
RAE LANGTON*

SEKSUALNY SOLIPSYZM¹

Słowa kluczowe: pornografia, miłość, solipsyzm, uprzedmiotowienie
Keywords: pornography, love, solipsism, objectification

* Rae Langton – profesor filozofii w University of Cambridge (wcześniej m.in. MIT oraz University of Edinburgh); zajmuje się szeroko pojętą etyką, zwłaszcza problematyką pornografii, miłości i uprzedmiotowienia; silnie odwołuje się do myśli Kanta oraz anglosaskich filozofów analitycznych, a także do przedstawicielek myśli feministycznej. Opublikowała monografie *Sexual Solipsism* (Oxford: Oxford University Press 2009) i *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves* (Oxford: Clarendon Press 1998); <https://cambridge.academia.edu/RaeLangton/CurriculumVitae>.

Address for correspondence: Faculty of Philosophy, University of Cambridge, Sidgwick Ave, Cambridge CB39 DA, UK. E-mail: rhl27@cam.ac.uk.

¹ Poprzednie wersje niniejszego eseju zostały wygłoszone na konferencji „Consequentialism, Kantianism, and Virtue Theory”, która odbyła się w Monash w czerwcu 1995 roku, a także na seminariach Instytutu Filozofii w Monash, odbywających się w roku 1995. Jestem wdzięczna wszystkim dyskutantom za ich pomocne uwagi. Specjalne podziękowania kieruję do Marcii Baron, Jeanette Kennett, Sally Haslanger, Richarda Holtona, Catriony MacKenzie, Michaela Smitha oraz Melindy Vadas. Niniejszy esej posiada swoiste dopełnienie w postaci artykułu *Love and Solipsism*, który został przyjęty do druku w pracy zbiorowej *Love Analyzed* pod red. R. Lamba (R. Langton, *Love and Solipsism*, [w:] R. Lamb (red.), *Love Analyzed*, Boulder, Colorado: Westview Press 1996). W tekście tym poruszam kwestie podobne oraz przeplatające się z zagadnieniami omawianymi tutaj, nadając ich analizie odmienny kierunek.

I. Wprowadzenie

Dwa solipsyzmy

Załóżmy, że byłabym osobą medytującą, a Kartezjański koszmar byłby prawdą. Istoty pod moim oknem, ubrane w kapelusze i płaszcze, byłyby maszynami. Czy traktowałabym je jak maszyny? Nie. Nadal odwiedzałabym je, śmiałabym się z nimi i rozmawiałabym z nimi jak gdyby nigdy nic. Traktowałabym te rzeczy jak ludzi. Ale mój świat byłby, w pewnym sensie, solipsystyczny. Przypuśćmy teraz, że sytuacja przedstawia się odwrotnie. Załóżmy, że kartezjański koszmar jest fałszywy, ale ja wierzę, że jest prawdziwy. Istoty pod moim oknem byłyby ludźmi, ale traktowałabym je jak maszyny. Solipsyzm byłby fałszywy, ale zachowywałabym się tak, jak gdyby był prawdą. Mój świat byłby, w innym niż uprzednio sensie, solipsystyczny. Jeśli oba opisane powyżej światy są solipsystyczne, to jeden z aspektów solipsyzmu dotyczy samego świata, a drugi stosunku do świata. Pierwszy aspekt dotyczy charakteru istot pod oknem i sprowadza się do pytania: czy są one ludźmi? Drugi aspekt dotyczy mojej postawy i wyraża się w pytaniu: czy traktuję te istoty jak ludzi? Jeśli chce się uniknąć życia w świecie solipsystycznym, to przynajmniej niektóre z istot, z którymi wchodzi się w interakcje muszą *być* ludźmi (a nie rzeczami), a ponadto należy *traktować* owe istoty jak ludzi (a nie jak rzeczy).

Dwa lokalne solipsyzmy

Dwa globalne solipsyzmy opisane powyżej mogą posiadać swoje lokalne odpowiedniki. Ktoś może *traktować pewne rzeczy jak ludzi*. Ktoś może traktować lalkę, jak gdyby była głodna. Ktoś może traktować rzekę, jak gdyby była rozgniewana i mogła zostać udobruchana podarunkami. Ktoś może prosić o pomoc posąg. Ktoś może użyć siekiery wobec nieposłusznego samochodu (a masz! – *bach* – to cię nauczy). Ktoś może traktować kawałek papieru tak, jakby był seksualnie pożądanym i seksualnie pożądanym człowiekiem. Powszechnie znanym, a zarazem tajemniczym elementem ludzkiego doświadczenia jest zjawisko projektowania ludzkich cech na byty nieożywione, czy to w ramach gier, czy to fantazji, czy też po prostu na skutek błędów.

Cóż można powiedzieć o owym traktowaniu rzeczy jak ludzi? Gdy jest ono wynikiem błędu, może być uznane za niepoprawne z punktu widzenia wymogów racjonalności. Niemniej jednak nie można w tym przypadku stawiać zarzutów z moralnego punktu widzenia, jako że posiadamy moralne zobowiązania wobec ludzi, a nie wobec rzeczy – tak przynajmniej wydaje się na pierwszy rzut oka. Nie mogę przecież skrzywdzić rzeczy, traktując ją jak człowieka, bez względu na charakter owego traktowania. Nie mogę pomóc posągowi ani zrobić mu krzywdy, traktując go jak przyjaciela. Nie mogę pomóc ani zaszkodzić samochodowi, na którym wyładowuję swoją wściekłość, choć mogę go w ten sposób zniszczyć. Być może dlatego nadawanie rzeczom statusu osób w niewielkim stopniu jest przedmiotem filozoficznego zainteresowania². Nie jest oczywiste, że ten lokalny solipsyzm winien być potępiony w sposób, w jaki zasługuje na to jego globalny odpowiednik. Być może życie ludzkie byłoby uboższe, gdyby nikt nigdy nie traktował niektórych rzeczy jak ludzi. Poza tym traktowanie rzeczy jak ludzi zwykle jest raczej fragmentaryczne i wiąże się z przypisywaniem im (na poważnie lub nie) tylko *niektórych* ludzkich cech. Mogę traktować posąg jako wyjątkowo dobrego i potężnego przyjaciela, ale będę daleka od zastanawiania się, co ów posąg jadł na obiad. Mogę traktować samochód jako właściwy obiekt dla wyładowania mojej wściekłości i obwiniać go o moje niepowodzenia, ale jest mało prawdopodobne, abym później zdecydowała się go przeprosić. Mogę traktować rzeczy jak ludzi pod pewnymi tylko względami, a pod innymi nie. Niemniej jednak owo traktowanie rzeczy jak ludzi, ową animizację rzeczy, określać będę jako solipsyzm. W małym świecie mojej reaktywnej relacji [„reactive relationship”] z posągiem lub z samochodem istnieje tylko jedna prawdziwa osoba. Postrzegam zatem ten lokalny solipsyzm jako szczególny przypadek pierwszego globalnego solipsyzmu, który opisałam wyżej: solipsyzmu będącego udziałem kogoś, kto przypisuje (na poważnie lub nie) ludzkie cechy bytom nieożywionym.

Istnieje również drugi lokalny solipsyzm. Ktoś może *traktować niektórych ludzi jak rzeczy*. Ta redukcja ludzi do rzeczy przyciąga uwagę filozofów. Twierdzą, że niewłaściwe jest traktowanie osoby jak rzeczy,

² Interesujący wyjątek stanowi omówienie podobnych przykładów dokonane przez Rosalind Hursthouse i przedstawione w pracy *Arational Actions* („Journal of Philosophy” 1991, nr 88, s. 57–68). Hursthouse zauważa, że jest coś poruszającego i ujmującego w niektórych spośród owych „nieracjonalnych działań”.

ponieważ taka postawa uniemożliwia traktowanie drugiej osoby jako celu w sobie albo ponieważ narusza autonomię drugiej osoby lub też ze względu na to, że uprzedmiotawia drugą osobę, czy wreszcie dlatego, że czyni innego Innym [„it makes an Other of the other”]. Uważa się, że traktowanie człowieka jak rzeczy nie jest właściwe zarówno pod względem moralnym, jak i epistemicznym w odniesieniu do człowieczeństwa osoby, która jest traktowana jak rzecz. Traktowanie ludzi jak rzeczy również jest fragmentaryczne i odnosi się tylko do *niektórych* nieludzkich cech. Mogę traktować ludzi jak rzeczy pod pewnymi względami, a pod innymi już nie. Niemniej jednak owo traktowanie ludzi jak rzeczy, owo uprzedmiotowienie ludzi, ujmować będę jako formę solipsyzmu. W małym światku uprzedmiotawiającej relacji istnieje więcej niż jedna prawdziwa osoba: ale dla jednego z uczestników tej relacji jest tak, jak gdyby istniała w niej tylko jedna osoba – on sam. Postrzegam zatem ten lokalny solipsyzm jako szczególny przypadek drugiego z globalnych solipsyzmów opisanych wyżej: solipsyzmu kogoś, kto ignoruje – a być może umniejsza lub niszczy – pewne ludzkie cechy określonej osoby traktując ją jak rzecz.

Również feministki zainteresowane są lokalnym solipsyzmem. Wiele spośród nich twierdzi, że w szczególności kobiety są traktowane jak rzeczy, uprzedmiotawiane, czynione Innym. Mary Wollstonecraft twierdzi, że ucisk kobiet wytwarza stworzenia, które uznaje się za „pociągające obiekty” i „nie-wolnice”, wskutek czego relacje pomiędzy mężczyznami i kobietami mogą stawać się solipsystyczne. Autorka ta pisze o „mężczyźnie, którego zadawała życie z ładną, dogodną towarzyszką, pozbawioną własnego zdania”, i który „w towarzystwie żony pozostaje samotny”³. Zagadnienie to zostało w znany sposób rozwinięte przez Simone de Beauvoir, która stwierdziła, że ucisk jest zdegradowaniem wolnej istoty ludzkiej do rangi przedmiotu.

[...] Sytuację kobiety w sposób specyficzny ogranicza fakt, że będąc, jak wszystkie istoty ludzkie, autonomiczną wolnością, odkrywa się i wybiera w świecie, w którym mężczyźni narzucili jej rolę Innego; dążą do tego, aby ustaliła się w postaci przedmiotu [...].

³ M. Wollstonecraft, *Wołanie o prawa kobiety*, tłum. H. Morusiewicz, A. Sprzęczka, A.M. Strycharz, Warszawa: Mamania 2011, s. 148.

W obliczu kobiety zagadki *mężczyzna pozostaje sam*. Takie doświadczenia wielu mężczyzn pociągają bardziej niż autentyczne ustosunkowanie się do istoty ludzkiej [podkr. – R.L.]⁴.

Jeśli brak uznania człowieczeństwa wiąże się z solipsyzmem, to jeden z kluczowych przekazów feministycznych pisarek jest taki: solipsyzm jest nie tylko problemem epistemologicznym, lecz również problemem moralnym i politycznym, jest również czymś, przed czym należy uciec i czego należy uniknąć.

Dwa seksualne solipsyzmy

Wśród lokalnych wersji globalnych solipsyzmów, od których zaczęłam niniejsze rozważania, istnieją dwa, które posiadają wymiar seksualny. W ramach pierwszego z nich ktoś traktuje rzecz jak istotę ludzką w kontekście seksualnym; w drugim ktoś traktuje istotę ludzką jak rzecz, również w kontekście seksualnym. Feministki wyrażały zainteresowanie obiema wersjami seksualnego solipsyzmu, czynił to również Kant.

Weźmy pod uwagę solipsyzm polegający na animizacji rzeczy. Gdy ktoś traktuje rzecz jak istotę ludzką w kontekście seksualnym, nie wierzy na serio, że ma do czynienia z istotą ludzką, lecz zachowuje się, jak gdyby tak właśnie było. Może z ową rzeczą rozmawiać, chwalić ją lub obwiniać; może przypisywać tej rzeczy przekonania (na jego własny temat) lub pragnienia (również odnoszące się do niego samego). Może zająć w stosunku do niej wiele reaktywnych postaw. Może też uprawiać z nią seks. Rozmowa, chwaleń, obwinianie, przypisywanie przekonań i pragnień jest w pewnym stopniu udawaniem. Doświadczenia seksualne nie są udawaniem. Być może owa rzecz jest kawałkiem papieru, lalką lub czymś bardziej skomplikowanym, jak elektronicznie powołana do życia wirtualna istota, opisana w powieści autorstwa Jeannette Winterson:

⁴ Oba cytaty pochodzą z książki Simone de Beauvoir *Druga pleć* (tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa: Wydawnictwo Jacek Samborski & Co 2003, s. 26, 283). Ujmując rzecz dokładniej, ucisk jest (jak zostanie to omówione) *wymuszoną* degradacją wolnej ludzkiej istoty do statusu przedmiotu. W swojej interpretacji poglądów de Beauvoir Michèle Le Dœuff rozważa „solipsyzm *de facto*”, który polega na redukcji ludzi do ich funkcji w relacjach z innym podmiotem. W tym kontekście Le Dœuff określa konceptualny status kobiet jako status drugiej kategorii (zob. M. Le Dœuff, *Hipparchia's Choice*, tłum. T. Selous, Oxford: Blackwell 1991, s. 52, 102).

Jeśli chcesz, możesz żyć w stworzonej przez komputer rzeczywistości cały dzień i całą noc. Będziesz mógł wypróbować Wirtualne Życie z Wirtualnym Kochankiem. Wejść do Wirtualnego Domu i wykonać Wirtualne Prace Domowe, dodać dziecko albo dwoje dzieci albo nawet odkryć, że wolisz być gejem. Albo się nie żenić. Albo być hetero. Po co się wahać, kiedy można symulować?

A seks? Oczywiście. Właściwym słowem będzie tutaj telejebadło. Włączasz swoją teleobecność do sieci włókien optycznych oplatających świat i spotykasz partnera w Wirtualności. Wasze prawdziwe ja będą ubrane w kombinezony zrobione z tysięcy maleńkich dotykowych detektorów umieszczonych w centymetrze kwadratowym. Dzięki sieci włókien optycznych będą one odbierać i przekazywać dotyk. Wirtualna epiderma jest tak wrażliwa jak twoja zewnętrzna warstwa skóry.

Jeśli chodzi o mnie, osobę niereformowalną, wolałabym cię trzymać w ramionach [...]. Luddystka? Nie, nie chcę niszczyć maszyn, ale także nie chcę, by maszyny niszczyły mnie⁵.

Wydaje się, iż technologia dogania eksperymenty myślowe, które, od czasów Kartezjusza, filozofowie na pół serio przedstawiali: mózgi w naczyniach, czujące maszyny i cała reszta. Opis autorstwa Winterson ilustruje liberalny sen. Tysiąc możliwych eksperymentów na żywej tkance, na dodatek bez żadnych kosztów. Kartezjański koszmar staje się utopią. Dlaczego nie podłączyć się od razu? Po co się wahać, kiedy można symulować?

Krótko mówiąc, pierwszy seksualny solipsyzm dotyczy traktowania rzeczy, jak gdyby były istotami ludzkimi, które ma miejsce wtedy, gdy pornografia traktowana jest jako partner seksualny. Idea ta jest jasno przedstawiona w niektórych feministycznych dyskusjach oraz w pismach Kanta, jakkolwiek obecnie odkładam omówienie Kantowskich rozważań tej kwestii na później. Catharine MacKinnon uważa, że korzystanie z pornografii jest „sekssem pomiędzy ludźmi i rzeczami, pomiędzy istotami ludzkimi i kawałkami papieru, pomiędzy prawdziwymi mężczyznami i nieprawdziwymi kobietami”⁶. Natomiast Melinda Vadas definiuje pornografię jako „każdy obiekt, który został stworzony, by zaspokajać pożądanie seksualne poprzez bycie seksualnie konsumowanym lub poprzez inne seksualne użycie go

⁵ J. Winterson, *Zapisane na ciele*, tłum. H. Mizerska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 1999, s. 84–85.

⁶ C. MacKinnon, *Only Words*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1993, s. 109.

jako kobiety [...]”, gdzie „jako” oznacza „w roli, funkcji lub w charakterze kobiety”⁷. Uważa ona, że korzystanie z pornografii należy rozumieć jako seksualną konsumpcję wytworzonego artefaktu, rzeczy, kawałka papieru, który w ramach owej konsumpcji traktowany jest jak kobieta. Aktywność ta może posiadać charakter fragmentaryczny: mogą w jej ramach występować tylko niektóre reaktywne postawy, a inne nie; może następować projekcja niektórych tylko ludzkich cech, a innych nie. W konsekwencji, mimo iż ten seksualny solipsyzm dotyczy może traktowania rzeczy jak kobiety, to jednocześnie ma on niewiele wspólnego z traktowaniem rzeczy jak osoby. W rzeczy samej jest to stwierdzenie, które Vadas silnie podkreśla, jak okaże się w dalszym toku wywodu.

Niemniej jednak scharakteryzowanie sprzeciwu feministek wobec pornografii we wzmiankowany sposób oznaczać może pominięcie sedna owego sprzeciwu, którym nie jest stwierdzenie faktu, że pornografia *animizuje rzeczy*, lecz podkreślenie, że *uprzedmiotawia kobiety*. Innymi słowy, sedno feministycznego sprzeciwu wobec pornografii nie odnosi się do tego, że pornografia podnosi status rzeczy do statusu ludzi, ale do tego, że redukuje ona status ludzi do statusu rzeczy. Pornografia stanowi zatem przykład funkcjonowania drugiego seksualnego solipsyzmu.

Feministki postrzegają aspekt seksualny traktowania kobiet jak rzeczy w sposób, który dobrze ilustrują przytoczone wyżej uwagi autorstwa Wollstonecraft i de Beauvoir. Głoszą one, że kobiety są traktowane jak rzeczy wtedy, gdy są traktowane jak obiekty seksualne. Dokładny sens tego stwierdzenia wymaga dłuższych rozważań, ale możemy wstępnie i z nutką Kantowskiego nastawienia powiedzieć: w kontekstach seksualnych kobiety są traktowane jak rzeczy wtedy, gdy redukuje się je do ich ciał i wyglądu zewnętrznego,

⁷ M. Vadas, *The Manufacture-for-use of Pornography and Women's Inequality* (mps). Jestem wdzięczna Melindzie Vadas za zgodę na cytowanie fragmentów jej niepublikowanego tekstu. Cytat pochodzi z pierwotnej wersji definicji pornografii autorstwa Vadas, która nie zawierała frazy „jako kobiety”, lecz „jako kobiety, dziecka, mężczyzny lub osoby transseksualnej, albo jako elementu, kombinacji lub wariacji na bazie tego zbioru”. Niemniej jednak, po ustaleniu, że wszystkie pornograficzne obiekty są wyraźnie kobiece, Vadas dokonuje rewizji swojej definicji, dochodząc do wniosku, że pornografia to obiekt wytwarzany z intencją bycia konsumowanym „jako kobieta” (lub jako „element” kobiety itp.). Stąd wielokropek w cytowanym przeze mnie fragmencie. Vadas najpewniej zaprzeczyłaby jakoby traktowanie przedmiotu „jako kobiety” było traktowaniem przedmiotu „jako istoty ludzkiej” lub „jako osoby”, jako że stwierdza, iż kobiety niekoniecznie uznawane są za istoty ludzkie (zob. cz. IV).

gdy nie traktuje się ich jak wolnych istot, lecz jak przedmioty, które mogą być posiadane i których wartość jest jedynie instrumentalna.

Feministki twierdzą, że kobiety są często traktowane jak rzeczy w kontekstach seksualnych i że nie powinno tak być. Kant mówi, że ludzie obu płci są często traktowani jak rzeczy w kontekstach seksualnych i że jest to niewłaściwe. Oba stwierdzenia posiadają aspekt opisowy i normatywny. W przyływach pesymizmu Kant sugeruje, że pożądanie seksualne samo w sobie zawiera skłonność do uruchamiania tego rodzaju solipsyzmu. Twierdzi również, że kiedy człowiek staje się obiektem czyjegoś pożądania seksualnego, to wówczas „osoba staje się przedmiotem i może być traktowana i używana, jak gdyby była przedmiotem”. Wielokrotnie powtarza, że „miłość o charakterze seksualnym czyni z ukochanej osoby przedmiot apetytu; gdy tylko apetyt zostaje zaspokojony, osoba zostaje uznana za niepotrzebną i odrzucona analogicznie do wyciśniętej do cna cytryny”⁸. Jak zauważa Barbara Herman, ponurość opisu Kanta do złudzenia przypomina ponurość niektórych diagnoz autorstwa feministek⁹.

Kluczowym kontekstem dla feministycznych poglądów na temat pornografii jest ogólny pogląd na temat zjawiska uprzedmiotowienia. Pogląd ten można sprowadzić do twierdzenia, że pornografia czyni kobiety przedmiotami, a także umożliwia redukcję kobiet do ich cielesności i wyglądu – traktowanie ich nie jak wolnych istot, lecz jak rzeczy, które mogą być posiadane i których wartość jest jedynie instrumentalna.

MacKinnon twierdzi, że pornografia niejako mieści w sobie *oba* solipsyzmy, choć wyraża owo stwierdzenie przy użyciu innych terminów, niż te proponowane tutaj. Uważa, że korzystanie z pornografii sprawia, że rzeczy są traktowane jak kobiety, a kobiety są traktowane jak rzeczy – rzeczy są

⁸ W niniejszych rozważaniach odwołuję się do *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* z Kanta *Metafizyki moralności* (tłum. W. Galewicz, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, tłum. A. Bobko, W. Galewicz, M. Żelazny, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2011, s. 479–624) oraz do jego *Lectures on Ethics* (red. P. Mentzer, tłum. L. Infield, Londyn: Methuen 1930). Oba cytaty pochodzą z *Lectures on Ethics* (s. 163).

⁹ B. Herman, *Could It Be Worth Thinking about Kant on Sex and Marriage?*, [w:] L.M. Antony, Ch. Witt (red.), *A Mind Of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colorado: Westview Press 1993. W niniejszym eseju przyjmuję za dobrą monetę pogląd Barbary Herman dotyczący wspólnej płaszczyzny, po której poruszają się Kant oraz feministki, ale jednocześnie nie korzystam i nie odnoszę się do jej – interesującej skądinąd – konkluzji sugerującej instytucjonalne rozwiązania politycznych problemów odnoszących się do seksualności.

animizowane, a *zarazem* kobiety są uprzedmiotawiane. Korzystanie z pornografii polega na „seksie pomiędzy ludźmi i rzeczami, pomiędzy istotami ludzkimi i kawałkami papieru, pomiędzy prawdziwymi mężczyznami i nieprawdziwymi kobietami”¹⁰. Co więcej, gdy seks jest solipsystyczny w jednym sensie, staje się solipsystyczny również w drugim sensie:

Coś, co było słowami i obrazami, staje się, poprzez masturbację, seksem. Wraz z rozwojem przemysłu pornograficznego, obcowanie z pornografią staje się w coraz większym stopniu ogólnym [„generic”] doświadczeniem seksu [...]. Innymi słowy, *gdy ludzie stają się rzeczami*, wzajemność staje się jednostronnością, dar staje się łupem, uprzedmiotowienie staje się definicją kobiecości, jednostronność staje się definicją wzajemności, a przynus staje się definicją zgody. Dzieje się tak, gdy obrazy i słowa stają się formami posiadania, poprzez które kobiety są faktycznie brane w posiadanie i wykorzystywane [podkr. – R.L.]¹¹.

Kiedy seks jest czymś, co uprawia i praktykuje się z rzeczą, „ludzie stają się rzeczami”. Zauważmy, że powyższa fraza odnosi się do obu seksualnych solipsyzmów, które opisałam. Kiedy MacKinnon powiada, że „ludzie stają się rzeczami” to oznacza to, że (1) pornograficzny artefakt jest używany w zastępstwie ludzkiego partnera seksualnego, oraz (2) że ludzki partner seksualny używany jest, jak gdyby był pornograficznym artefaktem, rzeczą. Może być kuszące, aby uznać, że mamy tu do czynienia z grą słów albo niejasną dwuznacznością lub też, że MacKinnon po prostu w jakiś sposób myli jeden solipsyzm z drugim. W rzeczy samej błędem byłoby mieszanie ze sobą traktowania rzeczy jak ludzi oraz traktowania ludzi jak rzeczy, gdyby to pierwsze miało być niewinne i nieszkodliwe, a drugie stanowiłoby pewnego rodzaju zagrożenie. Niemniej jednak lepszą interpretacją jest taka, w której twierdzi się, że mamy tu do czynienia z zasadniczą tezą głoszącą, iż istnieje związek między obiema formami solipsyzmu i że występujący w pornografii solipsyzm, polegający na traktowaniu rzeczy jak ludzi, nie jest

¹⁰ C. MacKinnon, dz. cyt., s. 109.

¹¹ Tamże, s. 25–6. Por. „Seksualne uprzedmiotawianie osób sprawia, że stają się one nieobecne, jak gdyby nie byli pełnoprawnym jestestwem, niezależnie od tego, czy dana osoba jest fizycznie obecna, czy nie [...] mamy tu do czynienia ze zjawiskiem zasadniczo solipsystycznym, całkowicie samoodnośnym [self-referential] doświadczeniem seksualnym” (J. Stoltenberg, *Refusing To Be a Man*, Portland, Oregon: Breitenbush Books 1989, s. 48–49). Stoltenberg najwyraźniej również zainteresowany jest związkiem solipsyzmów z używaniem pornografii.

nieszkodliwy, ale że w pewien sposób prowadzi do solipsyzmu, polegającego na traktowaniu ludzi jak rzeczy.

Wyróżniliśmy wstępnie dwa solipsyzmy seksualne: jeden, polegający na traktowaniu rzeczy jak ludzi w kontekstach seksualnych, i drugi, polegający na traktowaniu ludzi jak rzeczy również w kontekstach seksualnych. Ale z czym dokładnie wiąże się każdy z nich? I w jaki sposób owe dwa solipsyzmy mogą być połączone czy to w ramach pornografii, czy to generalnie? Wyczerpująca odpowiedź na te pytania zawierałaby szczegółową analizę każdego z dwóch solipsyzmów, precyzyjne odróżnienie ich moralnego i epistemologicznego wymiaru, wyjaśnienie ich implikacji dla filozofii i feminizmu i wreszcie odpowiedź na pytanie o to, czy i jak dokładnie są one ze sobą powiązane. Niemniej jednak moja odpowiedź, której udzielam w dalszej części tego tekstu, jest częściowa i w dużej mierze szkicowa. W części III rozważam solipsyzm polegający na traktowaniu ludzi jak rzeczy, czerpiąc z filozofii Kanta oraz innych myślicieli. Wyróżniam, częściowo się pokrywające i dalekie od wyczerpującej taksonomii, cztery rodzaje postaw: postawy obiektywizujące, postawy uprzedmiotawiające, postawy auto-uprzedmiotawiające oraz postawy sadystyczne. Rozważania prowadzone w części III częściowo mają charakter interpretacyjny (w odniesieniu do odczytania myśli Kanta), częściowo analityczny (w zakresie wyróżniania postaw), a częściowo krytyczny (jako że stanowią krytykę pewnego ujęcia sadyzmu). W części IV rozważam sugestię MacKinnon, że istnieje związek między solipsyzmem pierwszego typu i solipsyzmem drugiego typu, zawartą w stwierdzeniu, że przez pornografię „człowiek staje się rzeczą” na więcej niż jeden sposób.

Najpierw jednak skierujemy naszą uwagę na zagadnienie ucieczki przed solipsyzmem.

II. Ucieczka

Kartezjusz uważał, że ścieżka wiodąca do solipsyzmu (która – należy mieć nadzieję – jest również ścieżką prowadzącą poza solipsyzm) wymaga tymczasowego porzucenia nastawienia praktycznego. Osoba medytująca wycofuje się ze swoich zwyczajowych aktywności, jako że w zadaniach

przed nią stojących „nie chodzi o działanie”¹². Osoba medytująca powinna na czas medytacji zerwać kontakty z przyjaciółmi. Wyobraźmy sobie, jak bardzo niepokojące byłoby dla przyjaciela osoby medytującej jej zachowanie. Pomyślmy, jak wyglądałoby spotkanie z solipsystą. Zastanówmy się, z jakim uczuciem wiązałaby się rozmowa z kimś, kto wcześniej był naszym przyjacielem, a kto obecnie na poważnie uważa, że jesteśmy maszyną. Rozważmy, z jakim uczuciem wiązałaby się rozmowa z kimś, kto na poważnie sądzi, że jakiś duch zwodziciel nieustannie umieszcza w jego głowie rozmaite myśli, i który twierdzi również, że także te myśli, które *my* umieszczamy w jego głowie (używając staromodnej techniki mowy), mają swoje źródło w działalności ducha zwodziciela. Byłoby to wszystko co najmniej niepokojące. Lepiej zatem rozstać się z przyjaciółmi na czas medytacji, albowiem w przeciwnym wypadku ich grono może ulec drastycznej redukcji.

Jeśli można znaleźć skuteczne lekarstwo (a może również skuteczną szczepionkę?) na solipsyzm, to można je znaleźć właśnie w praktyce, a konkretnie w przyjaźni. Kant przekonuje, że przyjaźń umożliwia ucieczkę przed popadnięciem w solipsyzm. Opisuje człowieka pozbawionego przyjaciół jako kogoś podobnego do Kartezjańskiej osoby medytującej. Człowiek bez przyjaciół jest zupełnie sam, „musi zamykać się w sobie” i pozostaje „zupełnie sam ze swoimi myślami, tak jak w więzieniu”. Kant twierdzi, że przyjaźń pozwala uwolnić się z „więzienia” własnej jaźni, a także, że naszą powinnością jest „nie izolować się”, lecz raczej próbować uciec z owego więzienia, poszukując przyjaźni¹³. Krótko mówiąc, zdaniem Kanta jesteśmy moralnie zobligowani do ucieczki przed solipsyzmem.

W przypadku przyjaźni charakterystyczna dla wszystkich moralnych relacji wzajemność obecna jest w sposób szczególny: przyjaźń jest „maksymalną wzajemnością miłości”, „najściślejszym zjednoczeniem miłości i szacunku”, ideałem „emocjonalnej i praktycznej troski” o drugą osobę¹⁴. W swojej pouczającej interpretacji poglądów Kanta na temat przyjaźni Christine Korsgaard zwraca uwagę na metafory samo-oddania

¹² Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, s. 46

¹³ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 599–600.

¹⁴ I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 202; tenże, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 596.

i odzyskiwania w Kantowskim opisie wzajemności¹⁵. O idealnej przyjaźni Kant powiada:

Żałóśmy, że pragnę skupić się jedynie na przyjaźni, i że troszczyć się jedynie o szczęście mojego przyjaciela w nadziei, że on również troszczy się o moją szczęśliwość. Nasza miłość jest wzajemna i wiąże się z całkowitą odnową. Wspaniałomyślnie dbam o jego szczęście, a on odwdzięcza mi się tym samym. Nie rezygnuję z własnego szczęścia, lecz powierzam je przyjacielowi, a on z kolei składa swoje szczęście w moje dłonie¹⁶.

Ucieczka z więzienia własnej jaźni jest częściowo umożliwiona poprzez oddanie siebie, które jednak nie jest jednostronną rezygnacją, lecz odwzajemnionym darem. Mimo że przyjaźń w faktycznym życiu nie dorównuje owemu ideałowi wzajemności, to jednak w opinii Kanta przyjaźń winna zmierzać w kierunku tego ideału, a czasem może się do niego zbliżyć.

Przyjaźń rozumiana jako ucieczka od solipsyzmu posiada aspekty zarówno praktyczne, jak i epistemiczne. Walory epistemiczne są potrzebne do moralnego życia: konkretnie, wymagana jest „aktywna moc” współczucia i sympatii, praktycznie ukierunkowana zdolność pozwalająca osiąść wiedzę na temat przekonań i pragnień innych ludzi, a zarazem umożliwiająca „czynne sympatyzujące uczestniczenie” w ich losie¹⁷. W przypadku przyjaźni zdolność ta jest szczególnie istotna, jako że jednym z obowiązków przyjaźni jest poznać drugą osobę i pozwolić jej na poznanie siebie. Najbardziej wartościowy rodzaj przyjaźni jest „pełnym zaufaniem dwóch osób wzajemnie zwierających się sobie ze swoich skrytych sądów i uczuć”¹⁸. Kant uważa

¹⁵ Moje rozumienie poglądów Kanta wiele zawdzięcza tekstowi autorstwa Christine Korsgaard (*Creating the Kingdom of Ends: Responsibility and Reciprocity in Personal Relations*, „Philosophical Perspectives” 1992, nr 6, s. 305–332). Korsgaard rozważa w tym tekście wzajemność charakterystyczną dla przyjaźni oraz miłości seksualnej, a także Kantowską podejrzliwość wobec pożądania seksualnego. Również Barbara Herman (dz. cyt.) analizuje Kantowskie poglądy na temat wzajemnego samooddania i odzyskiwania siebie charakterystycznych dla seksualnej wzajemności, choć jej ujęcie jest bardziej sceptyczne. Poglądy Kanta i ich interpretacje autorstwa Korsgaard oraz Herman stanowią główny temat mojego artykułu *Love and Solipsism*.

¹⁶ I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 202–203.

¹⁷ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 581.

¹⁸ Tamże, s. 599.

tak ze względu na podstawową ludzką potrzebę, jaką jest jego zdaniem „zdjęcie ciężaru z serca”:

Każdy z nas potrzebuje przyjaciela, któremu moglibyśmy bezgranicznie ufać, któremu moglibyśmy zwierzać się ze wszystkich naszych skłonności i sądów, przed którym nie potrafilibyśmy i nie musielibyśmy niczego ukrywać, któremu moglibyśmy zakomunikować całe swoje ja [„communicate our whole self”]¹⁹.

Jeśli przyjaźń umożliwia ucieczkę od solipsyzmu i jeśli istnieje solipsyzm seksualny, to można dojść do wniosku, że nie wszystkie seksualne relacje są przyjacielskie – niemniej jednak pojawia się również pytanie o związki pomiędzy seksem a przyjaźnią.

Kant w przypiływie optymizmu pisze, że przyjaźń i miłość seksualna obie mogą umożliwić ucieczkę od solipsyzmu i że miłość o charakterze seksualnym ma podobny do przyjaźni potencjał w zakresie zdolności uwalniania z „więzienia” własnej jaźni.

Miłość, niezależnie czy jest miłością do małżonka czy do przyjaciela, [...] chce wyrazić się w pełni i oczekuje od drugiej strony równie odwartego serca, nieosłabionego nieufną powściągliwością.

Niezależnie, czy idzie o małżonka, czy o przyjaciela, miłość zakłada taki sam wzajemny szacunek wobec drugiej osoby²⁰.

Cytat ten pochodzi z listu Kanta do Marii von Herbert, młodej kobiety, twierdzącej, że została porzucona, przy czym nie jest jasne, czy porzucił ją przyjaciel, czy kochanek. Niemniej jednak Kant uważa, że „nie czyni to znaczącej różnicy”, gdyż oba rodzaje związków mają ten sam moralny rdzeń, bazujący na komunikacji, szacunku i „dzieleniu serc”²¹. W swoich *Lectures on Ethics* Kant charakteryzuje miłość seksualną jako posiadającą te same właściwości, co przyjaźń. Jak wskazuje Christine Korsgaard, w obu opisach obecna jest metaforyka oddania i odzyskiwania. Pisząc o przyjaźni,

¹⁹ I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 205–206.

²⁰ Kant to Maria von Herbert, *Spring 1792*, [w:] Kant: *Philosophical Correspondence*, tłum. A. Zweig, Chicago: University of Chicago Press 1967, s. 188. Tłumaczenia zostały przeze mnie nieznacznie zmodyfikowane. Zob. również jedenasty tom prac Kanta wydany w ramach edycji Academy Edition (s. 331).

²¹ Korespondencji między Kantem i Marią von Herbert poświęcony jest mój artykuł *Duty and Desolation* (*Duty and Desolation*, „Philosophy” 1992, t. 67, s. 481–505).

Kant stwierdza, że jeśli kocham mojego przyjaciela „jak samego siebie”, a on kocha mnie, „jak kocha samego siebie”, to wówczas „on przywraca mi to, czego mi brakowało i co straciłem, a dzięki temu powracam do siebie”²². Pisząc o miłości seksualnej, Kant przekonuje, że „jeśli oddaję samego siebie całkowicie innej osobie i w zamian również pozyskuję duszę tej osoby, to dzięki temu odzyskuję siebie”²³. Jeśli miłość seksualna i przyjaźń są do siebie podobne, jak sugeruje Kant, to wówczas kochanek może być „przyjacielem [...], przed którym nie potrafilibyśmy i nie musielibyśmy niczego ukrywać, któremu moglibyśmy zakomunikować całe swoje ja”²⁴. Kant przynajmniej czasami jest optymistą wierzącym, że miłość seksualna i przyjaźń są do siebie podobne, jeśli idzie o ich moc polegającą na umożliwianiu ucieczki przed solipsyzmem, poprzez wzajemne poznanie, uczucie, szacunek i zaufanie, które czyni owo poznanie możliwym.

Interludium

Odkrywczy i odkrywający wymiar miłości i przyjaźni może zostać wyrażony przez powieściopisarzy w sposób, który nie jest dostępny dla żadnego filozofa. W związku z tym wykorzystam w tej części tekstu opowieść zawartą w książce autorstwa Iana McEwana pod tytułem *Niewinni*.

Usiadła naprzeciw niego. Rozgrzewali sobie dłonie, obejmując wielkie kubki. Wiedział z doświadczenia, że jeżeli nie podejmie potężnego wysiłku, narzuci się znany schemat: grzeczne pytanie wywoła grzeczną odpowiedź i kolejne pytanie. Czy długo już tu mieszkasz? Czy daleko masz do pracy? [...]. Tylko chwile ciszy przerywać będą nieubłagany ciąg pytań i odpowiedzi. Zaczną mówić do siebie rozdzieleni ogromną przestrzenią, stojąc na sąsiednich górskich szczytach [...]. Żeby przerwać przedłużającą się ciszę, zdecydował się jednak na rozmowę o drobiazgach i zapytał: – Czy już długo tu mieszkasz?

Nie czekając, aż skończy, raptownie mu przerwała: – Jak wyglądasz bez okularów? Pokaż mi, proszę. – Ostatnie słowo przeciągnęła bardziej, niż jakikolwiek rodowity Anglik uznałby za stosowne, co wywołało w żołądku Leonarda delikatny dreszcz. Natychmiast zdjął okulary i spojrział na nią, mrużąc oczy. Widział całkiem dobrze na odległość

²² I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 202.

²³ Tamże, s. 167.

²⁴ Tamże, s. 205–206.

metra, więc rysy jej twarzy częściowo tylko się rozmasały. – No tak – powiedziała cicho. – Jest dokładnie tak, jak myślałam. Twoje oczy są piękne, a ty cały czas je zakrywasz. Czy nikt ci nie mówił, jak bardzo są piękne? [...] Usłyszał swój zduszony głos. – Nie. Nikt mi tego nie mówił. – Jestem więc pierwszą, która cię odkrywa? W jej spojrzeniu kryło się rozbawienie, lecz ani śladu drwiny. [...] Splotła swoje palce z jego palcami [...]. Ich dłonie dobrze do siebie pasowały, mocno splecione, stykały się ze sobą w tak wielu punktach. W słabym świetle, do tego bez okularów, nie widział dobrze, które palce są jego własne. Siedząc w płaszczu w zimnym, pogrążającym się w mroku pokoju, trzymając ją za rękę, poczuł, że odrzuca w tej chwili całe swoje życie. Było to wspaniałe uczucie. Coś z niego wypływało, przez dłoń do jej dłoni, coś przenikało w odwrotnym kierunku, przez ramię, ścisnęło mu gardło. W myśli powtarzał jedynie: więc to jest tak, to tak wygląda, więc to jest tak...²⁵.

Leonard myślał, iż wie z doświadczenia, jak przebiegać będzie spotkanie. Będą rozdzieleni ogromną przestrzenią, stojąc na sąsiednich górskich szczytach, którą wypełnią – pomimo jego nadziei – niezręczne dobre maniere i angielska flegma. Okazuje się, że przewidywania Leonarda są błędne, jako że nie uwzględnił w nich Marii, a w szczególności tego, co Maria myśli, czego chce i co zrobi.

Zaczął się przed nią tłumaczyć [...]

– Nie wiedziałem [...], czy chciałabyś mnie widzieć, a nawet, czybyś mnie poznała.

– Czy masz w Berlinie inną przyjaciółkę?

– Nie, nie, nic takiego [...].

– A czy w Anglii miałeś jakieś dziewczyny?

– W zasadzie niewiele.

– To znaczy?

Zawahał się, zanim wyrzucił z siebie prawdę.

– Cóż, właściwie to żadnej.

– Nigdy nikogo nie miałeś?

– Nie.

Maria pochyliła się do przodu.

– To znaczy, że ty nigdy...

²⁵ I. McEwan, *Niewinni*, tłum. J. Jeziorek, A. Kurek, Warszawa: Czytelnik 1994. Fragmenty cytowane w tej części tekstu pochodzą ze s. 69–75.

Nie chciał tego słyszeć, bez względu na to, jakiego określenia by użyła.
– Nie, nigdy.

Zakryła dłonią usta, żeby powstrzymać śmiech. W roku pięćdziesiątym piątym nie było rzeczą tak znowu niezwykłą, żeby mężczyzna o podobnej do Leonarda przeszłości i temperamencie, kończąc dwadzieścia pięć lat, nie miał za sobą żadnych seksualnych doświadczeń. Niezwykłe było natomiast, że się do tego przyznał. Natychmiast tego pożałował. Udało jej się powstrzymać śmiech, zarumieniła się jednak. Kiedy trzymali się za ręce, zaczął myśleć, że uda mu się porozmawiać z nią otwarcie. W tym skromnym, małym pokoju, ze stertą przemieszanych butów należących do samotnie mieszkającej kobiety, która nie zwraca sobie głowy dzbankami na mleko czy serwetkami na tacy, powinno być możliwe nazywanie rzeczy po imieniu.

Bezpośredniość Marii, jej ewidentna skłonność ku niemu, niekonwencjonalna obojętność wobec konwencjonalnych kobiecych uprzejmości oraz jej fizyczna bliskość budzą jego zaufanie. Leonard doświadcza „wspaniałego uczucia” odrzucania własnego życia, czyli oddania opisanego przez Kanta jako bardziej typowe dla kochanków niż dla przyjaciół. Odczuwa również impuls opisywany przez Kanta jako pragnienie „zakomunikowania całego swojego ja”, które „oczekuje od drugiej strony równie otwartego serca, nieosłabionego nieufną powściągliwością”. Niemniej jednak relacje kochanków są zarazem bardziej intymne, jak i silniej uregulowane przez konwencje niż relacje przyjaciół. I nie jest wcale oczywistym, czy kochanek może zawsze być również „przyjacielem... , któremu moglibyśmy bezgranicznie ufać, i [...], przed którym nie potrafilibyśmy i nie musielibyśmy niczego ukrywać”, zwłaszcza na początku. Margaret Atwood zapytała kiedyś grupę mężczyzn: „Czego najbardziej obawiacie się w kontaktach z kobietami?”. Odpowiedź brzmiała „Boimy się, że będą się z nas śmiały”²⁶. Mimo że początkowo nie było mowy o żadnym naigrywaniu się, to w tym momencie Maria niewątpliwie śmieje się z Leonarda.

Dalsza część historii przebiega następująco:

Powinno być możliwe nazywanie rzeczy po imieniu. I rzeczywiście tak było. Maria zaczerwieniła się, wstydząc się swojego śmiechu, gdyż sądziła, że Leonard źle go zrozumiał. Śmiech ten natomiast był wyrazem nerwowej ulgi. Poczła się nagle zwolniona od przymusu i rytuału

²⁶ Cytat za: N. Wolf, *Mit urody*, tłum. M. Rogowska-Stangret, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca 2014, s. 195.

uwodzenia. Nie musiała odgrywać konwencjonalnej roli ani być za nią oceniana, nie musiała się mierzyć z żadną inną kobietą. Ustąpiła obawa, że może zostać fizycznie wykorzystana. Nie była zmuszona robić nic, czego by nie chciała. Była wolna, oboje byli wolni, sami mogli ustalać warunki. Mogli być równymi partnerami. I naprawdę to ona odkryła dla siebie tego nieśmiałego Anglika o poważnym spojrzeniu i długich rzęsach, miała go pierwsza, będzie go miała tylko dla siebie. Myśli te sformułowała później, kiedy została sama. Teraz zaś wyraziły się wybuchem rozbawienia i ulgi. Parsknęła, starając się je stłumić.

Leonard pociągnął długi łyk herbaty, odstawił kubek i szczerze, choć nieprzekonywająco westchnął. Włożył okulary i podniósł się z krzesła.

Gdyby tylko Leonard mógł zrozumieć, że śmiech Marii, wyrażał radosną ulgę: ulgę wynikającą z uwolnienia się od konwencji, a także ulgę towarzyszącą zanikaniu uczucia strachu. Historia dotycząca Margaret Atwood posiada dalszy ciąg. Pisarka zapytała grupę kobiet: „Czego najbardziej obawiacie się w kontaktach z mężczyznami?”. Odpowiedź brzmiała: „Boimy się, że nas zabiją”. Maria zaznała żołnierskiej brutalności i wulgarności męża, przy których niewinność Leonarda jawi się jako skarb. Niemniej jednak niewinność jest również po części niewiedzą, w związku z czym Leonard odbiera śmiech jako spełnienie jego najgorszych obaw. Przekonany, że popełnił upokarzającą gafę, Leonard wymyśla wymówkę i zbiera się do wyjścia.

Zaczął niezdarnie manipulować przy nieznanym sobie zamku. Maria stała tuż za jego plecami [...]. Mężczyzna, który szarpał się teraz z jej drzwiami, w niczym nie przypominał mężczyzn, których znała, był raczej taki jak ona. Rozumiała, co czuł. Jeżeli człowiek się nad sobą użala, chce pogorszyć sprawy jeszcze bardziej [...]. Otworzył w końcu drzwi i odwrócił się, żeby się pożegnać. Czy rzeczywiście uwierzył, że dała się nabrać na jego grzeczną wymówkę i zmyślane spotkanie i że nie dostrzegła jego rozpaczki? Powiedział, jak mu przykro, że musi już uciekać, jeszcze raz podziękował za herbatę, podał jej rękę – uścisk dłoni! – a wtedy ona wyciągnęła rękę, zdjęła mu okulary i cofnęła się z nimi do pokoju [...].

– Posłuchaj – zaczął, pozwalając drzwicom zatrzasnąć się za sobą, zrobił jeden, a potem drugi krok w głąb mieszkania. I oto stał z powrotem w pokoju. Chciał przecież tu zostać, teraz będzie musiał. – Naprawdę muszę już iść. – Niezdecydowany stał pośrodku małego pokoju, usiłując nadać swojej pełnej wahania angielszczyźnie formę gniewu.

Podeszła bliżej, tak że mógł ją widzieć wyraźnie. Jakie to było wspańiałe, nie bać się mężczyzny. Dało to jej okazję polubić go, doznać

pragnień, które nie były prostymi reakcjami na jego własne potrzeby. Ujęła jego dłonie w swoje ręce. – Jeszcze nie zdążyłam obejrzeć twoich oczu. – Potem, z właściwą berlińskim dziewczynom otwartością [...] dodała: – Du Dummer! Wenn es für dich das erste Mal ist, bin ich sehr glücklich. Jeżeli to jest twój pierwszy raz, jestem bardzo szczęśliwa. Właśnie słowo „to” zatrzymało Leonarda. Wrócił na słowo „to”. To, co robili, wszystko było częścią „tego”, jego pierwszego razu.

Okazuje się, że Leonard nie popełnił gafy. Jego niewinność i niewiedza w kwestii taktyk i konwencji oraz jego niezręczność są w oczach Marii całkowicie ujmujące, urocze. Tam gdzie nieobecne są okowy konwencji i strach, tam pojawia się przestrzeń dla wzajemnego odkrywania się. Maria wie, co czuje Leonard i wie również, jak nieprzejeđnane może być poczucie samopolitowania. Jest również świadoma, że uzalenie się nad sobą często prowadzi do chęci pogorszenia sytuacji. Pojawia się przestrzeń na przyjaźń: ma szansę go polubić. Pojawia się też przestrzeń na pożądanie, która daje jej szansę na posiadanie pragnień, które nie są tylko zwykłymi reakcjami na jego pragnienia. Stoją oboje przed możliwością bycia „partnerami we wzajemnym odkrywaniu siebie”, którymi w rzeczy samej się stali.

III. Upredmiotowanie

Optymistyczne spojrzenie na przyjaźń i miłość seksualną, które okazjonalnie pojawia się w pismach Kanta, należy zestawić z częściej obecnym w nich pesymizmem. Zwykle Kant jest zdania, że miłość seksualna w żadnej mierze nie jest sposobem na ucieczkę przed solipsyzmem i uniknięcie go. Pożądanie seksualne, powiada Kant we fragmencie częściowo zacytowanym powyżej,

jest apetytem na drugą istotę ludzką. [...] Między-ludzka miłość jest dobrą wolą, troską o szczęście drugiej osoby i znajdowaniem radości w jej szczęściu. Lecz jest jasnym, że gdy kocha się kogoś z pobudek czysto seksualnych, żadna z wymienionych powyżej właściwości nie wchodzi w grę. Jest się wówczas dalekim od troski o szczęście ukochanej osoby, a czasem nawet w celu zaspokojenia swoich pragnień i apetytu skazuje się ową osobę na nieszczęście. Miłość seksualna czyni ukochaną osobę

przedmiotem apetytu; gdy tylko apetyt zostaje zaspokojony, ukochana osoba zostaje porzucona niczym wyciśnięta do cna cytryna²⁷.

Kant zdaje się stwierdzać, że miłość seksualna nie jest rodzajem „między-ludzkiej miłości”, lecz raczej jej przeciwieństwem. Nie jest też lekarstwem na solipsyzm, ale raczej samą chorobą. Pożądanie seksualne czyni kochaną osobę „przedmiotem apetytu”. Jak należy to rozumieć?

Z pewnością istnieje co najmniej jeden niewinny i nieszkodliwy sposób, w jaki pożądanie seksualne czyni kochaną osobę „przedmiotem”. Owa ukochana osoba może być przedmiotem czyichś myśli, miłości, niechęci, szacunku czy pożądania. Tak rozumiany „przedmiot” nie stanowi przyczynku dla wszczynania moralnego alarmu. Wręcz przeciwnie, jesteśmy zobligowani, aby czynić innych ludzi „przedmiotami” naszego zainteresowania, naszej miłości i naszego szacunku. Ten wariant czynienia innych ludzi „przedmiotami” wynika z naszego obowiązku uciekania od solipsyzmu, wymykania się solipsyzmowi. Pożądanie seksualne może zatem czynić osoby przedmiotami w opisanym powyżej intencjonalnym sensie – w gruncie rzeczy jednak to samo, co o pożądaniu seksualnym, można powiedzieć o skutkach zajmowania intencjonalnych postaw poznania, miłości i szacunku. W efekcie trudno zrozumieć Kantowski moralny niepokój. Kant musi zatem mieć na myśli coś więcej, stwierdzając, że miłość seksualna czyni osobę „przedmiotem apetytu”. Korsgaard i Herman podejmują próby rozwikłania tego problemu.

Korsgaard uważa, że Kant postrzegał pożądania seksualne jako dotyczące nie tylko ciała danej osoby, lecz również całości jej jestestwa. Kant powiada, że

Wśród naszych skłonności jest przynajmniej jedna ukierunkowana na drugą istotę ludzką. W ramach tej skłonności to właśnie owa osoba, a nie jej użyteczność jest źródłem przyjemności [...]. Istnieje też skłonność, którą możemy nazwać apetytem na drugą istotę ludzką. Mamy tu na myśli impuls seksualny. Człowiek może oczywiście użyć drugiej istoty ludzkiej jako narzędzia. Może użyć jej rąk, nóg i wszystkich przynależnych jej zdolności dla własnych celów za zgodą owej drugiej istoty ludzkiej. Lecz nie ma innego sposobu, w który ktoś mógłby uczynić drugą osobę obiektem uciech, niż impuls seksualny [...]. Jest on bowiem apetytem na istotę ludzką²⁸.

²⁷ I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 163.

²⁸ Tamże, s. 162–163.

Kant stwierdza w tym cytacie, że seksualna skłonność „ukierunkowana jest na drugą istotę ludzką”, tak że „ona sama”, a nie jej użyteczność, czy jej ciało, jest przedmiotem dostarczającym radości. Korsgaard uważa, że tym, co niepokoi Kanta, jest myśl, że miłość seksualna wymaga, aby ukochana osoba oddała nie tylko swoje ciało, lecz również *całą siebie*, do czyjejś dyspozycji. „Gdy druga osoba postrzegana jest z punktu widzenia pożądania seksualnego, jawi się jako coś pożądanego, a w konsekwencji jako coś, co można posiadać. Ulec takiemu pragnieniu i pozwolić sobie na bycie obiektem takiego pragnienia oznacza zgodę na bycie w czyimś posiadaniu”²⁹.

Herman proponuje odmienną interpretację. Zwraca uwagę na ewidentny wspólny mianownik w rozważaniach Kanta i feministek, które twierdzą, że stosunki seksualne mogą wiązać się czynieniem kobiet przedmiotami, z uprzedmiotawianiem ich. W ramach tej interpretacji Kant postrzega pożądanie seksualne jako mogące przemienić pożądaną osobę w przedmiot, zredukować ją do jej ciała, które traktuje się w sposób instrumentalny. Kant twierdzi, że

ponieważ seksualność nie jest skłonnością, w ramach której jedna istota ludzka interesuje się drugą dla niej samej, lecz raczej dla jej płci, jest to w gruncie rzeczy zasadnicza degradacja natury ludzkiej [...]. Mężczyzny nie interesuje fakt, że kobieta jest istotą ludzką, lecz to tylko, że jej płeć jest przedmiotem jego pożądania i zainteresowania. Natura ludzka zostaje zatem podporządkowana. Wydaje się, że wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety robią wszystko, co w ich mocy, nie po to by uczynić bardziej atrakcyjną swą ludzką naturę, lecz by uczynić swą płeć bardziej pociągającą, a jednocześnie kierują swoje działania i pragnienia całkowicie w kierunku seksu. Natura ludzka zostaje zatem podporządkowana seksowi³⁰.

Kantowskie przekonanie, że w ramach miłości seksualnej osoba zostaje w jakiś sposób uprzedmiotowiona, znajduje oddźwięk w tezach Catharine MacKinnon i i Andrei Dworkin. Barbara Herman przytacza fragmenty prac tej ostatniej, proponując porównanie ich ze stanowiskiem Kanta.

Tym, co szczególnie degraduje człowieczeństwo, jest wyrażenie zgody na bycie przedmiotem; jest to metafizyczna akceptacja niższego statusu

²⁹ C. Korsgaard, dz. cyt., s. 310.

³⁰ I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 163.

w ramach stosunku seksualnego oraz w porządku społecznym, a zarazem pośrednia akceptacja mniejszej wolności, mniejszej dozy prywatności i integralności [...], polityczna kolaboracja na rzecz męskiej dominacji. [...] [W trakcie stosunku – R.L.] mężczyzna potwierdza przyjętą przez siebie wizję kobiety, w ramach której jest ona czymś, a nie kimś, a z całą pewnością nie jest kimś równym wobec niego³¹.

Pożądanie seksualne sprawia, że kobieta staje się „czymś, a nie kimś”. W interpretacji Herman pożądanie seksualne jest zdaniem Kanta intencjonalnie nakierowane na ciało, a nie na osobę. Owo pragnienie może wiązać się z postrzeganiem ciała jako pięknego lub jako anonimowego narzędzia, niemniej jednak w obu wypadkach prowadzi do ignorowania człowieczeństwa osoby, do której owo ciało należy.

W interpretacji Herman miłość seksualna może prowadzić do redukcji: może sprawić, że kochana osoba staje się przedmiotem – czymś, a nie kimś. W interpretacji Korsgaard pożądanie seksualne może być inwazyjne: może uczynić kochaną osobę przedmiotem poprzez postrzeganie jej jako kogoś (a nie jako coś), kto jest osobą w pełnym tego słowa znaczeniu (a nie tylko ciałem), lecz zarazem jako kogoś, kogo można zdobyć i osiąść.

Żaden z powyższych opisów nie jest zadowalającym ujęciem istotowych i nieodłącznych cech stosunku seksualnego, nawet z punktu widzenia Kanta: Kant sugeruje, że miłość seksualna może być jak przyjaźń, jeśli idzie o siłę, z jaką uwalnia z więzienia własnej jaźni, rozwija epistemiczne i moralne cnoty oraz pozwala uciec z piekła solipsyzmu. Niemniej jednak obie interpretacje są niewątpliwie zadowalające jako opisy patologii miłości seksualnej. Być może seksualne pożądanie rzeczywiście może być inwazyjne, w sensie opisanym przez Korsgaard. Możliwość ta rozważana jest w tekście stanowiącym swoiste dopełnienie niniejszego artykułu³². Być może pożądanie seksualne może również wiązać się z redukcją, o której pisze Herman. Aby rozważyć tę możliwość, przyjrzymy się bliżej solipsyzmowi polegającemu na traktowaniu ludzi, jak gdyby byli rzeczami, przedmiotami.

³¹ A. Dworkin, *Intercourse*, Nowy York: Free Press 1987, s. 140–141.

³² R. Langton, *Love and Solipsism*, dz. cyt.

Uczynić kogoś „przedmiotem”

Pojęcie przedmiotu czerpie swoje znaczenie ze szczególnej wizji świata i miejsca, jakie zajmuje w nim istota ludzka – wizji, która cały czas stanowiła tło przedstawianych tu rozważań i która jest zasadniczo wizją Kanta. Istnieje świat zjawisk naturalnych: rzeczy jasnych i pięknych, stworzeń dużych i małych, purpurowych wzgórz, płynących rzek, świat zachodów słońca, poranków i błękitnego nieba. Rzeczy w ramach owego świata bezwyjątkowo tańczą zgodnie z rytmem wyznaczanym przez prawa natury. Ich ruch jest wyjaśniany i przewidywany przez naukowców i inżynierów, kucharzy i ogrodników. Jawią się naszym zmysłom, uwodzą nas i oczarowują swoimi kolorami, dźwiękami i zapachami. Służą nam jako narzędzia. Korzystamy z nich, naprawiamy je, czynimy bardziej poręcznymi dla naszych celów i używamy ich wedle własnego uznania – rzeczy nie wyrażają sprzeciwu, ponieważ nie mówią. Nie odpowiadają, nie sprzeczą się, nie komunikują. Rzeczy bywają hałaśliwe, ale jeśli idzie o mowę i posługiwanie się językiem – milczą. Są obiektami kupna i sprzedaży, posiadają cenę odpowiadającą ich użyteczności. Kiedy rzeczy zużywają się, zostają wyrzucone. Gdy rzecz ulega zagubieniu, zawsze można zastąpić ją inną, która będzie równie użyteczna i funkcjonalna.

Mimo że ludzi zalicza się do grona stworzeń małych i dużych, nasza postawa wobec ludzi i ich miejsca w świecie jest szczególna. I mimo że ludzie są niewątpliwie częścią owego wielkiego tańca w rytmie wyznaczanym przez naturę, to jednak w pewien sposób wynajdują w tym tańcu swoje własne kroki. Ludzie postrzegani są jako odpowiedzialni za swoje działania. Czujemy się urażeni, gdy celowo nas krzywdzą, i wdzięczni, gdy rozmyślnie nam pomagają. Generalnie rzecz ujmując, zajmujemy rozmaite postawy reaktywne, które wskazują na to, że jesteśmy – jak zauważa Strawson – zaangażowani³³. Ludzkie ruchy nie są wyjaśniane przez fizyków, ale przez tych, którzy rozumieją wzory przekonań i pragnień, stanowiących motywację jednostek ludzkich. Ludzie odpowiadają sobie, sprzeczą się, komunikują. Ludzie, podobnie jak inne elementy rzeczywistości, jawią się naszym zmysłom i mogą być bardziej uwodzący i czarujący niż, dajmy na to, tęcza. Lecz osoba kryje w sobie więcej niż tylko to, co można zaobserwować zmysłowo:

³³ P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, [w:] tegoż, *Freedom and Resentment*, London: Methuen 1974, s. 1–25.

toczy się w niej życie wewnętrzne; jest niczym ogród, który może skrywać rzeczywistość dalece odmienną od tego, co jawi się na pierwszy rzut oka. W przypadku osoby istnieje potencjalna rozbieżność pomiędzy zewnętrznymi pozorami a wewnętrzną rzeczywistością, która tworzy przestrzeń dla nieśmiałości, niechęci, hipokryzji i oszustwa – jest to jeden z powodów, dla których problem innych umysłów nie jest po prostu problemem zewnętrznego świata. Osoba zredukowana przeze mnie do jej wyglądu zewnętrznego może postrzegać mnie w taki sam sposób. Tym, co w Kantowskim ujęciu najbardziej oddziela istoty ludzkie od świata zjawisk naturalnych, jest ich zdolność dokonywania wolnych wyborów, a zdolność ta obdarza każdą osobę „niezbywalną godnością” i uniemożliwia traktowanie osób jak rzeczy.

W tym ujęciu bycie przedmiotem oznacza bycie zjawiskiem naturalnym: czymś nieposiadającym wolnej woli, czymś, czego ruchy mogą być wyjaśnione i przewidziane przez nauki przyrodnicze, czymś, czego ruch nie jest warunkowany przez rozum i wybór. Bycie przedmiotem oznacza tu bycie czymś niezdolnym do podejmowania aktywności związanych z wiedzą, komunikacją, miłością, szacunkiem, jak również bycie czymś, co posiada jedynie obserwowalną zmysłowo aparycję zewnętrzną i czego cechy sprowadzają się do doświadczeń percepcyjnych, jakich może dostarczyć ewentualnemu obserwatorowi. Jest to ciało, coś materialnego i posiadającego rozciągłość przestrzenną. Przedmiot ujmowany jest tu jak narzędzie potencjalnie stanowiące czyjąś własność, mogące być objęte w posiadanie. Wszystkie wymienione cechy przedmiotu są ze sobą powiązane. Nie jest przypadkiem, iż bycie zdeterminowanym, sprowadzalnym do dostarczanych doświadczeń percepcyjnych, cielesnym, bycie potencjalnym narzędziem i czyjąś własnością jest, przynajmniej zdaniem Kanta, jednym i tym samym. Niemniej jednak wszystkie te cechy są konceptualnie i modalnie rozróżnialne. I ze względu na ową rozróżnialność osoba może zostać uprzedmiotowiona pod pewnymi tylko spośród wyżej wymienionych względów, a pod innymi względami już nie. Solipsyzm polegający na traktowaniu ludzi jak rzeczy może zatem mieć charakter fragmentaryczny.

„Uczynić” kogoś przedmiotem

Zastanówmy się, co właściwie wynika z faktu, że ktoś posiadający nieodłączną cechę bycia człowiekiem, może *zostać uczyniony* przedmiotem na jeden lub na kilka z wymienionych sposobów. Jest to z pewnością szerokie

zagadnienie, niemniej jednak warto wyróżnić cztery przeplatające się sposoby czynienia kogoś przedmiotem, po części po to, aby je przypomnieć, a po części po to, aby poddać je krytyce. Nasz katalog możemy rozpocząć wyliczeniem postaw wyróżnionych przez Strawsona.

1) Postawy obiektywizujące

Można uczynić daną osobę przedmiotem, zajmując wobec niej postawę obiektywizującą, w sensie opisanym przez Strawsona w tekście *Freedom and Resentment*. Oznacza to postrzeganie owej osoby jako zjawiska naturalnego w pierwszym z wyróżnionych sensów: jako nieposiadającej odpowiedzialności, nieposiadającej (lub nie w pełni posiadającej) wolnej woli ani autonomii i nieodpowiadającej za swoje działania.

Przyjąć postawę obiektywizującą wobec istoty ludzkiej oznacza najpewniej postrzegać ją jako obiekt objęty społeczną opieką [„social policy”], jako podmiot podlegający czemuś, co należy w całej wieloznaczności określić mianem troski, jako coś [...], czym należy pokierować, czemu należy doradzić, co należy leczyć lub szkolić³⁴.

Strawson twierdzi, że postawa obiektywizująca może zostać przeciwstawiona postawie zaangażowanego uczestnika i że istotną różnicą między nimi jest nieobecność lub obecność pewnych postaw reaktywnych. Generalnie, nieobecność postaw reaktywnych jako resentymentu wskazuje na obecność postawy obiektywizującej. Nie ma się bowiem żalu o krzywdę wyrządzoną przez istotę ludzką, której odmawia się możliwości bycia odpowiedzialną.

Czy zawsze tak jest? Rzecz wydaje się przekonująca w kontekście przykładów omawianych przez Strawsona i odnoszących się do życzliwego socjologa, nauczyciela lub psychiatry, których stać na dystans będący warunkiem postawy obiektywizującej. Niemniej jednak istnieją wyjątki od Strawsonowskiej reguły. Rozważmy następujący przykład: ktoś jest trwale uzależniony od osoby (lub wyczulony na osobę) niepoczuwającej się do odpowiedzialności za ból, który sprawia, i wiadomo jest, że nie jest w stanie takowej odpowiedzialności odczuwać. W tej sytuacji można postrzegać kogoś takiego jako osobę nieodpowiedzialną, można zająć wobec niej postawę obiektywizującą, ale można też mimo wszystko odczuwać resentyment ze względu na ból spowodowany przez ową osobę, nawet

³⁴ Tamże, s. 9.

jeśli owo spowodowanie bólu nie może zostać uznane za skutek celowego działania i świadomego wyboru. Ktoś może odczuwać resentyment wobec osoby, która niewinnie, lecz zarazem niezwykle głośno, chrapie. Ktoś może odczuwać resentyment wobec okrutnego strażnika więziennego, nawet wiedząc, że owo okrucieństwo jest skutkiem indoktrynacji, jakiej poddano tego strażnika. Można też czuć resentyment wobec niemowlęcia, które z niewiadomych względów płacze całymi miesiącami. Świadomość czyjejś niewinności i braku odpowiedzialności nie zawsze pozwala rozproszyć resentyment w stosunku do tej osoby. Taka świadomość może wręcz, w sposób uprawniony lub nieuprawniony, wzmóc ów resentyment.

W przypadku niezamierzonej przykrości doznanej od kochanej osoby, która wcześniej poczuwała się do odpowiedzialności za wyrządzone krzywdy, lecz już takiej odpowiedzialności nie odczuwa, resentyment może zrodzić się z uczucia bycia okradzionym z czegoś cennego, co zostało nam odebrane. Tym, co może wywołać resentyment, jest fakt, że ukochana osoba *nie jest już zaangażowana w związek*. Można odczuwać nie tylko resentyment, ale również gniew wobec osoby, która stała się zobojętniała i oziębiała, straciła rozum lub uzależniła się od alkoholu. Również śmierć ukochanej osoby może doprowadzić do wytworzenia się swoistej mieszanki żalu i gniewu (Jak ona *śmiała* umrzeć, Jak ona *śmiała* mnie opuścić). Tego typu żal jest niezaprzeczalnym elementem ludzkiego doświadczenia i niezależnie od tego, czy jest racjonalny, czy nie, z pewnością jest istotny dla rozważań prowadzonych przez Strawsona.

Zajmowanie wobec kogoś postawy obiektywizującej jest jednym ze sposobów traktowania osoby, jak gdyby była rzeczą. Niemniej jednak owa opisana przez Strawsona postawa obiektywizująca jest raczej życzliwa, nawet pomimo swoistego braku szacunku, jaki się z nią wiąże. Jest to postawa bezstronnego socjologa, empatycznego nauczyciela lub troskliwego psychiatry. Co wspólnego ma ta postawa z traktowaniem kobiet jak rzeczy? Coś z pewnością ma. Ale jest mało prawdopodobne, aby to coś było tym, co Kant i feministki mają na myśli, gdy stwierdzają, że pożądanie seksualne może uczynić osobę przedmiotem. Nie mają oni bowiem na myśli sytuacji, w której w kontekście seksualnym ktoś obdarza drugą osobę życzliwym a zarazem bezstronnym i obiektywnym spojrzeniem, postrzegając ją jako nieponoszącą odpowiedzialności za swoje zachowanie i w konsekwencji jako „obiekt objęty społeczną opieką”. Należy zatem szukać dalej.

2) Postawy uprzedmiotawiające

Ktoś może przejawiać postawę, która nie tyle jest opisywaną przez Strawsona postawą obiektywizującą, ile raczej postawą uprzedmiotawiającą. Można bowiem postrzegać drugą osobę jak rzecz nie ze względu na jej brak odpowiedzialności, lecz poprzez zwracanie uwagi tylko na jej wygląd zewnętrzny, jak gdyby nie była ona niczym poza postrzegalną zmysłowo zewnętrzną aparycją. Możliwe jest zatem postrzeganie drugiej osoby jako zredukowanej do ciała zbudowanego z ciekawie skomponowanych oczu, ust, twarzy, piersi, pośladków i nóg. Ktoś może postrzegać osobę, jak gdyby była tylko narzędziem, które ma służyć czymś celom, lub jako własność, która może do kogoś należeć. Życzliwy socjolog opisany przez Strawsona najpewniej nie postrzegałby innych ludzi w taki sposób. Niemniej omawiana tu postawa jest bliższa seksualnemu solipsyzmowi opisywanemu przez Kanta, MacKinnon i Dworkin. Postawa uprzedmiotawiająca i postawa obiektywizująca być może są do siebie podobne pod względem braku szacunku i tendencji do postrzegania osób jako nieponoszących za siebie odpowiedzialności, ale poza tym w przypadku tej pierwszej w kontekście stosunku do obiektu w grę wchodzi również inne właściwości związane z pojęciem przedmiotu: sprowadzanie do zewnętrznej aparycji i cielesności, a także możliwość używania i posiadania. Ktoś, kto postrzega drugą osobę z pozycji postawy obiektywizującej, myśli o relacjach z nią w kategoriach naznaczonych troskliwością: udzielania pomocy, doradztwa, leczenia czy szkolenia. Ktoś spoglądający na drugą osobę z pozycji postawy uprzedmiotawiającej postrzega relację z nią nieco inaczej, a mianowicie w kategoriach oglądania, konsumowania, używania i posiadania.

Wspomniałam już, że – w przeciwieństwie do tego, co twierdzi Strawson – możliwe jest żywić wobec kogoś resentment, w tym samym czasie postrzegając ową osobę jako przedmiot (w sensie Strawsona). Resentiment wydaje się kompatybilny z postawą obiektywizującą. Warto odnotować, że resentment wydaje się również kompatybilny z postawą uprzedmiotawiającą. Ktoś, kto w swoim postrzeganiu kobiet redukuje je do ogłupiałych stworzeń, których zadaniem jest zaspokajanie męskich pragnień, również może stanowić przejaw żywienia resentmentu – w stosunku do kobiet właśnie. Mizoginia może czasami być wynikiem takich właśnie mechanizmów. I być może związek pomiędzy resentmentem a postawą uprzedmiotawiającą nie jest przypadkowy. Być może jest on wynikiem horroru polegającego na

tym, że męskie pragnienia mogą sprawić, iż mężczyzna staje się zależny i uzależniony od tych zasługujących na pogardę stworzeń, jakimi są kobiety.

Zarówno w przypadku postaw obiektywizujących, jak i postaw uprzedmiotawiających skupianie się na aspekcie „postrzegania” innych może skłaniać do wniosku, że w grę wchodzi tylko pewne stany mentalne, które jako takie nie są krzywdzące dla osoby „czynionej przedmiotem” na skutek przyjmowania owych postaw. Jak jednak powiada Strawson, jest dla nas istotne to, czy jesteśmy postrzegani jako ludzie, czy jako rzeczy. Strawson twierdzi, że w przypadku większości naszych zachowań „korzyści i krzywdy wynikają głównie lub całkowicie z samego faktu przejawiania danej postawy”³⁵. Jeśli ktoś odczuwa krzywdę wynikającą z tego, że został uczyniony przedmiotem na drodze postawy obiektywizującej, ten ktoś może również czuć się skrzywdzony jako uczyniony przedmiotem na drodze postawy uprzedmiotawiającej, wskutek czego postrzegany jest jako pozbawiony wolności i redukowany do postrzegalnej zmysłowo aparycji jako narzędzie. Niemniej jednak w grę wchodzi tu więcej niż tylko „postrzeganie”.

Strawson w pewnym stopniu rozmywa różnicę pomiędzy postawą, działaniem i skutkiem działania. Powiada, że ktoś zajmuje postawę obiektywizującą wtedy, gdy „postrzega” osobę jako „obiekt objęty społeczną opieką, jako coś, czym należy pokierować, czemu należy doradzić, co należy leczyć lub szkolić”. Czy jest to zatem kwestia postrzegania, czy działania? Ewidentnie jednego i drugiego. Osoba postrzegająca drugą osobę jako wymagającą pomocy lub leczenia niewątpliwie przekuje ową postawę w wolę i działanie (zakładając dostępność potrzebnych sił i środków) i rzeczywiście owej pomocy udzieli lub zaaplikuje odpowiednią terapię leczniczą. Mówiąc najprościej, postawa obiektywizująca wiąże się z działaniem, które prowadzi do określonych skutków. Podobnie postawa uprzedmiotawiająca obejmuje zarówno postrzeganie, jak i działanie. MacKinnon powiada, że „mężczyźni traktują kobiety adekwatnie do tego, jak je postrzegają” [„Men treat women as who they see women as being”]. Uprzedmiotowanie jest postawą, sposobem widzenia świata, a zarazem społeczną praktyką, działaniem³⁶. Ktoś,

³⁵ Tamże, s. 5.

³⁶ C. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1987, s. 122, 50. Stanowisko MacKinnon głoszące, że pornografia wiąże się zarówno z postawą, jak i z działaniem, analizuję w tekście *Speech Acts and Unspeakable Acts* („Philosophy and Public Affairs” 1993, nr 22, s. 305–330). Natomiast jej pogląd głoszący, iż uprzedmiotowanie to zarazem kwestia postawy i praktyki społecznej,

kto zajmuje postawę uprzedmiotawiającą, może podejmować działania w stosunku do osób, które postrzega jako przedmioty. Może czynić ludzi przedmiotami tak dalece, jak to możliwe. Jeśli istoty ludzkie posiadają „niezbywalną godność”, jak twierdzi Kant, to wówczas można wskazać na granice owego działania skutkującego uprzedmiotawianiem. Nie sposób uczynić z istoty ludzkiej czegoś całkowicie pozbawionego wolności, zwykłego narzędzia, czegoś, czego właściwości wyczerpują się w cielesności i zewnętrznej aparycji. Niemniej jednak osoba może być w pewnym stopniu pozbawiona wolności, częściowo „unurzędziowiona”, a jej cielesność i wygląd zewnętrzny mogą w nadmiernym stopniu definiować jej społeczną tożsamość.

Kiedy MacKinnon stwierdza, że „mężczyźni traktują kobiety adekwatnie do tego, jak je postrzegają”, to ma na myśli, przynajmniej po części, że mężczyźni postrzegają kobiety jako stworzenia przeznaczone do zaspokajania pragnień. Być może mężczyźni postrzegają kobiety jako z natury uległe – chcą, aby kobiety takie właśnie były, i w ten właśnie sposób je traktują. W kontekście hierarchii płciowej postrzeganie może stać się działaniem. Mężczyźni przypisują kobietom pewne cechy, postrzegają je w określony sposób, i ta swoista projekcja właściwości „nie jest ani iluzją, ani fantazją, ani błędem. Pod naciskiem męskiej siły staje się ona rzeczywistością”³⁷. Sally Haslanger, rozważając tę kwestię, zaproponowała swoistą koncepcję uprzedmiotowienia. Zdaniem Haslanger uprzedmiotowić kogoś oznacza przyjąć określoną (praktyczną) postawę: postrzegać i traktować kogoś jako przedmiot służący zaspokojeniu czyichś pragnień; zmuszać kogoś, aby zaczął przejawiać właściwości, które są od niego oczekiwane; wierzyć, że ktoś te właściwości posiada i że posiada je z natury³⁸. Warto zauważyć, że spośród tych czterech warunków pierwszy, drugi oraz czwarty pojawiają się niezależnie w kontekście postaw uprzedmiotawiających opisywanych przez Kanta. Postrzegać kogoś jako przedmiot służący zaspokojeniu *pożądania*

omawiam w tekście *Beyond a Pragmatic Critique of Reason* („Australian Journal of Philosophy” 1993, nr 71, s. 364–384). Moc wpływania na rzeczywistość, jaką posiadają postawa obiektywizująca i postawa uprzedmiotawiająca, jest też rozważana przez Sally Haslanger (*On Being Objective and Being Objectified*, [w:] *A Mind Of One's Own*, dz. cyt., s. 85–125). Wiele zawdzięczam temu artykułowi, o czym zaświadcza choćby moja praca *Beyond a Pragmatic Critique*.

³⁷ C. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, dz. cyt., s. 119.

³⁸ S. Haslanger, dz. cyt.

oznacza traktować tę osobę jak rzecz. „Gdy tylko osoba staje się dla kogoś przedmiotem apetytu, cała motywacja dla moralnego jej traktowania zostaje unieważniona, ponieważ gdy osoba staje się przedmiotem apetytu, to przestaje być osobą i staje się rzeczą”³⁹. Zmusić kogoś, aby przejawiał pewną właściwość, to pogwałcić autonomię tej osoby i w tym sensie traktować ją jak rzecz. Wierzyć, że ktoś z *natury* posiada jakąś właściwość, to postrzegać ową osobę jako w znacznym stopniu zewnątrznie zdeterminowaną, niezdolną do bycia odpowiedzialną, postrzegać ją jako część porządku natury – i (znow) traktować ją jak rzecz. W ujęciu uprzedmiotowienia autorstwa Haslanger postawa uprzedmiotawiająca wymaga spełnienia wszystkich czterech wymienionych wyżej warunków. W koncepcji Haslanger mężczyźni uprzedmiotawiają kobiety, gdy, dajmy na to, postrzegają i traktują kobietę jak przedmiot seksualnego pożądania, gdy pragną, aby była uległa, zmuszają ją do uległości i uważają, że w gruncie rzeczy jest ona uległa oraz że owa uległość jest przynależna kobiecie z natury. Wchodzące w grę, „postrzeganie” jest po części adekwatne, a po części nieadekwatne. Jak stwierdza MacKinnon, przypisywanie właściwości nie jest „po prostu iluzją, fantazją czy błędem”: kobiety w rzeczy samej posiadają przytaczane tu właściwości, jako że zostają zmuszane, aby je posiadać. Mamy tu do czynienia z adekwatnym przekonaniem deskryptywnym, połączonym z iluzyjnym przekonaniem projekcyjnym. Iluzja polega tu na myśleniu, że kobiety są uległe z natury⁴⁰.

Analiza autorstwa Haslanger dostarcza nam jednego z możliwych sposobów zrozumienia moralnego niepokoju Kanta w odniesieniu do (niektórych) form seksualnego pożądania. Być może seksualne pożądanie czasem „czyni osobę przedmiotem”, przyczyniając się do postrzegania kobiety jako obiektu seksualnego pożądania, co do którego żywi się pragnienie uległości i któremu ową uległość przypisuje się jako cechę przynależną z natury. To z kolei może uczynić osobę będącą obiektem pożądania narzędziem mającym służyć czymś celom, środkiem służącym dostarczaniu komuś przyjemności, czymś zniewolonym, czego zachowanie jest dyktowane przez wolę kogoś innego.

³⁹ I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁰ Kwestie te rozważam bardziej szczegółowo w mojej pracy *Beyond a Pragmatic Critique*, szczególnie skupiając się na pytaniu o kierunek dopasowania [„direction of fit”], z jakim mamy do czynienia w postawie uprzedmiotawiającej.

3) Autoprzedmiotowienie

Ktoś może uczynić przedmiotem *samego siebie*. Jest to centralny element analizy autorstwa de Beauvoir dotyczącej uległości kobiet, oraz dociekań innych autorek rozważających problem współdziałania kobiet w wytwarzaniu i podtrzymywaniu dręczącego ich ucisku. Być może ktoś mógłby uczynić samego siebie przedmiotem na każdy ze sposobów, które zostały opisane powyżej. Być może ktoś mógłby zająć w stosunku do siebie postawę obiektywizującą, postrzegając siebie jako pozbawionego wolności i odpowiedzialności. Być może ktoś mógłby zająć nie tylko obiektywizującą, lecz również uprzedmiotawiającą postawę wobec samego siebie, tym samym redukując swoją wizję siebie do postrzeganego przez innych wyglądu zewnętrznego, cielesności, zmysłowo percypowalnej aparycji⁴¹. Osoba ta może postrzegać siebie jako zdeterminowaną, jako posiadającą właściwości przynależne jej z natury. Może uznawać, że jej własną wartość można całkiem sprowadzić do tego, iż może być używana lub posiadana przez kogoś innego. Może postrzegać siebie jako istotę, której zadaniem jest zaspokojenie cudzych pragnień. Postawa autoprzedmiotawiania jest kwestią zarówno postrzegania, jak i działania. Ktoś, kto ją zajmuje, może w rzeczy samej przeistoczyć siebie w przedmiot tak dalece, jak to tylko możliwe. Osoba taka może sprawić, że faktycznie stanie się mniej wolna, bardziej podobna do narzędzia i bardziej podobna do rzeczy. Może stać się pasywna, uległa, może stać się niewolnikiem.

Zgodnie z tym, co twierdzą egzystencjaliści, postrzegać samego siebie w ten sposób oznacza tkwienie w swoistej złej wierze, przy czym dodają oni, iż popadanie w ów stan złej wiary jest zresztą permanentną pokusą towarzyszącą każdemu z nas. Każdy z nas chciałby czasem ulec tendencji „ucieczki przed wolnością i chęci przyjęcia roli przedmiotu”⁴². Wszyscy czasem wolelibyśmy być maszyną ubraną w płaszcz i kapelusz niż Kartezjańskim *cogito*, wolnym i świadomym podmiotem. Kiedy Herman powiada, że Kant i feministki mają ze sobą coś wspólnego, to ma po części na myśli ich stosunek do autoprzedmiotowienia. Andrea Dworkin uważa, że kobiece człowieczeństwo zostaje pogwałcone poprzez jej *zgodę* na „przyjęcie statusu przedmiotu”. Stwierdza ona, że pożądanie seksualne jest takie, jakie jest,

⁴¹ Tyrania „mitu urody” i jej wpływ na postawy kobiet w stosunku do samych siebie została wielokrotnie i dogłębnie opisana, m.in. przez Naomi Wolf (dz. cyt.).

⁴² S. de Beauvoir, dz. cyt., s. 18.

ponieważ kobieta przekształca w przedmiot *sama siebie*. Podobnie Kant zastanawia się nad tym, co osoba może uczynić sama ze sobą: frapuje go, że „wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety robią wszystko, co w ich mocy, nie po to, by uczynić bardziej atrakcyjną swą ludzką naturę, lecz by uczynić swą płęć bardziej pociągającą” i że „natura ludzka zostaje zatem podporządkowana seksowi”⁴³. Kant nie przejawia żadnego współczucia wobec osób, które dokonują autouprzedmiotowania. „Kto jednak robi z siebie robaka” – powiada – „niech potem nie narzeka, kiedy się go depcze”⁴⁴. Taka osoba narusza obowiązek moralny wobec samej siebie, obowiązek szacunku wobec samej siebie i jest winna fałszywej pokory i służalczości [„servility”]. Taki osobnik nie potrafi okazać szacunku człowieczeństwu, które przejawia się w nim samym i na mocy którego „wznosi się on ponad każdą cenę, i posiada niezbywalną godność”⁴⁵. Stanowisko Kanta wobec służalczości jest ostre i stanowcze, niemniej jednak znajduje oddźwięk w granicy, jaką de Beauvoir kreśli pomiędzy złą wiarą a uciskiem: zredukowanie się do bycia przedmiotem „jest moralnym występkiem, jeśli podmiot godzi się nań; jeśli jest mu narzucony, wówczas przybiera postać krzywdy i ucisku”⁴⁶.

Mamy zatem do czynienia z uciskiem, gdy bycie przedmiotem jest „narzucone”. Jednym ze sposobów uczynienia czegoś jest sprawienie, aby uczynił to ktoś inny. Jednym ze sposobów zranienia kogoś, jest znalezienie kogoś, kto zrani tę osobę. Innym sposobem na zranienie kogoś jest sprawienie, żeby ów ktoś zranił sam siebie (śmierć Sokratesa była zarówno egzekucją, jak i samobójstwem). Jednym ze sposobów uczynienia kogoś przedmiotem jest sprawienie, aby owa osoba sama siebie uczyniła przedmiotem. Z Kantowskiego punktu widzenia tego typu potraktowanie drugiej osoby wykracza poza standardowe moralne występkę. Kiedy kogoś okłamujesz, nie szanujesz czyjś człowieczeństwa, a jednocześnie powstrzymujesz tę osobę przed byciem kowalem swojego losu. Kiedy kogoś okradasz, dzieje się to samo. Niemniej jednak kłamca i złodziej traktują drugą osobę jak zwykłe narzędzie i nie pragną, aby owa osoba również postrzegła *samą siebie* jako narzędzie. Nie pragną, żeby osoba odrzuciła swoje człowieczeństwo z wyrazem nikczemnej rezygnacji. Wszelako być

⁴³ I. Kant, *Lectures on Ethics*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁴ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt. s. 557.

⁴⁵ Tamże, s. 556.

⁴⁶ S. de Beauvoir, dz. cyt., s. 25.

może tego właśnie domaga się czasem seksualne pożądanie. Gdy Andrea Dworkin powiada, że kobiece człowieczeństwo zostaje pogwałcone, gdy kobieta zgadza się na „przyjęcie statusu przedmiotu”, uznaje tę zgodę za skutek ulegania męskim pożądaniom. Dworkin (w słynny sposób) postrzega to jako cechę „normalnego” stosunku seksualnego, ale wydaje się jasne, że pożądanie seksualne w swojej sadystycznej postaci również może posiadać opisywane przez nią właściwości.

4) Postawy sadystyczne

Moje ujęcie sadystycznego pożądania seksualnego zapożyczam z prac znanego współczesnego filozofa analitycznego (pozwólmymy, aby na razie pozostał on anonimowy), który w swojej długiej książce podejmuje próbę analizy zawiłych kwestii seksualnego pożądania. Powiada on, że seksualne pożądanie jest pragnieniem „pokonania [...] [kogoś – przyp. M.M.] w jego ciele, zmuszenia do wyrzeczenia się siebie samego przez wzgląd na własne ciało”, a jego celem jest „pokazać, z jaką łatwością może wtargnąć w perspektywę innego i owładnąć nią za pomocą bólu, poniżyć ją przez zmuszenie jej do utożsamienia się z tym, co jest nie-jaźnią, do «pograżenia się» w strumieniu cielesnego cierpienia”. Poprzez sprawienie bólu zmierza do tego, aby „opanować drugą osobę poprzez fizyczny kontakt”. Autor, o którym mowa, aprobująco cytuje Sartre’a jako należycie zdającego sprawę z tego, czym jest postawa sadystyczna.

Rozgrywające się na oczach sadysty przedstawienie jest przedstawieniem o wolności, która walczy przeciwko rozwinięciu się cielesności, i ostatecznie wybiera w sposób dobrowolny zalenie się tą cielesnością. W chwili, w której zapiera się siebie, spodziewany rezultat jest już osiągnięty, pozostaje w pozycji narzuconej mu przez oprawców, a nie w takiej, jaką samo by przyjęło. Krępujące ciało sznury podtrzymują je jak jakąś bezwładną rzecz i tym samym przestaje ono już być spontanicznie poruszającym się przedmiotem. Z tym oto ciałem wolność postanowiła się utożsamić w chwili zapierania się; to zniekształcone i dyszące ciało jest obrazem złamanej i ujarzmionej wolności⁴⁷.

W ujęciu Sartre’a „spodziewany rezultat” sadystycznego pożądania polega na tym, iż osoba będąca obiektem sadyzmu przekształca samą siebie

⁴⁷ J.P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Matochleb, Kraków: Zielona Sowa 2007, s. 499.

w przedmiot, „zapiera się siebie”, całkowicie „utożsamia się” ze „złamaną i ujarzmioną wolnością”. Sadystyczne pożądanie ukierunkowane jest na to, żeby osoba sadystycznie pożądana uczyniła się podobną do przedmiotu tak bardzo, jak to tylko możliwe. Zdaniem naszego autora opis zaproponowany przez Sartre’a w gruncie rzeczy pasuje zarówno do sadysty, jak i do osoby stosującej tortury. Zarówno osoba torturująca, jak i sadysta chcą być postrzegani przez swoje ofiary jako dominujący, a także sprawiać ból. Tym, co ich jednak odróżnia, jest fakt, że seksualny sadysta (w odróżnieniu od zwykłej osoby torturującej) chce dodatkowo, aby jego ofiara przejawiała pewne pragnienie: „Chce on, aby pragnęła ona, by zadawano jej ból, i aby przez to została pobudzona”. Chce, by druga osoba pragnęła bólu i dominacji. Chce, by jego ofiara pragnęła być uległą, by pragnęła zaprzeć się siebie. Postawa sadystyczna po części ma charakter solipsystyczny, a po części nie. Dopóki w grę wchodzi pragnienie, aby inna osoba identyfikowała samą siebie jako rzecz, dopóty mamy do czynienia z aspektem solipsystycznym. Dopóki idzie o pragnienie, aby inna osoba żywiła jakieś pragnienie, dopóty mamy do czynienia z wymaganiami od kogoś, by wyrzekł się niektórych swoich ludzkich cech. Niemniej jednak idzie tu o pragnienie pragnienia bycia rzeczą, pragnienie stania się „obrazem złamanej i ujarzmionej wolności”. Sadysta jest solipsystą, który chce, by ktoś *chciał* być maszyną. Jest solipsystą, który chce, aby ktoś wybrał bycie maszyną, aby stał się rzeczą, która pozbawiona jest zdolności dokonywania wyboru. Projekt ten, jak zauważa Sartre, jest skazany na porażkę. Jeśli ktoś chce czegokolwiek lub cokolwiek wybiera, to nie jest maszyną.

Ktoś może żywić nadzieję, że słowa używane przez naszego tajemniczego autora – „pokonanie”, „zmuszenie”, „zaparcie się”, „wtargnięcie”, „owładnięcie”, „upokorzenie”, „cierpienie”, „opanowywanie” – opisują rzadko występującą odmianę brutalnego gwałtu. Lecz nie, słowa te stanowią opis „normalnej” postawy, którą autor odróżnia od „perwersyjnego” sadyzmu. „Perwersyjny” sadysta zupełnie nie jest zainteresowany pragnieniami ofiary, lecz raczej chce „pozbawić akt płciowy osobowego przedmiotu pożądania i zastąpić go uległym manekinem”. W przeciwieństwie do tego „idee dominacji i podporządkowania” przejawiające się w „normalnym” sadyzmie „odgrywają podstawową rolę w *zwykłym rozumieniu* aktu seksualnego” [podkr. – R.L.]. Zdaniem tajemniczego autora sadyzm jest „normalnym” aspektem tego „zwykłego rozumienia” aktu seksualnego. Jest to element „powszechnej ludzkiej kondycji”.

Autor usiłuje zaproponować neutralny płciowo opis zjawiska „normalnego” sadyzmu i przedstawia hrabiego von Sacher-Masoch jako króla masochistów. Niemniej jednak trudno jest uznać próbę neutralności za udaną ze względu na rodzaj seksualnego stosunku przedstawianego przez autora jako paradygmatyczny przypadek. Autor przyjmuje za dobrą monetę stwierdzenie głoszące, że sadyzm „leży w samej strukturze seksualnej potrzeby”. Należy jednak zapytać, o czyje „seksualne pożądanie” tu idzie? Filozof przywołuje rozważania eksperta z dziedziny nauk społecznych, zgodnie z którymi

najbardziej jaskrawym przykładem jest praktyka zawierania „małżeństwa przez pojmanie”, kiedy ścigana przez zalotników kobieta jest zmuszona do oddania się najsilniejszemu z nich. [...] Dziewczyna poddaje się więc wyłącznie sile, której pragnie. Agresja ze strony męczyzny i oddanie się kobiety łączą się tu, by wypełnić archetyp seksualnego zbliżenia: formą tego archetypu jest sadomasochizm.

Zabawy arystokracji zawierające gwałty na kobietach są przedstawiane przez autora jako wyraz tego samego, jednolitego seksualnego mechanizmu. Zarówno pragnienie dominowania, jak i pragnienie bycia dominowanym jest pragnieniem, które „leży w samej strukturze seksualnej potrzeby”. Paradygmatyczny przypadek, który prezentuje, pokazuje, jak należy tę tezę rozumieć. Jest to uległość kobiety wobec przemocy, która stanowi „archetyp” stosunku seksualnego.

Owe opisy „zwykłego rozumienia aktu seksualnego” i jego „normalnego oblicza” wyglądają, jak gdyby zostały przepisane z prac MacKinnon i Dworkin. Nasz tajemniczy autor zdaje się podzielać ich ponury pogląd, dotyczący paradygmatycznego stosunku seksualnego: że męskie pożądanie seksualne jest pragnieniem zdominowania drugiej osoby, pragnieniem opanowania jej, pragnieniem skłonienia jej do wyparcia się własnego człowieczeństwa. A zatem w przypadku kobiet idzie tu w gruncie rzeczy o to, aby były uległe wobec przemocy. W rzeczy samej, pogląd tajemniczego autora jest jeszcze bardziej ponury niż stanowisko feministek, jako że zdaje się postrzegać „ideę” dominacji i podporządkowania nie jako przygodne produkty opresyjnych i jednocześnie zmiennych stosunków społecznych, lecz jako wyrastające z samej natury pożądania seksualnego.

Nasz tajemniczy filozof to Roger Scruton⁴⁸. Taka jednomyślność feministek i konserwatywnego filozofa wydaje się ze wszech miar interesująca. Stwierdzenie wspólnego gruntu, po którym poruszają się konserwatyści i feministki, nie jest jednak czymś całkowicie niezwykłym: na przykład niektórzy badacze wskazują na przymierze tych zwyczajowych oponentów w zakresie stosunku wobec pornografii. Ale ta konkretna jednomyślność, o której mowa jest tutaj, wydaje się czymś wyjątkowym. Mamy bowiem do czynienia nie tyle ze zgodą dotyczącą „niemoralności” pornografii, ile ze zgodą dotyczącą *normalności dominacji*. MacKinnon, Dworkin i Scruton zgadzają się, że dominacja jest czymś „normalnym”, że wynika z dynamiki leżącej u podstaw normalnej relacji seksualnej. Jeśli te stanowiska byłyby słuszne, to wówczas Kant miałby rację, wyrażając zatroskanie dotyczące moralnych problemów związanych z pożądaniem seksualnym. Kant miałby również rację, uważając, że „normalne” pożądanie seksualne prowadzi do redukcji ludzi do rzeczy.

Owa jednomyślność jest z pewnością interesująca i w pewnym sensie sympatyczna dla kogoś, kto poszukuje konsensusu czy punktów wspólnych w ramach różnych stanowisk, niemniej jednak owa jednomyślność kończy się w momencie, gdy Scruton nadaje owej „normalności” sens nie deskryptywny, lecz *normatywny*. Scruton powiada, że idee dominacji i uległości, które są tak fundamentalne dla naszego zasadniczego rozumienia seksualności, są „ideami *moralnymi*”. Twierdzi on, że sadyistyczne pragnienia „można wyjaśnić w kategoriach świadomej struktury pożądania jako *międzyosobowe emocje*” i że prowadzą one do „*rozumiałej moralnej relacji*” [wszystkie podkr. – R.L.]⁴⁹. Małżeństwo przez pojęcie i arystokratyczne zabawy tworzą „rozumiałą moralną relację pomiędzy faktycznie równymi sobie osobami”⁵⁰. Różnica nakreślona pomiędzy „normalnym” sadyzmem i jego „perwersyjną” odmianą, która polega na tworzeniu „uległego manekina”,

⁴⁸ R. Scruton, *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, tłum. T. Kuniński, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2009. Ustęp dotyczący perwersyjnego sadyzmu i poszukiwania „uległego manekina” pochodzi ze s. 352; pozostałe cytaty znajdują się na s. 208–214.

⁴⁹ Tamże, s. 212, 214, 347. Książka jako całość ma do zaoferowania znacznie więcej, niż sugeruje to niniejsze omówienie. Czasem jej lektura jest interesująca, pouczająca i dostarcza zaskakująco trafnych spostrzeżeń, a w innych momentach bywa przytłaczająca, ignorancka, jednostronna i przygnębiająca.

⁵⁰ Tamże, s. 347.

jest nie tyle różnicą pomiędzy czymś zwyczajnym a czymś egzotycznym, ale różnicą pomiędzy czymś moralnie dopuszczalnym i czymś moralnie niedopuszczalnym. Cóż... Najłatwiejszą formą przejścia od faktu do wartości jest przejście od powszechności faktycznego występowania do normatywnie właściwej normalności, a Scruton z pewnością nie jest pierwszym, który wydedukował słusność jakiegoś zjawiska z tego, że jest ono powszechne. Niemniej jednak Scruton jest zwykle bardziej drobiazgowy w kwestii tego typu przejść, a jego standardy dotyczące wyznaczania normatywnych kanonów normalności w domenie seksualności są dalekie od bycia luźnymi. Homoseksualista, onanista, kobieta, która (broń Boże) dotyka swej łechtaczki podczas stosunku ze swoim partnerem – żadna z tych osób nie jest z perspektywy Scrutona „normalna”, pomimo że ich aktywności są powszechne. W przeciwieństwie do „normalnych” sadystów osoby te są *perwersyjne*, a ich działania są tchórzliwe i obsceniczne⁵¹.

Scruton ma rację, opisując emocje sadysty jako rodzaj emocji międzyosobowej: jeśli kobieta od początku byłaby tylko kukiełką, lalką albo manekinem, nie byłoby niczego, co można by „pokonać”. Jeśli opisując relację sadyzmu jako „moralną”, ma on na myśli, że przynależy ona do problematyki moralnej, to wówczas niewątpliwie jest to „moralna relacja” – jak zresztą każda relacja uprzedmiotawiania. Trudno to jednak uznać za podstawę akceptacji. Sadyzm opisany przez Scrutona u swojego zarania zawiera założenie, że pożądana osoba posiada właściwe jej człowieczeństwo. Sadysta opisywany przez Sartre’a przyjmuje do wiadomości, że pożądana przez niego osoba posiada swoje unikalne życie wewnętrzne, jest wolna jako istota, która „wybiera” i „porusza się spontanicznie”. Pożądana osoba nie jest postrzegana jako „pozbawiona wolności” ani jako przedmiot, tak jak jest w przypadku innych form reduktywnego uprzedmiotowienia oraz w przypadku sadyzmu „perwersyjnego”. Osoba jest ujmowana jako wolna i z owej wolności *chętnie* rezygnująca [„to-be-willingly-enslaved”]. Pożądanie charakterystyczne dla normalnego sadyzmu, pożądanie polegające na tym, że jeden z partnerów powinien pragnąć bólu i bycia dominowanym, a także być przez to podnieconym – to pożądanie, które, zdaniem Scrutona,

⁵¹ Tamże – sekcja poświęcona homoseksualizmowi zaczyna się na s. 355, a partia dotycząca masturbacji na s. 369. Wszystkie wymienione powyżej aktywności są, zdaniem Scrutona, obsceniczne, a homoseksualizm i masturbacja są ponadto świadectwem tchórzostwa.

całkowicie zmienia samo działanie i wynosi je na nowy poziom moralny. Tego typu wytwarzanie „złamanej i ujarzmionej wolności” nie jest obsceniczne. Ten nowy wymiar sprawia, że działanie wznosi się z poziomu zwykłej tortury na poziom „rozumiałej moralnej relacji”, która „zyskuje potwierdzenie we wzajemnym szacunku”⁵². Działania sadysty są zatem po prostu „rozszerzoną formą miłosnego ukąszenia”⁵³. Solipsysta, który chce, aby druga osoba *chciała* być maszyną, jest postacią lepszego sortu, na płaszczyźnie moralnej znajduje się o wiele wyżej niż solipsysta, który postrzega inną osobą jako maszynę już na samym początku kontaktu z nią.

Scruton dodaje, że strategia przyjmowana przez sadystę jest rozsądnym rozwiązaniem poważnego problemu praktycznego, który może trapić stosunki seksualne: problemu wstydu, zakłopotania. Zadawanie bólu „pozwała im robić to, co w innym wypadku wstydziliby się uczynić, to znaczy opanować drugą osobę poprzez fizyczny kontakt”⁵⁴. Wstyd. Jedna osoba zamierza „opanować drugą osobę poprzez fizyczny kontakt” – a problemem jest wstyd. Ktoś rozważa przekształcenie drugiej osoby w coś skrępowanego, udręczonego, zniekształconego, bezwładnego, zboląłego, złamanego, zniewolonego – a problemem jest wstyd. Powraca tu historia opowiedziana przez Atwood: „Boimy się, że będą się z nas śmiały”. Ten strach stanowił problem Leonarda w kontaktach z Marią w powieści McEwana. Jest to również odpowiedź zwolenników pornografii, pornograficznych liberałów. Prawdziwą ofiarą pornografii, twierdzi Ronald Dworkin, jest „nieśmiały pornograf”. Biedaczysko zamartwia się, czy uda mu się niepostrzeżenie ukryć czasopismo w brązowej torbie, zanim ktokolwiek zawstydzi go spojrzaniem⁵⁵. Prawdziwym i poważnym problemem dotyczącym pornografii jest wstyd i Scruton w podobny do Dworkina sposób okazuje współczucie

⁵² Tamże, s. 351.

⁵³ Tamże, s. 212.

⁵⁴ Tamże, s. 213. Scruton rzekomo odnosi się tu do pary jako takiej, a nie tylko do pary, w ramach której funkcjonuje sadyzm, lecz jego wzmianka o docelowym „oponowaniu innego” pokazuje, że w gruncie rzeczy ma on na myśli głównie parę naznaczoną obecnością sadyzmu.

⁵⁵ Zob. R. Dworkin, *Do We Have a Right to Pornography?*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1981, nr 1, s. 177–212, przedruk dostępny [w:] R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1985, s. 335–372. Tekst ten omawiam w moim artykule *Whose Right? Ronald Dworkin. Women, and Pornographers* („Philosophy and Public Affairs” 1990, nr 19, s. 311–359).

„normalnemu” sadyście. Wyobraźmy sobie Scrutona prowadzącego w czasopiśmie dział zajmujący się odpowiedzią na listy czytelników z problemami.

„Szanowny Panie, Podoba mi się pewna osoba. Bardzo chciałbym opanować ją poprzez akt fizycznego kontaktu. Wszelako perspektywa ta wywołuje we mnie wstydlivość. Co powinienem zrobić? Podpisano: Wstydlivy”. „Szanowny Wstydlivy, Doskonale rozumiem twój problem. Oto, co powinienś zrobić. Spraw, aby cierpiała. Zwiąż ją i spraw, aby stała się zniekształconym dyszącym ciałem, obrazem złamanej i ujarzmionej wolności. I spraw, aby tego chciała. Zobaczysz, że ulży to Twemu wstydowi i położy kres niestosownej wesółkowatości. Z najlepszymi życzeniami od twojego Agonalnego Wujka”.

Wbrew pozorom Scruton jest Ziemianinem, tak jak my wszyscy. Oznacza to, że pochodzi z małej planety, gdzie seksualna przemoc wobec kobiet jest częsta, gdzie w wielu małżeństwach kobiety są krzywdzone, gdzie wiele kobiet swój pierwszy stosunek seksualny odbywa pod przymusem, gdzie wiele kobiet doznaje gwałtu. Pochodzi z planety, na której „moralne idee” dotyczące dominacji i uległości są popularne, a nawet modne, gdzie wielu nastolatków wierzy, że jest akceptowalne, gdy mężczyzna gwałci kobietę, której pragnie, i gdzie wielu młodych mężczyzn uważa kobiece twarze wyrażające ból za bardziej podniecające niż te wyrażające przyjemność⁵⁶. Dlaczego miałyby być inaczej, skoro ból i dominacja widziane są jako

⁵⁶ Badania przeprowadzone w roku 1980 wśród amerykańskich małżeństw wykazały, że przemoc fizyczna jest obecna w 28% spośród badanych par, podczas gdy podług innych badań (również amerykańskich) odsetek ten wyniósł 21%, z czego 95% odnosiło się do przemocy wobec kobiet (zob. D. Russell, *Rape in Marriage*, Bloomington: Indiana University Press 1982 – książka ta zawiera również statystyki ogólnoswiatowe). W ankiecie przeprowadzonej w Toronto co czwarta dziewczyna z ostatniej klasy szkoły średniej oświadczyła, że była skłaniana do seksu pod przymusem (zob. J. Caputi, *The Age of Sex Crime*, Londyn: The Women's Press 1987, s. 119). Co czwarta studentka Auburn University oświadczyła, że była ofiarą gwałtu ze strony swojego partnera [„reported having been date raped”], podobne wyniki mają również inne uniwersytety amerykańskie (zob. R. Warsaw, *I Never Called It Rape*, Nowy York: The Ms. Foundation, Sarah Lazin Books 1988, s. 13–14). Według studiów przeprowadzonych przez Goodchild ponad połowa nastoletnich chłopców w UCLA sądzi, że „wszystko jest w porządku, gdy mężczyzna zgwałci kobietę, jeśli pociąga go ona seksualnie” (cyt za: R. Warsaw, dz. cyt., s. 120). Z badań Heilbrun i Loftus wynika, że prawie jedna trzecia studentów postrzega twarze wyrażające ból jako bardziej atrakcyjne niż twarze wyrażające przyjemność. Wszystkie powyższe dane i odniesienia bibliograficzne cytowane są za Naomi Wolf (dz. cyt., s. 202–214).

upragnione przez kobietę, a międzyludzkie stosunki seksualne znajdują swój wzorzec w rytuale, w ramach którego kobieta „poddaje się [...] sile, której pragnie”? Przypomnijmy, że historia przedstawiona przez Margaret Atwood ma dalszy ciąg. Atwood spytała kobiety: „Czego najbardziej boicie się ze strony mężczyzn?”, a one odpowiedziały „Boimy się, że nas zabiją”. Dlaczego miałyby być inaczej, skoro w ramach „archetypicznego stosunku seksualnego” kobieta jest „ścigana”, pochwytywana, „zmuszana do oddania się najsilniejszemu” i do uległości wobec „agresji ze strony mężczyzny”. Socjologowie i pornografowie, psychiatry i sędziowie nierzadko stwierdzali, że mężczyźni dominują nad kobietami i że kobiety nie tylko ulegają tej dominacji, ale również czerpią z tego przyjemność. Prawdopodobnie było tylko kwestią czasu, gdy ich szacowne szeregi zasili współczesny filozof.

Stwierdziłam, że Andrea Dworkin i Catharine MacKinnon zdają się podzielać opinię Scrutona, iż jest coś „normalnego” w dynamice dominacji i uległości. Również Kant wydaje się dzielić z nimi ten pogląd, co przejawia się w jego stwierdzeniu, że pożądanie seksualne czyni osobę rzeczą: można uznać, iż stwierdza w ten sposób, że pożądanie seksualne prowadzi do zredukowania osoby do rzeczy, jako że zmierza do dominacji. Występują tu jednak zasadnicze różnice. Kant i feministki zdają się podzielać ze Scrutonem deskryptywną część jego stanowiska, ale odrzucają aspekt normatywny. W odróżnieniu od Scrutona uznają ponurość opisywanej rzeczywistości, ale nie zgadzają się na jej akceptację jako nieuniknionej i nieziennej. Dla Scrutona opis świata nie jest ponury, ale optymalny i moralnie zrozumiały; sytuacji, której ten opis dotyczy, nie sposób zmienić, albowiem „leży w samej strukturze seksualnej potrzeby”. Ta deterministyczna fantazja przynależy do pokładów kurzu, okrywających butwiejące fantazje o grzechu pierworodnym, które również wywołałyby u Kanta gwałtowne potępienie. Pomimo okazjonalnego pesymizmu w wydaniu Kanta uważa on jednak, iż istoty ludzkie posiadają „wspaniałą dyspozycję do dobra”⁵⁷ i byłoby nieludzkim pesymizmem nie przyznać mu racji. Jeśli idzie o normatywny aspekt stanowiska Scrutona, to należy stwierdzić, że co za dużo, to niezdrowo. Dominacja może być „normalna” w jednym sensie. Stwierdzić, że w związku z tym jest ona „normalna” w innym, oznaczałoby coś więcej niż tylko popełnienie filozoficznego błędu.

⁵⁷ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 562.

Interludium po raz kolejny

Ktoś mógłby zastanawiać się, co – jeśli cokolwiek – te abstrakcyjne opisy przedmiotawiania mają wspólnego z miłością seksualną, którą Kant uznaje za ucieczkę od solipsyzmu. Ktoś inny mógłby zastanawiać się, cóż właściwie wspólnego mają one ze zwykłymi kochankami, tak znakomicie opisanymi przez McEwana. Być może filozofa, który zapuszcza się tam, gdzie boi się udać powieściopisarz, należy uznać za nierozsądnego.

W rzeczy samej, McEwan opisuje seksualny solipsyzm tak samo wymownie, jak ucieczkę przed solipsyzmem⁵⁸. W związku Leonarda i Marii następuje pewnego rodzaju rozwój:

Zaczął się [...] od prostego spostrzeżenia. Patrząc na Marię, która leżała z zamkniętymi oczami, przypomniał sobie, że jest Niemką. Słowo to mimo wszystko nie uwolniło się jeszcze od skojarzeń [...]. Niemiec. Wróg. Śmiertelny wróg. Pokonany wróg. Ostatnie słowa przyniosły ze sobą dreszcz oburzenia. Momentalnie oderwał się od tych myśli [...]. Tak więc: była pokonana, była zdobywcą, toteż miał do niej prawo, prawo nieprawdopodobnej siły, bohaterstwa i poświęcenia. [...] Był silny i wspaniały [...]. Był zwycięski, dobry, silny i wolny. Kiedy później sobie przypomniał te określenia, wprawiły go w zakłopotanie [...]. Były zupełnie obce jego grzecznej i uprzejmej naturze, obrażały jego poczucie rozsądku. Wystarczyło tylko na nią spojrzeć, żeby wiedzieć, że nie ma w niej nic z pokonanego człowieka. Inwazja Europy uwolniła ją, nie skruszyła [...].

Następnym razem myśli te jednak znowu wróciły. Były nieodparcie ekscytujące [...]. Tym razem należała do niego prawem zdobywcy i nic na to nie mogła poradzić. Chociaż nie chciała się z nim kochać, nie miała wyboru [...]. Usiłowała się uwolnić. Zaczęła się wyrwać spod jego ciała, wydawało mu się nawet, że krzyknęła: – Nie! – Rzuciła głową na obie strony, zamknęła oczy przed rzeczywistością, od której nie było ucieczki. [...] Należała do niego, musiała się mu poddać, nie mogła przed nim uciec. I wtedy to się stało, nastąpił koniec, wszystko minęło [...]. W ciągu następnych dni jego zakłopotanie zniknęło. Uznał za oczywiste, że Maria nie może się dowiedzieć, co działo się w jego głowie, choć leżała tylko kilka centymetrów od niego. To były wyłącznie jego myśli, nie miały z nią nic wspólnego.

W końcu nabrała kształtu bardziej dramatyczna fantazja. Powtarzała wszystkie poprzednie elementy. Tak, Maria została pokonana, zdobyta,

⁵⁸ I. McEwan, dz. cyt., s. 101–104.

miał do niej prawo, nie mogła uciec, a teraz w dodatku on był żołnierzem, zmęczonym, poranionym w walce i zakrwawionym, raczej bohaterem niż weteranem. Miał tę kobietę i brał ją siłą. Przejęta grozą i lękiem, nie śmiała się sprzeciwić.

Leonard posiada łagodne usposobienie. Wie, że nie ma w Marii niczego pokonanego. Niemniej jednak odkrywa, iż pewien zestaw myśli sprawia, że czuje się lepszy, silniejszy i bardziej wolny: idzie o myśl, że Maria jest jego własnością, do której ma prawo, że jest pokonanym wrogiem, że w pewnym stopniu się go boi, że słucha go, jest mu posłuszna ze względu na grozę i lęk, że chce odejść, ale nie może, że dokonuje na niej gwałtu. Ten zestaw myśli, który nieodparcie podnieca Leonarda, mógłby być żywcem przejęty ze Scrutonowskiego opisu archetypicznego podboju.

W tym seksualnym stosunku jest coś ze wszech miar solipsystycznego. Wydarzenia rozgrywają się w prywatnym, mentalnym teatrze wyobraźni Leonarda: dzieją się „w jego głowie”, i „nie mają z nią nic wspólnego”. Tym, co czyni je możliwymi, jest Kartezjańska „oczywista prawda”, głosząca, że cudze umysły są w mniejszym stopniu dostępne niż nasz własny. Leonard jest jak opisywany przez Kanta człowiek, który „musi zamykać się w sobie” i pozostaje „zupełnie sam ze swoimi myślami, tak jak w więzieniu”⁵⁹. Miejsce Marii zajmuje sukkub, będący wytworem jego wyobraźni. Leonard i Maria są „sąsiednimi górskimi szczytami” w takim samym stopniu, w jakim byli nimi, zanim się poznali. Nie jest jednak prawdą, że całe zajście „nie ma z nią nic wspólnego”: „ona” z jego fantazji jest w pewnym sensie właśnie Marią. Jej faktyczne działania, ruchy i wypowiedzane słowa są przez Leonarda interpretowane jako działania, ruchy i wypowiedzi gwałconej kobiety. Gdyby Kartezjańska osoba medytująca spotkała przyjaciela wśród maszyn ubranych w płaszcze i kapelusze, odebrałaby słowa przyjaciela jako słowa ducha zwodziciela. Leonard odbiera słowa zaświadczone o miłości jako słowa kobiety cierpiącej i upokarzanej. I to nie kobiety byle jakiej, lecz właśnie Marii (albo raczej Marii tak dalece, jak jest ona kobietą i Niemką, nie idzie przecież o zupełnie tę samą Marię). Czy Leonard traktuje Marię jak rzecz? Z pewnością co najmniej traktuje ją, *jak gdyby* była rzeczą: myśli, które są dla niego tak nieodparcie podniecające, są myślami, w których Maria pojawia się jako coś, co jest zdobywane, brane w posiadanie, należne z natury, pochwytywane i zmuszane wbrew własnej woli, jako,

⁵⁹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 599.

w skrócie (by zapożyczyć adekwatną frazę), „obraz złamanej i ujarzmionej wolności”. Jest tu również coś więcej niż tylko „jak gdyby”: Maria jest w rzeczy samej traktowana jak rzecz. Jej ciało i działania są traktowane jak narzędzia. Wyraża się to nie w braku jej zgody odnośnie do ich wspólnej aktywności (co ujawnia się w opisie: „Leonard udaje, że gwałci Marię”), lecz w celowym oszustwie, zamierzonej mistyfikacji [„in the deliberate deception”]. Seks przestaje być czymś, co Leonard *robi z nią* w sensie, w jakim pewne czynności wykonuje się wspólnie z innymi ludźmi. Stał się czymś, co Leonard *robi z nią* w sensie, w którym ktoś korzysta z jakiejś rzeczy, używa narzędzia⁶⁰. Mamy tu zatem do czynienia ze swoistą klaustrofobią, która ma wymiar nie tylko epistemologiczny, ale która wiąże się również z solipsyzmem obejmującym traktowanie osób jak rzeczy.

O jaki rodzaj rzeczy tu idzie? Chodzi o traktowanie kogoś, jak gdyby był swoistym płótnem, na którym odmalowane zostają poszczególne fantazje, które dodatkowo posiada pewne cechy zgodne z cechami obiektów wykreowanych w wyobraźni: posiadanie ciepłego ciała, bycie kobietą, bycie człowiekiem itd. Wydaje się, że jest tu coś przypominającego solipsyzm związany z pornografią: być może Leonard traktuje Marię tak, jak gdyby miał do czynienia z pornografią, locusem projektywnych fantazji. Słowa MacKinnon na temat pornografii wydają się tu zaskakująco trafne: „Człowiek staje się rzeczą, wzajemność staje się jednostronnością, dar staje się lupem”.

Jeśli Leonard traktuje Marię jak pornograficzny artefakt, to wówczas mamy do czynienia ze spotkaniem obu rodzajów solipsyzmu. Traktując Marię jak narzędzie i pornograficzny artefakt, traktuje ją jak rzecz. A traktując ową rzecz jako podporządkowaną sobie istotę ludzką, która mówi „nie” i ulega, na powrót dokonuje animizacji tej rzeczy, przypisując jej ludzkie cechy, nieobecne na samym początku w „wersji oryginalnej”. Zredukowana do narzędzia Maria zostaje poddana reanimacji, obdarzona nowym, innym ludzkim życiem, w którym znów, choć na inny sposób, zostaje sprowadzona do rangi rzeczy. Zostaje potraktowana jak rzecz (zwykle płótno), która następnie zostaje potraktowana jak istota ludzka (niemiecki wróg), a w finale znów zostaje potraktowana jak rzecz (poprzez gwałt). W rzeczywistości Leonard traktuje Marię jak narzędzie, płótno. Cała reszta jest swoistym

⁶⁰ Te dwa odmienne sensy „robienia czegoś z kimś” są tematem mojego tekstu *Duty and Desolation*.

rodzajem udawania; niemniej jednak, podobnie jak w przypadku pornografii, doświadczenie seksualne wynikające z tego udawania jest do cna prawdziwe.

Ktoś mógłby bronić Leonarda, twierdząc, że Maria nie może zostać skrzywdzona przez coś, czego nie jest świadoma. Wydaje się, że to jałowa myśl. Można zostać skrzywdzonym poprzez bycie uprzedmiotowionym, niezależnie od tego, czy jest się świadomym owego uprzedmiotowienia. Ktoś inny mógłby bronić Leonarda, przekonując, że jego postawa to kwestia raczej widzenia niż robienia, raczej postawy niż działania. To stwierdzenie również jest wątpliwe. Leonard używa Marii jako sceny do swego prywatnego teatru. Niemniej jednak Leonard nie jest do końca usatysfakcjonowany owym teatrem:

Poczuł, że musi powiedzieć jej o swoich wyobrazeniach [...]. Chciał, żeby się dowiedziała o jego myślach, jakiegokolwiek by były głupie. Nie mógł uwierzyć, że mogłoby to jej nie podniecić [...].

Jego prywatny teatr przestał mu wystarczać [...]. Musiał jej o tym w jakiś sposób powiedzieć, to było nieuniknione. Chciał, żeby Maria poznała jego siłę, żeby przez niego cierpiała, tylko trochę, w najbardziej przyjemny sposób [...]. Zrobiło mu się wstyd. Jaką to siłę chciał pokazać? To nie było nic innego, jak tylko odrażający wymysł jego głowy. Nieco później zaczął się zastanawiać, czy jej by to także nie podniecało. Nie było oczywiście o czym rozmawiać. Nic z tego nie mógł ani nie odważyłby się ubrać w słowa. Nie chciał jej nawet prosić o pozwolenie.

Czego chce Leonard? Zauważmy, że chce on dokładnie tego, czego chce „normalny” sadysta: chce, by Maria uznała jego siłę, by jego siła sprawiała jej ból i by Maria była tym bólem podniecona. Zdaniem Scrutona obecność owego pragnienia jest właśnie tym, co wynosi sadystyczne pożądanie do miana wzajemnej relacji moralnej. Leonard staje się „normalnym” sadystą, który chce, aby druga osoba postrzegała siebie jako przedmiot, i pragnie, aby owa druga osoba odczuwała bycie przedmiotem jako podniecające. Gdyby Scruton miał rację, czytelnicy winni w tym momencie odetchnąć z ulgą. Wreszcie pojawia się wzajemność, wreszcie mamy do czynienia ze zrozumiałą moralną relacją, wreszcie myśli Leonarda możemy postrzegać jako *moralne*. Ale czytelnicy nie doznają ulgi. W napięciu czekają na (nieuniknioną?) katastrofę, która pojawi się, gdy Leonard – już zacierający granicę między faktem a fikcją w swoich żądaniach, aby jego rzeczywista siła została uznana – spróbuje zakomunikować swoje fantazje za pomocą raczej

działań niż słów. Czy czytelnicy mogą liczyć na szczęśliwsze zakończenie? Cóż... i tak, i nie. Ale to już całkiem inna historia.

IV. Związki

MacKinnon charakteryzuje seksualny solipsyzm, powiadając, że użytek z pornografii sprowadza się do „seksu pomiędzy ludźmi i rzeczami, istotami ludzkimi i kawałkami papieru”. Filozofka nie tylko opisuje solipsyzm, ale również potępia go. Seks „pomiędzy ludźmi i rzeczami” nie ma racji bytu „w społeczeństwie, w którym równość jest faktem, a nie tylko słowem”⁶¹. Podobnie Vadas nie tylko opisuje ten rodzaj solipsyzmu, lecz również potępia go. Uważa, że pornografia – którą definiuje jako „każdy obiekt, który został stworzony, aby zaspokajać pożądanie seksualne poprzez bycie seksualnie konsumowanym [...] jako kobieta” – posiada te same właściwości, co zdaniem MacKinnon, a mianowicie jest „graficznym, dosadnie seksualnym obrazem podporządkowania kobiety w obrazach i słowach”. Stwierdza, że to, co jest używane jako kobieta, jednocześnie przyczynia się do podporządkowania kobiety. Istnieje więc związek pomiędzy oboma występującymi w pornografii solipsyzmami.

Kant rozważa solipsyzm podobny do solipsyzmu występującego w pornografii w ramach swoich uwag o samotnym doświadczeniu seksualnym. Powiada, że pożądanie seksualne może wystąpić, gdy człowiek „nie jest [...] pobudzany przez przedmiot rzeczywisty, lecz przez jego wyobrażenie, a zatem wbrew naturalnemu celowi sam go sobie tworząc”⁶². Kant także nie tylko opisuje taki solipsyzm, lecz również go potępia. Stwierdza, że twory wyobraźni są traktowane jak ludzie w ramach doświadczenia seksualnego i że tak być nie powinno. Powiada, że takie zjawiska są „nienaturalne”, używa również dosadniejszych epitetów. Czy Kant i MacKinnon analizują te same fenomeny? Nie całkiem. Fantazja, którą opisuje MacKinnon, jest zakotwiczona w konkretnej rzeczy: obiekt, któremu uwagę poświęca osoba fantazjująca, jest obiektem faktycznie istniejącym, pornograficznym artefaktem, który fantazjująca osoba wyobraża sobie jako kobietę. Osoba fantazjująca udaje, że ma do czynienia z czymś innym niż obiekt,

⁶¹ C. MacKinnon, *Only Words*, dz. cyt., s. 109.

⁶² I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 542.

z którym faktycznie obcuje: rzecz można, że fantazja jest egzystencjalnie zachowawcza [„existentially conservative”] (jak wyobrażenia dotyczące zamków z piasku). Fantazje opisywane przez Kanta nie są zakotwiczone w konkretnych obiektach, nie odnoszą się do istniejących bytów, lecz są obiektami intencjonalnymi. Osoba fantazjująca udaje, że istnieje coś, co w rzeczywistości nie istnieje: rzecz można, że ta fantazja jest egzystencjalnie kreatywna [„existentially creative”] (jak udawanie związane z boksowaniem się z wymagowanym przeciwnikiem)⁶³. Trudno jednak wątpić, że Kant zgodziłby się z konkluzjami MacKinnon dotyczącymi korzystania z pornograficznych partnerów seksualnych. Pornografia nie jest „rzeczywistym obiektem” seksualnego pożądania w sensie Kanta, a korzystanie z pornografii byłoby przez Kanta najpewniej uznane za „nienaturalne”. Niemniej jednak Kantowska wrogość wobec seksualnego solipsyzmu jawi się jako nieuzasadniona w świetle jego własnych poglądów, jak zresztą on sam zdaje się niechętnie przyznawać⁶⁴. Kant nie potępia tego solipsyzmu, mówiąc, że wiąże się z innym solipsyzmem. Nie forsuje twierdzenia, że traktowanie wyobrazonych obiektów jak ludzi ściśle wiąże się z traktowaniem ludzi jak rzeczy. Zatem twierdzenie, że istnieje *związek* między dwoma rodzajami seksualnego solipsyzmu, jawi się jako pojawiające się jedynie w feministycznych dyskusjach na temat pornografii.

Feministyczne krytyki pornografii zasadzają się na twierdzeniu, że na skutek korzystania z pornografii kobiety traktowane są jak rzeczy. To twierdzenie odróżnia ujęcie feministek od moralnej wrogości Kanta wobec samotnego doświadczenia seksualnego. Feministki uzasadniają swoje tezy za pomocą innych argumentów. Być może pornografia czyni kobiety przedmiotami ze względu na moc wynikającą z bycia aktem mowy, swoistym rodzajem autorytatywnej mowy nienawiści, która klasyfikuje kobiety jako

⁶³ Przykłady te pochodzą z pracy G. Evansa *The Varieties of Reference* (red. J. McDowell, Oxford: Clarendon Press 1982, s. 358). Zabawy z zamkami z piasku i boksowaniem się „na niby” są jego ilustracjami fantazji – odpowiednio – egzystencjalnie konserwatywnych i egzystencjalnie kreatywnych.

⁶⁴ I. Kant powiada: „Nie tak łatwo przeprowadzić rozumowy dowód niedopuszczalności owego nienaturalnego [...] używania swoich narządów płciowych jako zachowania, które narusza obowiązek wobec samego siebie”. Następnie filozof stara się wykazać, że takie postępowanie kłóci się z szacunkiem wobec własnego człowieczeństwa (I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 543). Stwierdza, że postępowanie to wiąże się z traktowaniem *samego siebie* jak rzeczy.

podludzi, legitymizuje przemoc wobec kobiet, pozbawia kobiety sił i praw. Być może pornografia czyni kobiety rzeczami poprzez odbieranie im głosu, pozbawianie ich możliwości realizowania aktów mowy, które pragną zrealizować, w szczególności aktów mowy mających na celu odmowę kontaktu seksualnego i sprzeciw wobec przemocy. Być może pornografia czyni kobiety rzeczami poprzez zmienianie pragnień, przekonań i działań tych, którzy ją konsumują, którego skutki podkreślił sędzia Frank Easterbrook, odrzucając feministyczną ustawę antypornograficzną i jednocześnie solidaryzując się z jej przesłankami. Stwierdził on, że obrazy i opisy podporządkowania „mają tendencję do stymulowania faktycznego podporządkowywania. Faktyczne podporządkowanie kobiet prowadzi z kolei do niższych płac w pracy, obelg i przemocy w domu, pobić i gwałtów na ulicy”, co dowodzi mocy pornografii jako aktu mowy⁶⁵.

⁶⁵ Wielu badaczy i wiele badaczek argumentuje za tezą głoszącą, że pornografia uprzedmiotawia kobiety (zob. m.in. C. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, dz. cyt.; oraz *Only Words*, dz. cyt.; A. Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women*, Londyn: The Women's Press 1981; M. Vadas, *A First Look at the Pornography Civil Rights Ordinance: Could Pornography Be the Subordination of Women?*, „Journal of Philosophy” 1987, nr 9, s. 487–511). W *Speech Acts and Unspeakable Acts* przekonują, że pornografia może podporządkowywać kobiety poprzez bycie aktem mowy, który przedstawia kobiety jako gorsze i niższe, legitymizując dominację i przemoc oraz pozbawiając kobiety sił i praw. Przekonują również, że pornografia może zamykać usta i uciszać [„silencing”] kobiety poprzez przysparzanie im swoistego illokucyjnego kalectwa, które uniemożliwia im realizację pewnych kluczowych aktów mowy. Jennifer Hornsby również wykorzystuje teorię aktów mowy w swoim wyrafinowanym (i nieco odmiennym niż proponowane tu stanowisko) ujęciu tego, w jaki sposób pornografia pozbawia kobiety illokucyjnego potencjału (zob. J. Hornsby, *Illocution and Its Significance*, [w:] S.L. Tsohatzidis (red.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*, Londyn – Nowy York: Routledge 1994; J. Hornsby, *Speech Acts and Pornography*, „Women's Philosophy Review” 1993, nr 10, s. 38–45, przedruk [w:] S. Dwyer (red.), *The Problem of Pornography*, Belmont, California: Wadsworth 1995); J. Hornsby, *Disempowered Speech*, „Philosophical Topics” 1995, nr 2. Odnośnie do spostrzeżeń sędziego Easterbrooka zob. *American Booksellers, Inc. v. Hudnut*, 771F2d 329 (7th Cir 1985). W kwestii rozmaitych stanowisk wobec wpływu pornografii zob. E. Donnerstein, D. Linz, S. Penrod, *The Question of Pornography: Research Findings and Policy Implications*, Nowy York–Londyn: Free Press/Collier Macmillan 1987 oraz (m.in. ze względu na analizy poświęcone sprawczości pornografii oraz jej związek z relacją przyczynową) F. Schauer, *Causation Theory and the Causes of Sexual Violence*, „American Bar Foundation Research Journal” 1987, nr 4, s. 737–770.

Te sposoby rozumienia tezy głoszącej, że pornografia uprzedmiotawia kobiety, nie zasadzają się w żaden oczywisty sposób na idei, że w pornografii rzeczy traktuje się jak kobiety. Jeśli kluczowym argumentem feministek jest tylko teza, że pornografia uprzedmiotawia i podporządkowuje kobiety, to co wówczas powiemy o *dwóch* seksualnych solipsyzmach związanych z pornografią? Być może to czysty przypadek, że oba solipsyzmy są obecne w pornografii? Zdaniem MacKinnon nie jest to przypadek. Powiada ona, że w pornografii „człowiek staje się rzeczą”, mając na myśli, że pornograficzny artefakt jest użyty zamiast ludzkiego partnera seksualnego, a partner seksualny jest użyty, jak gdyby był pornograficznym artefaktem – uważam, że należy tę tezę traktować jako centralną i szczególnie istotną. Gdy seks staje się czymś, co robimy z rzeczą, to wówczas jest on czymś, co robimy z rzeczą, nawet gdy rzecz zastępuje osoba. Solipsyzm animizacji przedmiotów *prowadzi* do solipsyzmu uprzedmiotawiania ludzi. Ale dlaczego tak miało-by się dzieć. Dlaczego definicja pornografii autorstwa Vadas miałaby być kompatybilna z definicją pornografii MacKinnon? Co właściwie uzasadnia pogląd, że to, co zostaje seksualnie skonsumowane jako kobieta, przyczynia się do poniżania kobiet? Czy rzeczywiście istnieje związek między dwoma solipsyzmami związanymi z pornografią?

Jedna z możliwych odpowiedzi jest negatywna: Nie istnieje żaden związek pomiędzy tymi dwoma solipsyzmami i jest czystym przypadkiem, że oba są związane z pornografią. Inne możliwe odpowiedzi są pozytywne i różnorakie, niemniej jednak podzielę je na dwa ogólne rodzaje.

(1) Istnieje związek przyczynowy

Jest cechą ludzkiej psychiki, że kiedy mężczyźni używają seksualnie przedmiotów – szczególnie artefaktów pornograficznych – jak kobiet, to mają tendencję do używania kobiet jak przedmiotów. Ze względu na ten przyczynowy związek pornografia używana *jako* kobieta prowadzi do *podporządkowywania* kobiet: tym samym definicja pornografii autorstwa Vadas jest kompatybilna z definicją pornografii MacKinnon. Słabsza wersja tezy o związku przyczynowym może ograniczać się do podzbioru pornografii, którego dotyczy definicja Vadas. Jest cechą ludzkiej psychiki, że gdy mężczyźni używają seksualnie określonych przedmiotów – artefaktów pornograficznych, których *zawartość wiąże się z przemocą lub mizoginią* – jak kobiet, to wówczas owi mężczyźni przejawiają tendencję do używania kobiet jak przedmiotów. Inne warianty mogą dostarczać silniejszych i słabszych

interpretacji w kwestii natury owej *tendencji*: być może związek przyczynowy jest kwestią prawa obejmującego ludzką psychikę, a być może jest raczej kwestią prawdopodobieństwa. Cechą wspólną wszystkim wymienionym tu stanowiskom jest przekonanie, że jeden solipsyzm „prowadzi” do drugiego w sensie *przyczynowym*.

(2) Istnieje związek konstytutywny

Gdy pornograficzne artefakty są traktowane jak kobiety, to *ipso facto* kobiety są traktowane jak przedmioty. Ze względu na ten konstytutywny fakt używanie pornografii *jako* kobiety jednocześnie *podporządkowuje* kobiety: definicja pornografii Vadas jest tym samym kompatybilna z definicją MacKinnon. Chociaż oba solipsyzmy przedstawiają się inaczej, jeden wynika z drugiego. Również w tym przypadku słabsza wersja tego konstytutywnego twierdzenia może ograniczać się do podzbioru pornografii, którego dotyczy definicja Vadas. Gdy pornograficzne artefakty są używane jako kobiety, a owe pornograficzne artefakty *zawierają elementy przemocy lub mizoginii*, to *ipso facto* kobiety są traktowane jak przedmioty. Inny słabszy wariant twierdzenia konstytutywnego może ograniczać się nie tylko do podzbioru pornografii, którego dotyczy definicja Vadas, ale również do pewnych dodatkowych warunków. Gdy pornograficzne artefakty są traktowane jak kobiety, a owe pornograficzne artefakty zawierają elementy przemocy lub mizoginii i mają charakter *autorytatywnych* aktów mowy, to *ipso facto* kobiety są traktowane jak przedmioty. Cechą wspólną wszystkich wymienionych tu stanowisk jest przekonanie, że jeden solipsyzm „prowadzi” do drugiego w sensie *konstytutywnym*.

Rozważę teraz konstytutywne warianty twierdzenia głoszącego, że „ludzie stają się rzeczami” na dwa sposoby. Darzę pewną sympatią konstytutywną wersję twierdzenia głoszącego, że jeden solipsyzm „prowadzi” do drugiego, że to, co jest używane jako kobieta, podporządkowuje kobiety. Jeśli argumentacja, którą przedstawiłam w innej mojej pracy, jest poprawna, to pornografię można uznać za illokucyjny akt podporządkowania: w pewnych warunkach, pornografia pewnego typu konstytuuje akt podporządkowania, na przykład wówczas, kiedy osoba dokonująca aktu mowy czyni to autorytatywnie⁶⁶. Wiąże się to z najsłabszą wersją twierdzenia konstytutywnego. Z tego punktu widzenia istnieje związek między oboma solipsyzmami:

⁶⁶ Zob. R. Langton, *Speech and Unspeakable Acts*, dz. cyt.

gdy przedmioty są traktowane jak kobiety, to kobiety są w rzeczy samej traktowane jak przedmioty, co bierze się z faktu, że pornografia przedstawia kobiety jako gorsze i niższe, legitymizując dominację i przemoc oraz pozbawiając kobiety sił i praw. W tej perspektywie jeden solipsyzm „prowadzi” do drugiego tylko w pewnych warunkach. Jeśli pornografia – dajmy na to – nie posiadałaby charakteru autorytatywnego, to wówczas nie wiązałaby się z podporządkowywaniem.

Silniejsza wersja tezy konstytutywnej głosi, że jeden solipsyzm *ipso facto* prowadzi do drugiego: że traktowanie pornografii jak kobiety jest, samo w sobie, traktowaniem kobiet jak przedmiotów, niezależnie od tego, czy treść danego obiektu pornograficznego zawiera elementy przemocy i mizoginii i czy pornografia ma charakter autorytatywnego aktu mowy. Jeśli ten wariant może zostać uzasadniony, to wówczas pornografia zagraża równości kobiet nie ze względu na treść („ilustrowanie podporządkowywania” itd.) ani nie ze względu na siłę, jaką posiada z racji bycia autorytatywnym aktem mowy, lecz ze względu na swoją podstawową i zasadniczą funkcję bycia nieożywionym partnerem seksualnym.

Taka silna interpretacja stoi w sprzeczności z poglądami konserwatystów, liberałów, a także wielu feministek. Stoi również w sprzeczności z poglądami propornograficznych feministek, które uważają, że egalitarna pornografia mogłaby przyczynić się do emancypacji i wyzwolenia kobiet. Pozostaje też w niezgodzie ze stanowiskiem antypornograficznych feministek, które sądzą, że istnieją przypadki, w których seksualne użycie przedmiotów jako kobiet nie prowadzi do podporządkowywania kobiet. Taka interpretacja kłóci się (najwyraźniej) także z poglądami samej MacKinnon, która odróżnia przecież pornografię od erotyki, definiując tę drugą jako seksualnie dosadną, ale nieprowadzącą do podporządkowywania kobiet (gdyby korzystanie z erotyki wiązało się z „sekssem pomiędzy ludźmi i rzeczami”, to wówczas opierając się na tezie MacKinnon, głoszącej, że jeden solipsyzm prowadzi do drugiego, nie mogłaby istnieć erotyka, która nie prowadzi do podporządkowywania, a zatem nie mogłaby istnieć żadna erotyka). Podług wymienionych stanowisk możliwe jest, aby istniały seksualnie dosadne obrazy i słowa, stworzone w celu ich seksualnej konsumpcji, które emancypują kobiety lub są neutralne i nie mają wpływu na status kobiet. Jeśli pornograficzne podporządkowywanie kobiet zależy w jakiejś części od treści materiału pornograficznego, to wówczas materiał pornograficzny o treści egalitarnej, emancypacyjnej, nie prowadziłby do podporządkowania. Albo

jeśli pornograficzne podporządkowywanie kobiet zależy w jakiejś części od autorytatywnego charakteru pornografii, to wobec braku owego autorytatywnego charakteru pornografia nie prowadziłaby do podporządkowania. Jeśli silna wersja twierdzenia konstytutywnego mogłaby zostać obroniona, to byłoby to interesujące zarówno ze względów filozoficznych, jak i dialektycznych. Nie jest kontrowersyjne to, że pornografia jest używana jako partner seksualny. Kontrowersyjne jest to, że pornografia czyni kobiety podporządkowanymi. Jeśli pierwsze zjawisko prowadzi do drugiego, to wówczas z niekontrowersyjnego stawałoby się kontrowersyjnym.

Silna wersja twierdzenia konstytutywnego jest forsowana przez Melindę Vadas i mimo że żadne pobieżne streszczenie nie jest w stanie oddać siły jej argumentacji, pozwolę sobie krótko wyłożyć część jej poglądów⁶⁷. Definicja stanowiąca punkt wyjścia Vadas została już omówiona wcześniej. Pornografia to „każdy obiekt, który został wytworzony, aby zaspokoić pożądanie seksualne poprzez bycie seksualnie konsumowanym lub poprzez inne seksualne użycie go jako kobiety”. Z definicji wynika, że pornografia jest nieożywionym, pozbawionym uczuć artefaktem, który jest seksualnie wykorzystywany w roli, funkcji lub w charakterze istoty ludzkiej. Zaletami tej definicji są neutralność i realizm. Jest dość neutralna, albowiem nie forsuje na siłę żadnej feministycznej konkluzji. Jest realistyczna, jako że skupia się na (często pomijanych) celach i funkcjach pornografii.

Vadas chce wykazać, że jej definicja pornografii jest zgodna z definicją pornografii autorstwa MacKinnon, że to, co jest używane jako kobieta, podporządkowuje kobiety. Pozostawia jednocześnie otwartymi pytania o to, czy pornografia jest reprezentacją i czy jest aktem mowy. Jednym z najczęściej wybieranych sposobów sprawdzenia, czy jakiś obiekt jest reprezentacją, czy nie, jest rozważenie sposobu *używania* tego obiektu w ludzkim życiu:

To, co zwykle jest używane jako broń i nadaje się do użytku jako broń, jest bronią, a nie reprezentacją broni [...]. Broń, z definicji, ma właściwość wystrzeliwania różnego rodzaju pocisków, zazwyczaj zabójczych, podczas gdy reprezentacja broni niczego nie jest w stanie wystrzelić.

Możliwe są przypadki niejednoznaczne. Może istnieć obiekt, który jest jednocześnie bronią *oraz* reprezentacją broni. Pistolet zabawka może wystrzeliwać pociski i może też służyć jako reprezentacja broni na potrzeby

⁶⁷ M. Vadas, *The Manufacture-for-use of Pornography*, dz. cyt.

rekonstrukcji zdarzeń w toku procesu sądowego. O tym, czy dany przedmiot jest reprezentacją broni, czy bronią, decyduje sposób jego użycia w konkretnym kontekście. Generalnie rzecz biorąc, „sposób użycia obiektu określa, czy jest on *a*, czy reprezentacją *a*”. Wyobraźmy sobie przedmiot, który może zostać użyty jako broń, ale jest zbudowany z materiałów zwykle używanych do budowania *reprezentacji* broni: wyobraźmy sobie broń z papieru. Jeśli może zostać użyta jako broń, to jest bronią.

Odnieśmy te rozważania do kwestii pornografii. Jeśli coś używane jest w trakcie seksu jako kobieta to – nawet jeśli jest zrobione z papieru – owo coś *jest* kobietą, a nie tylko jej reprezentacją.

W kontekście seksualnej konsumpcji pornografia używana *jako* kobieta *jest* kobietą, a nie jej reprezentacją.

Vadas wyprowadza dwa wnioski, oba są kontrowersyjne, lecz tutaj interesuje nas przede wszystkim drugi z nich. Stanowi on, że pornografia nie jest aktem mowy i że artefakty pornograficzne przynależą do tej samej ontologicznej klasy obiektów, co kobiety z krwi i kości. Twierdzi, że gdy pornografia zostaje wytworzona, pojawia się nowa kategoria bytów: byty, które są zarazem kobietami i nie-osobami. Staje się wówczas prawdą, że *kobiety niekoniecznie są osobami*. W tym sensie traktowanie przedmiotów jak istot ludzkich ma konsekwencje dla statusu ludzi. Wpływ na status kobiet z krwi i kości polega na tym, że stają się one członkiniami klasy istot, które niekoniecznie są osobami. Ma to swoje konsekwencje, twierdzi Vadas, dla sposobu, w jaki kobiety z krwi i kości traktowane są w kontekście seksualnym:

Jako że tam, gdzie pojawia się pornografia, relacje seksualne mężczyzn wobec kobiet przestają konceptualnie odnosić się do osobowości ich partnerek, to wynika z tego, że relacje seksualne mężczyzn wobec kobiet na płaszczyźnie konceptualnej pozbawione są związków z jakimikolwiek osobowymi charakterystykami czy zdolnościami, które mogłyby przynależeć kobietom. [...] Wszyscy zgodzą się co do tego, że wyrażanie zgody jest związane z byciem osobą [...]. Wynika z tego, że w opisanej wyżej sytuacji wyrażanie zgody przez kobiety jest konceptualnie poza praktyką seksualną.

Krzywdą wyrządzona kobietom z krwi i kości polega na tym, że zostają one umieszczone w tej samej ontologicznej klasie bytów, co artefakty pornograficzne, że cechy bycia osobą przestają być podstawowymi cechami kobiet

i że działania związane z kontaktem z osobą – jak na przykład wyrażanie zgody – przestają mieć znaczenie w kontekście seksu z kobietami. Jeśli dobrze rozumiem argumentację Vadas, to zmierza ona do wniosku, że gdy przedmioty są traktowane jak kobiety (w kontekście seksualnym), *to ze względu na ten właśnie fakt* kobiety czynione są przedmiotami. Rozważania Vadas są interesujące i uderzające, a jednocześnie w znacznej mierze wprost podejmują zagadnienie dwóch solipsyzmów związanych z pornografią oraz związku pomiędzy nimi – zagadnienie sprowokowane wzmianką autorstwa MacKinnon, w ramach której twierdzi się, że pornografia sprawia, iż „człowiek staje się rzeczą”. Ponadto poglądy Vadas stanowią najmocniejszą z możliwych interpretacji dotyczących siły i natury związku pomiędzy oboma solipsyzmami.

Jak dotąd rozważyliśmy pobieżnie dwie wersje tezy głoszącej, że istnieje *konstytutywny* związek pomiędzy dwoma solipsyzmami występującymi w pornografii: wersja słabsza, za którą osobiście optuję (i za którą argumentuję szczegółowo w innym tekście), i wersja silniejsza, za którą opowiada się Vadas. Zastanowimy się teraz pokrótce nad twierdzeniem stanowiącym, że związek dwóch solipsyzmów w pornografii ma charakter *przyczynowy*. Ktoś może twierdzić, że istnieje konstytutywny *i zarazem* przyczynowy związek (być może pornografia jest aktem podporządkowania *i jednocześnie* powoduje podporządkowywanie; ktoś inny mógłby twierdzić, że istnieje tylko związek przyczynowy. To drugie stanowisko jest, jak się wydaje, bardziej powszechnym sposobem rozumienia, w jaki sposób pornografia powoduje (lub „utrwała”) podporządkowanie kobiet.

Być może istnieje związek przyczynowy wynikający z natury ludzkiej psychiki. Być może istnieje związek przyczynowy pomiędzy lokalnymi solipsyzmami w ogólności, a nie tylko w kontekście seksualnym. Gdy traktujemy rzeczy jak ludzi, to być może jednocześnie uczymy się, jak traktować ludzi. Kiedy projektujemy ludzkie cechy na przedmioty nieożywione, to być może uczymy się, jak traktować istoty ludzkie. Reaktywne stosunki dziecka z lalką mogą stanowić zapowiedź charakteru stosunków tego dziecka z ludźmi. Mój nawykowy gniew w stosunku do niesfornego samochodu może wykształcić nawykowy gniew wobec niesfornych ludzi. Reaktywne zaangażowanie w fikcję może uczyć reaktywnego zaangażowania w rzeczywistość. I – wracając do solipsyzmu o wymiarze seksualnym – być może twierdzenie o przyczynowości jest zasadne tylko w odniesieniu do pewnego typu pornografii. Być może istnieje pornografia, która celebruje

gwałt, która wywołuje takie myśli i doświadczenia seksualne, jakie były udziałem Leonarda, która sprawia, że odbiorca czuje się potężny i wolny poprzez traktowanie nieożywionej rzeczy jak istoty ludzkiej, będącej kobietą, pokonanym wrogiem, niemogącym uciec, przerażonym, krzyczącym „nie”, ulegającym ze strachu i lęku. Być może nawykowy seks z udziałem tego typu pornografii mógłby stanowić niejako wzór traktowania kobiet podczas stosunku seksualnego. W ten sposób solipsyzm traktowania rzeczy jak kobiet mógłby prowadzić (przyczynowo) do solipsyzmu traktowania kobiet jak rzeczy. W tym rozumieniu podporządkowanie kobiet wynika nie z seksualnego korzystania z nieożywionych przedmiotów jako odpowiedników kobiet, ale z seksualnego korzystania z określonego typu nieożywionych artefaktów pornograficznych: takich, które zawierają elementy przemocy i są wytworzone do użytkowania w sposób naznaczony przemocą. Z uwagi na te ograniczenia byłaby to jedna ze słabszych wersji twierdzenia przyczynowego.

Odmienne ujęcie mogłoby stanowić, że ludzka psychika ma coś wspólnego z mechanizmem *projekcji*, charakterystycznym dla solipsyzmu traktowania rzeczy jak ludzi i (czasami) dla solipsyzmu traktowania ludzi jak rzeczy. Projekcja związana jest z animizacją przedmiotów nieożywionych, a także z niektórymi formami uprzedmiotawiania. Przypomnijmy, że w analizach Haslanger część postawy uprzedmiotawiającej sprowadza się do iluzorycznego projekcyjnego przekonania, że kobiety z natury posiadają pewne właściwości, które się w nich „widzi”. Przypomnijmy również, że Leonard przechodzi od prywatnego teatru wyobrażonych zdarzeń, rozgrywających się w jego głowie, do projektywnych wniosków dotyczących tego, jaka Maria jest w rzeczywistości. Postrzega swoje fantazje jako „nieodparcie podniecające” i umieszcza swoje projekcje w miejscu cudzych przekonań: „Nie mógł uwierzyć, że mogłoby to jej nie podniecić”. Być może projektywny element jednego solipsyzmu może prowadzić (przyczynowo) do projektywnego elementu drugiego solipsyzmu. Jeśli nawykowa projekcja związana z korzystaniem z pornografii miałaby prowadzić do nawykowych projekcji w stosunkach z prawdziwymi ludźmi, to wówczas silna wersja twierdzenia przyczynowego brzmiałaby następująco: jest coś w traktowaniu rzeczy jak ludzi w kontekście seksualnym, co buduje nawyk tworzenia projekcji skutkujących traktowaniem ludzi jak rzeczy w kontekście seksualnym.

Feministki ustaliły, że pornografia wiąże się z dwoma solipsyzmami: z jakichś względów w ramach pornografii rzeczy traktowane są jak kobiety,

a kobiety traktowane są jak rzeczy. To ostatnie stwierdzenie jest kluczowe i charakterystyczne dla feminizmu. Zasugerowałam, że pierwszy z wymienionych solipsyzmów jest nieistotny dla argumentacji feministycznej, przynajmniej dopóty, dopóki nie ma wpływu na drugi solipsyzm. Rozważyłam kilka sposobów rozumienia związków pomiędzy oboma solipsyzmami. Była to szkieletowa analiza i nie feruję tu żadnych ostatecznych wyroków dotyczących natury owego związku. Jeśli związek jest przyczynowy, to kwestia ma charakter empiryczny, jeśli natomiast związek jest konstytutywny, to jest to kwestia warta rozważenia przy innej okazji.

Oczywiście możliwe jest również, że żaden związek nie istnieje. Być może to tylko czysty zbieg okoliczności, że w pornografii objawiają się oba typy solipsyzmu. Przypuśćmy (w co wątpię), że ta negatywna odpowiedź jest poprawna. Czy oznaczałoby to, że możemy zignorować solipsyzm traktowania przedmiotów jak ludzi? Nie jestem pewna. Być może są jakieś obawy związane z animizacją dokonującą się przy udziale pornografii, które nie są wcale obawami feministek. Przypomnijmy sobie powieść Winterson. „Po co się wahać, kiedy można symulować?” – pyta, a właściwie przekonuje zwolennik nowego wirtualnego świata, świata „telejebadeł” i wirtualnych kochanków. Na narratorze powieści Winterson nie robi to wrażenia: „Jeśli chodzi o mnie [...] wołałabym cię trzymać w ramionach [...]. Luddystka? Nie, nie chcę niszczyć maszyn, ale także nie chcę, by maszyny niszczyły mnie”. W świecie wirtualnego seksu traktuje się maszyny jak ludzi – niemniej jednak narrator nie wspomina, że w konsekwencji ludzie traktowani są jak maszyny. Narrator nie wspomina też o tym, że kobiety stają się rzeczami. Problem solipsyzmu traktowania przedmiotów jak ludzi nie jest zatem tylko i wyłącznie przedmiotem troski feministek.

Idzie tu z pewnością o coś więcej, o pewną ogólną troskę, posiadającą zarazem wymiar epistemologiczny i etyczny. Ma ona wspólne cechy z rozterkami osoby medytującej, która po cichu żywi nadzieję, że ubrane w płaszcze i kapelusze istoty, które spotyka, nie są automatami w przebraniach. Ma też wiele wspólnego z niepokojem wywoływanym perspektywą życia w odczuwającej maszynie. I wreszcie jest tu coś z Kantowskiego smutku osoby pozbawionej przyjaciół, która „musi zamykać się w sobie” i pozostaje „zupełnie sama ze swoimi myślami, tak jak w więzieniu” – w więzieniu, z którego zdaniem Kanta mamy obowiązek uciec.

*Z języka angielskiego przełożył
Maciej Musiał*

Uwagi tłumacza

- 1) Tekst pierwotnie ukazał się w czasopiśmie „Philosophical Topics” – R. Langton, *Sexual Solipsism*, „Philosophical Topics” Fall 1995, t. 23, nr 2, s. 149–187 [copyright © 1995 by the Board of Trustees of the University of Arkansas]. Tłumaczenie wykonano i opublikowano za zgodą autorki tekstu oraz The Permissions Company, Inc., działającego w imieniu University of Arkansas Press.
- 2) Tłumaczenie zostało sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS1/03338.
- 3) Niniejsze tłumaczenie było częściowo realizowane podczas zajęć translatorskich prowadzonych w Instytucie Filozofii UAM w semestrze letnim roku akademickiego 2013/2014 dla studentów i studentek filozofii, specjalność życie publiczne. Wart odnotowania udział przy powstaniu niniejszego tłumaczenia wniosły Monika Mądra i Weronika Dworak.

SEXUAL SOLIPSISM

Summary

The article presents a philosophical analysis of pornography and its impact. The author suggests that pornography instantiates two kinds of solipsism. The first kind of solipsism involves treating things as people; the second kind of solipsism involves treating people as things. The paper also investigates the possible connections between these two solipsisms.

(summary written by the Polish translator)

