

Teksty Drugie 2000, 6, s. 94-106



Filozofia Luce Irigaray: dylematy repcji

Barbara Smoleń

Barbara Smoleń

Filozofia Luce Irigaray: dylematy recepcji

Luce Irigaray a sprawa polska

Dopominając się o obecność i znajomość zachodnich filozofek w polskiej kulturze i podejmując wysiłek wprowadzenia ich do niej, warto zastanowić się przez chwilę nad związanymi z tym ambitnym zamiarem trudnościami. Postać Luce Irigaray zwiększa je niezmiernie. Chodzi nie tylko o jej skomplikowany język i filozofię oraz kontrowersyjne pomysły, lecz przede wszystkim o to, na ile polskie środowiska intelektualne, a w pierwszym rzędzie feministyczne, są przygotowane do odbioru tego typu myślenia. Pisarstwo Luce Irigaray wyrasta przeciw z tradycji, które do naszej świadomości zaczęły na większą skalę przebijać się od niedawna i nie można na razie mówić o ich uwewnętrznieniu: myślę tu oczywiście o postmodernizmie i psychoanalizie – rozumianych jako nurty filozoficzne. Bardzo rzadko analizowane są u nas wątki związane z różnicą płci w pracach badających twórczość wielkich filozofów. Luce Irigaray pokazuje nam oczywiście przede wszystkim fallogocentryczne zakorzenienie zachodniej filozofii podmiotu, bada jednak także teksty bezpośrednio odnoszące się do kobiet. A o tym, że Platon czy Arystoteles pisali o kobietach i jakie to miało znaczenie dla kształtowania się imaginarium naszej kultury, wiemy bardzo niewiele. Niezmiernie dotkliwa jest ponadto nieobecność polskich tłumaczeń „klasycznych” tekstów o kobiecości i męskości takich autorów, jak: Schopenhauer, Simmel, Scheler czy Ortega y Gasset.

Druga grupa potencjalnych problemów recepcji dotyczy polskich kręgów feministycznych. Oczywiście to, co powiedziałam wcześniej, odnosi się także do nich. Ciągłe za słabą świadomość roli psychoanalizy i postmodernizmu, połączona z często występującymi postawami stawiającymi na czyn /praktykę i odrzucającymi jako zbędne gadulstwo słowo /teorię, utrudnia myślicielkom, badającym sam dyskurs i fundujące patriarchalną kulturę idee, drogę do polskiej myśli feministycznej.

Warto również wziąć pod uwagę konsekwencje ograniczonego dostępu do niezwykle obszernej literatury przedmiotu. Na pewno częściej docierają do nas omówienia niż oryginalne teksty interesujących nas autorek, a ponadto jest to głównie literatura angielska i amerykańska. Luce Irigaray przynależy do francuskiej linii feminizmu a, jak się wkrótce przekonamy, „narodowe” i „wewnętrzna-rodowe” podziały są tu niezwykle istotne. Słabo znamy francuską literaturę feministyczną: w naszej świadomości istnieje Simone de Beauvoir jako pisarka i autorka *Drugiej płci*, przetłumaczonej, ale nie wznawianej; czytaliśmy kilka historycznych tomów Regine Pernaud, jedną książkę Elizabeth Badinter; w środowiskach akademickich sporo się mówi o Julii Kristevej (kilka przetłumaczonych artykułów); o Helene Cixous wiedzają już tylko czytelniczki *Tekstów*, o Irigaray – garstka fanatyczek. Problemem jest jednak nie tyle brak tłumaczeń czy dużo słabsza, niż w przypadku angielskiego, znajomość francuskiego – w końcu książki interesujących nas autorek są dostępne także po angielsku i niemiecku – ile sposób, w jaki Luce Irigaray czy Héléne Cixous są nam przedstawiane na kartach docierających do Polski opracowań feministycznej myśli. Często jest on bowiem uwikłany w bardzo skomplikowane rozróżnienia pomiędzy feminizmem francuskim a amerykańskim, oraz w różnie ujmowaną problematykę esencjalizmu, psychoanalizy, postmodernizmu, lingwistyki oraz literatury (*écriture féminine*). Jeśli decyduję się na kilku wybranych przykładach przybliżyć ten niezwykle zawikłany zestaw strategii odbioru i opisu filozofii Luce Irigaray, nie robię tego w celu wywołania wrażenia chaosu, zagubienia w różnie ujmowanych opozycjach i terminach pochodzących z wielu dziedzin wiedzy. Nie ukrywam jednak, że moment kryzysu w pracy nad porządkowaniem tej problematyki jest nieunikniony, czym jednak nie wolno się zrażać. Zamiast oskarżać to, co początkowo niezrozumiałe i trudne do przyswojenia, o pseudointelektualny bełkot, warto dostrzec i docenić wielogłosowość oraz wielopoziomowość współczesnej feministycznej debaty, obecne w niej intelektualne napięcie i niezwykle emocjonalne zaangażowanie a przede wszystkim potworny wysiłek i pracę, w której gra toczy się o najwyższą stawkę: o zmianę patriarchalnego charakteru naszej kultury, a co za tym idzie, o nową tożsamość kobiety i mężczyzny.

Nikt nie jest prorokinią we własnym kraju

Pisząc o Elisabeth Badinter, Maria Janion podkreśliła, że w badaniach istnieje wyraźna tendencja do przeciwstawiania kulturze francuskiej, a co za tym idzie również feministycznej tradycji, kultury amerykańskiej. Z francuskiego punktu widzenia sprawa przedstawia się następująco:

W oczach Francuzów stosunki męsko-kobiece w Ameryce napiętnowane są duchem rydkałnej konfrontacji. Dochodzi tam do dzikich wręcz podziałów, do sekciarskich zachowań przedstawicieli jednej lub drugiej płci. [...] To, co dzieli mężczyzn i kobiety, ma być ważniejsze od tego, co łączy. [...] We Francji panowała na ogół odmienna tendencja w stosunkach między mężczyznami i kobietami. Badinter wielokrotnie podkreśla, że prze-

Szkice

trwała tu jednak solidarność płci, że Francuzka nigdy nie przerwała dialogu ze swoim partnerem. [...] Badinter obficie korzysta z badań amerykańskich, ale przepuszcza je przez filtr francuskiej wrażliwości, pełnej łagodności i umiarkowania. Feminizm Badinter byłby uznany za „oświecony”, „reformistyczny” i „tolerancyjny”. Wszystko to w przeciwieństwie do feminizmu amerykańskiego. Jemu to jednak zawdzięcza Badinter koncepcję patriarchy, którą przecież, zgodnie ze swą postawą, wyraźnie moderuje. Nie ma więc u niej gwałtownych oskarżeń i przekleństw miotanych przez amerykańskie, ale i niemieckie feministki. [...] Jest natomiast wydobyć fakt, że patriarchat charakteryzuje silnie opozycyjny dualizm płci – ról i tożsamości kobiety i mężczyzny.¹

Praca Badinter polegałaby zatem na nieustannym kwestionowaniu tego, co od wieków uważa się za „naturalne” – a przede wszystkim za naturę kobiecą i męską – za pomocą racjonalnej, konsekwentnej analizy odkrywającej mechanizmy oraz społeczne i polityczne konsekwencje tradycyjnego definiowania różnicy płci i podziału ról. Posługując się narzędziami wypracowanymi przez anglosaski feminizm, Badinter odrzuca jego agresywność i konfrontacyjność w imię nowego porozumienia między kobietą i mężczyzną, gdyż obie płcie są ofiarami patriarchy.

Mona Ozouf w swojej słynnej, choć bardzo kontrowersyjnej, książce *Les mots et les femmes*² w podobnym duchu, choć jeszcze mocniej, podkreśla odmiennosć francuskiej historii emancypacji i francuskiego feminizmu od tradycji anglosaskiej. Powtarza tezę o dialogu między płciami i nieobecności konfrontacji, co miałyby wynikać z charakterystycznego dla Francji humanistycznego stylu myślenia, które jest uniwersalistyczne i demokratyczne. Ozouf, różniąc dwa modele feminizmu: egalitarystyczny (oparty na dążeniu do równości) i dyferencjalistyczny (analizujący przede wszystkim problem różnicy płci), ujawnia znamieny paradoks. Otóż według niej nurt dyferencjalistyczny – zwany też radykalnym – narodził się we Francji, ale popularność zdobył w krajach anglosaskich, wnikając głęboko w ich struktury społeczne, polityczne i kulturowe. Natomiast w samej Francji zna go tylko inteligencja i uznaje za marginesowy oraz bardzo niebezpieczny. Cixous i Irigaray nazwane zostają „integrystkami kobiecości”. Ozouf uważa, że, według nich, centralnym elementem kobiecej egzystencji jest relacja do ciała. Okazuje się zatem, że demaskowane filozofki używają języka znanego od lat (mężczyzna = rozum, kobieta = ciało), tylko ze zmienioną skalą wartości: jeśli dotychczasowa kultura uznawała jedynie pierwiastek męski, one chcą to odwrócić, stawiając na szczycie hierarchii to, co kobiece. Badając przyczyny ciągłej podrzędności kobiet w naszej kulturze, mimo niewątpliwej poprawy ich sytuacji, uważają one, że ogromny wysiłek sufrażystek, emancypantek czy feministek, próbujących osiągnąć niezależność, uniknąć segregacji i dojść do władzy politycznej, nie odnosił zamierzonego skutku nie dlatego, że były one za bardzo kobiece i za mało uniwersalne, ale dla-

¹ M. Janion *Niańka i kowboj*, w: *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1996, s. 177-178.

² M. Ozouf *Les mots et les femmes. Essai sur la singularité française*, Paryż 1995.

tego, że wyrzekały się swojej kobiecości, wpisując się w męski styl myślenia i działania, tracąc tym samym swoją tożsamość i siłę. Dla Mony Ozouf jest jasne, że tak naprawdę „integrystki” głoszą wyższość zakorzenionej w siłach natury, biologii i kosmosu kobiecości. Dopiero dochodząc do nieskażonej męskim spojrzeniem świadomości własnego ciała i języka, kobiety mogą stworzyć nowy świat, nową historię, nowe relacje z mężczyznami, a przede wszystkim z kobietami, wszystko ufundowane na wreszcie osiągniętej, naturalnej równowadze. Ozouf nazywa tak przez siebie samą zrekonstruowane myślenie „integrystek” utopią, której konsekwencją jest odrzucanie uniwersalnych praw człowieka i żądanie dla kobiet praw specyficznych. Prawo do inności zamieniają one w postulat innych praw, a więc ponownej segregacji. Dla Ozouf feminizm amerykański tworzy na tej podstawie swoistą wiarę. Jej pierwszym punktem jest przekonanie, że istnieje kobiece „my”, identyfikowane jako ofiara mężczyzn, co oczywiście zakłada natychmiastową konfrontację. Drugim, że należy przywrócić kobietom prawdziwą świadomość i nauczyć kontaktu z własnym ciałem. Nic innego, według Ozouf, nie mówią Cixous i Irigaray. Autorka *Les mots et les femmes* jest dumna z faktu, że Francja nie idzie drogą tych niebezpiecznych myślicielek, co wynika przede wszystkim z silnie zakorzenionego we Francuzach i Francuzkach ducha uniwersalizmu, którego nikt tam nie utożsamiania z męskim spojrzeniem. Francuzki – a Mona Ozouf uważa, że jest ich reprezentantką – nie widzą siebie w kategorii „mniejszości” czy ofiary i wykazują instynktywną niechęć do tych, którzy mówią im o drodze do właściwej świadomości i odkrywaniu swojej specyficznej natury. Nie uznają możliwości pisania filozofii karmienia piersią czy menstruacji. Odrzucają jakkolwiek partykularyzację jako niebezpieczeństwo getta. Nie widzą możliwości walczenia o równość w imię natury. Triumfalne przyjęcie pigułki antykoncepcyjnej we Francji wynikało ze świadomości przewyciężenia ograniczeń biologii, uwolnienia się od nich. Francuzka nie domaga się swoich praw jako kobieta, ale jako jednostka, jako indywiduum, jako człowiek. Nie znaczy to, że nie dostrzega różnicy seksualnej. Jednak na pierwszym miejscu stawia równość, potem dopiero zwraca uwagę na różnicę, bardzo na przykład cenioną we flircie czy miłości... Społeczeństwo francuskie odrzuca „śmiertelne różnicowanie”, podporządkowanie jednostki grupie, zanikanie „ja” na rzecz kobiecego „my”.

Podobne przekonania i rozróżnienia znajdziemy u wielu autorek i autorów. Nie wszystkie jednak są tak radykalne i wrogo do „integrystek” nastawione. Françoise Collin, autorka, zamieszczonego w monumentalnej, wielotomowej *Historii kobiet na Zachodzie*, artykułu poświęconego miejscu kobiety w filozofii XX wieku, jest w swych diagnozach ostrożniejsza³. Ona także dzieli francuską myśl feministyczną na dwa nurty: egalitarystyczny, zbudowany na filozofii Oświecenia przeformowanej marksizmem, czyli oparty na abstrakcyjnych prawach równoważnych jednostek, którego patronką jest Simone de Beauvoir, i nurt dyferencjalistyczny,

^{3/} F. Collin *Différence et différend. La question des femmes en philosophie*, w: *Histoire des femmes en Occident*, pod red. G. Duby i M. Perrot, t. 5, *Le XX siècle*, pod red. F. Thébaud, Paryż 1992.

którego zasady Collin wyklada podobnie jak Mona Ozouf, jednak bez tak pejoratywnych ocen. Podkreśla, że celem tego prądu jest dekonstrukcja narzuconej przez męski dyskurs definicji kobiety w imię jej prawdziwej, a zafalszowanej przez fallogocentryczny punkt widzenia, „esencji”, „istoty”, artykułowanej morfologicznie i kształtującej relację kobieta-świat. Są dwie płcie, ale ich antagonizm powinien ustąpić miejsca temu, co Irigaray nazywa „etyką różnicy seksualnej”. Doceniając potężny wysiłek intelektualny reprezentantek tego nurtu, Collin jednak podkreśla, że chociaż różnica płci jest faktem niepodważalnym, nie dającym się zredukować wyłącznie do „konstrukcji”, to jednak definiowanie jej w kategoriach opozycji „jedno” – „nie-jedno” i szukanie jakiejś „esencji”, a tak posumowuje myśl Irigaray, prowadzi do popadnięcia, czy się tego chce, czy nie, w jakąś metafizykę płci (pojęcie pojawiające się raczej we francuskiej literaturze przedmiotu, chodzi o wypracowany na gruncie tradycyjnej filozofii rodzaj esencjalizmu, który uznaje esencjalną /naturalną różnicę płci i definiuje cechy obu płci w stosunku do siebie, a przede wszystkim mówi o kobiecości, męskość uznając za bardziej lub mniej jednoznacznie z „generalnością”, „uniwersalnością”). Ponownie pojawia się więc zarzut odnawiania starego, opresjonującego kobiety repertuaru pojęć i rozróżnień pod pozorem poszukiwania prawdziwej, niezafalszowanej istoty kobiecości.

Widzimy zatem, że, mówiąc o Luce Irigaray, mamy do czynienia z filozofką, która we własnym kraju z pewnością ma swoje zwolenniczki, ale przez większość jest uznawana nie tylko za marginesową, ale i niebezpieczną, a której myśl znajduje szeroki odzew w Ameryce. Ciągle łączona z Héléne Cixous a czasami jeszcze z Kristevą, co oczywiście uniemożliwia dostrzeżenie istniejących między nimi, zasadniczych często różnic, zostaje oskarżona o powrót do starych, patriarchalnych koncepcji kobiecości, szerzenie idei, które nieuchronnie prowadzą do walki płci, o chęć zaprzepaszczenia efektów wielopokoleniowej walki kobiet o dostęp do władzy i tych samych, co mężczyzna, praw. Zarzuty układają się w niesamowity splot pojęć: esencjalizm, dyferencjalizm, partykularyzm, separatyzm, integryzm, radykalizm, metafizyka płci. Dodatkowo pojawia się poczucie dumy ze specyfiki francuskiego feminizmu i wyższości w stosunku do brutalnych praktyk amerykańskich. W pewnym sensie okazuje się nawet, że Cixous i Irigaray są za nie odpowiedzialne...

Po drugiej stronie lustra

Lektura anglosaskich opracowań interesującego nas tematu wprowadza jeszcze większe zamieszanie, wznagając poczucie zagubienia i niepewności. Polska czytelniczka lub czytelnik z hasła esencjalizm *Słownika teorii feminizmu* Maggi Hum⁴ dowie się, że feministki przeciwstawiają się wszelkim poglądom o istotowej odmienności-gorszości kobiet, że fałszywe esencjalistyczne przesłanki prowadzą do dyskryminacji, ale że istnieją feministki – autorka opatruje je mianem „radykalne” – które wierzą w istnienie specyficznie kobiecych sposobów postrzegania świata, wyrażających się w twórczości i kulturze. Z całą pewnością jednak zadziwiłoby autorkę owego hasła stwierdzenie, że jest jako reprezentantka feminizmu amery-

kańskiego tego typu poglądów zwolenniczką, gdyż, oczywiście, w Ameryce mówi się wiele o różnicy płci, ale w kategoriach *gender*, a nie natury. Najbardziej zdziwiłoby ją pewnie przekonanie, że feminizm francuski jest feminizmem egalitarystycznym. O sposobie pojmowania różnicy między narodowymi specyfikami feminizmu świadczy dobitnie wybór prezentowanych w słowniku postaci. Okazuje się, że znajdziemy tam hasło „Simone de Beauvoir”, lecz nie dowiemy się niczego o Badinter, Perrot, Ozouf i innych francuskich egalitarystkach. Natomiast Cixous, Kristeva i Irigaray zostaną uwzględnione i omówione, oczywiście jako francuskie esencjalistki. Nie jest to przypadek: wszystkie dostępne mi anglosaskie opracowania były zgodne w dwóch sprawach: że feminizm francuski ma charakterystyczne cechy odróżniające go od tradycji angielskiej czy amerykańskiej, oraz że jego najważniejszymi przedstawicielkami są trzy wymienione wyżej autorki. Z oczywistych względów opis odmienności nie będzie się już opierał na opozycji „łagodny /wyrafinowany /dialogiczny” (feminizm francuski) – „agresywny /szowinistyczny /konfrontacyjny” (feminizm amerykański). Ponadto wyrażane przez Ozouf przekonanie o popularności francuskich autorek w krajach anglosaskich również trzeba nieco zweryfikować. Z całą pewnością są tam dużo bardziej znane, czytane, omawiane i docenione niż we własnym kraju. Jednakże lista zarzutów okazuje się równie długa, a ich natura, wbrew z góry zakładanym podziałom, niezwykle podobna. Stosunek Maggi Hum do esencjalizmu wyraźnie dowodzi duchowego pokrewieństwa autorki z niepokojami i sprzeciwem Mony Ozouf. Autorka wspinałej monografii poświęconej filozofii Luce Irigaray, Margaret Whitford⁵, wielokrotnie cytuje podobne, wielce krytyczne opinie, z jakimi spotykały się koncepcje twórczyni *Speculum*:

Krytyki [teorii Luce Irigaray] związane są z politycznym nastawieniem. Zwierają następujące zarzuty: trudność w zrozumieniu Irigaray czyni jej pisarstwo elitarnym; nie dostrzega ona udziału innych kobiet; nie jest prawdziwą feministką; redukuje różnice między kobietami na rzecz fałszywej idei jedności, ignorując wszelkie formy odmienności – na przykład klasowe czy rasowe – które nie wynikają z płci; jest esencjalistką, tworzącą hipostazę „kobiety”; jej teoria nie jest materialistyczna. [s. 4]

Janet Sallers nazywa Irigaray biologiczną esencjalistką. Lynne Segal „esencjalistką psychiczną”. Toril Moi uważa, że Irigaray popełnia błąd, próbując stworzyć jakąś definicję tego, co kobiece. Dla Monique Plaza Irigaray jest antifeministką, która naśladuje patriarchalne metody zapanowania nad feministycznym przewrotem. [s. 10]

Luce Irigaray jest często postrzegana jako przykład heterocentryzmu rozumianego jako rodzaj rewersu fallocentryzmu, w tym sensie, że w miejsce fallusa uprzywilejowane zostaje to, co kobiece. [...] Jest ofiarą problemów, które sama wykreowała, mówiąc o ko-

^{4/} M. Hum *Słownik teorii feminizmu*, tłum. B. Umińska, J. Mikos, Warszawa 1993, s. 55.

^{5/} M. Whitford *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, London and New York 1991. Numery stron umieszczone są w nawiasach przy cytatach.

Szkice

biecej specyfice: esencjalizmu, wzmocnionego przez istniejącą już ideologię *gender*; brak historycznego nastawienia; ignorowanie różnic między kobietami. [s. 125-126]

Zakres tego tekstu uniemożliwia szczegółową obronę przed wymienionymi wyżej zarzutami, chciałabym jedynie zasygnalizować kilka ważnych jej punktów i zapewnić, że przy prawdziwym zaangażowaniu intelektualnym i dialogicznym otwarciu szybko uświadamiamy sobie nieadekwatność i fałszywość większości zarzutów. Zanim jednak przejdę do przytoczenia opinii badaczek, które przede wszystkim dzięki swojemu filozoficznemu przygotowaniu zapewnią owej obronie odpowiedni autorytet, pozwolę sobie na kilka ogólnych uwag w sprawie tyle już razy omawianego esencjalizmu.

Nowa różnica

Wiemy oczywiście, że esencjalizm zakłada istnienie pewnych niezbywalnych własności rzeczy, identyfikowanych z jej istotą, że posługuje się on pojęciem natury, mającym ścisły związek z etycznymi i estetycznymi ideałami bazującymi na przekonaniu, że stan idealny jest taki, w którym każdy realizuje swoją naturę, a jeśli od niej odejdzie, jest nieszczęśliwy i powinien do niej wrócić (wynaturzenie = potworność, kalectwo, choroba)⁶. Należy jednak pamiętać – zarówno Hum, jak Whitford bardzo to podkreślają – że dla feminizmu wrogiem było nie tyle przekonanie o różnicy płci, ile jego interpretacja, utożsamiająca kobietę z istotą biologicznie, emocjonalnie bądź intelektualnie słabszą od mężczyzny, ponieważ tego typu poglądy stały się źródłem mizoginizmu i dyskryminacji na planie społecznym, kulturowym i politycznym. Tymczasem Irigaray nigdy nie mówi o gorszości jednej lub drugiej płci, ale o inności, a jeżeli nawet przyjmujemy tradycyjną opinię, że kobiecość ujmuje ona z perspektywy biologii czy anatomii – mówię „jeśli przyjmujemy”, gdyż tak naprawdę jest to nieco bardziej skomplikowane – to trzeba pamiętać, że tak samo interpretuje ona także i męskość, przekracza więc podstawowy dla esencjalizmu system opozycji natura-kultura, ciało-umysł, uczucie /rozum, męskość /kobiecość. Jeśli mówi o ciele, to nie tak, jak czynił to tradycyjny esencjalizm, utożsamiający kobiece ciało z reprodukcją, dla Irigaray kobiecość to inne tego ciała doznawanie. Mówiąc o patriarchalnym dyskursie, też pokazuje jego „cielesne zakorzenienie”.

Nie chodzi jednak o to, w czym myśl Irigaray nie zgadza się ze stereotypowymi przekonaniem, tylko o to, że znajduje się ona na zupełnie innym poziomie. Esencjalizm bowiem to pewna filozoficzna doktryna zakorzeniona w metafizyce, złożona z definicji i pojęć, posługująca się określonym systemem opozycji. Krytyka Irigaray obejmuje nie te czy inne przekonania, lecz samą zasadę kierującą takim myśleniem, esencjalizm jest w końcu także pojęciem, pojęcie jest sprawą teorii, teoria częścią filozofii, która, jak pokazuje Irigaray, jest pochodną fallogo-

⁶ Por. chociażby hasło „esencjalizm” w: S. Blackburn *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubialka, J. Woleński, hasła dodane do edycji polskiej opr. J. Woleński, red. nauk. J. Woleński, Warszawa 1998, s. 112.

centrycznego stosunku do rzeczywistości. W obowiązującym w naszej kulturze stylu myślenia istnieje, według niej, tak naprawdę tylko jeden punkt widzenia, kobiecość natomiast ujmowana jest jedynie przez negację tego, co męskie – nie ma więc własnego głosu. Kobieta jest tylko nie-mężczyzną. Pojęcia używane przez Luce Irigaray przypominają tradycyjne terminy, ale nimi nie są, zarzuty wewnętrznej sprzeczności jej myśli najczęściej wynikają z fałszywego rozumienia używanych przez nią pojęć, to znaczy przypisywania im takich znaczeń, do jakich przyzwyczała nas tradycyjna, przed-dekonstrukcyjna filozofia. Różnie można tłumaczyć metodę Luce Irigaray. Dla mnie szczególną moc wyjaśniającą zawilości i wielopoziomowość jej myślenia ma używana przez nią strategia mimetyzmu. W tym miejscu chciałabym jedynie przypomnieć, że używane przez Luce Irigaray słowa są jednocześnie wpisane w swoje tradycyjne znaczenia oraz przekraczają je wskutek sposobu, w jaki zostały ułożone (styl) i odmiennej konstrukcji podmiotu mówiącego, który używa je ze świadomością celów, którym niegdyś służyły, i kontekstów, do których się odwoływały. Przede wszystkim jednak Irigaray odrzuca tradycyjne rozumienie różnicy, konstytutywne dla zachodniej metafizyki i opartego na niej esencjalizmu. Irigaray pragnie, by kobieta zobaczyła wreszcie siebie a nie nie-mężczyznę. Różnica dla Irigaray ma być derridańską różnicą niesprzeczną i niedialektyczną, która, jak pisze Descombes, nie jest zwykłym przeciwieństwem tożsamości. Nie chodzi o dwa podmioty – teoria podmiotu jest rodzaju męskiego. Chodzi o dwa odmienne spojrzenia. Irigaray wielokrotnie podkreśla, że nie dąży do zastąpienia jednego drugim, np. fallusa waginą, do prostej odwrotności obecnego stanu rzeczy, zamiany wartości, gdyż wtedy głęboka struktura pozostałaby niezmieniona: w dalszym ciągu istniałaby hierarchia i walka przeciwieństw. Irigaray próbuje zachwiać, rozchwiać, zatrzeć fundamentami tego, co jest. Oczywiście nieuchronnie w tym momencie pojawia się pytanie o możliwość kontaktu i porozumienia między płciami oraz o społeczny i polityczny ciąg dalszy. Zgadzam się, że mamy do czynienia z niezwykle radykalnością diagnozy, totalnością planowanej na przyszłość rewolucji. Nie dziwi z tego punktu widzenia wszechstronność Irigariańskiej refleksji: filozofia (w każdej dziedzinie), psychologia, lingwistyka, antropologia, socjologia, ekonomia, polityka, nie dziwi zróżnicowanie stylu: od skomplikowanych rozważań filozoficznych, przez poetycki wykład własnej filozofii, po proste teksty publicystyczne... Chodzi w końcu o to, by przemyśleć wszystko na nowo, skoro naprawdę ma być więcej niż jedna pleć. Nie można w jednym zdaniu twierdzić, że radykalny feminizm dąży do zakwestionowania podstaw zachodniej filozofii, a w drugim opisywać Irigaray w kategoriach z tejże filozofii pochodzących. Nie twierdzę, że w każdym tekście udaje jej się naprawdę mówić spoza. Jednak nie wolno ograniczać lektury Irigaray wyłącznie do warstwy sensów wyrażonych *explicitie*. Ona mówi stylem, dystansem, rozchwianiem i zgęszczeniem, różnym natężeniem praktyk mimetycznych. Jej teksty mówią swoją organizacją naddaną; aby zrozumieć ich przekaz, trzeba myśleć kategoriami literackimi. Tylko że świat, który próbuje ona opisać i zmieniać, nie jest światem fikcji.

Między literaturą, psychoanalizą filozofii i filozofią psychoanalityczną

Przywołanie problemu literackości tekstów Luce Irigaray nieuchronnie prowadzi nas do kolejnego ważnego paradoksu w recepcji jej myśli. Margaret Whitford zwraca bowiem uwagę na fakt, że dominującą tendencją w anglosaskiej krytyce jest utożsamianie autorki *Ce sexe...*, oraz jej dwóch nieodłącznych w takich wypadkach towarzyszek, z pojęciem *écriture féminine* czy „pisania ciałem”, co automatycznie ogranicza odbiór ich dzieł do grona zajmującego się feministyczną krytyką literacką. Nie ukrywam, że mi również ten punkt widzenia jest bliski, zgadzam się jednak z autorką monografii, że prowadzi on nieuchronnie do pewnego rodzaju redukcji. Jedną z najbardziej znanych przedstawicielek tego typu recepcji jest Toril Moi^{7/}, warto jednak zauważyć, że jej rozważania z pewnością odegrały olbrzymią rolę w przyznaniu myśli Luce Irigaray odpowiedniej wagi. Dla nas najważniejsze jest, że gdy Moi pisze o francuskim feminizmie, wymienia oczywiście nazwiska Cixous, Irigaray i Kristevej a różnicę między tradycją amerykańską i francuską upatruje w fakcie, że ta druga jest bardziej intelektualna, filozoficzna, elitarna i erudycyjna niż pierwsza, zdominowana myśleniem socjologicznym. Podkreśla zarazem zasadniczą różnicę języka. W języku angielskim są bowiem dwa przymiotniki od słowa kobieta: *female*, zarezerwowany do czysto biologicznych aspektów kobiecości (samicość) i *feminine* używany do mówienia o konstrukcjach społecznych, o *gender*. We Francji istnieje wyłącznie słowo *féminine*, a zatem angielski czytelnik ma zawsze problem, czy rozumieć *écriture féminine* jako pisanie kobiece czy „sami-cze”? Jeśli chodzi o Irigaray, Moi świetnie opisuje rolę technik mimetycznych i konieczność wzięcia ich pod uwagę w lekturze, widzi jednak w jej pisarstwie zasadniczy dylemat, który został już przywołany: pokazując, że kobiecość jest opisywana wyłącznie w relacji do logiki tego samego, Irigaray popada jednak w skłonność do stworzenia własnej, pozytywnej teorii kobiecości. A według Toril Moi, każda definicja „kobiety” jest jej esencjalizacją. Zarazem jednak sama przytacza słowa Irigaray mówiące o tym, że nie należy odpowiadać na pytanie, czym jest kobieta, tylko pokazywać, jak kobieca strona przekracza i rozbija logikę takich pytań. Oskarżając, Moi uwypukla jednak niejednoznaczność pozycji Luce Irigaray.

Większość tych nieporozumień bierze się, zdaniem Whitford, z niedoceniaenia filozoficznego wymiaru pracy Luce Irigaray. Nie tylko w sensie zajmowania się przez nią historią filozofii od presokratyków do poststrukturalistów, ale także w sensie bycia filozofką. Jest to historia filozofii i filozofia szczególna, gdyż prześląknięta zreinterpretowanym myśleniem psychoanalitycznym oraz lingwistycznym. Nie jest kwestią przypadku, że Irigaray jest praktykującą psychoanalityczką i że jej pierwsza książka poświęcona była zaburzeniom językowym i komunikacyjnym u ludzi chorych psychicznie. Luce Irigaray to nie tylko filozofia ciała, mówi Whitford, ale i języka, w której chodzi zarówno o to, by kobiety nawiązały kontakt

7/ T. Moi *Patriarchal reflections: Luce Irigaray's looking-glass*, w: *Sexual /Textual Politics: Feminist Literary theory*, London and New York 1985.

z własnym, nie zafalszowanym patriarchalnym myśleniem, ciałem, jak i o to, by znalazły swój własny głos, język, wyobraźnię, symbolikę, czyli tożsamość, oczywiście, rozumianą w nowy, odmienny od tradycyjnej filozofii podmiotu, sposób. Znajduje to wyraz we wspaniałej formule: niech ciało stanie się słowem. Oczywiście, przede wszystkim kobiecym.

Whitford zaczyna swoją książkę od znamiennego spostrzeżenia. Analizując największą ze znanych jej bibliografii publikacji filozoficznych, odnotowującą najmniejsze nawet teksty, stwierdziła, że część najbardziej kontrowersyjnych książek Irigaray w ogóle nie została tam umieszczona. Nie znalazła też noty na temat jakiegokolwiek artykułu poświęconego autorce *Speculum*, a przecież takie powstawały. Świadczy to oczywiście o środowiskowej infamii, ale sprawa jest jednak jeszcze bardziej skomplikowana. Istnieją bowiem prace, które uwzględniają filozoficzne aspekty myśli Luce Irigaray. Problem w tym, że przynależą one najczęściej albo do nurtu „feminizm i filozofia”, badającego relację między myślą feministyczną a różnymi nurtami filozoficznymi czy filozofami. Przykładem takiej metody badawczej są książki Rosy Braidotti. Ciągłe jednak za mało jest prac z zakresu samej feministycznej filozofii i jej omówień, a w takim kontekście należałoby przede wszystkim umieszczać Luce Irigaray.

Moira Gatens, autorka bardzo ciekawej książki *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*⁸, ubolewa nad faktem, że cechą większości teorii feministycznych jest odczytywanie filozofii tylko na poziomie społeczno-politycznym. Tym samym teorie te milcząco zakładają, że metafizyka, teoria natury ludzkiej czy epistemologia są genderowo neutralne, a tak przecież nie jest. Książka Moiry Gatens została wydana w 1991 roku. Autorka chce udowodnić, że teorie społeczno-polityczne bazują na kategoriach bardziej fundamentalnych, które nie są neutralne pod względem płciowym. Gatens podkreśla nowatorskość swego podejścia, chociaż oczywiście widzi zarazem, że miała swe wielkie poprzedniczki. Nie można przecież zapomnieć, że Irigaray udawadniała fallogocentryzm filozofii i pochodzących z niej politycznych teorii już w latach siedemdziesiątych.

Nie może nas zatem dziwić, że znajdujemy u Gatens rozdział zatytułowany *Francuski feminizm i psychoanaliza*, wiemy też, komu on będzie poświęcony. Nie zaskakuje nas również, że rozpoczyna się on od kolejnej próby porównania dwóch feminizmów. Według Gatens, różnica polega między innymi na tym, że feminizm anglosaski odrzuca Freuda, a francuski kontynuuje, tyle że jego Lacanowską reinterpretację, co zresztą podkreślała też Toril Moi. Francuzki próbują przede wszystkim opisać kobiecość tak, aby rozbiła dyskurs fallogocentryczny, dla którego przynależy ona do tego, co wyparte i nieświadome.

Gatens uważa, że Moi myli się i źle tłumaczy sposób, w jaki Cixous i Irigaray rozumieją ciało i różnicę płci, ponieważ nie dostrzega różnicy między anatomią a morfologią i zbyt mocno podkreśla rolę opozycji między płcią biologiczną jako

8/ M. Gatens *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Bloomington and Indianapolis 1991.

dziedziną faktów / nauki i płcią kulturową, dziedziną wartości / ideologii. Okazuje się, że w ostatnich czasach anglo-amerykańskie feministki zaczynają podważać rozróżnienie sex / gender, gdyż zbyt mocno przypomina ono fundamentalną dla patriarchalnego myślenia opozycję ciało / umysł. Jeśli we francuskim języku i feministycznej teorii nie ma nacisku na owo rozróżnienie, świadczy to o jego sile, a nie słabości. Nie znaczy to, że Francuzki nie widzą tych dystynkcji. Jednak ich spojrzenie nie ogranicza się ani do anatomii, ani do socjologii, poziom, z którego one mówią, trzeba nazwać morfologią, czyli analizą sposobu, w jaki ciało kobiece jest w kulturze reprezentowane. Morfologia nie jest dana, jest interpretacją. W tym sensie Freudowska, morfologiczna definicja kobiecości w kategoriach kastracji czy braku nie ma więcej wspólnego z biologią niż twierdzenie Irigaray o dwóch wargach. I oczywiście oba opisy są w pewnym sensie polityczne. Żaden nie jest bardziej prawdziwy niż drugi, w tym sensie, że pojęcie prawdy zawsze jest związane z określonym typem dyskursu. Irigaray nie mówi więc o prawdzie, ale o tym, w jaki sposób, za pomocą jakich mechanizmów owa prawda była konstytuowana, i co robić, by w końcu nie obracała się ona przeciwko kobietom. Nie chodzi o dwie definicje, ale o dwie obecności, a dopóki ich nie ma, relacja między płciami będzie zawsze polegała na gwałcie, na fallicznym wejściu w milczące kobiece ciało.

Gatens podkreśla zasadniczą rolę refleksji na temat milczenia w filozofii Luce Irigaray. Kobieta milcząc, podtrzymuje *status quo*, mówiąc, zaczyna zagrażać zasadom tworzącym fundamenty naszej kultury. Kobieta musi zacząć mówić, a tym samym rozregulowywać system, podważać pewniki, odmawiać bycia wyłącznie ciałem matki / żony, mężczyzna natomiast ma przypomnieć sobie o istnieniu swego ciała. Z tego punktu widzenia pisanie kobiece nie jest pisanem realnym ciałem. Strukturalizm i psychoanaliza już dawno udowodniły, że nie mamy bezpośredniego dostępu do naszych „naturalnych” ciał, że nasze ciało i różnice seksualne żyją w kulturze, są zawsze zapośredniczone. Chodzi o to, by nie mieć do czynienia wyłącznie z reprezentacjami męskiego ciała, by wyparte zaczęło docierać do świadomości. Aby to było możliwe, należy zerwać z różnicą rozumianą jako opozycja, która zawsze uprzywilejowuje jeden ze swoich członów, skazując drugi na śmierć, zniszczenie lub milczenie.

Gatens uważa, że myślenie obu filozofek przekracza zarówno anglosaskie dyskusje o równości i różnicy, jak i myślenie esencjalistyczne. Mamy tu do czynienia z uporczywym szukaniem sposobu na wyrwanie się z pułapki odwrotności, jako ciągłego potwierdzenia tego samego, o nowe mówienie i pisanie, o prawdziwą relację między dwiema obecnościami.

Margaret Whitford w swojej wielokrotnie już przeze mnie przywoływanej monografii Luce Irigaray. *Philosophy in the feminine* niezwykle szczegółowo omawia wszystkie aspekty filozofii Luce Irigaray. Pisze między innymi:

Gdy Irigaray jest przez anglosaskich krytyków nazywana esencjalistką, sprawia raczej wrażenie zaskoczzonej, a nie zdziwionej. W kontekście francuskim esencja, jako kwestia ontologiczna, jest sprawą własności, a Irigaray zawsze podkreślała, że własność jest fallo-

Smoleń Filozofia Luce Irigaray ...

centryczna, a kobieta z męskiego punktu widzenia może być jedynie esencjalizowana. Jednak gdy potem Irigaray przechodzi do mówienia o kobiecej tożsamości, my z kolei możemy czuć się zagubieni. Chciałabym jednak zachęcić wszystkich, by zamiast natychmiast oskarżać ją o popadnięcie w fallogocentryzm, zobaczyć to jako problem interpretacji. [s. 135]

Aby jednak zrozumieć, co Whitford ma na myśli, pisząc o „kwestii interpretacji”, trzeba przybliżyć nieco jedną z głównych idei jej książki. Omawiając możliwe drogi wybronięcia Irigaray od zarzutów wewnętrznej sprzeczności, niekonsekwencji czy wręcz popadnięcia w esencjalistyczne pułapki, zwróciłam szczególną uwagę na zrozumienie roli strategii mimetycznych. Whitford proponuje inne rozwiązanie: filozofię autorki *Speculum* proponuje opisać jako rodzaj psychoanalitycznej terapii, w której Luce Irigaray jest jednocześnie lekarką i pacjentem, analityczką odbywającą sesję z całą zachodnią kulturą i analizowaną kobietą uwikłaną w pułapki patriarchalnego dyskursu, aby ją zatem zrozumieć, trzeba najpierw określić rolę, jaką w danej chwili odgrywa podczas owej psychoanalityczno-filozoficznej sesji, i uświadomić sobie, skąd mówi. Oczywiście niezwykle istotne jest to, że mówi ona j a k o k o b i e t a, tak bowiem należałoby tłumaczyć słynne *parler femme*. Właśnie j a k o, a nie j a k. Nie wystarczy mówić jak kobieta, dla zmiany niezbędne jest właśnie mówienie jako kobieta.

Irigaray filozofuje poprzez psychoanalizę filozofów. Naturalnie, jest to psychoanaliza odpowiednio zredefiniowana, opisana w swoich historycznych uwarunkowaniach, często używająca pojęć Freuda i Lacana przeciw nim samym. Istotą filozoficznej metody Luce Irigaray jest działanie w ramach psychoanalitycznej sesji, podczas której ma nastąpić – za pomocą języka – zmiana miejsca tego, co nieświadome. Istnieje zasadnicza paralela między sytuacją terapeutyczną a próbą zmiany kulturowej. Zadaniem sesji jest otworzenie Ja na Ty-Innego, wyrwanie pacjenta z kręgu, w którym istnieje tylko Ja i Nie-Ja. Pacjent potrzebuje psychoanalityka /Innego, aby przerwać tamujące go blokady, mężczyzna potrzebuje kobiety /Innego, a nie kobiety /nie-mężczyzny, by rozprawić się ze swoją destrukcyjną, matkobójczą wyobraźnią. Monologiczna, męska kultura musi otworzyć się na Innego, na dialog, tylko wtedy będzie możliwa zmiana wyprowadzająca nas z zakłętego koła „tego samego”.

Pracę Luce Irigaray można opisać za pomocą kategorii interwencji: psychoanalityk jest tym, który inicjuje zmianę, a wszystko to dzieje się w procesie mowy /rozmowy, czyli za pomocą języka. Sesja terapeutyczna jest zjawiskiem dynamicznym, to, co najważniejsze, dzieje się w trakcie, w tym sensie najistotniejsza jest tu praktyka, teoria zajmuje w psychoanalizie drugie miejsce, jej spójność i bezbłądność nie jest aż taka ważna. Analityczka /kobieta /Irigaray interpretuje to, co się dzieje podczas spotkania między nią a pacjentką /pacjentem (którą jest zarówno ona sama, jak i inne kobiety, mężczyźni czy zachodnia kultura i jej patriarchalny dyskurs). Wypowiedź i rozmowa są dynamicznym procesem, podczas którego ciągle coś się zmienia. Interpretacja nigdy więc nie osiągnie poziomu idealnego, dosko-

nałego, wszystko-objaśniającego „produktu końcowego”. Nigdy nie będzie żadną ostateczną prawdą. Chodzi o rozszyfrowanie wyobraźniowych i symbolicznych struktur osobowości pacjenta i zainicjowanie ruchu w ich obrębie (w przypadku kobiet wręcz stworzenie je od nowa), a nie odkrycie i opisanie kolejnej uniwersalnej prawdy. Brak precyzji pojęciowej i niespójność czy wręcz nieobecność ścisłych definicji wynika zatem z przejścia technik psychoanalitycznej sesji.

Whitford bardzo akcentuje fakt, że Irigaray używa pojęcia *parler-femme*, a nie *écriture féminine*, że chodzi jej nie tyle o pisanie, ile o mówienie – jako kobieta. Taka jest w końcu natura psychoanalitycznej sesji – jej uczestnicy mówią, interpretują, szukają nieuchwytnych często sensów. *Parler-femme* oczywiście oznacza również mówienie kobiecym ciałem, ale iluzją jest przekonanie o istnieniu bezpośredniej, niezapośredniczonej relacji do niego. Język jest niezbędny, Irigaray szuka więc związku między syndromami psychofizycznymi a fenomenami językowymi, do tego właśnie potrzebuje narzędzi psychoanalitycznych i lingwistycznych. Kobieta musi zacząć mówić, wprowadzić swoje, inne od męskiego, ciało w język, wprowadzić do języka ciało swojej matki, ukryte w głębinach nieświadomości. Dla mężczyzny ciało matki staje się obiektem, jednak kobieta, naśladując go, zabija siebie. Musi więc nawiązać kontakt z Ty/Matką, ale aby to stało się możliwe, ciało matki musi znaleźć swoje miejsce na płaszczyźnie symbolicznej. Whitford uważa, że *parler-femme* ma umożliwić kobiecie zajęcie własnego miejsca w społecznej i symbolicznej przestrzeni. Irigaray tworzy projekt epistemologii wywiedzionej od niekartezjańskiego podmiotu wypowiadającego, podmiotu w dialogu z Innym /Innym, a nie Innym /Tym Samym. Dlatego coraz więcej miejsca zajmuje w jej filozofii refleksja nad miłością, najpierw między kobietami, potem między płciami.

Nie da się jednak ukryć, że mówienie /język kobiety w patriarchacie jest czymś odmiennym od *parler-femme* w przyszłym, zmienionym porządku symbolicznym. Pierwszy musi stać się obiektem psychoanalitycznego opisu, drugi tak naprawdę jeszcze nie istnieje. Świat filozofii Luce Irigaray jest domeną przedziwnego paradoksu, analizując przeszłość i teraźniejszość mówi ona do nas z punktu widzenia przyszłości. Tym samym to, co niemożliwe, staje się na naszych oczach, dzieje się już.

Twórczość Luce Irigaray wywoływała i ciągle wywołuje wiele kontrowersji i sprzecznych emocji. Jej fenomen polega jednak nie na tym, że jedni ją wielbią, a inni zdecydowanie potępiają, lecz na tym, że często dotyczy to jednej i tej samej osoby. Każdy prawdziwy, czyli zaangażowany i otwarty na inny głos czy na głos Innego, czytelnik zostaje poddany sprzecznym uczuciom odpychania i przyciągania, zachwyty i buntu. Wielka lektura zawsze nas zmienia. Nie waham się jednak wyznać – i przestrzec – że czytanie Luce Irigaray wyciska szczególnie silne piętno. Chociaż zatem wejście w jej świat jest niezwykle trudne i nie sposób nie wziąć pod uwagę toczącej się wokół dyskusji, największym wydarzeniem pozostaje bezpośredni kontakt z tekstem, niepokój przezeń wzbudzany i dialog, do którego nas zmusza.