



HYBRIS nr 64 (2025)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.64.01>

ŁUKASZ ROZWADOWSKI

 0000-0002-5721-9324

Uniwersytet Wrocławski

lukasz.rozwadowski@uwr.edu.pl

Odrzucanie sterylności. Przyczynek do rozpoznania wartości hedonicznych i witalnych w sporze o gender

Od kampanii antygenderowych do sporu o gender

Kampanie antygenderowe pojawiają się od zgoła dwóch dekad w różnych miejscach na świecie. Na ich temat sukcesywnie przyrasta literatura, głównie socjologiczna, politologiczna i językoznawcza¹. „Gender” – według niektórych badaczek „klej symboliczny” (Kováts, Põim, 2015) pozwalający zewrzeć w jednym haśle rozmaite

¹ Zob. Kościańska, 2014; Kováts, Põim, 2015; Bachryj-Krzywaźnia, 2016; Duda, 2016; Kayoma, 2016; Köttig, Bitzan, Petö, 2017; Kuhar, Patternote, 2017; Kuhar, Zobec, 2017; Szwed, Zielińska, 2017; Corredor, 2019; Rawłuszko, 2019; Spallaccia, 2020; Graff, Korolczuk, 2022.

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press

Received: 2025-01-28 | Verified: 2025-05-19 | Accepted: 2025-05-26 Lodz, Poland

First published online: 2025-06-23

antymodernistyczne postulaty – nie stanowi w tych kampaniach terminu akademickiego, lecz

prawicowe imię dla tego, co lewica nazywa emancypacją seksualną, modernizacją i równością, oczywiście z tym zastrzeżeniem, że konserwatyści wynikającą z nich wolność traktują jako formę zniewolenia. W ich wariacie opowieści lata sześćdziesiąte doprowadziły do rozmycia naturalnego „porządku”. „Gender” to zatem samo epicentrum tej zmiany tektonicznej, tak jak ją widzą ultrakonserwatyści. Uosabia rozmycie się fundamentalnych, nadanych przez Boga różnic, które sprawiają, że społeczeństwo funkcjonuje właściwie: różnic między mężczyznami a kobietami (Graff, Korolczuk, 2022 s. 40).

Pierwsze przejawy tego rodzaju myślenia o „gender” pojawiły się w kręgach katolickich już w latach pięćdziesiątych w związku z konferencjami ONZ, gdzie płeć ujmowano przez pryzmat konstruktywizmu, co nie podobało się katolickim konserwatystom forsującym ideę komplementaryzmu: doskonałego uzupełniania się dwóch płci pod względem psychicznym i społecznym (Graff, Korolczuk, 2022, s. 79)². Jednak antygenderyzm w formie, o którą tu chodzi, rozwinął się i wybrzmiał silniej w pierwszej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku. Opiera się na narracji, wedle której zachodnia, skorumpowana i żądna władzy elita manipuluje niewinnym ludem poprzez promowanie „ideologii gender” (w prawicowym znaczeniu wskazanym wyżej) oraz prześladuje tych, którzy stawiają opór rozprzestrzenianiu się tej ideologii. Przekaz ten okazał się na tyle nośny, że antygenderyzm mógł stać się zwornikiem dla społeczności religijnych, ruchów konserwatywnych i partii politycznych, wcześniej nie zawsze znajdujących wspólny grunt, a teraz pociągających za sobą ludzi w walce z „gender”. Graff i Korolczuk nazywają

² Na temat idei komplementaryzmu (szczególnie w dyskursie płci mózgu), zob. Janion, 2018. Z kolei Mary Ann Case (2016) ciekawie uzasadnia, dlaczego dopiero Janowi Pawłowi II możemy przypisywać upowszechnienie tej idei w doktrynie Kościoła katolickiego.

tę wspólnotę interesów i idei „oportunistyczną synergia”, by uniknąć sugestii, że zaangażowane podmioty aktywnie i świadomie ze sobą współpracują³.

Możemy jednak ująć to zagadnienie szerzej i mówić nie tyle o kampaniach antygenderowych czy „wojnie z gender” (Duda, 2016), co o sporze o gender, tak jak czyni to między innymi Marta Zimniak-Hałajko (2016). Z jednej strony wyróżniamy wówczas ten konflikt na tle długiego pochodzenia walk o równouprawnienie kobiet oraz osób nieheteroseksualnych, a także osób inter- i transpłciowych, w tym niebinarnych. Z drugiej spoglądamy na spór całościowo, nie skupiając się jedynie na konserwatywnych głosach.

Na rzecz tak szerokiego ujęcia konfliktu pracę wykonały już Graff i Korolczuk. Choć same mówią raczej o reagowaniu feminizmu i ruchu antygenderowego na siebie wzajemnie i na neoliberalizm (Graff, Korolczuk, 2022, s. 265–266), to jednak moim zdaniem publikacja badaczek dostarcza opisu kilku zjawisk, które umożliwiają traktowanie sporu o gender jako pewnej całości. Jest to przede wszystkim wspomniany antygenderyzm: prawicowa narracja, wobec której liberalno-lewicowe podmioty musiały również się jakoś ustosunkować. Innym takim elementem jest rama kolonialna – ujęcie, według którego zachodnia elita przeciwstawiana jest przez antygenderystów niewinnemu a obdarzonemu „zdrowym rozsądkiem” ludowi. Rama ta współbrzmi z kolei z duchem czasów, w których funkcjonuje spór. Badaczki określają go między innymi za Chantal Mouffe jako moment populistyczny, czyli szczególny okres w życiu publicznym, kiedy nośność zyskują hasła oparte na przeciwstawieniu ludu elitom. Nie dotyczy on, jak czytamy w *Kto się boi gender?*, wyłącznie prawicy: feminizm również intensyfikuje swoje powiązania z „ludem” dzięki oddolnemu zaangażowaniu wielu osób – szczególnie dziewczyn i kobiet – na co dzień niebędących aktywistkami ani wcześniej nieuważających się za feministki, teraz zaś manifestujących swoje

³ Autorki poświęcają niewiele uwagi TERF, czyli radykalnym feministkom wykluczającym osoby trans. Tymczasem narracja antygenderowa jest zdecydowanie obecna w ramach tego nurtu ideowego, co rozbija prosty podział na prawicę i lewicę czy konserwatystów i liberałów (zob. Pearce, Erikainen, Vincent, 2020).

przywiązanie do prokobiecych postulatów poprzez post w mediach społecznościowych czy pojawienie się na proteście. „Ten nowy »feminizm ludowy« – czytamy – nie jest wyrafinowanym intelektualnie obiektem zakładającym dekonstrukcję patriarchalnych mitów czy ruchem rozwodzącym się nad własną, niezwykle złożoną tożsamością. Angażuje się raczej w zbiorowe wyrażanie potężnych emocji, produkcję włączających symboli i ucieleśnionej wiedzy po to, by odrzucić etnonacjonalistyczną wizję ludu, jaką forsują siły populistycznej prawicy” (Graff, Korolczuk, 2022, s. 270). Badaczki twierdzą, że populizm po obu stronach sporu stanowi odpowiedź na neoliberalizm charakteryzowany przez nie jako „paradygmat kulturowy”, pewien typ racjonalności (zrównujący racjonalność z efektywnością ekonomiczną) przenikający współcześnie wszystkie sfery ludzkiej aktywności (Graff, Korolczuk, 2022, s. 62–63). Ostatnim ważnym kontekstem umożliwiającym myślenie o sporze o gender jako całości jest wzrost znaczenia praw kobiet i praw osób LGBTQ+ w polityce głównego nurtu. Zauważają to Graff i Korolczuk, choć skupiają się przede wszystkim na sytuacji, w jakiej znalazł się dziś feminizm. Większy nacisk na ruchy osób LGBTQ+ kładzie natomiast reportażysta Mark Gevisser. Jak pisze, zagadnienia związane z emancypacją osób nieheteronormatywnych dzielą dziś społeczeństwa na całym świecie wzdłuż „różowej linii”. „Określam w ten sposób – wyjaśnia – front walki o prawa człowieka, który dzieli i opisuje świat dwóch pierwszych dekad XXI wieku w zupełnie nowy sposób. Żaden ruch społeczny nie nabrał tempa tak szybko jak ten, który stał się znany jako »LGBT« – twierdzi” (Gevisser, 2022, s. 22). Warto też w tym miejscu wspomnieć, że, jednocześnie z przekształceniami w globalnej polityce, w polskim dyskursie naukowym studia genderowe przesuwają się z marginesów do centrum (Górecki, 2017).

Jak widać, chociaż Graff i Korolczuk badają ruchy antygenderowe oraz feministyczne jako posiadające odrębne historie i interesy, to jednak przy okazji budują obraz sporu o gender jako osobnego zjawiska kulturowego. Czynią to poprzez wskazanie na podobieństwa stron (np. na ich skłonność do wytwarzania

populistycznych narracji, postawę sprzeciwu wobec neoliberalizmu) oraz na zewnętrzne uwarunkowania konfliktu (np. na wzrost znaczenia kwestii praw kobiet i praw osób LGBTQ+). Wytwory i praktyki poszczególnych stron konfliktu występują wówczas w charakterze odmiennych realizacji tej samej struktury, na przykład antygenderowy i feministyczny populizm stanowią w takiej perspektywie dwa różne sposoby manifestowania się samej, by tak rzec, populistycznej ramy charakteryzującej sam spór. Konflikt wokół gender zyskuje w ten sposób swoją odrębność: nie jest zaledwie zderzeniem stanowisk, lecz pewnym osobnym fenomenem kulturowym o swoistych własnościach.

Właśnie w taki sposób myślę o sporze o gender w swoim artykule. Będzie to, jak awizuje tytuł, jedynie przyczynek, ponieważ moja praca stanowi wstępną próbę zmierzenia się z pytaniami odmiennymi od dotychczas zadawanych. Co prawda, intuicje dotyczące tego, że warto badać nie tylko kampanie antygenderowe, lecz również spór o gender jako całość, nie są tylko moje ani nie są nowe. W tej kwestii inspirowałem się pracami Graff i Korolczuk oraz wspomnianej Zimniak-Hałajko. Natomiast istotnym *novum* względem dotychczasowych analiz tego konfliktu będzie fakt, że moja praca ogranicza się do *stricte* aksjotycznego⁴ aspektu badanego zjawiska, o czym kilka słów niżej.

Przestrzeń aksjotyczna

Wartości rozumiem jako nieobojętne jakości, a nie wartościowe przedmioty⁵. Korzystam przy tym z tradycji fenomenologicznej aksjologii, w której to rozróżnienie stanowi jedno z istotniejszych elementów teorii wartości (De Monticelli, 2021, s. 220–222). Dla badań i analiz humanistycznych i społecznych

⁴ „Aksjotyczny” ma się tak do aksjologii, jak „psychiczny” do psychologii, wskazuje więc na pewien aspekt rzeczywistości, a nie naukę, która podejmuje się jego badania.

⁵ „Nieobojętne” znaczy tutaj tyle, że już w treść tych jakości, a nie dopiero w reakcję na nie wpisane jest bycie pozytywną lub negatywną. Na przykład „sprawiedliwy” lub „smaczny” są wartościami, podczas gdy „drewniany” – nie, ponieważ jakość ta sama, bez dodatkowych komentarzy, nie może wyrazić żadnej oceny. Z drugiej strony pozytywny lub negatywny znak danej wartości nie pociąga za sobą automatycznie reakcji na nią, odpowiednio: aprobaty lub dezaprobaty.

stanowi to o tyle istotne założenie, że, jak wskazuje na przykład Moritz von Kalckreuth (2024), bez tego rozróżnienia możemy się jedynie dowiadywać, co jest cenne lub niepożądane dla jakiegoś podmiotu, ale pozbawiamy się informacji, jakie szczególne własności przedmiotu sprawiły, że został on wyróżniony.

Ponadto bez podziału na wartość i nośnik wartości przyjmujemy jako „wartość” wszystko – o dowolnej przynależności kategorialnej – co dla danego podmiotu jest jakoś nieobojętne, np. zarówno stany (szczęście), rzeczy (pamiątki), jak i wspólnoty (dajmy na to, własny naród). Zwornikiem dla tak różnorodnych ontologicznie elementów jest wówczas jedynie świat jakiegoś podmiotu bądź sam podmiot, który uważa je za istotną część swojego świata. Na przykład „wartości chrześcijańskie” odpowiadają chrześcijaństwu. Jednak w takim ujęciu nieuchronnie esencjalizuje się tożsamości, tj. traktuje się je ahistorycznie i jako monolit, ponieważ gdyby wziąć pod uwagę ich wewnętrzną niezbornosć, na przykład wielość nurtów samego chrześcijaństwa i ich historyczną zmienność, nie mogłyby posłużyć za stabilne znaczenie opatrujące etykietą jakiś zestaw wartości. Abstrahowanie od wewnętrznych napięć i stabilizacja znaczenia są możliwe dzięki temu, że przypisujemy danej ideologii, identyfikacji czy zjawisku ich dokładne przeciwieństwo. Stąd „tradycyjnym wartościom” przeciwstawia się „wartości postępowe”, „konserwatywnym wartościom” – „wartości liberalne”, a „chrześcijańskim” – „nihilizm”, „obce wartości” lub generalnie „to, co niechrześcijańskie” (por. Rozwadowski, 2024).

Tymczasem badanie wartości w sporze o gender nie musi ograniczać się do skonstatowania, że zderzają się ze sobą „wartości tradycyjne” z „wartościami postępowymi”, których to wyrażen używają Graff i Korolczuk (s. 72) albo, dajmy na to, że „gender” podważa „kościelną wizję świata” (Kasiak, 2019, s. 304). O ile pod pojęciem wartości kryją się ontologicznie jednorodne, a zatem porównywalne elementy, możemy skoncentrować się na nich samych, nie posiłkując się jakąkolwiek wstępnie przygotowaną alternatywą, jak tradycja/nowoczesność, chrześcijańskie/niechrześcijańskie, wizja świata podmiotu x/to, co wykluczone

przez x. Zamiast przypisywać pewien zestaw wartości do określonej przedustawnej kategorii, mamy możliwość zadawania pytań o relacje, które w ramach określonego zbioru wytworów i praktyk wartości tworzą między sobą. W tradycji socjologii wartości, ale także w pozaakademickich wypowiedziach najczęściej mówi się o relacji hierarchicznej między wartościami. Będę jednak mówić również o splataniu wartości (gdy określona praktyka czy wytwór manifestuje możliwość ich współwystępowania w ramach jednego układu dóbr), dystansowaniu wartości (gdy demonstrowana jest niemożność ich współwystępowania) i napięciu między wartościami, gdy współwystępowanie wartości jest nieoczywiste, stanowi swego rodzaju wyzwanie, na które można różnorako odpowiedzieć (Rozwadowski, 2024).

Piszę o „relacjach w ramach **określonego zbioru** wytworów i praktyk”, a jednocześnie odżegnuję się od przypisywania jakiemuś podmiotowi czy „wizji świata” roli linii demarkacyjnej dla struktury wartości, co może wzbudzać wątpliwość, na jakiej podstawie wyłanian źródła do badań. W tym miejscu korzystam z ustaleń z poprzedniej części, mianowicie z możliwości badania sporu o gender jako pewnego odrębnego zjawiska kulturowego: możemy zestawiać strony sporu i niekoniecznie mówić o nim wyłącznie jako zderzeniu wizji świata. W kontekście niniejszych analiz pomocna będzie metafora przestrzeni aksjotycznej, tak jak rozumiała ją Dorota Wolska (1997). Przestrzeń aksjotyczna nie jest w jej rozumieniu, tak odczytuję jej tekst, pewnym punktem widzenia⁶, który możemy, wraz z określoną wiedzą o świecie i respektowanymi normami, przypisać jednemu podmiotowi. Nawet jeśli udaje się w tejże przestrzeni znaleźć jakąś dominującą i podzielaną przez wszystkie włączone w nią podmioty odpowiedź na wartość (aprobatę bądź odrzucenie określonej wartości), to jako „przestrzeń” obejmuje ona

⁶ Nawiązuję tutaj polemicznie, nie chcąc jednak rozwijać tego wątku, do Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego, wedle której u autora *Woli mocy* istota wartości tkwi w byciu punktem widzenia (Heidegger, 1997, s. 171–216). Pamiętajmy również o ujęciu Carla Schmitta, który w słynnym esej *Tyrania wartości* pisał za Heideggerem o wartościach jako „punktach widzenia”, a nawet, za Maksem Weberem, o „punktach natarcia”, które to sformułowanie miało wskazywać „na potencjalną agresywność właściwą każdemu stanowieniu wartości” (Schmitt, 2008, s. 52). Metafora przestrzeni aksjotycznej mówi o zmiennych historycznie układach wartości i wartościowaniach w sposób, który nie ustawia ich wyłącznie na linii frontu.

mnogie warianty realizacji tejże odpowiedzi. Przede wszystkim zaś konstytuuje się w napięciu między wartościami, wobec którego można się ustosunkować na różne sposoby. Spór o gender opisuję właśnie jako przestrzeń aksjotyczną. Biorę zatem pod uwagę wytwory i praktyki wytwarzane w jego ramach po to, by wychwycić napięcia między wartościami bądź odpowiedzi na wartość, które, naznaczając obie strony sporu, konstytuują tę przestrzeń.

Aby opisać napięcie między wartościami, które moim zdaniem naznacza spór o gender, konieczna będzie jeszcze jedna uwaga. O wartościach możemy mówić jako pojedynczych jakościach, które znajdujemy w rzeczach, działaniach czy odczuciach, ale możemy również próbować je porządkować. W tym celu pomocne jest sięgnięcie do typologii wartości. Na przykład Marcin Stabrowski (2016) wyróżnia za Maksem Schelerem (1973) siedem ich modalności: wartości użyteczne, hedoniczne, witalne, poznawcze, estetyczne, prawne, religijne.

W niniejszej analizie chciałbym się skoncentrować na dwóch modalnościach wartości opisywanych przez Schelera – hedonicznej i witalnej – gdyż w moim odczuciu w interesujący sposób pozwalają odsłonić jakąś część aksjotycznego aspektu sporu o gender. Konflikt ten dotyczy bowiem, mówiąc bardzo ogólnie, cielesności w jej społecznym funkcjonowaniu, przy czym zwrot w antropologii ku cielesności i wiele innych przejawów zainteresowania „ciałem” w humanistyce mogą stwarzać wrażenie, że cielesność tworzy jednorodny obszar zagadnień, także aksjologicznych. Dla Schelera takie traktowanie cielesności byłoby przejawem oddziaływania etyki Kantowskiej, „gdzie poza rozumem praktycznym dostrzega się jedynie niezróżnicowaną sferę zmysłowości” (Trębicki, 1973, s. 66). W obszarze cielesności upatruje on tymczasem dwóch odmiennych modalności wartości. Otóż wartości hedoniczne, niezbyt szeroko omawiane w dyskusjach aksjologicznych (Kopciuch, 2011), dotyczą przyjemności (a antywartości – przykrości) wyłącznie zmysłowej. Nie dotyczą tych pozytywnie odbieranych sytuacji, które nie mają charakteru czysto zmysłowego, tylko duchowy (np. szczęśliwości związanej z obcowaniem z tym, co święte; bądź intelektualnej przyjemności

czytania dobrze napisanego tekstu⁷). „Smaczny” czy „niosący komfort” są przykładami wartości hedonicznych. Natomiast wartości witalne odnoszą się do życia jako pewnej całości. Nie dotyczą już zmysłów i ich przyjemności bądź przykrości, lecz poczucia intensyfikacji lub, w przypadku antywartości, utraty siły. „A więc – tłumaczy Jerzy Trębicki – w zakresie kultury fizycznej znaczyłoby to tyle, co dzielny lub z drugiej strony mierny, marny, lichy. Wchodzą tu w rachubę korespondujące z tą wartością tzw. *modi* odczuć życiowych, typu poczucia wzlotu i schyłkowości życiowej, poczucia zdrowia lub choroby – starości lub bliskości śmierci, poczucia siły i zmęczenia” (Trębicki, 1973, s. 65).

Według mnie w przestrzeni aksjotycznej sporu o gender szczególną rolę odgrywa obrona sfery witalnej. Ściślej rzecz ujmując, jest to przestrzeń, w której odrzucana jest antywartość typu witalnego, którą możemy nazwać sterylnością. W tekście rozumiem sterylność jako taką własność przedmiotu (na przykład jakiejś idei albo przestrzeni publicznej), który posiada związek z cielesnością, ale się jej na różne sposoby „wyrzeka”, neguje odniesienie do ciała i kondycji człowieka jako zwierzęcia, istoty żywej. Bliska jest także sterylność wyjałowieniu czy wręcz uśmierceniu. W toku wywodu znaczenie tej antywartości będzie zapewne coraz jaśniejsze. Ponadto, skoro konflikt dotyczy płci i seksualności, przyjmuję, że w badanej przestrzeni aksjotycznej w jakiś sposób muszą dochodzić do głosu również wartości hedoniczne. Jednak z tego względu, że stanowią osobną modalność wartości, nie zakładam z góry, że są one automatycznie afirmowane wraz ze sferą witalną. Sprawdzam więc, czy te dwa typy wartości są ze sobą splatane, dystansowane, czy może podlegają hierarchizacji w wytworach i praktykach stron zaangażowanych w spór.

W tym celu spróbuję przeanalizować dwa tematy w obrębie sporu: (1) zanegowanie odcieleśnionego modelu podmiotowości zarówno przez stronę antygenderową, jak i feministyczno-queerową; (2) używanie waginalnych

⁷ Nie oznacza to, że nie może towarzyszyć im przyjemność odczuwana zmysłowo.

wizerunków jako znaku protestu przeciwko męskiej władzy (bez konotacji antygenderowych) oraz obrona nienormatywnej cielesności przez antygenderowy feminizm (zob. przypis 2). W obu obszarach, które biorę pod uwagę, upatruję praktyk podtrzymujących wartości witalne, ale tylko w niektórych przypadkach udaje się je spleść z hedonicznymi.

Antykartezjanizm

W 2009 roku, kiedy jeszcze nikt w Polsce nie spodziewał się, że termin „gender” mógłby opanować dyskusje w mediach głównego nurtu, na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego ukazał się zbiór artykułów *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*. Znajdziemy w nim tekst księdza Mariana Machineka (2009), gdzie tytułowa koncepcja w jej, jak czytamy, „skrajnej” wersji zostaje utożsamiona z teorią performatywności płci Judith Butler. Co interesujące, polemika duchownego nie wygląda tak, jak moglibyśmy się spodziewać. Metaforyka, którą rozwija autor, nie łączy dyskursu genderowego z brudem, zanieczyszczeniem, jak czyni się to na przykład względem Obcego w dyskursie nacjonalistycznym, lecz, przeciwnie, **ze sterylnością**. Jakkolwiek wydawać się to może absurdalne, jeśli weźmie się pod uwagę pasję, z jaką filozofia feministyczna próbuje na różne sposoby dowartościować cielesność, ksiądz Machinek występuje tu przeciwko **deprecjacji ciała** w antropologicznych założeniach teorii Butler: „Także w gronie umiarkowanych zwolenników idei gender dostrzegane są problemy z rozumieniem ciała, które w Butlerowskiej wizji płci pozostaje skrajnie niedookreślone, niemalże **sterylne**. »Jak dyskursy materializują się w przeżycia, w uczucia takie, jak wstyd i pożądanie, o tym Butler milczy«”⁸ (Machinek, 2009, s. 105, podkreślenie moje).

W innym artykule z tego tomu Karolina Korobczenko (2009) pisze w bardzo podobnym duchu: z jednej strony *expressis verbis* w kontrze do „feministycznej ideologii *gender*”, a z drugiej znów paralelnie do pism postmodernistycznych

⁸ Machinek cytuje tu mniej znanego badacza niemieckiego.

feministek. Weźmy dla przykładu następujące zdania jako żywo przypominające teksty tych ostatnich:

Metafizyka europejska, a wraz z nią współczesna kultura, funkcjonują w oparciu o ów kartezjański psychofizyczny dualizm, który przebiega w granicach przyjętych antynomii: natura–kultura, ciało–dusza, rozum–uczucia. Ten dychotomiczny podział z zasady uprzywilejowuje tylko jeden z członów oraz rozwija go na bazie krytyki i/bądź wykluczenia drugiego, nie zaś w kontekście ich współistnienia i wzajemnego uzupełniania (Korobczenko, 2009, s. 82–83).

Inaczej jednak niż lewicowe academiczki, Korobczenko wiąże hasło „gender” z kontynuacją, a nie próbą podważenia zachodniej metafizyki.

Jak można zauważyć, feministyczna ideologia *gender* nawiązuje do marksizmu traktującego różnice między mężczyzną i kobietą jako przejaw sytuacji społeczno-kulturowych oraz bazuje na radykalnym indywidualizmie, liberalizmie i sytuacjonizmie etycznym. Jej przeciwnicy wykazują, że ciało zredukowane wyłącznie do wymiaru materialnego, kostiumu, staje się sub-personalne i w efekcie umieszczone poza osobą jako taką. Zostaje ono **osłabione** o swoje naturalne znaczenie i związek z osobą, do której należy. Uznanie ciała i seksualności za jedynie materialną część siebie, którą można używać, jak każdą inn[ą] materię oraz wykorzystywać w sposób **wyrachowany**, by była **przyjemna** i **nieszkodliwa**, stanowi systemową degradację całej osoby ludzkiej” (Korobczenko, 2009, s. 89, podkreślenia moje).

Oslabione, wykorzystywane ciało domaga się znów obrony przed wyrachowaniem charakterystycznym dla ideologii gender. Wyrachowanie to polega na zręcznym intelektualnie wyabstrahowaniu osoby z aspektu cielesnego, imaginacyjne pozbawienie jej związku z ciałem poprzez uczynienie tego ostatniego materią zewnętrzną względem osoby, materią czekającą na formowanie i gotową do dowolnego użycia. Wydaje się, że możemy powiązać „ducha w maszynie” ze „skrajnie niedookreślonym, niemalże sterylnym ciałem” z tekstu Machinka.

Gdybyśmy chcieli, powodowani ostrożnością, odnieść wnioski wyłącznie do przywołanego tomu lub tylko do tekstów inspirowanych, jak powyższe, myślą Jana Pawła II, musielibyśmy pominąć całą serię podobnych wypowiedzi w innych

antygenderowych tekstach. W tym samym kierunku zmierza bowiem na przykład Margeurite Peeters, jedna z ważniejszych autorek tego nurtu. W publikacji przetłumaczonej na język polski w 2013 roku czytamy:

gender obrazuje niewyrażaną próbę »uwolnienia« ducha [od] materii, wydaje nieubłaganą i desperacką bitwę ciała. Paradoksalnie jego nienawiść do materii pojawia się w czasie, gdy materializm, kult oddawany materii, zdaje się triumfować w kulturze. [...]

teoretycy *queer* twierdzą, że nadejdzie moment, kiedy ludzkość, stając się postludzkością, zostanie uwolniona od płci biologicznej i *gender*, będzie żyć w »przestrzeni« bardziej teoretycznej niż praktycznej, jak android, którego wszelkie granice tożsamościowe zostaną zniesione. Takie społeczeństwo aseksualnych jednostek pokona wszelkie ograniczenia w swobodnej realizacji swych celów powiększania władzy i przyjemności (Peeters, 2013, s. 65, 81).

Nie tylko sterylność – wyrażona poprzez takie figury, jak „społeczeństwo aseksualnych jednostek”, „android”, „bitwa [przeciw] ciału” – zaznacza się w tych fragmentach i świetnie przystaje do przytoczonych wcześniej cytatów. Także towarzyszące jej „swoboda realizacji celów”, „powiększanie władzy i przyjemności” niemal dokładnie powtarzają sformułowania Korobczenko.

Paradoks, a może nawet komiczność sporu o *gender* w jego warstwie ideowej polega na tym, że antygenderowe zarzuty o odcieleśnienie i kartezjanizm formułuje się wobec badaczek akurat mocno krytycznych wobec dziedzictwa autora *Rozprawy o metodzie*. Ogólnie rzecz biorąc, można powtórzyć za Marzeną Adamiak, że

[w] większości prac z jej [filozofii feministycznej – Ł.R.] obszaru, [...] Kartezjusz pełni rolę głównego winowajcy, inicjatora autorytarnych rządów Rozumu nad innymi sferami ludzkiej egzystencji. [...] podążająca tropem Foucaulta myśl feministyczna – postulująca, że „człowiek” w tradycji filozoficznej jest synonimem mężczyzny *ergo* racjonalnego podmiotu – zwróciła się w kierunku obszarów tożsamościowych, takich jak: cielesność, zmysłowość, seksualność czy szaleństwo. Stanowić one miały rezerwuuar zapomnianych, wypartych treści, wykluczonych z perspektywy *ratio*, a teraz możliwych do odzyskania i pozytywnego określenia „kobiety” (Adamiak, 2023, s. 96–97).

Mimo iż jest jasne, że teorie podmiotu w feminizmie przybierają różne postacie (por. Hyży, 2003), to akurat w przywoływanych często przez antygenderystów pracach Judith Butler – współtworzących zresztą podwaliny dla myśli queerowej będącej głównym celem polemik antygenderystów – antykartezjanizm zaakcentowany jest wyraźnie. W *Uwikłanych w płęć* czytamy na przykład:

W tradycji filozoficznej biorącej początek od Platona i kontynuowanej przez Kartezjusza, Husserla i Sartre'a ontologiczne rozróżnienie na duszę (świadomość, umysł) i ciało stale podtrzymuje polityczne i psychiczne stosunki hierarchii i poddaństwa. Umysł nie tylko podporządkowuje sobie ciało, ale zdarza mu się także fantazjować o całkowitej ucieczce od swego ucieleśnienia (Butler, 2008, s. 61).

Nawet jeśli przyjmiemy, że ostatecznie jej teoria performatywności płci „dematerializuje ciało” – co sugeruje między innymi Monika Bakke (2014) w haśle z *Encyklopedii gender* – to jednak musimy uznać, że już w poststrukturalistycznych rozważaniach Butler, a nie dopiero we współczesnych neomaterialistycznych perspektywach, sterylność (bezcielesność) duszy, świadomości, umysłu, idea *cogito* są traktowane jako podejrzane i uwikłane w relacje władzy. Tym samym, spór o gender nie tyle dzieląc, co właśnie wiążąc strony sporu w obrębie jednego konfliktu, stanowi również przestrzeń aksjotyczną, w ramach której odrzuca się pospołu sterylność podmiotu.

Zaprezentowane przykłady odrzucenia sterylnego podmiotu – zarówno przeciwko odcieleśniającej „ideologii gender”, jak i ramię w ramię z dorobkiem myśli feministycznej i queerowej – z aksjocentrycznej perspektywy dają się ująć jako podtrzymujące jego „witalny” aspekt. Tak odczytuję owe próby ratowania siebie i świata przed „przestrzenią bardziej teoretyczną niż praktyczną” czy „autorytarnymi rządami Rozumu”. Bardzo ściśle splecenie sfery poznania ze sferą witalną powoduje, że ta pierwsza zaczyna być podejrzana, gdy tylko za bardzo oddali się od życia i cielesności.

Lecz w tym miejscu pojawia się również znacząca różnica związana z napięciem między sferą hedoniczną a witalną. Gdy Adamiak wspomina o zmysłowości, umieszcza ją w ciągu znaczeń przeciwstawionych „autorytarnemu Rozumowi”. To, co zmysłowo przyjemne, jest niemal automatycznie podciągnięte pod sferę tego, co żywe (i jednocześnie kruche, wymagające ochrony). Nawet jeśli nie zawsze podlega osobnej refleksji, nie jest czymś, czego istotność się neguje. Natomiast w przytoczonych tekstach antygenderowych przyjemność (w domyśle seksualna, choć, zauważmy, nie zawsze jest to wyłożone wprost) obsadzona została właściwie wyłącznie w roli czarnego charakteru. U Korobczenko i Peeters widzimy, że dążenie do tego, by ciało i seksualność były „przyjemne i nieszkodliwe”, jest uważane za coś zasadniczo złego, gdyż aby dążenie to się ziściło, znaczenia i normy wpisane w ciało muszą najpierw zostać zanegowane. Moim zdaniem – choć rozumiem, że może to być dyskusyjna interpretacja – starcie, które na ogół widzielibyśmy jako konserwatywne wygrywanie ducha przeciw ciału, umartwianie ciała i powściąganie libido w celu powiększania zdolności i władz **ducha**, ma miejsce już w obrębie zagadnienia samego **ciała**: w zderzeniu jego żywotności (bogatej wewnętrznie i stawiającej pewne wymogi osobie, która jest jego „posiadaczką”) ze zmysłowością (przedstawianą przez antygenderystów w parze z instrumentalizacją otaczającego świata, a więc splataną od razu z wartościami utylitarnymi). Byłoby więc uproszczeniem twierdzić, że antygenderysty deprecjonują „ciało”, chyba że to ostatnie zrównujemy wyłącznie ze zmysłowością czy wręcz z jego wymiarem erotycznym. Rozróżnienie wartości hedonicznych i witalnych wprowadza nieco więcej jasności w tej sprawie.

Dosłowność ciała jako znaku

W swojej, niepublikowanej jeszcze, pracy doktorskiej o przemianach intymności Agata Iżykowska-Uszczuk wzięła pod uwagę między innymi estetykę protestów z 2016 i 2020 roku. Pierwszy, przypomnijmy, miał miejsce wobec sygnałów o zmianach zaostrzenia prawa aborcyjnego, a drugi stanowił wyraz sprzeciwu

wobec stanowiska Trybunału Konstytucyjnego usuwającego przesłankę do aborcji wynikającą z wad płodu. Badaczka zauważyła, że jednym z symboli buntu przeciwko patriarchalnemu zawłaszczeniu kobiecego ciała stała się wagina:

Od 2016 do 2020 roku polskie środowisko artystyczne nadało waginie nową warstwę symboliczną, bezpośrednio związaną ze Strajkiem Kobiet. Na przykładzie plakatu Dagi Skwarskiej widzimy, że termin wagina zyskał nowe kulturowe znaczenie. Stał się symbolem walki z tymi systemami, które wcześniej nadawały jej znaczenie, podporządkowywały ją swoim celom – patriarchat, Kościół katolicki (Iżykowska-Uszczyk, 2022, s. 86).

W rozprawie przywołane są przykłady dwóch prac: Dagi Skwarskiej, gdzie na czarnym tle w centrum widnieje kształt waginalny, w którym umieszczono kobiecą rękę pokazującą środkowy palec, oraz Beaty Śliwińskiej (pseudonim Barrakuz), którą Iżykowska-Uszczyk opisuje tak: „Na różowym tle, w centralnej części dzieła widzimy waginę. W jej środek zostały wklejone kobiece usta, otwarte szeroko, jakby zastygłe w krzyku. Połączenie, które zastosowała Śliwińska: krzyczące usta oraz wagina, podkreślają aspekt walki o intymność, leżący u podstaw Strajku Kobiet” (Iżykowska-Uszczyk, 2022, s. 86).

Owe połączenia, które „podkreślają aspekt walki” – środkowy palec, usta rozdziawione w krzyku – mają ewidentny walor witalny, związany z mocą tych, za którymi plakaty się wstawiają. Podkreślają kobiecą siłę w konfrontacji z patriarchatem w jego kolejnej odsłonie, tym razem względem rządów partii, której władza zasadza się między innymi na antygenderowej narracji. Ewidentna dominacja wymiaru witalnego otwiera pytanie o to, czy wartości hedoniczne są w tych wizerunkach niejako przy okazji, z racji konotacji erotycznych, splątane z witalnymi, czy jednak na odwrót: kobiecość i wagina, które w patriarchalnym układzie znaczeń będą zawsze znaczyły przyjemność, tutaj za sprawą uwikłania w kontekst polityczny wyzbywają się tych odniesień.

Catherine Malabou zauważyła niedawno, że łechtaczka w *Mieszkaniu na Uranie* Paula B. Preciado stanowi zaskakująco falliczną metaforę. Znalazła

fragment, w którym mowa jest o San Francisco jako „łechtaczce Ameryki”, co ma oznaczać tutaj gigantyczną koncentrację kapitału, skupienie w jednym miejscu innowacji i kontroli, jak gdyby punkt najwyższej przyjemności ciała-Ameryki. Zatem łechtaczka okazuje się, jak trzeźwo zauważa Malabou, nie tyle punktem przyjemności, co siły: „Nie bardzo rozumiem, co oddziela tę wizję łechtaczki jako supermocy od klasycznej wizji fallusa we wzwodzie” – pisze (Malabou, 2021, s. 142). *Mutatis mutandis*, podobną wątpliwość można wysunąć w stosunku do wyżej wspomnianych wizerunków wagin. Z jednej strony jako miejsce erogenne, z drugiej jako zaczerpnięty wprost z anatomii znak kobiecości, a przez to: obecności i mocy kobiet w przestrzeni publicznej, „wagina” (jako znak) mogłaby splatać ze sobą wartości hedoniczne i witalne. Nie jestem jednak pewny, czy przywołane konkretne sposoby użycia tego wizerunku jakkolwiek wskazują na to, że aspekt przyjemności został w nich zachowany.

Nie chcąc stawiać pochopnych odpowiedzi, wolałbym zostawić tę kwestię otwartą. Przychodzi mi jednak na myśl pewien trop. Być może zmysłowy – przynależny do żywej cielesności, a jednocześnie do ciała jako obiektu – aspekt waginy niesie ze sobą zbyt duże ryzyko, że odczytana zostanie na tyle dosłownie, by wykluczyć osoby trans. Przedstawienia waginy mogą z powodzeniem funkcjonować jako wyraz tego, co najbardziej kobiece w kobiecie i poprzez pozorne oddzielenie od znaczeń politycznych odsyłać jednocześnie do przyjemności, jak i kobiecej mocy, a zarazem fundować tożsamość płciową w anatomii. Z pewnością nie ma tutaj automatyzmu, lecz witalne aspekty waginalnych wizerunków mogą być z punktu widzenia strony „genderowej” bezpieczniejsze niż hedoniczne.

O tym, że dla strony feministyczno-queerowej może to być realne zagrożenie, przekonuje fakt, że w feministycznym i jednocześnie **antygenderowym** „obozie” wizerunek kobiecego ciała – wspomagany odpowiednim komentarzem – z powodzeniem podkreśla rangę sfery zmysłowej, nie tracąc przy tym politycznego waloru. Przeanalizujmy krótko jeden reprezentatywny wpis Kai Szulczewskiej

na profilu ruchu „Ciałopozytyw” na platformie Instagram (post z 29 kwietnia 2024 roku).

Zdjęcie dołączone do posta na Instagramie prezentuje z lekka owłosioną nogę – wygląd i kontekst każe nam się domyślić, że jest to noga kobieca. Na stopę i kawałek łydki łagodnie pada światło słoneczne. Noga opiera się o kolano, w tle widzimy ścianę mieszkania, makramę i fragment mebla, prawdopodobnie sofy obitej miękkim, ciemnoniebieskim materiałem. Dołączony został tekst:

Kobieco nie znaczy gładko. Kobiecość to nie depilacja, nie strój, nie przebranie czy maska. To coś co każda z nas ma w sobie bez względu na to czy się goli czy nie, maluje czy nie itd. Kobiecości nie da się kupić, nie da się podrobić, nie musimy się o nią wysilać.

Jesteśmy kobietami, nawet jeśli zapuścimy włosy na ciele, nie będziemy wciskać sobie pod skórę wypełniaczy czy zarzucimy typowo kobiecy styl. Nie przestajemy nimi być, niezależnie od modyfikacji jakim się poddamy lub nie. Płeć to nie performance 💖 [pisownia oryginalna].

Na pierwszy plan wysuwa się zmysłowa przyjemność – pozycja nogi sugeruje nam ciało w pozycji leżącej, w odpoczynku, łagodność światła wydaje się raczej popołudniowa niż poranna, wskazując na czas na ogół wolny od pracy, nawet materiał sofy zdaje się przyjemny w dotyku. Opis posta ewokuje zaś przyjemność na zasadzie podwójnej negacji: negacji dyskomfortu, z którym wiążą się starania o prawdziwie kobiecy wygląd.

Tekst pisany niesie jednak ze sobą coś więcej. Rozpoczynające i kończące równoważniki zdań mają zmienić społeczną świadomość. Tym samym umieszczają odniesienia do przyjemności w klamrze politycznego przekazu. Zwraca uwagę to, że znaczna część tekstu nie odnosi się bezpośrednio do „ideologii gender” i właściwie można by go potraktować jako manifest dotyczący kobiecego wyglądu. W ostatnim zdaniu sens brania kobiecości w obronę nagle się jednak poszerza. „Przebranie” czy „maska” z początku konotują wyłącznie trud sprostania standardom narzuconym płci w codziennym życiu, lecz następnie przez końcowe powtórzenie („Płeć to nie performance” stanowi echo zdania „Kobiecość to nie...”)

przywołuje również – w sposób nieco zawoalowany – teorię performatywności płci. Tekst sugeruje nam, iż twierdzić o płci, że jest społecznie ustanowiona i w sensie Butlerowskim performatywna, to godzić się na kierat kobiet, które zamiast cieszyć się swoim życiem, muszą poświęcać czas, by dostosować się do określonego standardu bycia określoną płcią w przestrzeni publicznej. Jak zakłada bowiem treść posta, gdyby nie odwoływać się do społecznej widzialności w postrzeganiu płci, lecz tylko uznać ją za niezmienną własność osoby, kobiecość nie musiałaby być przedmiotem starań.

„Modyfikacje” – odczytane w kontekście całego ruchu ciałopozytywnego – sugerują dostosowywanie wyglądu do określonego społecznego schematu, w moim słowniku: schematu „sterylnego”, bo dalekiego od faktycznych, typowych ciał. Tym samym w owych „czy nie”, „lub nie”, w geście lekceważenia konwenansów leży ewidentny pokaz siły i niezależności (sfera witalna), połączony jednak w ramach jednego posta z wartościami hedonicznymi właściwymi odpoczynkowi, scenerii zdjęcia, a nade wszystko opisanemu komfortowi bycia kobietą niezależnie od okoliczności (sfera zakreślona przez wartości hedoniczne). Jednak wartości witalne i hedoniczne udaje się tutaj spleść wyłącznie za cenę esencjalizowania kobiecości, czego strona, którą nazywam feministyczno-queerową, chciałaby raczej uniknąć.

Jeśli natomiast mielibyśmy mówić o wspólnym aksjotycznym aspekcie zarówno owych wizerunków wagin, jak i fotografii ciał niepasujących do kanonicznych standardów, to byłoby to znów, tak jak w przypadku niechęci względem idei odcieleśnionego podmiotu, odrzucenie sterylności. Owe obrazy naznaczają bowiem przestrzeń publiczną (także tę cyfrową) zasadniczo otwartą tylko na takie wizerunki ciał, które zostały starannie kulturowo „oczyszczone”: dopasowane do standardów lub nienaruszające *status quo*. Wnikają w przestrzeń płciowo neutralną czy raczej neutralną pozornie – dzięki swojej sterylności niedopuszczającą do otwarcia dyskusji o relacjach władzy między płciami.

Sądzę, że tego typu działania wpisują się w szerszy krajobraz sporu o gender. Wraz z bezprecedensowym wzrostem znaczenia praw kobiet i praw osób LGBTQ+ w polityce głównego nurtu cielesność, płciowość, zagadnienia związane z reprodukcją są w przestrzeni publicznej mocniej eksponowane. W Polsce możemy dostrzec owo wzmożenie zainteresowania płcią za sprawą działań Fundacji Pro – Prawo do Życia lokującej w wielu miastach w Polsce antyaborcyjne banery mające przedstawiać zmasakrowane płody oraz odpowiedzialnej za akcje rozgłaszania przez megafon komunikatu o homoseksualistach gwałcących dzieci i o standardach Światowej Organizacji Zdrowia, wedle których przedszkola miałyby rzekomo uczyć masturbacji. Marsze równości, które pojawiają się w coraz większej liczbie miejscowości, ostatnio także w tych mniejszych (jak Włocławek czy Milicz), zdają się potwierdzać słowa Gevissera o ruchu osób LGBTQ+ nabierającym tempa. Przerywanie ciąży urosło do głównego tematu ostatniej kampanii do parlamentu, po której Prawo i Sprawiedliwość utraciło władzę; a raptem trzy lata wcześniej kampanię prezydencką zdominowała fraza „ideologia LGBT”. W międzyczasie przyzwyczailiśmy się już chyba do tego, że w mediach społecznościowych toczy się inna walka – możemy tam obserwować nie tylko obrazy ciał spełniających najbardziej wyśrubowane standardy urody, ale również takie, które mają w zamyśle oswajać nas z cielesną różnorodnością.

Jakkolwiek sama walka o prawa kobiet i osób LGBTQ+ nie jest nowa i przybierała w historii równie „mało sterylne” formy, to wiążąc te formy z zakwestionowaniem odcieleśnionego modelu podmiotowości, spór o gender jawi się jako przestrzeń aksjotyczna, w której odrzucenie sterylności zajmuje niepoślednie miejsce. Z aksjocentrycznej perspektywy konflikt ten naznaczony jest zatem gwałtowną obroną sfery witalnej i jednocześnie napięciem między tą ostatnią a sferą zmysłową.

Podsumowanie

W artykule – mimo oczywistych ograniczeń objętości – starałem się pokazać przejście od kampanii antygenderowych do sporu o gender, a stąd do sporu o gender jako przestrzeni aksjotycznej. Życie i żywotność są zagrożone – zdają się nam mówić strony sporu – o ile milkniemy na temat ciała i w ogóle cielesnego bycia w świecie. Natomiast sfera przyjemności wydaje mi się tu o tyle ciekawym (choć jednocześnie opornym) przedmiotem namysłu, że zdaje się być ewokowana przez sam temat konfliktu, a jednocześnie łatwo ją „przesłonić” przez skoncentrowanie na innych sferach i przydanie im priorytetu. Mam nadzieję, że już samo rozróżnienie na wartości hedoniczne i witalne, jak również sposób analizy zjawisk kulturowych, które tu przedstawiłem, umożliwią inne spojrzenie na spór o gender. Kolejne prace na ten temat mogłyby odsłonić relacje innych typów wartości z wartościami witalnymi, tak silnie – szczególnie poprzez negację: obronę społeczeństwa przed „sterylnością” – zaakcentowanymi w omawianym konflikcie.

Bibliografia

- Adamiak, M. (2023). *Przeżywając płęć. Doświadczenie na styku feminizmu, poststrukturalizmu i fenomenologii*. Kraków: Universitas.
- Bachryj-Krzywaźnia, M. (2016). „Był sobie gender ...” Kategoria gender w dyskursie „Gościa Niedzielnego” – analiza pola semantycznego i analiza aktantowa. *Politeja – Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 43, 346–362, <https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.43.14> [dostęp: 24.05.2025].
- Bakke, M. (2014). Ciało. W: M. Rudaś-Grodzka i in. (red.), *Encyklopedia gender. Płęć w kulturze*, 73–76. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Case, M.A. (2016). The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender. *Religion & Gender*, 6, 155–172, <https://doi.org/10.18352/rg.10124> [dostęp: 24.05.2025].
- Corredor, E.S. (2019). Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right's Antigender Countermovement. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 44, 613–638, <https://doi.org/10.1086/701171> [dostęp: 24.05.2025].
- De Monticelli, R. (2021). *Towards a Phenomenological Axiology. Discovering What Matters*. Cham: Palgrave Macmillan, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-73983-6> [dostęp: 24.05.2025].
- Duda, M. (2016). *Dogmat płci. Polska wojna z gender*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Gevisser, M. (2022). *Różowa linia. Jak miłość i płeć dzielą świat*, przeł. A. Stachowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Górecki, P. (2017). Z marginesów do centrum: „Encyklopedia gender” i inne nowe omówienia a przemieszczanie dyscypliny „gender studies”. *Teksty drugie*, 1, 128–138, <https://doi.org/10.18318/td.2017.1.10>
- Graff, A., Korolczuk, E. (2021). *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu*, przeł. M. Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Heidegger, M. (1997). *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in. Warszawa: Aletheia.
- Hyży, E. (2003). *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Iżykowska-Uszczuk, A. (2022). *Kulturowe przemiany intymności na przykładzie polskiej sztuki współczesnej w XXI wieku*. Wrocław (niepublikowana praca doktorska).
- Janion, L.H. (2018). „Nie popadajmy w przesadę z tą równością” – płeć mózgu, heteronorma i mistyka naukowości. *Adeptus*, 11, 1–20, <https://doi.org/10.11649/a.1502> [dostęp: 24.05.2025].

- Kalckreuth, M. von (2024). Changes and Conflicts of What We Value: Empirical Value-Surveys and Axiological Reflection. *The Journal of Value Inquiry*, <https://doi.org/10.1007/s10790-024-10013-w> [dostęp: 24.05.2025].
- Kaoma, K. (2016). The Vatican Anti-Gender Theory and Sexual Politics: An African Response. *Religion&Gender*, 6, 282–292, <https://doi.org/10.18352/rg.10180> [dostęp: 24.05.2025].
- Kasiak, M. (2019). Gender w edukacyjnym, publicznym dyskursie Kościoła. Analiza „Listu pasterskiego na Niedzielę Świętej Rodziny”. *Kultura – społeczeństwo – edukacja*, 2 (16), 291–311.
- Kopciuch, L. (2011). Wartość hedoniczna – problemy aksjologiczne i ontologiczne. *Kwartalnik Filozoficzny*, 2, 43–56.
- Korobczenko, K. (2009). Ideologia gender a „osobotwórcza” funkcja ciała i płci w teologii ciała Jana Pawła II. W: M. Machinek, A. Jucewicz (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* (81–98). Olsztyn: Wydawnictwo „Hosianum”.
- Kościańska, A. (2014). Panika wokół gender – temat zastępczy czy spór o obywatelstwo kulturowe. *Ars Educandi*, 11, 259–268, <https://doi.org/10.26881/ae.2014.11.20> [dostęp: 24.05.2025].
- Kováts, E., Pöim, M. (red.). (2015). *Gender as Symbolic Glue. The Position and the Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-gender Mobilizations in Europe*. Budapest: Foundation for European Progressive Studies.
- Köttig, M., Bitzan, R., Petö, A. (red.). (2017). *Gender and Far Right Politics in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-43533-6>
- Kuhar, R., Patternote, D. (red.). (2017). *Anti-gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kuhar, R., Zobec, A. (2017). The anti-gender movement in Europe and the educational process in public schools. *CEPS Journal*, 7, 29–46, <https://doi.org/10.25656/01:14594> [dostęp: 24.05.2025].

- Machinek, M. (2009). Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender. W: M. Machinek, A. Jucewicz (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* (99–116). Olsztyn: Wydawnictwo „Hosianum”.
- Malabou, C. (2021). *Wymazana przyjemność. Klitoris i myślenie*, przeł. A. Dwulit. Kraków: Ostrogi.
- Pearce, R., Erikainen, S., Vincent, B. (2020). TERF wars: An introduction. *The Sociological Review Monographs*, 68, 677–698, <https://doi.org/10.1177/0038026120934713> [dostęp: 24.05.2025].
- Peeters, M. (2013). *Gender– światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, tłum. L. Woroniecki. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Rawłuszko, M. (2019). And If the Opponents of GenderIdeology Are Right? GenderPolitics, Europeanization, and the Democratic Deficit. *Politics & Gender*, 1–23, <https://doi.org/10.1017/S1743923X19000576> [dostęp: 24.05.2025].
- Rozwadowski, Ł. (2024). O strukturach wartości dziś. Od polaryzacji do wewnętrznego porządku. *Prace Kulturoznawcze*, 28, 53–68, <https://doi.org/10.19195/0860-6668.28.2.4> [dostęp: 24.05.2025].
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. Manfred S. Frings, Roger L. Funk, Evanston: Northwestern University Press.
- Schmitt, C. (2008). Tyrania wartości. *Kronos: Metafizyka – Kultura – Religia*, 3, 38–57.
- Spallaccia, B. (2020). *Ideologia del gender: towards a transcultural understanding of the phenomenon. Modern Italy*, 25, 131–145, <https://doi.org/10.1017/mit.2019.63> [dostęp: 24.05.2025].
- Stabrowski, M. (2016). *Świat według wartości w kazaniach jezuickich XVII wieku*. Wrocław: Chronicon.
- Szwed, A., Zielińska, K. (2017). A War on Gender? The Roman Catholic Church’s Discourse on Gender in Poland. W: S.P. Ramet, I. Borowik (red.), *Religion*,

Politics, and Values in Poland. Continuity and Change Since 1989 (113–136).
New York: Palgrave Macmillan, https://doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8_6 [dostęp: 24.05.2025].

Trębicki, J. (1973). *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*.
Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wolska, D. (1997). Wstyd i bezwstyd. Przyczynek do badań nad kulturą i PRL-em.
W: S. Bednarek (red.), *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u* (62–
73). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zimniak-Hałajko, M. (2016) *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni*.
Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

The Rejection of Sterility. A Contribution to the Identification of Hedonic and Vital Values in the Gender Dispute

Abstract

The article adopts a perspective in which relations between values are examined on a basis of cultural products and practices. The object of analysis is the gender dispute, which is treated as an axiomatic space, which is a place of differing realizations of the same response to a value, or of divergent stances regarding the same tension between values. The tension central to the text is that between hedonic and vital values – a distinction drawn from Max Scheler's axiology. This distinction reveals that while the prioritization of hedonic values clearly differentiates the opposing sides of the debate, both anti-gender rhetoric and feminist-queer thought (considered as a whole) perceive "disembodied" ideas of the subject as a threat to the vitality of individuals and societies. This differentiation also proves useful in framing the question of how images of vaginas and, more broadly, women's bodies—used in confrontation with patriarchy – relate to the sphere of pleasure.

Keywords: anti-gender campaigns, axiology, vital values, hedonic values

Abstrakt

W artykule przyjęto perspektywę, w ramach której na podstawie wytworów i praktyk bada się relacje między wartościami. Obiektem analizy jest spór o gender. Potraktowany on został jako przestrzeń aksjotyczna, czyli miejsce odmiennych realizacji tej samej reakcji na wartość bądź różnych stanowisk względem tego samego napięcia między wartościami. Napięcie, na którym koncentruje się tekst, zachodzi między wartościami hedonicznymi a witalnymi, które to rozróżnienie zostało zaczerpnięte z aksjologii Maksa Schelera. Dystynkcja ta pokazała, że choć priorytet nadawany wartościom hedonicznym wyraźnie różnicuje strony sporu, to zarówno antygenderyzm, jak i myśl feministyczno-queerowa traktowana *en bloc* upatrują w „bezciesnych” ideach podmiotu zagrożenia dla żywotności jednostek i społeczeństw. Rozróżnienie to okazało się również przydatne w sformułowaniu pytania o to, jak wizerunki wagin i, ogólnie, ciał kobiet używane w konfrontacji z patriarchatem mają się do sfery przyjemności.

Słowa kluczowe: kampanie antygenderowe, aksjologia, wartości witalne, wartości hedoniczne