

Ramy wojny. Kiedy godne życie jest warte opłakiwania?

14 października 2011

Reguły definiujące kulturę w odniesieniu do heteroseksualnej rodziny z całą pewnością wyznaczają również wstępne warunki uzyskania obywatelstwa. Choć we Francji owe reguły składają się na fundament laickości, *laïcité*, przygotowując grunt pod interwencję państwa w obronie praw ludzi przed kulturowymi wtętami z zewnątrz, to wciąż jednak funkcjonują wywody analogicznie do papieskich, potępiające homoseksualne rodzicielstwo oraz praktyki religijne muzułmanów na bazie tych samych teologicznych pewników. W obu przypadkach chodzi o związane z konkretną kulturą reguły i prawa, które wyznaczają granice opartych na umowie stosunków w obrębie rodziny i pokrewieństwa, a nawet – pola uznawalności. Analogiczność ta wywołuje wątpliwości co do statusu rzeczonyj koncepcji kultury jako elementu świeckiej nowoczesności, a w szczególności co do tego, czy porządek symboliczny to konstrukcja rzeczywiście całkowicie świecka (a jeśli rzeczywiście nią jest, to co nam to mówi o naleciałościach sekularyzmu). Bezspornie pojawia się tu również pytanie o porządek symboliczny postrzegany w kategoriach wiążącego, jednorodnego zestawu konstytutywnych dla kultury reguł, które funkcjonują wspólnie z teologicznymi normami na temat pokrewieństwa. Co interesujące, takie postawienie sprawy nie jest dalekie od przekonania żywionego przez papieża, iż heteroseksualna rodzina umacnia płęć społeczno-kulturową w jej naturalnym wydaniu – wydaniu wpisującym się w boski porządek[1]. We Francji to właśnie pojęcie „kultury” okazuje się komunikować powszechną nieodzowność różnicy płciowej, postrzeganej w kategoriach jednoznacznego rozróżnienia na to, co męskie, i to, co kobiece. Natomiast w dzisiejszej teologii katolickiej stwierdza się nie tylko, że rodzina wymaga obydwu płci, ale też, że ze względu na kulturową i teologiczną konieczność jest

zobowiązana ucieleśniać i reprodukować różnicę płciową.

W 2004 r., jeszcze zanim został papieżem, Ratzinger zastanawiał się nad dwoma sposobami ujęcia kwestii kobiecej na stronach „Listu do Biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie”[2]. W pierwszym przypadku stwierdzał, że kobieta pozostaje w opozycji do mężczyzny. Drugie ujęcie wydawało się nawiązywać do nowej polityki genderowej, zgodnie z którą płeć kulturowa jest zmienną funkcją społeczną. Ten drugi nurt feminizmu Ratzinger charakteryzował następująco:

„By uniknąć hegemonii jednej czy drugiej płci, próbuje się wykreślić różnice między nimi, uznając je za efekt warunków historyczno-kulturowych. W takim zrównaniu różnica cielesna, zwana płcią [sex], zostaje zminimalizowana, natomiast wymiar kulturowy, zwany rodzajem [gender], jest uznany za nadrzędny i pierwszorzędny. Zacieranie różnic czy dwoistości płci powoduje wielkie konsekwencje na różnych poziomach. Taka antropologia, która chciała wspierać perspektywy równouprawnienia kobiety, wyzwala ją od wszelkiego determinizmu biologicznego, w rzeczywistości zainspirowała ideologie, które promują np. podważanie wartości rodziny w jej naturalnej cesze dwubiegunowości rodzicielskiej, tzn. tworzonej przez ojca i matkę, zrównanie homoseksualizmu z heteroseksualizmem, nowy model seksualności polimorficznej”.[3]

W dalszej części posunął się nawet do sugestii, iż to drugie podejście do kwestii kobiecej zakorzenione jest w motywacji, którą opisywał jako: „dążenie osoby ludzkiej do wyzwolenia się od swoich uwarunkowań biologicznych. Według tej perspektywy antropologicznej natura ludzka nie zawierałaby w sobie cech, które przynależałyby jej w sposób absolutny: każda osoba mogłaby albo nawet powinna konstytuować się według swego upodobania, ponieważ byłaby wolna od wszelkiego zdeterminowania związanego z jej istotowym ukonstytuowaniem”.[4]

We Francji pogląd, iż nośnikiem kultury jako takiej jest heteroseksualna, definiowana patrylinearnie rodzina, przedstawiany jest za pośrednictwem koncepcji, że dziecko pozbawione heteroseksualnych rodziców nie tylko nie będzie dysponowało orientacją poznawczą, ale też nie będzie spełniać kulturowych i kognitywnych wymogów obywatelstwa. Częściowo tłumaczy to, dlaczego Francja była w stanie poszerzyć uprawnienia oparte na kontrakcie dzięki PACS-owi, a jednocześnie podtrzymywała sprzeciw wobec wszelkich prób legalizacji homoseksualnego rodzicielstwa. Wiąże się to z przekonaniem o braku silnej figury ojcowskiej w łonie nowych społeczności imigranckich, a także z przeświadczeniem, że pełne prawa obywatelskie nie mogą się obejść bez poddania się i uwewnętrznienia ojcowskiego prawa. Wedle niektórych francuskich polityków z powyższych analiz płynie wniosek o konieczności przystąpienia państwa do regulowania rodziny wszędzie tam, gdzie, jak wskazują pozory, nie ma silnego ojca. Konstatacja ta doprowadzała nawet do wymuszonego rozdzielania rodziców i dzieci, które zostało wpisane w nową politykę imigracyjną opierającą się na uprzywilejowaniu ojca i, w związku z tym, rodziny symbolicznej, nawet kosztem zniszczenia rodziny istniejącej, faktycznej.

Papież w swoich filipikach przeciwko seksualności gejowskiej i lesbijskiej oraz nie-heteroseksualnym rozwiązaniom rodzicielstwa powołuje się na naturalne prawa kultury; tymczasem w swoich pośrednich krytykach pod adresem islamu posługuje się pojęciem cywilizacji. To pod koniec 2006 r. publicznie cytował on dokument zawierający następujące oskarżenia: „Wskaż mi, co nowego wniósł Mahomet; wtedy znajdziesz tylko to, co złe i niehumanitarne, jak choćby to, że nakazał szerzyć mieczem wiarę, którą głosił”[5]. Ratzinger podkreślał, że stwierdzenie to nie pochodzi od niego, a jedynie je cytuje, jednak wystarczy przyjrzeć się bliżej treści przemówienia, by stało się jasne, że choć najpierw, cytując je, dystansuje się od niego, to następnie wykorzystuje je do sformułowania ostrzeżenia na temat obecnego zagrożenia

dla cywilizacji, które stanowi właśnie islam. Oczywiście istnieje wiele sposobów ustosunkowania się do tej raczej zdumiewającej deklaracji, w tym narzucające się wskazanie na krew przez wieki rozlewana przez chrześcijan pod pretekstem szerzenia wiary. Chciałabym jednak pokrótce zwrócić uwagę na słowo „niehumaniczne”, łączone tu w parze ze „złym”, tym bardziej, że już wcześniej zastanawialiśmy się, co papież sądzi na temat kulturowych fundamentów tego, co ludzkie.

Z drugiej strony, ponieważ Koran zakazuje używania miecza jako sposobu wymuszania konwersji, staje się jasne, że „miecz” funkcjonuje tu jako termin przeniesieniowy: do kogo wszak należał miecz funkcjonujący jako sposób na wymuszanie nawrócenia, jeśli nie do chrześcijaństwa? Właśnie dlatego, że we współczesnym świecie w pierwszym odruchu przy wyborze broni raczej nie sięgamy po miecze, to przywołują one czasy mityczne, są niczym trybalny archaizm, a tym samym stają się osią ogniskującą fantazmat. Temat ten aż prosi się o rozwinięcie, jednak na razie ograniczę się do podkreślenia, iż słowo „miecz” w tym kontekście umożliwia przeprowadzenie nadzwyczajnej wręcz inwersji historycznej; zauważmy też, jak poważną siłę ideologiczną ma tu rozróżnienie na to, co ludzkie – z założenia opierające się wyłącznie na zrębach kultury judeochrześcijańskiej – oraz „niehumaniczne” i „złe”, w logicznej konsekwencji odnoszące się do wszystkiego, co wiąże się z dystansem wobec tejże kultury. Pamiętajmy, jak zaznacza Uri Awneri, że Żydom nigdy nie narzucano islamu, tymczasem w podbitej przez katolików Hiszpanii inkwizycja z równą mocą występowała przeciwko muzułmanom, jak i Żydom; wówczas Żydzi sefardyjscy znaleźli na 50 pokoleń schronienie właśnie w krajach arabskich[6].

Kiedy więc papież zaczyna mówić o „mieczu” w rękach tych, którzy są mniej niż ludźmi, powinniśmy zacząć się zastanawiać, z jaką historyczną inwersją, przesunięciem i wyparciem mamy w tym dziwnym stwierdzeniu do czynienia – w najlepszym razie jest to język marzenia sennego, ujawniający głębokie

przywiązanie do tego, czym się rzekomo pogardza i czemu zaprzecza. Ogólna sekwencja papieskich wypowiedzi o islamie wydobywa na światło dzienne ową pogardę i zaprzeczenie. Jest tak, jak gdyby papież mówił: „Powiedziałem to, nie powiedziałem tego; zacytowałem to; inni to powiedzieli, a więc słowa te są pełne autorytetu; to ich agresja, to moja agresja przepuszczona przez obieg ich agresji, aczkolwiek ja sam wcale nie mam w sobie agresji”. Figura pozwalająca mi nazwać islamską agresję to w istocie figura agresji chrześcijańskiej – w tym miejscu obie te figury nakładają się na siebie, a możliwość utrzymywania rozgraniczenia między islamem a chrześcijaństwem legnie w gruzach. Oczywiście to właśnie rozróżnienie papież stara się podkreślić, umocnić, ustanowić bez cienia wątpliwości. Ale jego własny język niweczy jego argumentacyjne wysiłki – poczynawszy od dziwaczego sposobu, w jaki zarazem przywłaszcza sobie i podważa przytoczony cytat. Paradoks ten ma wymiar i społeczny, i psychoanalityczny, jednak wydaje się, że równolegle zakorzeniony jest w szczególnej koncepcji rozwoju i cywilizacyjnego postępu (zaznaczmy, że z wielu przyczyn powinno się rozróżniać kulturę i cywilizację; ta druga, mimo że zapoczątkowało ją zastąpienie władzy eklezjastycznej cywilnymi sądami opierającymi się na prawie stanowionym, w dyskursie funkcjonuje obecnie jako synkretyczny efekt zestawienia ze sobą idei religijnych i świeckich).

Moglibyśmy w tej chwili i w nawiązaniu do przedstawionych powyżej argumentów spróbować postawić problem, wokół którego dałoby się zmobilizować opór o radykalnie świeckim charakterze. Nie jestem jednak pewna, czy nasza własna koncepcja sekularyzmu nie obejmuje wątków natury religijnej ani też czy, zajmując którekolwiek z tych stanowisk, przywołujemy czysty, niczym niezmacony sekularyzm (a przecież może być też tak, że sekularyzm da się zdefiniować wyłącznie poprzez jego uwikłanie w te same tradycje religijne, od których stara się on zdystansować. To jednak jest już szersza kwestia, którą w tym kontekście mogę jedynie zasygnalizować).

Wstępnie sugerowałabym, że sekularyzm może przyjmować szereg różnych form, z których wiele ociera się o taką lub inną postać absolutyzmu czy dogmatyzmu – formy te są przez to równie problematyczne, co te, które opierają się na dogmatach religijnych. W rzeczywistości bowiem perspektywa krytyczna nie pokrywa się zbyt dokładnie z rozróżnieniem na myślenie religijne i świeckie.

Dla przykładu, koncepcja kultury we Francji – zgodnie z którą kultura sama siebie postrzega jako „świecką” – w oczywisty sposób współbrzmi z argumentami wytaczanymi przez papieża. Z drugiej strony, chociaż papież porusza się na płaszczyźnie religijnej, to jego poglądy mają wielu wyraźnie religijnych oponentów. Powyższa sytuacja nie skłania do tego, by w sekularyzmie upatrywać jedyne źródło krytycznego myślenia, a w religii – jedyne źródło dogmatyzmu. Skoro religia funkcjonuje w charakterze podstawowej matrycy artykułowania wartości i większość ludzi w dzisiejszym świecie to od niej oczekuje przewodnictwa w tej materii, błędem byłoby obstawać przy tym, że należy znieść religię w każdym jej przejawie. Przyjmijmy, że religia to coś więcej, niż zestaw wierzeń czy zespół dogmatycznych przekonań – że jest to matryca formacji podmiotowej o niesprecyzowanym ostatecznym kształcie, dyskursywna matryca artykułacji i omawiania wartości, wreszcie – pole kontestacji. I podobnie, na niewiele nam się przyda traktowanie sekularyzmu w kategoriach monolitu, zwłaszcza że różnorodność sekularyzmów wypływa często z charakteru, jakiego nabierają przez zerwanie z bardzo konkretnym dziedzictwem religijnym. Niekiedy sekularyzm zyskuje definicję dzięki zaprzeczeniu tradycji religijnej, która w niejasny, ale nieprzerwany sposób kształtuje i wspiera jego własne jawnie postreligijne roszczenia. Dobrym przykładem może tu być, jak sądzę, brak sprzeczności w statusie zeświecczonego Żyda. Widać to również w zróżnicowaniu traktowania mniejszości religijnych w ramach, które podkreślają swój świecki charakter – wszak *laïcité* definiuje się we Francji właśnie jako sprzeciw wobec mieszania się władz kościelnych w sprawy państwa. Jak się

wyduje, debata o tym, czy dziewczynkom powinno się zabronić noszenia chust w publicznych szkołach, w szczególnie sposób uwypukliła ten akurat paradoks. Idee sekularyzmu przywołano tu na poparcie ignorancji i nienawistnego postrzegania islamskich praktyk religijnych (np. twierdzenie że chusta to nic innego, jak deklaracja przekonania o niższości kobiet względem mężczyzn czy wyraz przywiązania do „fundamentalizmu”). W takim ujęciu laïcité nie staje się sposobem na negocjowanie czy dopuszczanie różnicy kulturowej, ale na ugruntowanie zestawu kulturowych uprzedzeń skutkujących wykluczeniem i pogardą wobec tego, co różne pod względem kulturowym.

Autor: Judith Butler

Tłumaczenie: Agata Czarnacka

Źródło: [Lewica](#)

PRZYPISY

[1] Ratzinger stara się rozwiązać wszelkie wątpliwości w sprawie doktryny różnicy płciowej, na którą się powołuje. Utrzymuje, że jest ona zakorzeniona w literze Księgi Rodzaju, w historii Stworzenia, która ustala „prawdę” kobiety i mężczyzny. Sprzeciw papieża wobec gejowskich małżeństw – dążących do „zniszczenia” owej prawdy – wiąże się więc z jego niejawnym kreacjonizmem. Można by na to odpowiedzieć po prostu: owszem, wskazywana tu prawda mężczyzny i kobiety to nie jest żadna prawda i staramy się ją zniszczyć, by zrobić miejsce dla zestawu bardziej ludzkich, radykalnych praktyk genderowych. Takie wypowiedzi jednak wyłącznie pogłębiają kulturowy podział uniemożliwiający jakąkolwiek analizę. Być może powinniśmy zacząć od statusu historii Stworzenia, sprawdzić, jak inaczej dałoby się ją odczytać. Może powinniśmy otwarcie spytać, jaką biologię faktycznie przyjmuje Ratzinger i czy popierane przezeń teorie biologiczne nie uznają w istocie homoseksualizmu za łagodną i nieszkodliwą odmianę ludzkiej seksualności. Wydaje się, że jego uwaga o tym, że konstrukcjonizm społeczny stara się zaprzeczyć i przekroczyć różnice biologiczne, sytuowałaby go w obrębie teologicznych

odczytań konstrukcji społeczeństwa, ponieważ to ponoć o „transcendencję” chodzi w „sakralizowaniu” seksualności, a w szczególności – jej transcendentnej funkcji. Czy możemy wykazać, że różnice biologiczne, na które powołuje się Ratzinger, w rzeczywistości doskonale współbrzmiały z transcendentnym znaczeniem przypisywanym przez heteroseksualnej seksualności dążącej do reprodukcji? Poza zlokalizowaniem biologicznego stanowiska, które ma na myśli Ratzinger, ważne jest też, by zrozumieć, czy praktyki społeczne, jakie ma nadzieję określić, w tym związki cywilne z partnerami tej samej płci, są, na gruncie dowolnej funkcji biologicznej, raczej zalecane czy zakazane. Nie chodzi tu o podważanie biologii i opowiadanie się za wolicjonalnym samowytwarzaniem, ale o to, by zdać sobie sprawę, jak biologia i praktyki społeczne pojmowane są we wzajemnym odniesieniu do siebie. Całkiem niedawno papież zasugerował, że teoria o społecznym konstruowaniu płci pozostaje w ścisłej analogii z niszczeniem lasów deszczowych, gdyż w obu przypadkach ma się do czynienia z podważaniem kreacjonizmu. Zob.: „Meditation on Gender Lands Pope in Hot Water”, „Independent”, 23 grudnia 2008; a także feministyczną odpowiedź A. McRobbie, „The Pope Doth Protest Too Much”, „The Guardian”, 18 stycznia

[2]

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html

[3] Tamże.

[4] Wolałabym nie stawać po żadnej z tych dwu stron, ale cóż mi pozostaje? Ratzinger przedstawia owe stanowiska, nie odwołując się do żadnych cytatów; o ile więc wydaje się, że czytał niektóre teksty źródłowe, to w kontekście przedstawianych twierdzeń nie da się go schwytać na żadnym tekstualnym „gorącym uczynku”. Cytuje oczywiście Pismo Święte, ale nie odwołuje się w podobny sposób do stanowisk, które by je podważały czy mu zagrażały (przynajmniej ja, mimo prowadzonych badań, nie mogłam tego stwierdzić).

[5] „Faith, Reason and the University: Memories and Reflections”, mowa wygłoszona na Uniwersytecie w Regensburgu 12 września 2006 r. Tekst mowy wraz z objaśnieniami znaleźć można pod tym adresem. Chodzi o słowa bizantyjskiego cesarza Manuela II Paleologa (1320–1425), datowane na 1391 r.

[6] „Muhammad’s Sword”, 23 września 2006.

O AUTORCE

Judith Butler – ur. 1956, amerykańska filozofka, profesorka literatury porównawczej i retoryki na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley. Krytyczka wszelkiego rodzaju esencjalizmów tożsamościowych. Zajmuje się m.in. filozofią polityki, teorią performatywną i teorią płci. Książką „Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity” – która ukazała się w 1990 roku w Stanach Zjednoczonych – zapoczątkowała nowy nurt badań społecznych – queer theory. Po polsku ukazały się m.in. „Uwikłani w płęć: feminizm i polityka tożsamości”, „Żądanie Antygony: rodzina między życiem a śmiercią” oraz „Walczące słowa: mowa nienawiści i polityka performatywu”.