanie polityczne. Tym samym Arendt dokonuje przesunięcia pojęcia władzy w kontekst etyki politycznej, która opiera działanie społeczne na wyłącznie pozytywnie



definiowanych związkach wspólnotowych i przeciwstawia im przemoc jako stosowaną instrumentalnie, destrukcyjną siłę. Ta destrukcyjna siła zagraża i niszczy władzę w sensie zorientowanego na wspólnotę konstruktywnego działania.

W swych rozważaniach na temat władzy Arendt nie dostrzega jednak faktu, że fenomen ten nie daje się opisać wyłącznie z punktu widzenia teorii działania. Może się on wprawdzie manifestować w sposób fizyczny poprzez działanie, lecz zawsze towarzyszą mu ukryte zjawiska psychiczne i to właśnie one decydują o jego daleko posuniętej skuteczności. I tak władza najczęściej korzysta z możliwości zaniechania bezpośredniego użycia przemocy, zaś tylko grozi możliwością jej użycia; albo też wprzęga ją w stosunki między ludźmi po to, by wywołać strach lub ostrzec przed tendencjami dezintegracyjnymi.

Tak pojęta władza byłaby trudna do odróżnienia od innych form wywierania psychicznego bądź społecznego wpływu. Zostało to dostrzeżone przez teorię systemową, która próbuje ująć problem w bardziej abstrakcyjny sposób. Teoria systemowa pragnie udowodnić, że w wymiarze działania władza, tak samo jak pieniądze, prawda czy miłość, może być ujmowana symbolicznie jako medium służące komunikacji. Jako medium władza służy zrównaniu zróżnicowanych potrzeb i motywów pomiędzy dowolnymi partnerami interakcji. „Jeśli władza jest definiowana w tym relacyjnym aspekcie wywierania wzajemnego wpływu, to z zasady każdemu uczestnikowi interakcji musi być przypisany określony zakres władzy. Pociąga to za sobą daleko idącą „neutralizację” założeń klasycznych. Dzieje się tak przede wszystkim wtedy, gdy władza niekoniecznie czy w ogóle nie prowadzi już do „złamania” woli

„poddanych” (Luhmann 1975/1988, s. 11-12, tłum. własne). Włącza ona bowiem w swe przesłanki i konsekwencje (częściowo nawet szkodliwe dla niej samej) również dyspozycje zachowań osób sprawujących władzę. Z tak rozumianą władzą można osiągnąć niewiele więcej niż zawężenie „obszaru selekcji” tych, którzy biorą udział w jej sprawowaniu, a więc naruszenie ich możliwości wyboru i działania. Niesie to jednak ze sobą (niekoniecznie celowe) wywieranie wpływu na emocje wszystkich mających udział we władzy i może zamienić się w dręczące uwzględnianie innych lub nawet prowadzić do destrukcyjnego przymusu. Takie mniej lub bardziej rozproszone i często nieświadome wywieranie wpływu ma jednak na celu również zagarnięcie konstruktywnych i produktywnych sił, czyli władzy innych, oraz zużytkowanie jej dla własnych celów. Uwzględnianie innych, stawianie przeszkód i wywieranie presji stanowią wtedy narzędzie władzy, jeśli służą sprowokowaniu innych do działań, których nie podjęliby oni sami z siebie.

Przy bliższym zbadaniu konstelacji władzy w ich psychicznym wymiarze staje się jasne, że nie wyczerpują się one w stosunkach interpersonalnych. Dotyczą one bowiem także stosunku człowieka do samego siebie. Każdy człowiek dysponuje jako podmiot określoną ilością władzy, bez której nie rozpoznałby się jako podmiot i nie mógłby dowieść swej zdolności do działania. Ten moment autorefleksyjności w ludzkiej władzy, jej „zwrot ku samemu sobie czy nawet przeciw sobie” (Butler 1997/2001, s. 9), jest decydującym momentem powstania ludzkiej podmiotowości. Gdy przyjrzymy się polu semantycznemu władzy, skądinąd trudnemu do określenia, stwierdzimy, że nic bardziej bezsensownego niż utożsamienie władzy z panowaniem instytucjonalnym.

Ten, kto występuje przeciwko władzy i myli ją z panowaniem, ten musi liczyć się z pytaniem, czy sam chce być bezsilny i trwać w niemocy. W rzeczywistości pogardzanie władzą okazuje się nierzadko wyrazem bezsilnej wściekłości lub, co gorsza, tęsknoty za ubezwłasnowolnieniem. Każda możliwa do zaakceptowania krytyka władzy i panowania powinna wyraźnie domagać się i szukać potwierdzenia własnej władzy i potęgi. Jeśli owo roszczenie nie zostaje wyartykułowane z całą wyrazistością, jest to równoznaczne z abstrakcyjnym, skierowanym przeciwko samemu sobie zrzeczeniem się własnej władzy i zagraża jej utratą. Właśnie dlatego, że poważne koncepcje władzy muszą uwzględnić własną władzę wszystkich jej uczestników, są w nich uwzględnione nie tylko agresywne dążności, ale także sprzeczne z nimi, libidynalne życzenia i potrzeby. Władza tylko z pozoru jest wobec nich obojętna. Agresja i popędy libidynalne odgrywają w układach władzy często rolę decydującą – w jakiegokolwiek formie by się nie ujawniały.

Popędowy potencjał stosunków międzyludzkich ma swe źródło również w dwupłciowości człowieka i jego dwupłciowym rozwoju, dlatego też kontakty między płciami są predestynowane do tego, by służyć jako społeczne miejsce szczególnego konstytuowania i reprodukcji władzy. Fakt, że ludzie rodzą się jako mężczyźni lub kobiety, dostarcza wytłumaczenia dla uzasadnień libidynalnych czy agresywnych stosunków między nimi i asymetrii w sprawowaniu władzy. Zbyt łatwe wydaje się ponadto przypisywanie każdej z płci konkretnych sfer popędowych, których ta druga płeć wydaje się być pozbawiona. W ten sposób naturalizuje się zarówno męską władzę, jak i kobiecą kontrwładzę. Owa naturalizacja może rościć pretensje do bycia prawdą

absolutną, tym bardziej, że nie daje się prawie w ogóle poznać jako kulturowo naznaczona popędowość.

### Podsumowanie

Już dawno temu, a najpóźniej za sprawą Nowego Ruchu Kobiecego (*Neue Frauenbewegung*) zdemaskowano obraz „ugodowej kobiety” (Margarete Mitscherlich 1987) jako wyobrażenie służące zabezpieczeniu patriarchalnego panowania oraz blokujące dążenia emancypacyjne. Podobnie próby przyporządkowania jednej ze sfer popędowych (libido lub popęd destrukcji) wyłącznie jednej z płci można odczytać jako ideologiczne konstrukcje służące przede wszystkim przedstawieniu mężczyzn jako silnych, a kobiet jako bezsilnych. Pozbawianie kobiet ich podmiotowego statusu zaczyna się już w mitach, w religii oraz w etyce, i zostaje podjęte i kontynuowane przez politykę, system prawny oraz ideologię porządku kultury. Odbieranie kobietom ich równoprawnej społecznej władzy, negowanie posiadania przez nich namiętności, stanowi również przejaw ich odpodmiotowienia. W niniejszej pracy starałam się naszkicować jeden z wariantów tego odpodmiotowienia: na przykładzie pojęcia dzikości starałam się pokazać, w jaki sposób teorie, wyobrażenia i obrazy, które przypisują sferę nieposkromionych, agresywnych popędów mężczyznom, służą wykluczeniu kobiet ze sfery władzy społecznej i jednocześnie zintegrowaniu ich w nią, by w sposób pośredni mogły gwarantować supremację mężczyzn w społeczeństwie.

Za Freudem i Hobbesem zakładano, że poskramianie nieokiełznanej do tej pory agresji służy zabezpieczeniu porządku politycznego, kulturowych norm i wartości oraz związków wspólnotowych przed niekontrolowanym wybuchem

destrukcyjnej dzikości. Popędy trwają jednak w ukryciu, gotowe uaktywnić się w każdej jednostce oraz wspólnocie politycznej i dlatego destrukcyjna dzikość, która wspomaga powstanie władzy politycznej w społeczeństwie, musi wydawać się trwałym zagrożeniem dla każdego państwowego porządku. Taki obraz, powiedzmy to wyraźnie, dają tradycyjne wyobrażenia dzikiego i dzikości. Z jednej strony koncentruje się w nich w sposób symboliczny wszystko to, co zagraża porządkowi państwowemu od wewnątrz i z zewnątrz; tkwią w nich resztki potencjału przemocy, który leży u podstaw każdej kultury. Z drugiej strony antropologiczne teorie oświecenia próbują temu zagrażającemu potencjałowi przeciwstawić oczyszczone moralnie pojęcie dzikości i zintegrować nieokiełznane namiętności w porządek społeczno-polityczny.

Pod koniec XVIII i na początku XIX wieku publikacje na temat natury płci powołujące się między innymi na filozofię polityczną i antropologię Hobbesa i Rousseau widziały w cywilizacyjnie indukowanej dzikości charakteryzującej miłość płciową zagrożenie dla moralności mieszczańskiej i jej reguł. Męska zmysłowość uchodziła za większą, bardziej dziką i potężniejszą niż kobieca. Oświecenie podjęło próbę, by zmysłowe uwodzenie mężczyzn przez kobiety „ku dzikości” nie tylko wziąć w karby moralności, ale także wysublimować tak dalece, by mogło one zostać użyte dla zabezpieczenia kulturowej władzy mężczyzn. Władza nie bierze się tutaj z bezpośredniej przemocy między płciami, lecz ze wzajemnego zażegnania zgromadzonego w popędach potencjału przemocy. Namiętności zostają użyte po to, by zapobiec przemocy, względnie utrzymać ją na wodzy, a kontakty społeczne podporządkować harmonijnym wyobrażeniom moralnym.

W XVIII i na początku XIX wieku połączenie cnoty ze zmysłowością w układach między płciami miało służyć psychicznemu zorientowaniu kobiet i mężczyzn na zachowania prospołeczne oraz kontrolę afektów, co wydawało się niezbędne dla zachowania patriarchalnego panowania w społeczeństwie i w państwie. Dziś w wielu państwach zadania te przejmują religia i przemysł kulturalny. Gdy dzikość przypisana jest wyraźnie tylko jednej płci, druga płć może wtedy symbolizować rzekomo wolny od wszelkiej destrukcyjności, na wskroś przeniknięty moralnością i ogładą obszar; druga płć uosabia władzę powściągliwą, która wydaje się składać li tylko z rozsądku i moralności. Realna, gotowa do użycia przemocy władza koncentruje się wówczas wraz z dzikością po stronie mężczyzn, podczas gdy władza kobiet ma polegać na neutralizowaniu męskiej gotowości do przemocy. Podporządkowując się mężczyznom, kobiety mają zapobiegać męskiemu wybuchom agresji.

I tak kobietom w ich seksualnych i społecznych relacjach z mężczyznami polityka płci przyznała miejsce w sferze prywatności, co służyło moralno-psychologicznemu zabezpieczeniu męskiego panowania w sferze publicznej. Kobiety nie przestawały uchodzić za posiadaczki władzy – jednakże władzy specyficznej dla swojej płci. Stanowiły płć, która wydawała się nie ulegać dzikim popędom i namiętnościom, zaś posiadała zdolność przekształcania ich w społecznie i moralnie akceptowane formy miłości, poskramiania męskiej dzikości, a jednocześnie podporządkowywania własnych namiętności namiętnościom mężczyzny. Ale właśnie obecnie podejmowane przez kobiety próby uwolnienia się z nagromadzonych stereotypowych ról płciowych, używanie przez nie owej specyficznej władzy dla

rozwinęcia własnej siły, pokazuje, jak z męskiej władzy może powstać kobieca kontrwładza. Konstrukcje uzasadnianej popędowo płciowej dychotomii służą wprowadzić stabilizacji męskiego panowania, lecz upoważniają również kobiety do tego, by czerpać moralny zysk z własnej subordynacji. Podobnie jak kobiety umacniają panowanie mężczyzn, poskramiając ich dzikość, tak też mogą, na bazie tej władzy nad popędami, zbić polityczny kapitał. Gdyby kobiety spróbowały w obrazach dzikości i pod płaszczykiem wciąż skutecznej moralności płciowej odkryć i uwolnić swoją pierwotną popędowość, pojawiłaby się szansa dla nowych - również kobiecych - form politycznej podmiotowości.

#### Literatura:

Adelung, Joann Christoph (1811): *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Art. „Wild“, 3. Teil. Wien (B. Ph. Bauer).

Anonymus (1754): *Briefe an einen jungen Prinzen von einem alten Manne, aus dem Schwedischen übersetzt*. Leipzig (Bernhard Christoph Breitkopf).

Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*. München (Piper).

Bachtin, Michail M. (1929/1990): *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).

Basedow, Johann Bernhard (1770): *Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker*. Altona (Cramersche Handlung in Bremen).

Benjamin, Jessica (1988/1990): *Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse,*

*Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt/M (Roter Stern).

Benjamin, Jessica (1989): *Herrschaft-Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung*. In: List, Elisabeth / Studer, Herlinde: *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt/M (Suhrkamp), S. 511-538.

Benhabib, Seyla (1989): *Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*. In: List, Elisabeth / Studer, Herlinde: *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt/M (Suhrkamp), S. 454-487.

Brandes, Ernst (1787): *Ueber die Weiber*, Leipzig (bei Waidmanns Erben und Reich).

Brunner, Otto / Conze, Werner / Kosseleck, Reinhart (2004): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Studienausgabe*. Band 2 E-G. Band 3 H-Me. Band 7 Verw-Z. Stuttgart (Klett-Cotta).

Butler, Judith (1997/2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/M (Suhrkamp).

Davis, Natalie Zemon (1965/1987): *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).

Ebrecht, Angelika (1996): *Zwischen Produktivität und Destruktion. Die psychische Konstitution von Macht und Herrschaft im Geschlechterverhältnis*. In: Penrose, Virginia / Rudolf, Clarissa (Hg.): *Zwischen Machtkritik und Machtgewinn. Feministische Konzepte*

*und politische Realität.* Frankfurt/M (Campus), S. 35-52.

Ebrecht, Angelika / Bettinger, Elfi (2000): *Einleitungssessay.* In: Bettinger, Elfi / Ebrecht, Angelika (Hg.): *Transgressionen: Grenzgängerinnen des moralischen Geschlechts.* In: *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung.* Band 5. Stuttgart (Metzler), S. 9-27.

Ehrenberg, Friedrich (1805/1806): *Euphranor. Über die Liebe. Ein Buch für die Freunde des schönen, gebildeten und glücklichen Lebens.* Elberfeld und Leipzig, Erster Theil 1805. Zweyter Theil 1806 (bey Heinrich Büschler).

Ehrenberg, Friedrich (1807): *Handbuch für die ästhetische, moralische und religiöse Bildung des Lebens. Mit besonderer Hinsicht auf das weibliche Geschlecht.* Leipzig und Elberfeld (Heinrich Büschler).

Ehrenberg, Friedrich (1808): *Der Charakter und die Bestimmung des Mannes. Ein Gegenstück zu des Verfassers Reden an Gebildete aus dem weiblichen Geschlechte.* Leipzig (bei Heinrich Büschler in Elberfeld gedruckt).

Ehrenberg, Friedrich (1809a): *Blätter dem Genius der Weiblichkeit geweiht.* Berlin (Karl Friedrich Amelang).

Ehrenberg, Friedrich (1809b): *Weiblicher Sinn und weibliches Leben. Charakterzüge, Gemälde und Reflexionen.* Berlin (Maurer).

Ehrenberg, Friedrich (1815): *Das Volk und seine Fürsten. Volkswesen und Volkssinn.* Leipzig (Gerhard Fleischer).

Elias, Norbert (1936/1977): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetischen und psycho-*

*genetische Untersuchungen.* 2 Bde. Frankfurt/M (Suhrkamp).

Fichte, Johann Gottlieb (1796/o.J.): *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre.* In: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke [1845-46],* Hg. [Immanuel] H[ermann] Fichte, Bd. 3, Zweite Abtheilung, A. *Zur Rechts- und Sittenlehre,* Erster Band, Leipzig (Mayer und Müller).

Foucault, Michel (1984): *Sexualität und Wahrheit.* Bd 2: *Der Gebrauch der Lüste.* Frankfurt/M (Suhrkamp).

Freud, Sigmund (1915/1981): *Triebe und Triebchicksale.* In: *Gesammelte Werke.* Hg. Anna Freud u.a., Bd. X, 7 Aufl. Frankfurt/M (S.Fischer), S. 209-232.

Freud, Sigmund (1920/1969): *Jenseits des Lustprinzips.* In: *Gesammelte Werke.* Hg. Anna Freud u.a., Bd. XIII, 6. Aufl., Frankfurt/M (S.Fischer), S. 2-69.

Freud, Sigmund (1930/1976): *Das Unbehagen in der Kultur.* In: *Gesammelte Werke.* Hg. Anna Freud u.a., Bd. XIV, 5. Aufl. Werke aus den Jahren 1925-1931. Frankfurt/M (S.Fischer), S. 421-506.

Freud, Sigmund (1932/1968): *Warum Krieg?* In: *Gesammelte Werke.* Hg. Anna Freud u.a., Bd. XVI, 3. Aufl., Frankfurt/M (S.Fischer), S. 12-27.

Freud, Sigmund (1937/1978): *Der Mann Mores und die monotheistische Religion.* In: *Gesammelte Werke.* Hg. Anna Freud u.a., Bd. XVI, 5. Aufl. Werke aus den Jahren 1925-1931. Frankfurt/M (S.Fischer), S. 103-246.

Gerhard, Paul (1798): *Worte des Trostes für Weiber, die schlechte Männer haben.* In *moralischen*

*Vorlesungen.* Leipzig (Günthersche Buchhandlung).

Grimm, Jacob und Wilhelm (2204): *Deutsches Wörterbuch.* Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung. Frankfurt/M (Zweitausendeins).

Hausen, Karin (1976): *Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerb- und Familienleben.* In: Werner Conze (Hg.) (1976): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen.* Stuttgart (Klett), S. 3363-393.

Hobbes, Thomas (1651/1980): *Leviathan. Erster und zweiter Teil.* Stuttgart (Reclam).

Holst, Amalia, geb. von Justi (1802): *Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung,* Berlin (bei Heinrich Frölich).

Kant, Immanuel (1764): *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* In: Ders.: (1963): *Werke in sechs Bänden.* Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. I: Vorkritische Schriften bis 1768. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 821-884.

Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* In: Ders. (1963): *Werke in sechs Bänden.* Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 11-102.

Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft.* In: Ders. (1963): *Werke in sechs Bänden.* Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), s. 105-302.

Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilskraft.* In: Ders. (1963): *Werke in sechs Bänden.* Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. V: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 233-620.

Kerchner, Brigitte und Gabrielle Wilde (1999): *Die Politisierung des Körpers. Eine Einleitung.* In: *femina politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft.* 8. Jg. H. 2: Die Politisierung des Körpers, S. 10-17.

List, Elisabeth (1986): *Homo politicus-Femina privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie.* In: Conrad, Judith / Konnertz, Ursula (Hg.): *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik.* Tübingen (edition diskord).

List, Eveline (1990): *Frauenmacht und Psychoanalyse.* In: Graf, Andrea (1990): *Zur Politik des Weiblichen: Frauenmacht und –ohnmacht. Beiträge zur Innenwelt und Außenwelt.* Wien (Verlag für Gesellschaftskritik), S. 139-147.

Luhmann, Niklas (1975/1988): *Macht.* Stuttgart (Ferdinand Enke).

Mauvillon, Jacob (1791): *Mann und Weib nach ihren gegenseitigen Verhältnissen geschildert. Ein Gegenstück zu der Schrift: Ueber die Weiber.* Leipzig (Verlag der Dykischen Buchhandlung).

Mitscherlich, Margarete (1987): *Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter.* Frankfurt/M (Fischer).

Nietzsche, Friedrich (1872/1958): *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.* In: *Werke in drei Bänden,* Hg. Karl Schlechta. München (Carl Hanser).

Pockels, Carl Friedrich (1797): *Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts. Ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und des geselligen Lebens.* Erster Band. Hannover (Ritscher).

Pockels, Carl Friedrich (1805/08): *Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des weiblichen Geschlechts.* Erster Band 1805. Vierter Band 1808. Hannover (Ritscher).

Pockels, Carl Friedrich (1813): *Über Gesellschaft, Geselligkeit und Umgang.* Erster Band. Hannover (bei den Brüdern Hahn).

Rauschenbach, Brigitte (2004): *Politische Theorie – Ideengeschichte.* gender... politik... online.

Rousseau, Jean-Jacques (1755/1978): *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen.* In: Ders. (1978): *Schriften.* Hg. Henning Ritter, Bd. 1. München und Wien (Hanser), S. 191-302.

Rousseau, Jean-Jacques (1762/1986): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts.* Stuttgart (Reclam).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1809/1975): *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.* Frankfurt/M (Suhrkamp).

Schiller, Friedrich (1793/1993): *Über Anmut und Würde.* In: Ders. (1993): *Sämtliche Werke.* Hg. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. Bd. 5: Erzählungen, Theoretische Schriften, 9. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 433-488.

Schings, Hans-Jürgen (1994): *Vorbemerkungen des Herausgebers.* In: Hans-Jürgen Schings (Hg.) (1994): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert.* DFG-Symposium 1992. Stuttgart und Weimar (Metzler), S. 1-6.

Serdak, Maurice (1967): *Wo die wilden Kerle wohnen.* Zürich (Diogenes).

Sharpe, Lesley (1992): *Über den Zusammenhang der tierischen Natur der Frau mit ihrer geistigen.* Zur Anthropologie der Frau um 1800. In: Jürgen Barkoff und Eda Sagarra (Hg.) (1992): *Anthropologie und Literatur um 1800.* München (Iudicium-Verl.), S. 213-225.

Stein, Gerd (Hg.) (1984): *Die edlen Wilden: die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel; vom 16. bis zum 20. Jahrhundert.* Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).

Steinbrügge, Lieselotte (1987): *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung.* Weinheim und Basel (Beltz).

Weber, Max (überl./1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.* Tübingen (J.C.B. Mohr).

Wollstonecraft, Maria (1793): *Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen und einer Vorrede von Christian Gotthilf Salzmann.* Erster Band. Schnepfenthal (im Verlage der Erziehungsanstalt).

Wollstonecraft, Maria (1793/1794): *Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen von Christian Gotthilf Salzmann*. Zweiter Band. Schnepfenthal (im Verlage der Erziehungsanstalt).

Zedler, Johann Heinrich (1748): *Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste...* Bd. 61. Halle und Leipzig (Verlegts Johann Heinrich Zedler).

#### Literatura dostępna w języku polskim:

Arendt, Hannah (1998): *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagocka i W. Madej, Warszawa, Fundacja Aletheia.

Bachtin, Michail M. (1983): *Dialog. Język. Literatura*, red. E. Czaplejewicz i E. Kasperski, tłum. A. i A. Goreniewie, W. Grajewski, Warszawa, PWN.

Elias, Norbert (1980): *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa, PIW.

Foucault, Michel (2000): *Historia seksualności*, t. II: *Użytek z przyjemności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa, Czytelnik.

Freud, Sigmund (1992): *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa, KR Sen.

Freud, Sigmund (1994): *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki i J. Prokopiuk, Warszawa, KR Sen.

Freud, Sigmund (1994): *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa, PWN.

Hobbes, Thomas (1954): *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa, PWN.

Kant, Immanuel (2002): *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty, Antyk.

Kant, Immanuel (1986): *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa, PWN.

Kant, Immanuel (2001): *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty, Antyk

Nietzsche, Friedrich (2005): *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Kraków, Zielona Sowa

Rousseau, Jean-Jacques (1956): *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: tenże: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa, Polska Akademia Nauk, Komitet Filozoficzny

Rousseau, Jean-Jacques (2002): *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Kęty, Antyk.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2003): *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tymi związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków, Inter Esse.

Weber, Max (2002): *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa, PWN.

#### **Nota o autorce:**



Ebrecht, Angelika; doktor filozofii, ukończyła studia psychologiczne, politologiczne i germanistykę, jest psychoterapeutką, prowadzi zajęcia w Instytucie Nauk Politycznych Otto-Suhr-Institut na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie (Freie Universität Berlin) na Wydziale Nauk Politycznych i Społecznych (Fachbereich Politik und Sozialwissenschaften); obszary jej zainteresowań badawczych to: psychologia społeczna i teoria kultury z punktu widzenia psychoanalizy, gender studies, psychologia i filozofia polityczna, antropologia kultury, teoria estetyczna oraz literaturoznawstwo.

### **Kontakt**

Angelika Ebrecht

Duisburger Straße 7

10707 Berlin

e-mail: [ebrechtang@aol.com](mailto:ebrechtang@aol.com)

Dateiname: Angelika\_Ebrecht\_Poln  
Verzeichnis: C:\Dokumente und Einstellungen\Christa Freisewinkel\Eigene  
Dateien\Projekte\FU\text\Texte\_Autorinnen\Ebrecht\polnisch  
Vorlage: C:\Dokumente und Einstellungen\Christa  
Freisewinkel\Anwendungsdaten\Microsoft\Vorlagen\Normal.dot  
Titel: Angelika Ebrecht  
Thema:  
Autor: Karolina  
Stichwörter:  
Kommentar:  
Erstelldatum: 14.08.2006 14:49  
Änderung Nummer: 4  
Letztes Speicherdatum: 14.08.2006 14:58  
Zuletzt gespeichert von: Christa Freisewinkel  
Letztes Druckdatum: 14.08.2006 15:02  
Nach letztem vollständigen Druck  
Anzahl Seiten: 33  
Anzahl Wörter: 13.524 (ca.)  
Anzahl Zeichen: 86.555 (ca.)