

Nina Gładziuk

Męska trwoga Otto Weininger

Opublikowane w roku 1903 studium Otto Weininger zatyłowane *Płeć i charakter*¹ uznać można za tekst kluczowy dla zrozumienia intelektualnej atmosfery cesarskiego Wiednia okresu *fin-de-siècle*'u. O dającej do myślenia poczytności tej książki świadczy fakt, że w ciągu ćwierćwiecza od daty pierwszego wydania doczekało się ono ponad dwudziestu wznowień w różnych krajach Europy. Czemu dzieło to zawdzięczało taką popularność? Co sprawiło, że stało się klasyką wiedeńskiej – czy szerzej: europejskiej – awangardy? Dlaczego za obrazoburczą rewelację epoki, godną pilnej lektury, uznało je szerokie grono modernistycznych myślicieli i pisarzy, jak August Strindberg, Franz Kafka, Ludwig Wittgenstein, Karl Kraus, Hans Blueher, Sigmund Freud, Elias Canetti, Robert Musil, Hermann Broch czy James Joyce? Rychło po spektakularnym samobójstwie, które popełnił Weininger zaledwie kilka miesięcy po opublikowaniu swej pracy, stał się on idolem swego pokolenia, czyli generacji urodzonej około roku 1880. Bez wątpienia potrafił nadać intensywny wyraz lękom, które trapiły wielu luminarzy modernizmu.

Z czego owe lęki wypływały? Ich głównym źródłem była tak zwana kwestia kobieca, batalia emancypantek o równouprawnie-

Nina Gładziuk – doktor habilitowany, profesor i kierownik Zakładu Filozofii Polityki w Instytucie Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk. Wykłada w Collegium Civitas.

¹ O. Weininger, *Płeć i charakter*, przeł. O. Ortwin, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1994.

nie. W oczach krytyków tych usiłowań walka kobiet o prawa polityczne anarchizowała tradycyjny ład społeczny oparty na separatystycznym i hierarchicznym porządku płci. Kampania o równe prawa utożsamiana była z domaganiem się przez kobiety swobody obyczajowej, tę zaś łączono z rozkładem rodziny oraz z szerzącą się prostytutką i plagą chorób wenerycznych. Najczęściej piętnowane tendencje kulturowe epoki, jak zrównywanie wszystkiego, zacieranie społecznych różnic i rang, konsumpcjonizm i kult przyjemności, a po stronie duchowej – dekadenski uwiad, pustka wartości i relatywizm epistemologiczny były charakterystycznie diagnozowane jako następstwa nowoczesnej dekompozycji rodzaju męskiego i żeńskiego. *Płeć i charakter* stanowi w tym kontekście cenny dokument historii intelektualnej przełomu wieków pokazujący obsesyjne zaabsorbowanie „kwestią kobiecą” jako ogniskującą wszystkie bez mała problemy epoki.

Wyjaśnia to podwójność celów badawczych, które postawił sobie autor *Płci i charakteru*: nie tylko wyjaśnienie biologicznej i psychologicznej formacji płci, ale także określenie na nowo pryncypiów duchowych; nie tylko uleczenie kryzysu tożsamościowego, lecz również kryzysu epistemologicznego. Dlatego też praca Weiningera sytuuje się zarówno w obrębie teorii płci, jak i w nadbudowanej nad nią pesymistycznej krytyce kultury. Nowość tej ostatniej polega na tym, że „kwestię kobiecą” czyni źródłem wszelkiej nowoczesnej nieoznaczoności. Tym samym nihilistyczne, czy też relatywistyczne, tendencje epoki uzyskują „żeńskie” oblicze. Aby dać odpór triumfalnemu postępowi feminizmu, Weininger – wielbiciel Kanta i Goethego, Beethovena i Wagnera, Schopenhauera i Nietzschego – Nowej Kobiecie przeciwstawia swojego Nowego Mężczyznę. Rozległa choroba tożsamościowej i kognitywnej niepewności ma szansę na uleczenie jedynie dzięki bezkompromisowej męskiej reorientacji w kulturze.

Biseksualizm

W poszukiwaniu niepowątpiewalnej podstawy różnicy płci Weininger ambitnie sięga po najnowsze ustalenia nauk biomedycznych, jak choćby odkrycie przez endokrynologię mechanizmu sekrecji hormonalnej. Prowadzi go to do wniosku, że płciowość ludzka jest rozstrzygnięta na głębokim i skrytym poziomie molekularnym. W każdej komórce ciała obecna jest zarówno żeńska, jak i męska plazma. W jaki zatem sposób dochodzi do uformowania się określonej płci? Skoro każda komórka ciała jest po części męska, a po części żeńska, oznacza to, że wyłącznie stosunek jednej plazmy do drugiej przesądza o tym, w jakim kierunku ewoluuje płeć osobnicza. Wszystkie embriony rozwijają się ze stanu wyjściowej nieokreśloności ku późniejszemu gonochoryzmowi, jednak rozdzielność płciowości osobników męskich i żeńskich pozostaje zawsze względna. Dorośli osobnicy nigdy nie należą wyłącznie do jednej z dwóch płci, ale zawsze posiadają elementy obu. Pozwala to autorowi na porzucenie sztywnego dymorfizmu płciowego oraz głoszenie w jego miejsce powszechnej płciowej pośredniości, znamionującej nie tylko istoty ludzkie, ale rozciągającej się na wszystkie gatunki roślinne oraz zwierzęce.

Odnotujmy w tym miejscu, że w ostatnich dekadach XIX wieku biseksualizm stawał się coraz częściej głoszonym poglądem. O względności gonochoryzmu przekonany był jeden z mentorów intelektualnych Weininger, Artur Schopenhauer, gdy zapewniał: „Fizjologowie wiedzą, że męskość i żeńskość dopuszcza niesłychanie wiele stopni [...]”². Po czym wskazywał na osobników, którzy „stoją dokładnie w środku między dwiema płciami, nie należąc do żadnej”³. To, co u Schopenhauera było intuicją, u twórcy wiedeńskiej psychoanalizy stanie się już naukowym ustaleniem: „[...] wszystkie indywidua ludzkie za sprawą swej dyspozycji biseksual-

² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 773.

³ *Ibidem*.

nej i krzyżującego się dziedzictwa łączą w sobie męskie i żeńskie cechy charakteru, tak że męskość i kobiecość w stanie czystym to jedynie konstrukcje teoretyczne wypełnione nieokreśloną treścią⁴. Praca Weiningera odegrała rolę ważnego pośrednika idei między tym, co przeczuwane u Schopenhauera a tym, co autorytatywnie już konstатовane u Freuda.

Płeć jest wprawdzie układem zdeterminowanym biologicznie – wywodził autor *Płci i charakteru* – ale prowadzącym do całej gamy typów seksualnych, które w dodatku podlegają zmienności. Pośredniość nie jest tylko efektem morfologicznym wynikającym stąd, że na poziomie komórkowym nikt nie posiada wyłącznie plazmy żeńskiej lub wyłącznie męskiej, ale także efektem procesualnym. Ponieważ ontogeneza płciowa przebiega periodycznie, jednostki nieustannie oscylują między męskim a żeńskim biegunem swej płciowej tożsamości. Dymorfizm płci anatomicznej (czy metrykalnej) pozostaje w skomplikowanym związku z biseksualizmem komórkowym i skutkuje taką dekompozycją płci jak męskość metrykalnych kobiet czy żeńskość metrykalnych mężczyzn. Komplikuje to prawo doboru naturalnego, które nie oznacza już prostego przyciągania mężczyzny i kobiety, ale osobnika o wysokim poziomie protoplazmy męskiej i osobnika o wysokim poziomie protoplazmy żeńskiej.

Pewnych intuicji na ten temat mógł Weininger doczytać się u samego Schopenhauera, który utrzymywał, że „[...] we wszelkiej płciowości tkwi jednostronność. Jednostronność ta wyraża się u jednego osobnika bardziej zdecydowanie i w wyższym stopniu niż u drugiego; dlatego u każdego osobnika może lepiej uzupełnić je i zneutralizować raczej ten niż inny osobnik płci odmiennej, potrzeba mu bowiem jednostronności jemu osobiście przeciwstawnej [...]”⁵. I dalej wyjaśniał: „Skutkiem tego do wzajemnej neutralizacji dwóch osobników, o jakiej tu mowa, potrzeba, aby określony stopień jego męskości odpowiadał określonemu stopniowi jej żeńsko-

⁴ S. Freud, *Życie seksualne*, rozdział *Kilka psychicznych skutków anatomicznej różnicy płci*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 237.

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 772.

ści, tak aby po prostu obie jednostronności nawzajem się znosiły. Zgodnie z tym najbardziej męski mężczyzna będzie szukał najbardziej żeńskiej kobiety i *vice versa* [...]”⁶.

Mogłoby się wydawać, że Weininger rozumuje tak samo: bardzo kobieca kobieta wybierze bardzo męskiego mężczyznę. Z drugiej strony, skoro nie ma absolutnych kobiet i absolutnych mężczyzn, lecz jedynie typy pośrednie, przyciąganie może połączyć męskie kobiety i kobiecych mężczyzn. Wciąż będzie to heteroseksualizm, ale tym razem pozostający w ambiwalentnym związku z płcią anatomiczną. Zresztą odmienne i zmienne proporcje tego, co męskie i żeńskie w każdym osobniku były odpowiedzialne za rozmaite typy wzajemnej atrakcji, które często poza heteroseksualizm wykraczały. Kobięcy mężczyzna mógł więc odczuwać pociąg seksualny zarówno do męskiej kobiety, jak i do mężczyzny, męska zaś kobieta – tak samo do kobiecego mężczyzny, jak i do kobiety. Względny gonochoryzm czynił homoseksualizm równie naturalnym typem pociągu jak heteroseksualizm. Więcej nawet – prowadził do wniosku o polimorficzności popędu seksualnego i jego wielu zróżnicowanych konfiguracjach.

Zakotwiczenie płci w różnicy anatomicznej okazywało się wątpliwe. Bardziej określało ją to, co niewidoczne i skryte, jak wewnętrzne wydzielanie hormonalne czy proporcja męskiej i żeńskiej protoplazmy na poziomie komórkowym. Owo niewidoczne i skryte decydowało ostatecznie o preferencjach seksualnych jednostki. Tak oto Weiningera poszukiwanie pewnej – bo biologicznej – podstawy różnicy płci potęgowało problem nieoznaczoności, któremu autor pragnął zaradzić.

Różnica rodzaju

Mogłoby się wydawać, że przyjęta przez Weiningerę przesłanka biseksualizmu uniemożliwia określenie stałej różnicy rodzaju.

⁶ *Ibidem*, s. 773.

Autor jest jednak przekonany o istnieniu absolutnej opozycji między rodzajami męskim a żeńskim. Wykładana przezeń teoria płci składa się zatem z dwóch, wzajemnie nieuzgadnialnych, części: na biologicznym gruncie pierwszej głosi tezę biseksualizmu, na psychologicznym gruncie drugiej – tezę monoseksualizmu. Zgodnie z pierwszą wszyscy uczestniczą w rozciągniętym kontinuum typów mieszanych, zgodnie z drugą wszyscy zbliżają się do jednego bądź do drugiego bieguna różnicy rodzaju: każdy jest albo mężczyzną, albo kobietą. Ale co to znaczy „być mężczyzną”? Co to znaczy „być kobietą”?

W poszukiwaniu duchowej konstytucji płci Weininger rozróżnia dwa spolaryzowane typy: M (absolutnego mężczyzny) i K (absolutnej kobiety). Owe dwa „typy”, „charaktery” czy „rodzaje” stanowią dokładną odwrotność siebie i nie dopuszczają jakiegokolwiek pośredniości. Autor jest świadom faktu, że rodzaj nie pokrywa się całkowicie z jednostkową dyspozycją psychiczną, że absolutny M i absolutna K to abstrakcyjne typy idealne. Jednak owe spolaryzowane typy idealne – dzięki ostrej opozycji, którą tworzą – umożliwiają na poziomie płci psychicznej skompensowanie nieoznaczoności, która trapi płeć organiczną. W odróżnieniu od płynnej ambiwalencji tej ostatniej, dwubiegunowa różnica rodzaju istnieje w postaci sztywnego dymorfizmu separującego *masculinum* i *femininum*.

Odnotujmy w tym miejscu, jak wielopoziomowa jest w teorii Weiningera jednostkowa tożsamość płciowa: na samym dole mamy płeć określoną przez biochemiczny skład komórek ciała, wyżej – płeć anatomiczną, nad nią nadbudowana jest płeć psychiczna, czyli rodzaj, a jeszcze wyżej – płeć kultury czy epoki (są bowiem okresy bardziej „męskie” i bardziej „żeńskie”), w których jednostkom przyszło żyć. Ostatecznie, płeć organiczna pozostaje w skomplikowanym związku z płcią anatomiczną, z różnicą rodzaju, a wreszcie z charakterem samej kultury.

Co oznaczają M i K? Oba typy są pomyślane podług innego kryterium. Biegunem sensotwórczym w różnicy rodzaju pozostaje

absolutny M, którego charakterystyka oderwana jest od biologii i zbudowana wyłącznie na pryncypiach idealistycznych. Natomiast drugi biegun, absolutna K, skonstruowany jako pojęciowy antagonistą pierwszego, wzbogacony jest o argumenty empiryczne, które Weininger czerpie z medycyny, psychopatologii i ginekologii przełomu wieków.

W definiowaniu rodzaju męskiego autor posiłkuje się Kantowską formułą, wedle której istota człowieczeństwa polega na autonomii rozumnego podmiotu. W *Krytyce praktycznego rozumu* czytamy: „w porządku celów człowiek (a wraz z nim każda rozumna istota) jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowany jedynie jako środek, nie będąc zarazem sam przy tym celem [...]”⁷. Autoteliczność rozumnego podmiotu czyni go analogonem samego Boga i dlatego królewiecki filozof może orzec, iż „człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte [...]”⁸. Mężczyzna absolutny, wykoncypowany podług owego kryterium, stanowi najwyższą formę i entelechię życia ludzkiego. Tylko jemu przysługuje zdolność do aktów logicznej pojęciowości, a zarazem do aktów wolnej woli poddającej siebie prawu moralnemu. Kompetencja klarownego myślenia jest w nim nierozzerwalnie połączona z kompetencją słusznego osądu, a obu towarzyszy dyspozycja do twórczego geniuszu, którą sam Weininger określa jako „spotęgowaną, w pełni rozwiniętą, powszechnie uświadomioną męskość”⁹. Podstawowe atrybuty męskości – rozum, etyczność i geniusz – stanowią zdolności ponadzmysłowe, które sprawiają, że „każdy mężczyzna pozostaje w jakimś stosunku do idei najwyższej wartości, do idei absolutu”¹⁰.

W opisie idealnej męskości Weininger notorycznie odwołuje się do konceptu „noumenalnej jaźni” lub „monady”. Dlaczego tak czyni? Otóż autoteliczność Kantowskiego podmiotu znajduje paralele

⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 211.

⁸ *Ibidem*.

⁹ O. Weininger, *Płec...*, s. 28.

¹⁰ *Ibidem*, s. 192.

w samowystarczalności Lebnizjańskiej monady – oba zaś koncepty odsyłają do bogopodobnego modusu bycia sobą samym. Ponieważ *monady* – jak głosi dobrze znana maksyma – *nie mają okien*, samowystarczalny i samocelowy sposób istnienia mężczyzny oznacza jego radykalną ontologiczną osobność. Absolutny mężczyzna nie poddaje się jakiemukolwiek kolektywnemu czy grupowemu ujęciu, stanowiąc zawsze oddzielną indywidualność. Owa wzniosła samotność, umożliwiająca „współzycie z wielkością”¹¹ nie jest jednak czymś z góry danym, ale stanowi rezultat egzystencjalnego trudu separowania się od innych: „Mężczyzna jako monada, jako indywidualność *in potentia* lub *in actu*, czyli genialna, domaga się [...] wszędzie różnicy, odrębności, indywidualności i rozgraniczenia [...]”¹².

Gdy konstytutywną potrzebą mężczyzny jest bycie na sposób odrębnej osobowości, konstytutywną potrzebą kobiety jest zacieranie granic i scalanie się z innymi. Odwrotnością męskiej jaźni, formy i samotnej egzystencji jest żeńska nie-jaźń, bezforemność i pęd ku zlianiu się z życiem. Przeciwnością męskiego monadyzmu jest kobieca niezdolność do bycia osobnego. Przesądza to o jej statusie egzystencjalnym. Kobieta – nie mając nic wspólnego z indywidualnościami, duszami czy monadami, należącymi do „życia wyższego” – mieści się w tej samej kategorii co indywidualna „życia niższego”, czyli organizmy¹³. Oznacza to jednak, że kobiecy, zawsze tylko zmysłowy, sposób istnienia nieustannie zagraża duchowej odrębności męskiej jaźni.

Egzystencjalna niezdolność kobiety do bycia osobnego przesądza o jej kardynalnych deficytach duchowych: jest „bezduszna, nie posiada jaźni i indywidualności, osobowości i wolności, charakteru i woli”¹⁴. Jako z istoty swej nielogiczna – niezdolna jest do operacji pojęciowych, jako z istoty swej amoralna – niezdolna jest do słusznego postępowania: „Istota doskonale kobieca

¹¹ *Ibidem*, s. 196.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 196.

¹⁴ *Ibidem*, s. 56.

nie zna przecież ani logicznego, ani moralnego imperatywu [...]”¹⁵. Nie znając środka ciężkości w sobie samej, wiedzie żywot zależny od obcej opinii i dlatego jest „ustawicznym oglądaniem się na innych”¹⁶. Praktykując skrajną heteronomię, czyni z siebie „przedmiot wartości dla innych”, nie jest bowiem w stanie znaleźć „żadnej wartości własnej dla siebie i wobec siebie”¹⁷. Głucha na Kantowskie wezwanie, aby człowieczeństwo we własnej osobie traktować jako święte, nieustannie frymarczy sobą, aby „osiągnąć wartość dla obcych wobec obcych”¹⁸. Ponieważ „używa siebie samej, jak wszystkiego innego na świecie, tylko jako środka”¹⁹, odpowiedzialna jest za godną potępienia instrumentalizację relacji międzyosobowych. Wreszcie – jako niezdatna do osobowej indywiduacji, kobieta zawsze reprezentuje istnienie niedorosłe.

Naruszając i gwałcąc granice, bez których niemożliwe jest istnienie duchowe, kobieta uprawia coś w rodzaju ontologicznego nierządu, którego seks jest tylko odmianą. Znamienny brak respektu dla granic między własnym a cudzym Ja odsłania, kluczowy w konstytucji kobiety, związek między jej bezjaźniowością i jej promiskuityzmem. „Możliwość stręczycielstwa – wyjaśnia Weininger – pochodzi stąd, że kobieta nie jest monadą i nie ma granic, urzeczywistnia się zaś ono dlatego, że reprezentuje ideę nicości materii, która bezustannie i wszelkim sposobem usiłuje skusić formę do zlania się z nią w jedno. Stręczycielstwo jest wieczystym parciem nicości ku istnieniu”²⁰. Egzystencjalny fakt, że „kobieta jest niczym”²¹ z konieczności czyni z niej „orędowniczkę i mandatarską ideę «spółkowania»”²². Feminalna materia musi nieustannie dążyć do kopulacji, która znosi cielesne granice między jestestwa-

¹⁵ *Ibidem*, s. 24.

¹⁶ *Ibidem*, s. 47.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 278.

²⁰ *Ibidem*, s. 212.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 156.

mi. Tylko dzięki „życiu stapiającemu się”²³ kobieta może uzyskać elementarne istnienie, i to właśnie sprawia, że jest i musi być ontologiczną nierządnicą. Jako nierządnicą, czyli gwałciicielką granic, stanowi śmiertelnie zagrożenie dla mężczyzny, który z istoty swojej „ma granice, godzi się na granice, domaga się granic”²⁴.

Centralna w dyskursie Weiningera opozycja między nierządnym „życiem stapiającym się” i respektującym granice życiem monady każe autorowi zdemaskować typową dla patriarchalnej ideologii opozycję Prostytutki i Matki. Tej ostatniej bynajmniej nie przysługują czystość, cześć czy cnota. Obie odmiany kobiecości urzeczywistniają się przez spółkowanie: dla Matki seks jest środkiem do celu, dla Prostytutki – celem samym w sobie. Mężczyźni uprawiają kult Madonny, kobiety niepokalanej, mamy tu jednak do czynienia wyłącznie z męskim samozakłamaniami. Każda Madonna w istocie okazuje się Babilońską Wszetecznicą, zatem wiara w moralność kobiety to tylko „introjekcja» części duszy męskiej w kobietę”²⁵. Nowe odkrycia psychopatologii i ginekologii wykorzystuje autor na poparcie tezy, iż nie istnieje kobiecość, która nie byłaby powodowana impulsem nierządu. Zjawisko oziębłości seksualnej, często towarzyszące przypadkom hysterii, owej arcykobiecej choroby, świadczy tylko i wyłącznie o „organicznej kłamliwości”²⁶ kobiety aseksualnej. Odrzucenie przez nią swej prawdziwej – czyli nierządnej – natury musi być w sferze jej psychiki kompensowane właśnie atakami hysterii.

Kobieca potrzeba nierządu – prowadząca nie tylko do zlania się oddzielnych ciał, ale także do notorycznego rozmywania granic mentalnych między oddzielnymi osobami – znajduje analogię w kobiecej umysłowości, by użyć terminu ukutego przez samego autora: *henidy*, oznaczającej prymitywne stany świadomości stopionej z nieświadomymi popędami ciała. Kobiecość – jako istnienie wyłącznie przedmiotowe, jako niezdolna do rozumu jaźń cząstkowa,

²³ *Ibidem*, s. 42.

²⁴ *Ibidem*, s. 196.

²⁵ *Ibidem*, s. 126.

²⁶ *Ibidem*, s. 164.

przypadek skrajnej moralnej heteronomii i bezwolne posłuszeństwo głosowi natury – w ewidentny sposób sprzeciwia się kryteriom Kantowskiego człowieczeństwa. Dlatego też jako nie-osoba, nie-jaźń, nie-indywidualność i nie-podmiot, kobieta jest z „wyższego, transcendentalnego, metafizycznego bytu wyłączona”²⁷.

Tak oto ludzkość mieści się między dwoma biegunami rodzaju: od M, oznaczającego noumenalną podmiotowość, do K, oznaczającego całkowity brak „osobowości ponadmysłowej”²⁸ i byt zaledwie fizyczny. Pierwszy biegun reprezentuje rozum, etyczną wolę i twórczy geniusz, drugi zaś – bezjaźniowość, heteronomię woli oraz rozptopienie się w tym, co animalne.

Sfeminizowana kultura

Co oznaczała pesymistyczna diagnoza Weininger postawiona nowoczesnej kulturze jako zainfekowanej antykulturowymi wartościami kobiecymi? Przede wszystkim wskazywała na zjawisko panseksualizacji, wszechobecnego kultu *coitus*²⁹ oraz ciągłej potrzeby doznań orgazmicznych, groźne utożsamienie rozkoszy seksualnej z wszelkim pragnieniem. W tym to duchu autor *Płci i charakteru* potępiał ruch feministyczny o tyle, o ile ten domagał się większej swobody obyczajowej, i bez ogródek definiował go jako „emancypację nierządnic”³⁰. Ruch ten budził jego najgorsze obawy nie dlatego, że – jak często wówczas sądzono – wyzwolone kobiety odrzucają małżeństwo i obowiązki macierzyńskie, ale dlatego, że wyzwolone kobiety, jako „śmielsza manifestacja pierwiastka kobiecego”³¹, zintensyfikują stan i tak już żałośnie sfeminizowanej kultury.

Panseksualizacja dotyczyła całości nowoczesnej kultury, tworzonej zresztą na ogół przez mężczyzn, i sprawiała, że poddawali

²⁷ *Ibidem*, s. 191.

²⁸ *Ibidem*, s. 24.

²⁹ *Ibidem*, s. 272.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

się oni kobiecej fascynacji zjawiskowością i pozorem, nastrojowością i ornamentem, z niepowetowaną szkodą dla męskiej potrzeby rozumu i formy. Moda na impresjonizm świadczyła o feminizacji wrażliwości artystycznej: „Myślenie kobiety jest ślizganiem się, przemykaniem między rzeczami, dotykaniem ich powierzchni, na które mężczyzna docierający do głębi jestestw, wcale nawet uwagi nie zwraca. Jest to kosztowanie, smakowanie i macanie, a nigdy ujmowanie od strony właściwej”³². Impresyjny charakter nowej sztuki oraz literatury wskazywał na obecność kognitywnego kryzysu w nowoczesnej kulturze, czego przejawem był wzrost nieokreśloności, rozplątywanie się dystynkcji i zacieranie różnic. Wszystkie te tendencje były stygmatyzowane przez Weiningera jako „żeńskie”: „Lubowanie się w czysto uczuciowych oddźwiękach, zrzeczenie się pracy pojmowania i pojęciowości, kołysanie się bez dążenia do jakiegokolwiek głębi charakteryzują ów błyskotliwy, a iście kobiecy styl wielu nowoczesnych pisarzy i malarzy”³³. Kultura przełomu wieków z jej zapotrzebowaniem na angażującą zmysły nastrojowość stanowiła dla Weiningera jedną wielką epifanię żeńskiej pseudojaźni. I na odwrót – tym, czego tej kulturze dramatycznie brakowało była „męska potrzeba zdecydowanej formy”³⁴. Zamiłowanie artystów do onirycznej fantazji i nieświadomości, epatowanie zwielokrotnioną tożsamością i chaotycznym „strumieniem świadomości” wskazywały na bliski związek nowych technik artystycznego impresjonizmu z epistemologicznym kryzysem nieoznaczoności Ja.

Do owego kryzysu walenie przyczyniła się głośna praca Ernsta Macha *Analiza wrażeń i stosunku sfery fizycznej do psychicznej* (1885). Empiriokrytyk, wielce opiniotwórczy w kręgach wiedeńskiej nauki, wyznaje w niej młodzieńczą fascynację intelektualną: „Każdy, kto kiedykolwiek był pod wpływem Kanta, przyjmował stanowisko idealistyczne i nie wyzbył się całkowicie idei rzeczy samej

³² *Ibidem*, s. 30.

³³ *Ibidem*, s. 29.

³⁴ *Ibidem*, s. 29–30.

w sobie, będzie nadal miał pewną skłonność do solipsyzmu [...]”³⁵. To właśnie, żywione ongiś przekonanie, że jaźń jest „punktem wyjścia dla całej reszty”³⁶, uczony poddaje teraz bezlitosnej dekonstrukcji: „Psychologia i psychopatologia uczą nas, że Ja może rosnać i się wzbogacać, ubożeć i kurczyć się, wyobcowywać się od siebie i się rozdawać, krótko mówiąc, zmieniać się istotnie w trakcie życia”³⁷. Na gruncie nowej, wypracowywanej przez Macha empirycznej psychologii Ja bezpowrotnie traci, zajmowaną przez siebie wcześniej, królewską pozycję: „Nie będzie się przypisywać wysokiej wartości Ja, które już w trakcie indywidualnego życia ulega wielorakim zmianom, ba, może częściowo lub całkowicie zanikać we śnie i przy zatopieniu się w rozważaniach, w myślach, a nawet w najszcześniejszych chwilach”³⁸. Ponieważ to „elementy tworzą Ja”³⁹, należy odrzucić monadyczne wyobrażenie jaźni i uznać, że na pewno nie jest ona „niezmienną, określoną, ostro odgraniczoną jednostką”⁴⁰. Ja to tylko agregat zmiennych wrażeń i dlatego Kantowska jaźń noumenalna musi być włożona między bajki. Innymi słowy, jak to autor lapidarnie ujmuje: „Nie można [...] uratować Ja”⁴¹.

Przeciw takiej właśnie perspektywie, dowodzącej niemożności transcendentального podmiotu, budowany jest Weininger projekt androcentrycznej kultury. *Płeć i charakter* można czytać jako idealistyczną reakcję na dekonstrukcję Ja w „nowej psychologii” związanej z empirycznym zwrotem w nauce, jako próbę restauracji Kantowskiej – czyli „męskiej” – perspektywy w świecie triumfującego „żeńskiego” empiryzmu. Nie powinno nas zatem dziwić, że wszyscy empiryczni „psycholgiści”, jak David Hume, Richard Avenarius, Aldous Huxley czy Ernst Mach, zostaną przez

³⁵ E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, przeł. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 320.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 319.

³⁸ *Ibidem*, s. 23.

³⁹ *Ibidem*, s. 22.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 23.

Weiningera uznani za intelektualnych propagatorów antykulturowych wartości kobiecych. To oni obarczeni zostaną odpowiedzialnością za „wygnanie duszy z psychologii”⁴², za krzewienie „żeńskiego” monizmu, czyli braku rozróżnienia na materię i ducha.

Męska jaźń jest ponadempirycznym, unitarnym podmiotem: mężczyzna ma w sobie „istotny rdzeń, nie podlegający żadnemu rozbiorowi”⁴³. W odróżnieniu od istotowo nierozkładalnej męskiej osobowości, kobieca psychika to „pseudojaźń”⁴⁴ albo „psyche nieświadoma”⁴⁵, która charakteryzuje się ciągłym przepływem zmieniających wrażeń. Niepodzielności męskiej *psyche* odpowiada podzielność kobiecej, ponieważ „jest nagromadzeniem różnych rzeczy, a przeto da się rozłożyć, rozszczepić”⁴⁶. Intrygujące jest podobieństwo między Weiningera definicją żeńskiej psychiki jako *henidy* a Macha koncepcją Ja jako agregatu wrażeń. Demaskowane przez tego pierwszego defekty kobiecej pseudojaźni przypominają relacjonowane przez tego drugiego zjawiska wewnętrznej i temporalnej mnogości Ja. Empiryczna psychologia, którą Weinger zalicza do destrukcyjnych trendów w sfeminizowanej kulturze, nie przypadkiem okazuje się przydatna właśnie do analizy kobiecej psychiki, o czym zaświadcza często eksplorowany przez nią „żeński” fenomen hysterii i jaźni zwielokrotnionej⁴⁷.

Bunt przeciw naturze

Mogłoby się wydawać, że głównym problemem w *Płci i charakterze* jest „kwestia kobieca”, ale ta ostatnia pozostaje w istocie kryptonimem innej, bardziej kluczowej w dziele Weiningera, „kwestii męskiej”. Jego mizoginiczna teoria, potępiająca kulturę za

⁴² *Ibidem*, s. 56.

⁴³ *Ibidem*, s. 65.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 167.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 166.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 65.

⁴⁷ Por. *ibidem*.

groźne przesylenie pierwiastkiem żeńskim, stanowi przede wszystkim namysł nad kryzysem tożsamości męskiej. Odpowiedzią na ów kryzys jest projekt nowej andrologii, który – jak sam autor wyraźnie przyznaje – nie wynika z „przesłanek higieny społecznej”, ale z „owej idei człowieczeństwa, która unosi się nad filozofią Immanuela Kanta”⁴⁸. Nowa andrologia w wielu istotnych momentach jest przeciwstawna patriarchalnym ujęciom mężczyzny jako *pater familias* – dzierżyciela władzy domowej: reproduktora, żywiciela i obrońcy. Przeciwstawna jest też tradycyjnym ujęciom mężczyzny jako uczestnika maskulinistycznych instytucji i aktywności, gier i rytuałów, które kształtują oraz potwierdzają męską tożsamość. Weininger ostentacyjnie zakwestionował bowiem maskulinizacyjny walor udziału w wojnie, w rytuałach pojedynku, w podboju kolonialnym czy ekonomicznej przedsiębiorczości.

W nowej andrologii nie chodziło o przywrócenie *masculinum* należnego mu miejsca, ale o zdefiniowanie go na nowo, i to przeciw jego licznym tradycyjnym wyznacznikom. Istotą kultury męskiej nie jest bycie głową rodziny, nie są też męska armia, męskie państwo czy męski klub. Dyskurs Weiningera odróżnia się zatem radykalnie od innych dyskursów próbujących zaradzić nowoczesnemu kryzysowi męskości, jak wiktoriańskie lamenty nad wielkomięskim „wyczerpaniem nerwów” czy – głoszone przez nacjonalistycznych higienistów – ideał „muskularnej męskości” mierzonej zdrowiem i rozrodczą potencją, produkcyjną wydajnością i militarną krzepą. Osobliwością nowej andrologii, plasującej się po drugiej stronie wzorca męskości, który pragnęli kultywować nowocześni higieniści, jest jej otwarcie antypatriarchalny charakter.

Zakwestionowawszy tradycyjne instytucje maskulinizacji, jak bycie *pater familias* czy też uczestnictwo w męskich klubach i rytuałach, Weininger definiuje męskość w sposób całkowicie oderwany od podstawy społecznej. Jego Nowy Mężczyzna wiecie żywot „bezokiennej monady”: nie potrzebuje innych, jest samowystarczalny,

⁴⁸ *Ibidem*, s. 271.

w pełni autonomiczny i odpowiedzialny tylko wobec siebie. Męskość uzyskuje tu konotację tego, co rozumne, etyczne i genialne, ale ceną za ów angeliczny status jest jej antyspołeczny, radykalnie wsobny, by nie rzec – autystyczny charakter.

Odnotujmy w tym miejscu intrygujący paradoks w andrologicznym projekcie Weiningera. Mogłoby się wydawać, że przyjęte przezeń ryzykowne założenie organicznego biseksualizmu kazałoby mu dążyć do obrony męskości poprzez odwołanie się do heteroseksualnej normy tradycyjnie stojącej na straży dualizmu płci. Tymczasem sam seksualizm uznaje on za degeneracyjny wpływ tego, co kobiece, a to przesądza o losie seksu i reprodukcji w jego andrologii. Potępienie zarówno seksualnego libido, jak i popędu rozrodczego stanowi antypatriarchalne jądro tej teorii, która chce rewindykować męskość nie w zgodzie z prawem natury, ale przeciw niemu.

Wedle Schopenhauera, ważnego mentora Weiningera: „popęd płciowy jest jądrem woli życia, a zarazem koncentratem wszelkich pragnień”⁴⁹. Już u niego pojawia się motyw buntu przeciw naturze, przewyciężenia impulsu rozrodczego, odrzucenia tożsamości pragnienia i woli życia. Weininger kontynuuje te wątki i doprowadza je do skrajności. Dla niego również popęd płciowy jest zwierzęcym parciem życia do życia i – podobnie jak u Schopenhauera – jego pełnym wcieleniem pozostaje kobieta, której ciało „jest tylko przyległością jej organów płciowych”⁵⁰. Z Schopenhauerem łączy Weininger przekonanie, że kultura możliwa jest tylko dzięki heroicznemu wysiłkowi wyrwania się z więzów natury i dlatego wymaga świadomej odmowy uczestnictwa w służbie przedłużenia gatunku. Popęd rozrodczy i kultura nie dają się pogodzić.

Pociąg płciowy – o którego kompulsywnym charakterze przesądza, według Weiningera, biologicznie agresywna żeńska plazma – czyni z kobiety „mandatariuszkę spółkowania”, uciekającą się

⁴⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 725.

⁵⁰ O. Weininger, *Płeć...*, s. 156.

do wszelkich sposobów, aby pobudzić lubieżność mężczyzny: „kobieta chce seksualności mężczyzny, gdyż tylko przez jego seksualność byt osiąga”⁵¹. Jako nosicielka ślepej woli życia, ściąga ona mężczyznę w dół, czyniąc zeń popędliwego „fauna”⁵². Przeobrażenie mężczyzny w samca przesadza wszelako o jej własnym zniewoleniu, albowiem „mężczyzna, który stał się płcią, stanowi fatum kobiety”⁵³. Jak to rozumieć? Otóż jeżeli „dopiero płciowość mężczyzny daje kobiecie egzystencję kobiety”⁵⁴, jeśli rodzaj żeński oznacza bycie zdefiniowaną wyłącznie przez seksualność, to egzystencja kobiety jako kobiety jest niemożliwa bez męskiej żądzy. Można powiedzieć, że pobudziła ona do życia upłciowionego mężczyznę i odtąd obie płcie pozostają pod „zwierzchniczą władzą” *phallusa*. To dlatego Weininger przestrzega uczestniczki nowoczesnej batalii o większą swobodę obyczajową: „Nigdy jeszcze nie zostało otwarcie powiedziane, gdzie naprawdę należy szukać poddaństwa kobiety – wyłącznie w uwielbianej, zwierzchniczej władzy, jaką ma nad nią *phallus* mężczyzny”⁵⁵. Ruch wyzwolenia seksualnego nie do emancypacji kobiet prowadzi, ale do większego jeszcze uzależnienia żeńskiej tożsamości od męskiego pożądanego. Zauważmy, jak szczególnie charakter nosi wyrażony tu antyfeminizm Weininger. Nie jest to – jak w starożytnej greckiej mizoginii – dwuznaczny stosunek do ludzkiej seksualności, gdy seksualność kobieca utożsamiona jest z nierządem, rozwiązłością i wyuzdaniem, męska zaś ze sprawnością wzorcowego ciała, którego jurność pozostaje w subtelny neurologiczny związek z kompetencją rozumu. Wedle autora *Płci i charakteru* seksualne pożądanie w wypadku obu płci nie do rozumu wiezie, ale do bezjaźniowości, a zatem rozumna jaźń powinna mu wszelkimi siłami stawić opór.

W tradycyjnej teorii patriarchalnej macierzyństwo było bodaj jedyną gloryfikowaną rolą kobiety. U Weiningera jednak macie-

⁵¹ *Ibidem*, s. 276.

⁵² *Ibidem*, s. 140.

⁵³ *Ibidem*, s. 215.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 287.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 291.

rzyństwo zostaje bezprzykładnie zdeprecjonowane i sprowadzone do zaledwie zwierzęcego instynktu. W odróżnieniu od Matki, tej służebnicy gatunku, Hetera, choć skupiona na seksie, czuje odrazę do reprodukcji. I dlatego Weininger nie zawaha się stwierdzić: „Hetera nie zgadza się służyć jedynie jako «naczynie» [...] jej celem nie jest zachowanie gatunku. Stawia to heterę pod pewnym względem wyżej od matki [...]”⁵⁶. „Jałowy” seks Prostytutki wyzwala ją od służby przyrodniczym celom gatunku, którym podporządkowana jest Matka. W potępieniu nie tylko kobiecej lubieżności, ale popędu rozrodczego w ogóle, Weininger był – jak zauważają badaczki jego idei – „prawdziwie mniszy, odczuwający wstręt do ciała i do tego, w czym widział zaledwie niski akt desperacji, by znaleźć znaczenie w produkowaniu następnych pokoleń ludzkich istot”⁵⁷.

Najmocniejszy wyłom w kanonie myśli patriarchalnej uczyniony jest przez autora *Płci i charakteru* w kwestii oceny ojcostwa. Nawet w teoriach o Arystotelesowskiej proveniencji, w których macierzyństwu nadawano niską rangę, godność „prawdziwego rodzica”, którą cieszył się prokreator – siewca nasienia, była nienaruszona. Ponieważ nie było patriarchalnej andrologii, która nie głosiłaby apoteozy ojcostwa, Weininger rzuca w tym względzie wyzwanie całej tradycji. Według niego ojcostwo bynajmniej nie jest dla mężczyzny „zaspokojeniem najgłębszej potrzeby jego serca”⁵⁸. Z obrzydzenia do wszystkiego, co znosi granice indywidualności, prawdziwy mężczyzna fizyczne ojcostwo odrzuca, bo „przeraża go myśl o zagubieniu się i zaginięciu w gatunku”⁵⁹. W *Płci i charakterze* mamy do czynienia z deprecjacją zarówno macierzyństwa, jak i ojcostwa, oba bowiem uczestniczą w zwierzęcym tarle, w rojącym się na ziemi „mrowisku ludzkim”⁶⁰. Tak oto

⁵⁶ *Ibidem*, s. 90.

⁵⁷ B. Hyams, N.A. Harrowitz, *A Critical Introduction to the History of Weininger Reception*, w: *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, red. N.A. Harrowitz, B. Hyams, Temple University Press, Philadelphia 1995, s. 4.

⁵⁸ O. Weininger, *Płeć...*, s. 85.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 289.

instynkt rozrodczy i popęd seksualny stanowią charakterystyczne *abjectum* w myśli Weininger, elementarną odrazę autora do ślepego parcia życia ku życiu.

Ponieważ męskość jest u Weininger wykoncypowana na podstawie pryncypiów wyłącznie duchowych, tłumaczy to spór autora z Kantowskim podejściem do seksu małżeńskiego. O akcie współżycia powiada Kant: „Podczas tego aktu człowiek czyni z siebie rzecz, co sprzeczne jest z prawem ludzkości, które uosabia on jako jednostka”⁶¹. Filozof daje tu wyraz przekonaniu, że akt seksualny stanowi największą przeszkodę dla wypełnienia maksymy etycznej, aby innych traktować zawsze jako cele, a nigdy jako środki. Jednocześnie, pragnąc ratować seks małżeński przed zarzutem instrumentalizmu sprzecznego z etyką, ucieka się do takiej oto kazuistyki: „Jest wszak możliwe, żeby uprzedmiotowienie to nie było jednostronne; do tego jednak trzeba przyjąć, że gdy jedna osoba traktowana jest przez drugą jak rzecz, to musi ona ten stosunek odwzajemnić, czyli posiadać tę drugą. Tylko w ten sposób odzyskuje ona siebie samą z powrotem, odtwarzając zatraconą osobowość”⁶². Wzajemność użyczenia swego ciała dla rozkoszy drugiego, wzajemność „oddawania się i brania w posiadanie”⁶³ ocalić ma, według autora *Metafizyki moralności*, osobową podmiotowość kopulującej pary.

Argumentacja, jaką salwuje się królewiecki filozof nie jest jednak do przyjęcia dla jego skądinąd żarliwego wyznawcy. Jeśli małżeńska wzajemność to wymiana cielesnych usług regulowana umową właścicielską czy kupiecką, to „królestwo celów” jest w alkwie nieziszczalne. Z punktu widzenia Weininger wszelki seks, w tym także małżeński, powinien być odrzucony z tego powodu, że urąga imperatywowi kategorycznemu: „*Coitus* sprzeciwia się idei człowieczeństwa nie dlatego, że asceza jest obowiązkiem,

⁶¹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 110.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

lecz przede wszystkim dlatego, że kobieta chce w nim stać się przedmiotem, rzeczą, a mężczyzna robi jej tę przysługę, traktując ją jako rzecz [...]”⁶⁴. Weiningera nie przekonuje hymenalna kazuistyka Kanta, wedle której naprzemiennosc bycia „środkiem” sprawia, że osobowa podmiotowość „odzyskuje siebie z powrotem”. Jeżeli Kantowskie „królestwo celów” ma być urzeczywistnione, *coitus* jako praktyka skrajnego urzeczowienia drugiej osoby musi być zanegowany. I nie chodzi tu wyłącznie o obsesyjnie kobiecie zaabsorbowanie „spółkowaniem”, ale także o seksualność samego mężczyzny, który „nie może rozwiązać problemu etycznego co do własnej osoby, jeżeli w kobiecie zaprzeczać będzie ciągle idei człowieczeństwa posługując się nią jako środkiem do rozkoszy”⁶⁵. Deseksualizacja mężczyzny jest zatem jedynym sposobem na wyjście z dylematu Kantowskiej jaźni etycznej: „mężczyzna musi siebie wyzwolić z płciowości, gdyż tylko tak wyzwoli kobiety”⁶⁶.

Biseksualizm uznany za przyrodnicze *datum* prowadzi Weiningera do ambiwalentnych konkluzji. Z jednej strony może być źródłem degeneracji psychicznej, którą egzemplifikują „mężczyźni będący psychologicznie kobietami”⁶⁷, z drugiej zaś jako źródło możliwego tożsamościowego przeistoczenia otwiera dla płci wymiar soteriologiczny. Nawet kobieta – o tyle, o ile zawiera plazmę męską – dysponuje zdolnością do osobowej metamorfozy. Dzięki biseksualizmowi ślepej woli życia może być przeciwstawiona świadoma wola rearanżacji rodzaju. Czyż jednak autor sam sobie nie przeczy? Czy na drodze zbawiennej przemiany nie staje właśnie głoszona przezeń sztywna różnica rodzaju, zgodnie z którą rodzaj żeński reprezentuje hipertrofię ludzkiej seksualności, rodzaj męski zaś kulminację ludzkiego ducha? Otóż w biegunowej opozycji absolutnej Kobiety i absolutnego Mężczyzny możemy widzieć celową myślową hiperbolę, której zadaniem jest pobudzenie genderowej

⁶⁴ O. Weininger, *Płeć...*, s. 290–291.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 286.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 289.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 27.

rewolucji. Dzięki temu zabiegowi absolutny M staje się ideą regulatywną umożliwiającą zniesienie różnicy rodzaju i zaprowadzenie w jej miejsce uniwersalnego rodzaju męskiego. Najgłębszy dualizm tego, co żeńskie i tego, co męskie potrzebny jest ostatecznie po to, aby wskazać kierunek pożądanej remaskulinizacji nie tylko dla metrykalnych kobiet, ale także dla metrykalnych mężczyzn.

Warunkiem zbudowania nowej, androcentrycznej kultury jest całkowita dekonstrukcja tradycyjnego rodzaju żeńskiego: „kobieta jako taka musi zniknąć”⁶⁸. Oznacza to, że musi ona zrezygnować ze swej seksualności, że „musi się wyrzec spółkowania – jak głosi fraza nie przypadkiem naśladująca wyznanie religijnej konwersji – dobrowolnie, wewnętrznie i szczerze [...]”⁶⁹. Dzięki tożsamościowej *metanoi*, dzięki przyjętemu „chrztowi wewnętrznemu”⁷⁰ mogłaby się dokonać emancypacja kobiety od niej samej. Uwolniona z okowów swego rodzaju, który czynił z niej istotę wyłącznie seksualną, kobieta będzie zdolna dostąpić Kantowskiego człowieczeństwa: „Wprawdzie w ten sposób ginie jako kobieta, ale na to tylko, aby się odrodzić z popiołów jako czysty człowiek”⁷¹. Przewyciężywszy swą dotychczasową istotę, stanie się męską kobietą, *virago*, zdolną do przyjaźni z mężczyzną: „mężczyzna mógłby kobietę słusznie szanować dopiero, gdyby ona sama zrezygnowała z bycia dla mężczyzny przedmiotem i materią [...]”⁷².

Czy kobieta jest jednak zbawialna? Kwestia zdolności kobiety do tożsamościowego nawrócenia na rodzaj męski pozostaje w wywodach Weiningera materią zagmatwaną. Autor wyznaje: „widziałem wprawdzie bardzo wiele kobiet o rysach męskich, lecz nigdy ani jednej kobiety, która by w istocie swej nie pozostawała kobietą [...]”⁷³; w innym miejscu zauważa: „nie napotkałem nigdy kobiet, które by były psychicznie mężczyznami”⁷⁴; a jeszcze gdzie indziej

⁶⁸ *Ibidem*, s. 286.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 292.

⁷¹ *Ibidem*, s. 289.

⁷² *Ibidem*, s. 291.

⁷³ *Ibidem*, s. 27.

⁷⁴ *Ibidem*.

oznajmia: „kobieta [...] nigdy nie może stać się mężczyzną”⁷⁵. W takim razie czy kobieta jest zdolna do tożsamościowej *metanoi*? Czy zdolna jest zbawić siebie do męskości? Aby to uczynić, musiałaby posiadać rozumną jaźń i wolną wolę. Tego jednak, jak utrzymuje autor, psychologicznie nie jest w stanie osiąść. Projekt maskulinizacji kobiecej jaźni przypomina zatem *circulus vitiosus*. To dlatego stosunek Weiningera do kobiecej emancypacji pełen jest dwuznaczności. Emancypacja może prowadzić zarówno do kobiety typu *virago*, która, odrzuciwszy małżeństwo i prokreację, będzie realizować swą podmiotowość w sferze ducha, jak i do typu hetery, która tylko zwiększy swobodę uprawiania nierządu i tym samym przyspieszy rozkład kultury.

Twórcza ekstaza

„Genialność” – ten specyficznie Weiningeriański męskocentryczny idiom – oznacza „w pełni rozwiniętą”⁷⁶ dyspozycję twórczą. Geniusz to zarówno imperatyw męskości, jak i jej supremalne osiągnięcie. Jako taki nie jest możliwy w wypadku kobiet, dlatego przypisywanie go im stanowiłoby *contradictio in adiecto*⁷⁷. Jednak na kartach *Plci i charakteru* geniusz jest rozumiany na dwa, wzajemnie sprzeczne, sposoby. Genialny myśliciel celebrujący swą duchową monadyczność nie jest tym samym co genialny artysta, który tę ostatnią pragnie właśnie przekroczyć. W rozumieniu pierwszego Weininger pozostaje kantystą, w rozumieniu drugiego – nietscheanistą. Obu perspektyw nie sposób pogodzić. Doświadczenie twórczego upojenia, które Nietzsche przyrównywał do cielesnej intoksykacji czy wręcz seksualnego szczytowania, umożliwia płodzenie dzieł genialnych. Przyjęcie tej Nietzscheańskiej perspektywy – czyli twórczego samozatracenia – grozi jednak utratą perspek-

⁷⁵ *Ibidem*, s. 26.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 28.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 27.

tywy Kantowskiej. W jednym wypadku geniusz to jaźń maksymalnie wyostrzona, w drugim zaś to jaźń rozplynięta, jaźń w stanie upojenia. Aby dostąpić wyższej rzeczywistości, twórca porzuca swą monadyczną osobność, doświadcza wyjścia poza ego czy wręcz bejaźniowości – stanów z punktu widzenia intelektu potępionych jako psychiczne *modi* żeńskie.

Za sromotną porażkę Weininger projektu męskocentrycznej kultury uznać trzeba – skądinąd psychologicznie wnikliwe – rozważania autora nad rolą żeńskiej inspiracji w powstawaniu dzieł duchowych: „Najbardziej duchowo rozwinięte kobiety, wszystkie, które są w jakikolwiek sposób mużką dla mężczyzny, należą do kategorii prostytutek [...]”⁷⁸. Dlaczego tak się dzieje? Jednym z powodów jest potrzeba transgresji. Stan twórczej transgresji osobiście przypomina bezwolność prostytutki, którą powoduje pragnienie „stopienia się w jedno”. Innym z powodów jest to, że heterę z geniuszem łączy pogarda dla prokreacyjnej służby na rzecz gatunku. To dlatego, jak utrzymuje autor: „Wybitni ludzie kochali zawsze prostytutki; ich wybór pada na kobietę bezpłodną tak jak oni sami, a jeżeli w ogóle płodzą jakieś potomstwo, to zawsze niezdolne do życia, wnet wymierające – co może ma głęboką etyczną podstawę”⁷⁹. Po czym konkluduje: „Ojcostwo ziemskie jest [...] tak samo mało wartościowe, jak i macierzyństwo [...]”⁸⁰. Hetera może stać się mużką dla męskiego twórcy, bo jest, tak samo jak on, „jałowa”, czyli wolna od biologicznego musu rozmnażania się. Oto myślowy schemat, który powielekroć napotyamy u Weininger: popęd rozrodczy jest nie do pogodzenia z tworzeniem dzieł ducha.

Androcentryczną utopię Weininger miał zamieszkiwać jeden rodzaj męski obejmujący męskich celibatariuszy oraz męskie kobiety, które przewyciężyły swoją płć. Miało to sprawić, by energia, bezmyślnie trwoniona w konwulsjach zwierzęcej reprodukcji, mogła odtąd posłużyć temu, co duchowe. Antagonizm duchowej kultury

⁷⁸ *Ibidem*, s. 90.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 90–91.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 91.

i zwierzęcej reprodukcji jest jednak czymś innym niż bynajmniej nie antagonistyczny związek tworzenia z pragnieniem. Nawet wyzwolony od popędu rozrodczego twórca, aby móc stworzyć, potrzebuje niezbędnego *modicum* seksualności, które znamienne znajduje u boku hetery. W projekcie deseksualizacji chodziło o to, aby oderwać pragnienie od ślepej woli życia i przekazać je kulturze. Jak jednak to uczynić, a zarazem nie utracić samego pragnienia?

Mężczyzna musi zwalczyć w sobie to, co żeńskie, a zatem i seksualne, aby odbudować Kantowskie człowieczeństwo. Z drugiej strony męski geniusz, bycie rodzicem dzieł duchowych zależy od libidalnej energii, której dostarczycielką jest właśnie kobieta. Przy założeniu seksualności Kantowskie „królestwo celów” jest niemożliwe, bez owej seksualności Nietzscheański twórca traci potencję ojcostwa duchowego. Jedną z najbardziej ironicznych konkluzji dzieła Weiningera jest to, że jego wymarzoną androcentryczną utopię, w której wygasła seksualność, jego idealną wspólnotę „królestwa celów” mogliby zamieszkiwać wyłącznie kulturowi eunuchowie.

Angst

Słynna maksyma, dzięki której rozprawa Weiningera zyskała sławę, głosi: „Kobiety nie mają ani istnienia, ani jestestwa; nie istnieją i są niczym. Jest się mężczyzną albo jest się kobietą odpowiednio do tego, czy się w ogóle jest, czy nie”⁸¹. Mizoginia wyraźnie odsłania tu głębsze pokłady męskiej ginofobii, czyli lęku przed całkowitym brakiem znaczenia utożsamianym z kondycją kobiety. Ponieważ kobieta jako taka nie może się stoczyć w kobiecość, nie zna też najgłębszego z lęków, który przepelnia mężczyznę: skobiecony mężczyzna z poziomu istnienia spada do poziomu nieistnienia. Największe ryzyko ontologiczne dotyczy zatem tylko

⁸¹ *Ibidem*, s. 195.

mężczyzny, i to w tym sensie powinniśmy rozumieć wyznanie autora *Płci i charakteru*, iż „[...] istnieje pewna głęboka trwoga, którą zna tylko mężczyzna [...]”⁸².

Teoria biseksualizmu bez wątpienia stanowi jedno z ważnych źródeł „kryzysu męskości” w kulturze modernizmu przełomu wieków. Wielu twórców w tej epoce, podobnie jak – nieco później – Freud, było świadomych brzemienneo w konsekwencje faktu, iż „duża liczba mężczyzn pozostaje daleko z tyłu za swym męskim ideałem”⁸³. Nikt jednak bardziej dramatycznie niż Weininger nie powiązał biseksualizmu z męską paniką tożsamościową. W rzeczy samej teoria organicznego biseksualizmu dostarcza trwałego podłoża dla ginofobii. Na poziomie komórkowym mężczyzna stanowi zawsze *compositum* plazmy męskiej i żeńskiej, co sprawia, że tożsamość męskiej nie sposób brać za pewnik. Męskość jako autonomiczna podmiotowość jest zawsze tym, co zadane. Nawet jako geniusz, nawet jako doskonała Leibnizjańska monada, mężczyzna nie może być pewien swego rodzaju. Skoro jego ciało składa się po części z żeńskiej plazmy, jego psychika musi się borykać z tym, co w nim kobiece. Oznacza to konieczność zawsze niezakończonoj walki z wewnętrznym chaosem tożsamościowym. To dlatego Weininger koncepcję męskiej ontogenezy wytrawny znawca wiedeńskiego modernizmu opatruje mianem *via difficilior*⁸⁴ i konstatuje: „Męskość pozostaje zawsze tym, co musi być zdobyte pod groźbą regresji w kobiecość zawsze gotową, by zająć utracony grunt na nowo”⁸⁵.

Ginofobię Weininger potęguje przekonanie, że powszechna organiczna biseksualność stanowi większe zagrożenie dla tożsamości męskiej niż kobiecej. Ponieważ plazma żeńska jest silniej determinująca niż męska, w wypadku abulii mężczyzna nieuchronnie stacza się w kobiecość. Pozwala to autorowi tak oto wyrazić

⁸² *Ibidem*, s. 63 (w przypisie 10).

⁸³ S. Freud, *Życie seksualne...*, rozdział *Kilka psychicznych skutków anatomicznej różnicy płci*, s. 237.

⁸⁴ J. Le Rider, *Modernity and Crises of Identity. Culture and Society in Fin-de-Siècle Vienna*, Polity Press, Cambridge 1993, s. 92.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 93.

istotę męskiej trwogi: „Znaczeniem kobiety jest zatem być bez znaczenia. Reprezentuje ona nicość, biegun przeciwległy bóstwu, drugą możliwość w człowieku. Dlatego słusznie nic tak wielkiej nie budzi pogardy, jak mężczyzna, co się w kobietę przeistoczył. Mężczyzna taki uchodzi za bardziej nikczemnego niż najtępszy i najnieokrzesany zbrodniarz. I tym się tłumaczy owa najgłębsza obawa mężczyzny: obawa przed kobietą [...]”⁸⁶. Weininger doprowadza mizoginię do swoistego – jak to ujmuje Jacques Le Rider – „paroksyzmu”, ale to tylko podsycza nieuśmierzalny męski *angst* przed byciem samemu kobietą.

Płeć i charakter możemy czytać jako manifest męskiej reorientacji w kulturze. Możemy też ją czytać jako studium ginofobii, męskiego strachu przed wewnętrzną kobiecością, przed możliwą utratą Ja i własnej podmiotowości. Rozdarta między biologią swego zawsze biseksualnego organizmu a angelicznością swego duchowego powołania męskość jest tak niepewna jak wynik gry hazardowej. Mężczyzna może bowiem „osiągnąć najwyższą doskonałość, jak i zwyrodnieć najniżej”⁸⁷. Czy zatem androcentryczna utopia, w której rządzić ma wyłącznie rodzaj męski, jest w ogóle do pomyślenia? Czyż nie jest raczej tak, że nawet w świecie bez kobiet walka z tym, co żeńskie toczyć się będzie nieustająco wewnątrz mężczyzny? I czyż lęk przed ontologiczną anihilacją – czyli skobieceniem – nie będzie towarzyszył mężczyźnie tak długo, jak pozostaje on wcielony? Pewną odpowiedź na te ambarasujące pytania stanowi konfesja samego Weiningera: „Nienawiść do kobiety jest zawsze nieprzewyciężoną nienawiścią do własnej zmysłowości i cielesności”⁸⁸. Męski gniew inicjuje dzieło Weiningera, męska trwoga je zamyka: za plenienie się żeńskich trendów, tonacji i wartości w kulturze odpowiedzialny okazać się może sam mężczyzna, który pozwolił temu, co żeńskie zapanować w sobie.

⁸⁶ O. Weininger, *Płeć...*, s. 213.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 26.

⁸⁸ Cyt. za: G. Kunigel, *Wstęp, ibidem*, s. 18.

Aby zaprowadzić „królestwo celów” na ziemi, relacja seksualna między kobietą a mężczyzną musi zostać zniesiona. Dokonana w ten sposób odbudowa Kantowskiego człowieczeństwa nie zapewnia jednak przetrwania ludzkości jako takiej. Tym, co czyni teorię Weiningera przypadkiem pesymizmu kulturowego w wersji *noir* jest fakt, że propagowana remaskulinizacja kultury, której warunkiem jest dobrowolna abstynencja seksualna, musi z konieczności prowadzić do zaniku małżeństwa i rodziny, a w końcu i samego rodzaju ludzkiego. Nie jest to cena zbyt wysoka, wedle autora, który też zapewnia: „Rozum wcale nie wymaga, by ludzkość wiecznie istniała”⁸⁹. Apokaliptyczny wymiar tej teorii trafnie podsumowuje Jacques Le Rider, gdy powiada: „*Płeć i charakter* rozwija metafizykę męskości, w której męska zasada utożsamiona jest do granic absurdu z figurami intelektu, twórczości, wolności i woli, podczas gdy odcina się coraz głębiej od ciała, instynktu, życia i natury. Urzeczywistnienie męskiego imperatywu wiedzie ostatecznie do rodzaju śmierci, która nie jest nicością, ale absolutem [...]”⁹⁰.

Program remaskulinizacji poprzez deseksualizację oznacza w istocie konieczność dokonania „wyboru między życiem, które wraz z ziemską śmiercią się kończy, i tym, dla którego śmierć jest dopiero przywróceniem do całkowitej czystości”⁹¹. Odrzucenie kompulsji płodzenia, odrzucenie „jej w nim”, a tym samym ocalenie męskiej podmiotowości dokonać się może tylko za cenę śmierci ciała. Lęk przed jego śmiercią byłby zresztą oznaką żeńskości, bo niewiary w to, co duchowe. Toteż śmierć dobrowolnie sobie zadana, jako negacja bezmyślnej woli życia, stanowiłoby najwyższy akt afirmacji męskości noumenalnej. Spektakularne samobójstwo dwudziestotrzyletniego Weiningera popełnione w pokoju, w którym wcześniej zmarł wielbiony przezeń męski geniusz – Ludwig van Beethoven, stanowi wielowątkowy komentarz do głoszonej przezeń apokaliptyki płci. Ta śmierć zbiera w jedno wszystkie

⁸⁹ *Ibidem*, s. 290.

⁹⁰ J. Le Rider, „*The Otto Weininger Case*” Revisited, w: *Jews and Gender...*, s. 23.

⁹¹ O. Weininger, *Płeć...*, s. 191.

sprzeczności i aporie wypełniające teorię autora, a których jedynym rozwiązaniem, czy raczej przecięciem, staje się „zabicie człowieka cielesnego”⁹².

Między naturą a konstruktywizmem

Mogłoby się wydawać, że *Płeć i charakter* – ze swoją nieskrywaną mizoginią, z apologią wartości męskich oraz pragnieniem rozprawienia się za pomocą Kantowskich pryncypiów z relatywistycznymi prądami epoki – stanowi klasyczną pozycję na liście konserwatywnych analiz nowoczesności. Można odnieść wrażenie, że obserwując we współczesnym mu społeczeństwie groźną dekompozycję rodzaju, skutkującą pojawieniem się męskich kobiet i kobiecych mężczyzn, odwoławszy się w swojej teorii do najnowszych odkryć nauk biomedycznych, Weininger rozprawi się ostatecznie z chaosem tożsamościowym i rewindykuje naturalny porządek płci. Tymczasem jego teoria, przedsięwzięta bez wątpienia z pobudek konserwatywnych, prowadzi do konkluzji pogłębiających tylko horror płciowej nieoznaczoności.

Sama już teza powszechnego biseksualizmu, którą autor obiera za punkt wyjścia, zawiera w sobie niebezpieczny potencjał relatywizmu płci. Z idei względnego gonochoryzmu wynika bowiem, że rozmaite złożenia plazmy żeńskiej i męskiej odpowiadają wprawdzie za ontogenezę jednej z dwóch płci anatomicznych, ale te pozostają w luźnym związku z różnicą rodzaju. Każdy okazuje się zatem nosicielem trzech płci jednocześnie: płci organicznej – określonej na niewidocznym poziomie komórkowym, płci anatomicznej i wreszcie płci kulturowej. Inną paradoksalną cechą projektu Weiningera jest sprzeczność między tezą względnego biologicznego gonochoryzmu a sztywną, niezmiennie dwubiegunową opozycją rodzaju, czyli męskiej i żeńskiej konstytucji psychicznej. Wszystkie

⁹² *Ibidem*, s. 289.

poziomy płci tworzą zróżnicowane układy, których nigdy nie można uznać za finalnie ustalone, biseksualizm bowiem przejawia się nie tylko morfologicznie, ale także procesualnie. W ten sposób *Płeć i charakter*, wychodząc od przyrodniczego determinizmu, kończy na kulturowym konstruktywizmie. Z jednej strony płeć jest zdeteterminowana biologicznie, z drugiej zaś – wolna wola ma władzę odmieniania nie tylko płci psychicznej, lecz również dyspozycji samego ciała. Czy zatem płeć jest dana, czy zadana? Czy rodzi się z nią, czy też jest ona nieustannie przez nas wytwarzana? Poprzez swoje konkluzje projekt Weininger, wyjściowo pomyślany jako rodzaj filozoficznego katechonu przeciwko relatywistycznym tendencjom epoki, sam owe tendencje obficie zasila.

Wielu badaczy kultury intelektualnej Wiednia przełomu wieków uznaje pracę Weininger za „potężny katalizator dla wieku XX”⁹³, wyzwalający wiele modernistycznych związków myślowych, tropów i obrazów, w tym także idei, z których wyłonił się tak zwany post-modernizm lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku⁹⁴. Dzieło Weiningera warte jest naszej uwagi nie tylko z powodu wpływu, jaki wywarło na rozmaite nurty pesymizmu kulturowego, ale także ze względu na charakterystyczny dla modernizmu przełomu wieków moment: miotanie się między danością a zadanością płci, między naturą a kulturą. Mogłoby się wydawać, że swoim dziełem autor rozprawia się z nihilistycznymi tendencjami w kulturze oraz ruchem emancypacji kobiet burzącym tradycyjny porządek płci. W odróżnieniu jednak od innych, popularnych w jego epoce andrologicznych dyskursów, które głosiły potrzebę pogłębionej różnicy rodzaju, Weininger sukces rewindykacji tego, co męskie wiąże z ostatecznym zniesieniem tej różnicy. Jego androcentryczna utopia zasadza się na dekonstrukcji rodzaju żeńskiego oraz konstrukcji nowego, całkowicie oderwanego od biologii, rodzaju męskiego.

⁹³ B. Hyams, N.A. Harrowitz, *A Critical Introduction...*, s. 6.

⁹⁴ Por. J. Le Rider, *Modernity and Crises...*, s. 26–29.

Z jednej strony teoria Weiningera doprowadza do skrajności związek mężczyzny z kulturą, a kobiety z naturą. Z drugiej strony właśnie naturalna rola kobiety jako matki i żony jest przezeń bezapelacyjnie odrzucona. Autor potępia seksualną rozwiązłość, do której ma dążyć Nowa Kobieta, nie potępia jednak odrzucenia przez nią okowów tradycyjnego rodzaju. W pewnym sensie sekunduje emancypantce w jej niezgodzie na wyłączną rolę reproduktorki. Dzięki przewyciężeniu własnej płci, jako męska kobieta, zyskuje ona bowiem szansę na zbawienie siebie i uczestnictwo w Kantowskim człowieczeństwie. Ta właśnie osobliwa mieszanka konserwatywności i dekonstrukcjonizmu czyniła z Weiningera autora kultowego zarówno dla prawicowego, jak i dla lewicowego skrzydła modernizmu. Zarówno konserwatywni pesymiści kulturowi, jak i budowniczości progresywnych utopii społecznych mogli w lekturze *Płci i charakteru* znaleźć dla siebie frazy równie sentencjonalne.

Tym jednak, co z *Płci i charakteru* weszło na stałe do *imaginarium* epoki i cyrkulowało w szerokich kręgach modernistycznej kultury były dwie figury: kobiety jako kompulsywnej nierządniczki oraz mężczyzny jako genialnego samotnika. Praca Weiningera w obu wypadkach dostarczyła sugestywnych formuł filozoficznych. W dramatach Augusta Strindberga, w niemal każdej modernistycznej powieści, od Franza Kafki po Jamesa Joyce'a, na awangardowych płótnach Gustava Klimta, Eгона Schielego i Oskara Kokoschki zaroilo się od wizerunków *femme fatale* jako beżajznowej *henidy*, a zarazem seksualnej wampirzycy wysysającej istnienie z mężczyzny. Nie mniej liczne w modernistycznej literaturze i sztuce były wizerunki mężczyzny jako z jednej strony neurotyka cierpiącego na skutek swej płynnej tożsamości, z drugiej zaś – samotnego umysłu, jedynej reduty duchowego oporu przeciw dezindywidualizującym siłom gatunku, masy czy nowoczesnego społeczeństwa z jego stadnym, czyli „żeńskim” charakterem.

Otto Weininger's male anxiety

Otto Weininger's work entitled *Sex and Character* is an important text in the intellectual history of Viennese modernism of the *fin de siècle* period. The author makes a pessimistic diagnosis of modern culture, which, according to him, is infected by anti-cultural feminine values. With desperate passion, he looks for a way to heal this state of affairs and finds it in the project of male reorientation in culture. To make this plan a reality, he thoroughly redefines sex and gender. The aim of the article is to investigate various paradoxes and contradictions contained in this famous work.

Keywords: Otto Weininger, modernism, bisexuality, feminisation of culture, crisis of male identity, androcentric utopia.