

Podmiot, tożsamość, narracja. Polemika Adriany Cavarero z Rosi Braidotti

Hanna Serkowska

PODMIOT, TOŻSAMOŚĆ, NARRACJA

POLEMIKA ADRIANY CAVARERO Z ROSI BRAIDOTTI

Lata dziewięćdziesiąte to okres szczególnie żywiołowej debaty nad pozycją podmiotu i podmiotowością. We Włoszech aktywnymi uczestniczkami tej debaty stają się przede wszystkim filozofki, członkinie powstałej w Weronie w 1983 r. Filozoficznej Wspólnoty Kobiet pod nazwą „Diotima”, a głównymi inicjatorkami – myślicielki skupione w stowarzyszeniu kulturalnym „Il Filo di Arianna”¹. W roku 1993 rzymskie czasopismo „DWF”² przedrukowuje dyskusję, jaką na zadany temat odbyły dwie słynne włoskie filozofki: Rosi Braidotti i Adriana Cavarero (zajmujące stanowiska niezmiennie i jakby programowo różniące się od siebie pod niektórymi względami właśnie w kwestii tożsamości podmiotu), na konferencji zorganizowanej 17 kwietnia 1993 w Weronie. Nazwa konferencji posłużyła zarazem za tytuł wspomnianego artykułu: *Il tramonto del soggetto e l'alba della soggettività femminile* (Zmierzch podmiotu i początki kobiecej podmiotowości). Punktem wyjścia do tych rozważań jest powszechne przekonanie o kryzysie podmiotowości, rozumianej jako klasyczna *ratio*, przeświadczenie o wewnętrznym rozłamie w obrębie zachodniej myśli filozoficznej, prowadzącym w konsekwencji do odejścia od zasady utożsamiania podmiotu z myślącą świadomością jednostki. Za sprawą sytuacji się między modernizmem a postmodernizmem zachodniej myśli feministycznej do dyskusji o podmiocie włączono dodatkowo zagadnienie jego cielesności i seksualności.

Rosi Braidotti, od blisko 10 lat zajmująca się kwestią „dekonstruowania” podmiotu w kulturze, przedstawiła swoją teorię w formie trójdzielnego diagramu różnicy seksualnej³, schematu z założenia niestałego, podlegającego ciągłym przemianom, podkreślającego nieustanny tranzyt, przechodzenie z jednego poziomu na inny. W ten sposób podpowiadała myśli feministycznej, uwikłanej w pułapkę różnic, że kobieca podmiotowość może tworzyć się w trakcie przemierzania skodyfikowanych pól wiedzy. Owa teoria odmowy nie dała jednak gwarancji autonomii podmiotu, jak chciała autorka. Pierwszy poziom tego diagramu, obrazujący różnice między mężczyzną a kobietą, stanowi krytykę fałszywego

¹ Początkowo w skład „Diotimy” wchodziły m.in. A. Cavarero, C. Fischer, E. Franco, G. Longobardi, V. Marioaux, L. Muraro, A. M. Piusi, W. Tommasi, A. Sanvitto, B. Zamarchi, Ch. Zamboni, G. Zanardo. Gdy Cavarero opuściła szeregi „Diotimy”, grupa skupiła się wokół L. Muraro. Zaslugą stowarzyszenia jest recepcja na gruncie włoskim filozofii „różnicy”, liczne przekłady z L. Irigaray i J. Kristejev, tomy zbiorowe – od pierwszego: *Il pensiero della differenza sessuale* (1987), po ostatni: *La sapienza di partire da sé* (1996). „Il Filo di Arianna” (Nić Ariadny) to inne werońskie stowarzyszenie myślicielek.

² „DWF” 1993, nr 4. „DWF” (skrót od „*donna/woman/femme*”) to rzymskie czasopismo dedykowane interdyscyplinarnym studiom nad problematyką kobiecą, stworzone w 1975 r. przez Anaristę Buttafuoco. Buttafuoco, charyzmatyczna działaczka, wybitna profesorka, najznamienitsza animatorka studiów nad kobietą w kulturze i założycielka Włoskiego Towarzystwa Historyczek, przed 10 laty zapoczątkowała Letnią Szkołę w Certosie di Pontignano, nieopodal Sieny. Dla upamiętnienia postaci tej badaczki, zmarłej w maju 1999, w sierpniu tego samego roku szkoła została nazwana jej imieniem.

³ W Polsce ukazał się tekst R. Braidotti *Podmiot w feminizmie* (Przełożyła A. Borkowska). „Kwartalnik Pedagogiczny” 1995, nr 1/2), będący przedrukiem wykładu wygłoszonego na uniwersytecie w Utrechcie. Diagram Braidotti nieuchronnie przywołuje Lacanowski, dotyczący różnicy seksualnej, która według J. Lacana (*Écrits*. Paris 1966) opiera się na pojęciu funkcji fallicznej: w ludzki byt jest wpisana niedoskonałość oraz dążenie do usunięcia braku i do stania się podmiotem. Żeńskie „*objet petit a*” może skompensować męski kompleks kastracji, stwarzając wrażenie, iż go uzupełnia. Kobiety nie mówią, bo nie są zdolne niczego o sobie powiedzieć, będąc zawsze tylko przedmiotem. Stając się Podmiotem, mówią z męskiej perspektywy, perspektywy fantazmatycznej – o „Kobiecie”, która naprawdę nie istnieje.

uniwersalizmu podmiotu męskiego, który wchłonął i zneutralizował wszelkie różnice, w tym głównie różnicę seksualną. Takie zwierciadlane przeciwstawienie kobiety mężczyźnie prowadzi – wedle definicji Simone de Beauvoir – do jej obrazowania jako przedmiotu, negatywu, braku, immanencji. Na drugim poziomie diagramu znalazła się różnica między esencjalistycznym wyobrażeniem, swoistym konstruktym kobiecości, „Kobiety” w liczbie pojedynczej a kobietami z krwi i kości, empirycznymi podmiotami, jednostkami rozpatrywanymi w kontekście społecznym, historycznym i politycznym. Trudności dotyczące sposobów obrazowania tych tak różnych podmiotów kobiecych, stanowiące zarazem o wyczerpaniu się podstaw ideologicznych feministycznej drugiej fali, dały asumpt do dalszych poszukiwań. Braidotti nawiązała do „polityki umiejscowienia” Adrienne Rich (sprowadzającej podmiot do konkretnych kontekstów i okoliczności, do indywidualnych, doświadczeń, w które jest on wpisany), posługując się dokonaną przez Teresę de Lauretis (teoria podmiotów ekscentrycznych) i Donnę Haraway (teoria biotechnofeminizmu) interpretacją myśli Luce Irigaray oraz mówiąc o obarczonym skazą milczenia w kwestiach ciała dziedzictwie po de Beauvoir. Wniosek: „ucieleśniony podmiot nie jest ani esencją, ani biologicznym przeznaczeniem, ale raczej czymś podstawowym umiejscowieniem w świecie, czymś położeniem w rzeczywistości”⁴. Skoro żaden pojedynczy obraz ani stały sposób obrazowania nie wystarczą do opisu, przedstawienia wszystkich kobiet, Braidotti postanawia, zapożyczając termin od Kristevej (który u Francuzki oznaczał tyle co ‘rucho-my’, bo żyjący w innym wymiarze czasowym), nazwać taki „ umiejscowiony” podmiot kobiecy podmiotem nomadycznym, nomadą⁵. Nomadyczny podmiot chwilowo sytuuje się w obrębie różnych dyskursów i pospiesznie je opuszcza, w żadnym z nich nie pozostając na stałe: nie jest imigrantem ani uciekinierem, co oznaczałoby określenie terytoriów bezpowrotnie utraconych lub miejsca ostatecznego przeznaczenia. Nie staje się jednak przez to pozbawiony jedności, o której stanowi rytualizacja, cykliczność dyslokacji. Następuje tu zogniskowanie uwagi na momentach przejścia, nie obciążonych poczuciem utraty czy oddzielenia, nie naznaczonych potrzebą znalezienia nowej ojczyzny (czy matczyzny). Nomadyczna świadomość jest tym, co Foucault nazwał kontrapamięcią, oparciem się asymilacji: nomada, kiedy zbiera plony, nie wykorzystuje ich, lecz wymienia na inne⁶.

Trzeci poziom diagramu, odwołujący się do różnic w każdej z nas, unaocznia sposób odnoszenia się do faktu bycia kobietą, rzeczywistą, konkretną, ale także do Kobiety – jako instytucji. Braidotti przyjmuje w całości psychoanalityczny dyskurs tożsamościowy: tożsamość to owoc identyfikacji (jest mnoga, wielopostaciowa, perwersyjna), na którą składają się pozycje identyfikacyjne („*posizioni identificatorie*”), pozostawiające miejsce na wewnętrzne pęknięcia, brak ciągłości, sprzeczności, przez co – jak twierdzi – może uda się nie uczynić z feminizmu kolejnego nudnego i represyjnego dogmatu. W *Patterns of Disso-*

⁴ Braidotti, *op. cit.*, s. 18.

⁵ Braidotti (*Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*. A cura di A. M. Crispino. Roma 1995, s. 3) nawiązuje do własnej heterogenicznej konstytucji kulturowej – przekraczania granic języków i kultur; mówi o sobie, że jest nomadą, o niejednorodnej, wędrownej konstytucji językowej, kulturowej, narodowościowej. W teorii utkanej z jej biografii znajdujemy wymowne potwierdzenie polityki umiejscowienia. Także G. Deleuze i F. Guattari w *Nomadology: The War Machine. Semiotexte* (New York 1986) zauważają, że cechą wyróżniającą nomadyczny umysł jest przekraczanie granic, samo podążanie bez obranego celu: podmiot istnieje „pomiędzy”, jest jedynie wektorem deterytorializacji.

⁶ Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*. Wielki udział w konstruowaniu tego nomadycznego podmiotu ma technologia, inspirowana cyborgiem D. Haraway (*Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London 1990), przez co podmiot ten dopasowuje się do pozbawionego ciągłości świata, świata technologicznie niestałego, elektronicznie zróżnicowanego. Wszystkie te elementy są częścią naszego doświadczenia w świecie, toteż i my musimy nauczyć się myśleć (o tej rzeczywistości) w sposób pozbawiony ciągłości.

nance kreśli Braidotti obraz współczesnych feministek jako stąpających po linie, usiłujących utrzymać równowagę między obroną własnych praw podmiotu życia społecznego, który jest dyskryminowany z uwagi na płeć, a postulatem rezygnacji z tych ograniczających definicji konstytuujących ludzką podmiotowość⁷.

Proponowana przez Braidotti dekonstrukcja podmiotu nie jest tak radykalna, jak np. w *Gender Trouble* Judith Butler, która – wychodząc od krytyki wykluczającej różnicowanie konstrukcji podmiotu – doprowadziła do odrzucenia podmiotu jako takiego⁸. Poza tym stanowiska obu filozofek są do siebie dość zbliżone (co ujawnia amerykańskie ukierunkowanie Braidotti, pozostającej w ścisłym związku z przedstawicielkami szkoły filozoficznej z Santa Cruz): bo oto pisze Butler, że podmiot ma do dyspozycji jedynie chwilowe identyfikacje, przejściowe i niestałe umiejscowienia, otwierające drogę wszelkim zmianom i przesunięciom. Proklamowane przez Butler zniesienie kategorii podmiotu daje tę dodatkową korzyść, że zabezpiecza przed innymi społecznymi kodyfikacjami „kobiecości” (opisanymi np. przez Susan Faludi w *Backlash*).

Na włoskim gruncie polemikę z Rosi Braidotti podjęła w swojej pracy poświęconej filozofii narracji Adriana Cavarero, mniej od Braidotti znana szerszym kręgom czytelników, profesorka filozofii na Uniwersytecie w Weronie, jedna z głównych uczestniczek włoskiej debaty nad zagadnieniem „różnicy”⁹. W najnowszej książce, w której najbardziej zbliża się do badań literaturoznawczych, podkreśla Cavarero – podobnie jak we wcześniejszych pracach – swój rodowód wywiedziony z myśli Hannah Arendt: zakłada centralność kategorii narodzin w opozycji do znaczenia, jakie tradycyjna zachodnia filozofia przypisywała idei śmierci (Arendt rezygnuje z określenia „filozofka”, nazywając siebie myślicielką polityczną). W tej perspektywie nabiera sensu refleksja nad ciałem, a zatem także i nad seksualnością (wykluczająca oddzielony od cielesności, uniwersalny podmiot kartezjański), a w jej obrębie – konkretna istota, „ucieleśniona jednostkowość”. Typowe dla stylu autorki są błyskotliwe, cięte kwestie, demaskujące logiczną niespójność wywodu oponentów. Na wstępie, jakby sprowokowana jakimś pytaniem zza kulis czy polemiką niewidocznego komentatora, uznaje Cavarero wyjaśnienie swoich filozoficznych afiliacji za pożądane: „mogłam równie dobrze zajmować się Kantem, a wówczas z pewnością nie musiałabym podkreślać (ani nawet stwierdzać) faktu, że jestem kobietą. Tego uczelnia nie zabraniałaby mi, co więcej, właśnie tego oczekuje ode mnie i to mi ułatwia. Ja jednak dokonałam politycznego wyboru, usytuowania mojego punktu widzenia tam, »gdzie ja jestem«”¹⁰.

Ktokolwiek zajmuje się tematem „różnicy”, musi uznać swój dług wobec Irigaray, która w ślad za Derridą podjęła się „dekonstrukcji” fałszywie uniwersalistycznego podmiotu i jego „demitologizacji” oraz reinterpretacji tradycyjnych narracji opierających się na tej strukturze podmiotu. W tym względzie filozofia różnicy nie wychodzi zatem poza obręb dużej części współczesnej debaty filozoficznej, na wiele sposobów dyskredytują-

⁷ R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge 1991. Podobną opinię autorka ta wyraziła w szkicu *Il paradossso del soggetto „femminile” e „femminista”* (w zb.: *La differenza non sia un fiore di serra*. Milano 1991).

⁸ J. Butler, *Gender Trouble*. London and New York 1991.

⁹ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. Milano 1997. Modę na konfrontowanie obu stanowisk utrwaliło, poza tekstami ogłoszonymi przez „Diotimę” oraz w „DWF”, także i wydawnictwo Wydziału Nauk Filozoficznych i Historycznych Uniwersytetu w Trento, publikując eseje obu filozofek w tomie 12 z serii „Labirinti”: R. Braidotti, *Soggetto nomade*. W zb.: *Femminile e maschile tra pensiero e discorso*. Trento 1995. – A. Cavarero, *Un soggetto oltre la metafisica della morte*. W zb.: jw. Wcześniej A. Cavarero wydała *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica* (Roma 1990) i *Corpo in figure* (Milano 1995).

¹⁰ Cavarero, *Un soggetto oltre la metafisica della morte*, s. 27.

cej uniwersalizm logocentrycznego podmiotu (Heidegger, Arendt, Lacan, Foucault, Deleuze). Jeśli w tradycyjnym zachodnim ujęciu o podmiocie stanowiła przede wszystkim jego zdolność do myślenia (Arystoteles nazwał podmiot „racjonalnym zwierzęciem”, a Kartezjusz „substancją myślącą”), przez co logocentryczny podmiot uzurpował sobie prawo do reprezentowania całej ludzkości, będąc w istocie rodzaju męskiego, to współcześnie – co Arendt zauważyła jako pierwsza – ów fallogocentryczny podmiot wartościuje wyłącznie w oparciu o metafizykę śmierci. W tej perspektywie człowiek definiuje siebie jako postać żyjącą dla śmierci, myślącą o śmierci i wyprzedzającą ją w swoich działaniach. Grecka „*andreia*” to męstwo, odwaga, a zarazem wojna – w obu przypadkach mamy do czynienia z miarą męskości. Dlaczego tak się dzieje, zapytuje Cavarero, że myślący podmiot musi nieustannie konfrontować się ze śmiercią? Może dlatego – odpowiada – iż nie ma on mocy dawania życia, zatem mierzy siebie i sen o własnym istnieniu umiejętnością (za)dawania śmierci.

Cała operacja epatuje paradoksalnością, jeśli przypomnimy sobie, że od początku uprawianie filozofii było wyraźną *mimesis* porodu (Sokrates, Platon). W mitologii także akt narodzin obdarzano wielkim ładunkiem dramatyzmu i przypisywano mu wartość większą niż śmierci. Strzegąc pozycji i dominacji, ów racjonalny podmiot odsunął od siebie wszelką cielesność i uznał ją za pozbawioną znaczenia, nieistotną. Wszystko bierze początek w duszy racjonalnej, która ma kontrolować materię, cielesność, relegowaną poza obszar tego, co daje się wypowiedzieć. Również nowoczesny podmiot ufundowany został na racjonalnych podstawach i on także określił cielesność jako zbędną. Ta dychotomia ciało–rozum rozszczępiła się na cały szereg przeciwieństw, umacniając zarazem antagonistyczny charakter relacji kobieta–mężczyzna. Stąd „kobiece” jest to, co definiuje się w różnicy, a ta elementarna różnica zostaje wpisana w hierarchiczny porządek ról płciowych. Feministyczna filozofia „różnicy” usiłowała zwalczać tę hierarchiczność opierającą się na nieuprawnionej uniwersalizacji, na centralności podmiotu męskiego, zastępując jedność kategorią mnogości. W miejsce fantazmatycznej kategorii „człowiek” postuluje Cavarero, by wpisać do słownika filozoficznego kategorie „kobieta” i „mężczyzna”. To zaś stanie się możliwe dopiero wówczas, kiedy – jak uczy Arendt – wartościującą kategorię śmierci zastąpimy kategorią życia. Nie oznacza to, iż poszukiwać sensu życia należy w akcie narodzin miast w śmierci, lecz wskazuje, że kto się rodzi, rodzi się zawsze albo jako kobieta, albo jako mężczyzna: jest jednostką ucieleśnioną, a zatem obdarzoną płcią. Tradycyjny podmiot był „każdym”, a zatem nie był nikim (konkretnym), skoro nie posiadał płci: ciało ze swoją seksualnością, materia w ogóle – były dyslokowane gdzie indziej. Tymczasem to właśnie cielesność jest pierwszą cechą podmiotu i wraz z rozumem stanowi o jego jednostkowości i niepowtarzalności, a zatem tożsamości. Widać więc wyraźnie, że do tej perspektywy kategoria „podmiotu [*soggetto*]”, obarczona niechcianą konotacją, nie przystaje: należy ją zastąpić, radzi autorka, pojęciem „ucieleśnionej jedyności [*unicità incarnata*]”. Kłopot jednak w tym, że w filozofii jednostkowość, jedynność jest niewysławialna, co zresztą stanowi główną trudność w przeprowadzeniu takiego przyporządkowania, po pierwsze bowiem, stwarza ryzyko, że nowy podmiot będzie dalej czerpał ze starego, a po wtóre – zagraża dogmatycznym dryfem filozofii „różnicy”, przez co stary silny podmiot zostałby zastąpiony nowym silnym podmiotem, kobiecym, podobnie jak tamten absolutyzującym i wchłaniającym indywidualność pojedynczych kobiet. Popadając w stare schematy, sam stanie się fałszywie uniwersalnym podmiotem, w prosty sposób zmieniając na plus takie niedoceniane wcześniej wartości, jak altruizm, empatia, pacyfizm czy opiekuńczość, składające się na nową „esencję”, na rzekome atrybuty kobiecości.

Cavarero stwierdza, że problemu podmiotu skonstruowanego jako „ucieleśniona jedynność” nie można podejmować w filozofii, która jest dyskursem, przez co brakuje jej możliwości wypowiedzenia jednostkowości. W innym języku, np. w języku narracji literackiej, operacja staje się jednak możliwa. Narracji, która obejmowałaby m.in. reinterpre-

tację kobiecych postaci, takich jak Antygona. Wychodzi zatem Cavarero od feministycznej praktyki lekturolologicznej czytania na nowo, odnawiania znaczeń (o której w *Etyce różnicy płciowej* pisała w r. 1984 Irigaray). Nowe przedstawienia i odczytania kobiecości (i męskości) muszą uwzględniać fakt, że znajdujemy się w określonym, jednym z dwóch, miejscu odpowiadającym naszej cielesności, materialności, płciowości. Własna decyzja „polityczna” autorki jest tego przykładem: „odmawiam bezkrytycznego powielania tej historii, nie pozwolę, by wpisano mnie w historię starego podmiotu zachodniego, nie będę stawała po stronie neutralności (rodzaju nijakiego), która jest w rzeczywistości męska”¹¹.

Ostatnia zaś książka Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (którą wykorzystuję tu dla lepszego zilustrowania jej polemiki ze stanowiskiem Braidotti, zarysowanej we wspomnianym czasopiśmie „DWF” oraz w tomie z serii „Labirinti”) nie mogłaby powstać, gdyby nie dekonstrukcja (choć Cavarero polemizuje z niektórymi twierdzeniami, szczególnie z Barthes’owskim wezwaniem do uśmiercenia autora jako instytucji), znosząca bariery między filozofią a literaturą. Poszukując sposobu określenia tożsamości podmiotu, Cavarero wskazuje na dwie (wywiedzione z teorii Arendt) niezbywalne cechy istoty ludzkiej: wystawienie na widok („*esponibile*”) oraz narracyjność („*narrabile*”), nie mieszczące się w postmodernistycznej perspektywie, zakładającej ekscentryczne, cząstkowe, niestałe i chwilowe „ja” ogarniające tekst.

Postmodernistyczny tekst stara się nie stać się historią, u Cavarero zaś podmiot zyskuje tożsamość, jeśli pragnie spójnej historii. W odróżnieniu od Braidotti, lokującej źródła współczesnej myśli feministycznej obok poststrukturalizmu, w obrębie kryzysu epokowego, Cavarero nie przyjmuje takiej antypodmiotowej tekstualności. Częstkową perspektywę zastępuje teorią *j e d y n o ś c i*, podmiotu jedyne i niepowtarzalne. Feministyczna reinterpretacja myśli Arendt¹² posłużyła Cavarero do zakwestionowania postmodernistycznych dyktatów: stwierdza ona np., że ani narracja, ani perspektywa narratora nie są fragmentaryczne, w każdej bowiem istocie ludzkiej tkwi silne pragnienie usłyszenia, przeczytania, obejrzenia własnej koherentnej historii, historii swojego życia opowiedzianej przez kogoś innego; i to właśnie na skutek narracji podmiot zdobywa tożsamość. Pragnienie, o którym mówi autorka, nie jest trójstronnym mimetycznym pragnieniem, pomysłanym przez Reného Girarda czy Eve Kosofsky Sedgwick¹³ – według nich pragnienie jest skutkiem identyfikacji: najpierw ma miejsce utożsamienie z innym podmiotem, rywalizacja, a dopiero później pragnienie, pożądanie (tego samego) obiektu. Z pracy Cavarero można by wnioskować natomiast, iż takie konstruowanie pragnienia odnosi się wyłącznie do reguł systemów patriarchalnych i nie działa w odniesieniu do kobiet. Utrzymuje ona bowiem, że istotą mimetycznej teorii pragnienia jest naśladownictwo, łączące w sposób typowy społeczność męską, dla której sprawą pierwszej wagi jest udowodnienie męskiej tożsamości: jeden z przejawów tego rodzaju mechanizmu to skłonność do wszczynania wojen i bitew (przelewanie krwi jest wyznacznikiem niespełnionego macierzyństwa, gdzie przelewa się inny, bo życiodajny płyn).

Zacznijmy jednak od początku. Tytuł tej najnowszej pracy Cavarero brzmi: *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (Ty, który/która na mnie patrzysz, ty, który/która mi/mnie opowiadasz). Druga część tytułu („*tu che mi racconti*”) pozostaje niejednoznaczna w języku włoskim, nie wiadomo bowiem, czy „ja” jestem przedmiotem, obiektem opowiadania (opowiadasz o mnie) czy tylko jego odbiorcą, adresatem (opowiadasz mi). Tymczasem autorce

¹¹ *Ibidem*.

¹² Swoista moda na zajmowanie się myślą H. Arendt znalazła kontynuatorkę w osobie J. Kristevej, której praca *Le Génie féminin* (Paris 1999) jest właśnie Arendt poświęcona.

¹³ R. Girard, *Sacrum i przemoc*. Przełożyli M. i J. Plecińscy. Poznań 1993. Pierwotny druk: *Violence and the Sacred*. Baltimore 1989. – E. Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York 1985.

chodzi najpewniej o obie te sytuacje równocześnie: opowiadasz mi, a zarazem o mnie. W podtytule Cavarero obiecuje czytelnikowi filozofię narracji. We wstępie, nazwanym *Una cicogna come introduttore* (Bocian zamiast wprowadzenia), posługując się fragmentem *Pożegnania z Afryką*, zapytuje słowami Karen Blixen, czy kiedy nasze życie się dopełni, zostawi po sobie taki właśnie wzór/rysunek, jaki można zobaczyć z lotu ptaka. Życie człowieka, niezależnie od jego intencji, jest ciągiem zdarzeń, które – zsumowane – nie tworzą całości, nie wyłania się z nich żaden wzór. Taki sens, znaczenie, w y n i k a dopiero z naszych działań, nie pozostając w żadnym związku z naszymi intencjami, które poczynania te nam dyktują. Ten wzór to historia naszego życia. Nie da się jednak wzoru tego wcześniej dostrzec ani go sobie nawet wyobrazić czy przewidzieć. Wzór ów ujawni dopiero je d y n o ś ć naszego życia, co będzie możliwe nie wcześniej niż wtedy, gdy historia życia zyska formę narracji, zostanie opowiedziana. Ale czy możemy liczyć, że inni dostrzegą i opowiedzą tę historię, historię naszego życia? I kto miałby ją opowiedzieć? Taki narrator (nie autor) to *story-teller* z utworów Blixen, odpowiednik Szeherazydy, opowiadający historię życia innych osób i ujawniający wzór z historii tych wyptywający. To narrator (*story-teller*) staje się instancją porządkującą zdarzenia, obnażającą wzór i spinającą kłamrą znaczeniową losy ich bohatera, instancją posiadającą moc obdarowywania bohatera jego własną historią.

Teza Cavarero brzmi zatem: najpotężniejszym z ludzkich pragnień jest pragnienie narracji, usłyszenia/przeczytania własnej historii, pragnienie zdobycia spójnej historii własnego życia. Pragnienie to jest stawką w grze o własną tożsamość, o znalezienie odpowiedzi na pytanie, „kim jestem”. Dowód przeprowadzi Cavarero na wybranych tekstach literackich – od mitu o Edypie po utwory Gertrudy Stein i Karen Blixen – w czterech rozdziałach zatytułowanych kolejno: *Eroi* (Bohaterowie), *Donne* (Kobiety), *Amanti* (Kochankowie), *Narratrici* (Narratorki).

Jaką historię Edypa znamy: objawiającego swoje filozoficzne oblicze w chwili, gdy rozwiązuje zagadkę Sfinksa. Naprawdę filozoficzna jest sama odpowiedź, mówi bowiem o Człowieku w sensie uniwersalnym. Dzięki tej odpowiedzi Edyp przeżył i żył dalej dzięki tej monstrualnej wiedzy: Człowiek jest „każdym”, ponieważ nie jest nikim (konkretnym). To filozofowie, sumienni funkcjonariusze uniwersalności (jak ich nazwała Irigaray), twierdzą, że jednostkowy człowiek nie jest poznawalny. Gdyby Sfinks nie został strącony w przepaść i gdyby Edyp zapytał go, dlaczego nie rozpoznał w Jokaście swojej matki, okazałoby się może – spekuluje Cavarero – że Edyp mylił się dwa razy. Drugi raz, gdy dopowiada: „powinienem być odrzec: nie Człowiek, lecz Mężczyzna i Kobieta. Ale – dodaje na własne usprawiedliwienie – kiedy mówimy: człowiek, to myślimy także o kobiecie. To przecież jasne”. Sfinks: „nie, to ty tak myślisz”. Błąd ten polegał na tym, że rozpoznał w kobiecie jedynie przedmiot (żona, matka), a właściwie pomylił te dwa przedmioty ze sobą. Sfinks chce, by Edyp widział kobiety w pozycji podmiotu. Nierozpoznanie matki (czytaj: nierozpoznanie jej jako podmiotu) jest konsekwencją uznania kobiet za kategorię zawierającą się w pojęciu „mężczyźni, ludzie”. Od wieków pytanie, „czym jest kobieta”, logika i umiłowanie uniwersalnych twierdzeń – wszystko to prowadziło do męskich tragedii, symbolicznie przedstawianych jako incest. Istotnie, historię Edypa znają wszyscy poza nim samym. Tymczasem więc Edyp nie wie, kim jest, bo nic nie wie o swoich narodzinach: dowie się z narracji innych, to inni opowiedzą mu jego historię. Samemu agensowi umyka sens jego własnych poczynąń. C z y m jest Człowiek – odpowie uniwersalistycznie filozof; a l e k i m jest jednostkowy człowiek, dowiedzieć możemy się dopiero z narracji jego historii, należącej do innych. Jaki jest sens niezawinionego cierpienia Edypa? Tego mit ani tragedia Sofoklesa nie mówią. Czego pragnie Edyp – to pomocnicze zagadnienie problematyzowane przez autorkę. Nie może przecież pragnąć kazirodczego związku z matką ani ojco-bójstwa: po prostu nie wie, kim są jego rodzice. Wniosek: Edyp pragnie przede wszystkim poznać historię własnego życia, a historia Edypa to historia poszukiwania siebie, wła-

snej tożsamości. Pragnienie edypalne jest zatem pragnieniem tożsamości, tożsamości uzyskanej w drodze narracji. Dlatego to ku tej drugiej osobie, osobie potencjalnego narratora, kieruje się nasze pragnienie i dopiero ta narracja (niczym Barthes'owski tekst) staje się źródłem (edypalnej) *jouissance*¹⁴.

Drugi bohater to Odyseusz – na jego paradoks zwróciła wcześniej uwagę Hannah Arendt, podnosząc w *Vita activa*, że kategoria tożsamości wymaga zawsze obecności innej osoby, której ukazuje się szukający tożsamości podmiot. Być i pojawiać się są tożsame (w sensie ontologicznym, a nie fenomenologicznym). Pojawiać się, ukazywać się – to tyle co być, stawać się, być w relacji do innej osoby; świadczy to o relacyjnym charakterze bytu¹⁵. Cieleśna postać jest potrzebna z uwagi na fakt, że również tożsamość ma charakter relacyjny. Tożsamość to ucieleśniona jedyność („*unicità incarnata*”). Kto ukazuje się, wystawia siebie na widok innych, ale sam siebie nie widzi. Toteż historia naszego życia, jak historia Odyseusza, nie ma autora: po prostu w y n i k a z działań bohatera, które czekają na swojego narratora, by opowiedział mu historię w y n i k a j ą c ą z jego działań. Cavarero zawdzięcza dalej Arendt zmianę perspektywy: odejście w tworzonych historiach od apoteozowania śmierci na rzecz dowartościowania pochodzenia, narodzin. To te ostatnie budują relacje (zakładają wręcz ich istnienie – z rodzicami, matką), śmierć zaś nie jest nigdy faktem relacyjnym, zdumiewać więc może upodobanie klasycznych bohaterów, takich jak Achilles, do apoteozowania śmierci.

Przyjmując relacyjny, kontekstowy i narracyjny wzorzec tożsamości¹⁶, zastanawia się dalej Cavarero, co dzieje się w tekstach autobiograficznych, w których nasza pamięć dokonuje urzeczowienia naszego „ja” i nasze podlegające narracji „ja” oddziela od narratora. Pamięć opowiada nam naszą historię. Jak w nieskończonej grze luster – „ja” jest aktorem i widzem, narratorem i słuchaczem w jednej osobie. Staje się bohaterem gry, w której „j a” jest celebrowane, jak gdyby było kimś innym. Narrację biograficzną i autobiograficzną łączy wspólne pragnienie opowiadania, czyli tożsamości. Pragnienie to stawka w grze o tożsamość. Tożsamości n i e m a m y, lecz jej p r a g n i e m y. Jest ona czymś potencjalnym. A zatem – nasze pragnienie jedyności oczekuje od narracji przede wszystkim tego, żeby zostać uznanym jako takie, jako pragnienie właśnie. Parafrazując *Imię róży* Umberta Eco, spróbuję podsumować tę tezę Cavarero: pragnienie edypalne to pragnienie tożsamości, będącej pragnieniem (tożsamości). Pragnienie jedyności, unikatowej jedynostkowości ratuje więc narrację biograficzną i autobiograficzną od fragmentarycznej perspektywy. Dalej autorka zastanawia się, jaką formę może przybrać objawienie się naszej jedyności: w tradycyjnych narracjach przedstawiano je jako chwilę śmierci, kiedy to jakby w przeblysku¹⁷ widzimy siebie jako kogoś innego. Wniosek: biografia i auto-

¹⁴ O związkach pragnienia z narracją pisze T. de Lauretis w *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington, Indiana, 1984). Przed Cavarero to R. Barthes (*Przyjemność tekstu*. Przełożyła A. Lewańska. Warszawa 1997, s. 27 n.) zauważył, iż każda narracja jest edypalna w tym sensie, że jest poszukiwaniem własnych początków.

¹⁵ J. L. Nancy w *La comunità inoperosa* (Napoli 1992, s. 170) twierdzi, że to, czego nie można wyeksponować, pokazać, nie istnieje. Zob. też Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, s. 23.

¹⁶ Cavarero (*Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, s. 58) uznaje swój trybut wobec współczesnych filozofów, takich jak P. Ricoeur (*Se come un altro*. [Tłum. z fr.]. Milano 1993, s. 257), w przedmiocie definicji tożsamości. Sens tej definicji sprowadza, jak oni, do narracyjnego komponentu postrzegania samego siebie. Cytowany dalej przez tę autorkę A. MacIntyre (*Dopo la virtù*. [Tłum. z ang.]. Milano 1988, s. 26) sensu tożsamości upatruje w jedności ucieleśnionej narracji ludzkiego życia. Obie teorie eksponują narracyjny charakter tożsamości.

¹⁷ J. L. Borges (*Tutte le opere*. [Tłum. z hiszp.]. T. 1. Milano 1985, s. 810), sprowadzając swoje rozważania do poziomu narracji literackiej, stwierdził, że każda historia składa się tak naprawdę z jednego tylko momentu – w którym człowiek dowiadyuje się, kim jest.

biografia nie są w stanie same odpowiedzieć na pytanie, „kim jestem”. A zatem co na nie odpowie?

W dyskusji wokół pragnienia tożsamości, która jest ucieleśniona, tj. ma płeć, nie mogło zabraknąć feministycznej siatki nałożonej (np. w rozdziale *Donne*) na kategorie filozoficzne Arendt i własne pojęcia Cavarero. Pytanie o to, „kim jestem”, zakłada nieuchronnie pytanie o płeć, które z kolei pociąga za sobą ryzyko esencjalizmu. Także wzajemna empatia kobiet, widoczna w narracjach prowadzonych w grupach poszerzania świadomości, zakładała i sprzyjała doskonałemu wzajemnemu utożsamieniu – „ty jesteś mną, ja tobą, słowa, które wypowiada jedna z nas, są słowami kobiety, jej i moimi”¹⁸. Ryzyko bycia kobietami, esencjalistycznego konstruktowi odpowiadającego doświadczeniu wspólnemu im wszystkim, przekreśliło – dziś już wiemy – niepowtarzalność kobiet i zróżnicowanie ich doświadczeń, składając je na ołtarzu hipostazy płci żeńskiej. Możemy się tylko zastanawiać, czy – skoro nie udało się jej określić – istnieje i jaka jest tożsamość płciowa oraz czym różni się męska tożsamość płciowa od żeńskiej, czy tożsamość płciowej nie można by, *per analogiam*, postrzegać i opisywać jako pragnienia tożsamości płciowej, podobnie jak to jest z tożsamością w ogóle. Tego pytania Cavarero wprawdzie nie formułuje, wynika ono niejako pośrednio z jej rozumowania. Z pewnością jednak pytanie o to, „kim jestem”, zawiera w sobie pytanie o ucieleśnioną jedność, jednostkowość obdarzoną płcią.

Komunikując się – stwierdza dalej autorka – kobiety przejawiają większą skłonność do konfrontowania swoich „opowieści z życia”, której nie podziela mężczyźni, definiując się na podstawie tego, czym są (adwokatem, tenisistą) lub wykonywanych przez siebie czynności (tenis, piłka nożna). Wyraźnie rozbawiona swoją tezą Cavarero dodaje, że dzieje się tak na zasadzie kary talionu za odwieczny grzech androcentryzmu, za (by użyć słów Irigaray) „metafizyczny wampiryzm”¹⁹. Jak zaś działa u kobiet ten silny popęd biograficzny, najlepiej wyjaśnia następująca zależność: „opowiem ci moją historię, żebyś ty mogła mi ją opowiedzieć”. Omawiając kobiecy popęd do pisania i czytania (auto)biografii i dowodząc – jak sądzę, bez skutku – że historie życia są o wiele bardziej pociągające od powieści detektywistycznych, których fabuła obraca się niezmiennie wokół śmierci, przytacza Cavarero fragment *The Auto/biographical I*, autorstwa Liz Stanley, zawierający opis sceny rozgrywającej się w pewnej nowojorskiej księgarni: oto czytelniczka, poruszając się wśród szeregu pozycji, pomija w szczególności eseje teoretyczne, krytyczne i filozoficzne (najwyraźniej znudziły już ją książki napisane przez kogoś, kto, mimo iż jego imię i nazwisko pojawia się na okładce, z zaangażowaniem dowodzi nierealności własnego istnienia oraz nieistnienia owej czytelniczki), by sięgnąć z upodobaniem po (auto)biografię, co więcej, po biografie kobiece.

Nie po raz pierwszy przestrzega nas Cavarero przed podążaniem śladem postmodernistycznych mód, szczególnie w wydaniu amerykańskim. Tamtejszy feminizm – dodać trzeba, że ten *passus* nosi wyraźne znamiona obrony własnego stanowiska przed zarzutami formułowanymi przeciwko niej przez Braidotti – zgodny jest z postmodernizmem, tj. wystrzega się esencjalizacji czy metafizycznego ujęcia podmiotu. Owo osłabienie jedności podmiotu to zrozumiała reakcja na wielowiekową karierę filozoficznej „jednostki fallogocentrycznej”²⁰. Na takich metafizycznych fundamentach zasadały się zwykle prototypy biografii męskiego autorstwa (św. Augustyn, Rousseau, Goethe), zawierające skutecznie lansowany, gotowy spójny model własnej osoby. Założeniem przyświecającym tradycyjnej autobiografii było wtedy przekonanie o istnieniu podmiotu niezależnego od tekstu i spo-

¹⁸ Libreria delle Donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Torino 1987, s. 35. Zob. też Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, s. 81.

¹⁹ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*. [Tłum. z ang.]. Milano 1989, s. 139.

²⁰ Zob. J. V. Gunn, *Autobiography. Toward a Poetics of Experience*. Philadelphia 1982.

sobu opowiadania. Jest więc Cavarero w pełni świadoma, że postmodernistyczna optyka żywi szczególne podejrzenia względem „jedyności podmiotu”, w związku z jego podobieństwem do „jednostkowości podmiotu”, bytu substancjalnego i autoreferencyjnego, promując w jego miejsce podmiot fragmentaryczny i ekscentryczny. A zatem z auto-biografii pozostałby jedynie zapis: *graphein* (na niekorzyść *bios* i *auto*). Jeśli ulegniemy postmodernistycznej histerii, żądającej fragmentarycznego podmiotu, potwierdzimy w ten sposób tradycyjną optykę patriarchalną, postrzegającą kobietę jako rozczłonkowaną jaźń, nie-spójną i oporną wobec wszelkich prób syntezy – podsumowuje autorka²¹.

Tekst, będący konstrukcją tożsamości, stał się przedmiotem zainteresowania narratologii, postrzegającej tożsamość jako odpowiednio cząstkową, zdecentralizowaną, różnorodną. Pierwotnie jednak każdy auto/biograficzny tekst jest jakąś zwykłą, zapisaną na papierze, historią życia. Odwołanie się do zdrowego rozsądku, niezbyt wysoko notowanego zwłaszcza – jak twierdzi Cavarero – w teorii dekonstrukcji podmiotu, pozwala autorce wziąć na świadków wspomnianą czytelniczkę z nowojorskiej księgarni oraz przysłowiową tracką służącą²². Zdrowy rozsądek podpowiada tu, że każdy człowiek rodzi się, istnieje i żyje tak długo, dopóki nie umrze. Kim jesteś? Zawsze tym samym, od urodzenia aż do śmierci – zmienia się tylko to, *c z y m* jesteś. Arendt, a za nią Cavarero, uczą nas, że nie jest możliwe wypowiedzenie w formie werbalnej, zdefiniowanie tożsamości. Kiedy tylko próbujemy powiedzieć, kim jesteśmy, słownictwo zawodzi, tożsamość uchyla się od definicji. „Kim jesteś” to nie pytanie filozoficzne, lecz biograficzne – jesteśmy tym, czym jest tożsamość (czyli pragnienie tożsamości), która w oczach drugiego nie może być zastąpiona żadną inną tożsamością. Tożsamość nie jest wynikiem procesu czy *continuum* identyfikacji ani jego konstrukcji społecznej, lecz tym, co desygnuje jednostkowe niepowtarzalne istnienie. Cavarero konkluduje żartobliwie: można by złośliwie podejrzewać, że cała kwestia centralności tekstu, redukująca istnienie człowieka do statusu tekstowego, zależy ostatecznie od skłonności, jaką przejawiają intelektualiści do przedstawiania świata na własny obraz i podobieństwo. Na tę starą słabość cierpiał już Parmenides, pierwszy „zawodowy” myśliciel, dla którego „być i myśleć to jedno”. Po nim Kartezjusz i Hegel, a w najnowszych czasach zmierzch przeżył sam podmiot, ale, broń Boże, nie święta praktyka intelektualna, która od stuleci podmiot ten wytwarzała. Teraz ta praktyka intelektualna zadecydowała, że sami myśliciele, intelektualiści mają być fikcyjnym produktem w spekulacyjnej grze. Innymi słowy, zmierzch podmiotu nie pociągnął za sobą zniesienia sakralnego statutu praktyki intelektualnej. Jeśli istnieje tylko tekst i nic poza nim, to jednym demokratycznym gestem należałoby unicestwić wszystkich filozofów i trackie służące, autorów i bohaterów. Znane są nam przypadki, zwłaszcza zza oceanu, gdzie najbardziej nieprzejednani dekonstrukcyjniści najczęściej znajdowali oparcie w stałym etacie uniwersyteckim: miękkie łądowanie po podcięciu własnej gałęzi zapewniało im w dalszym ciągu stabilność ekonomiczną i zawodowe gratyfikacje²³.

Do *Autobiografii Alicji B. Toklas* pióra Gertrude Stein odwołuje się Cavarero jako do wyjątkowego w historii literatury przykładu nie tyle narcyzmu, co naruszenia elementarnych norm, wedle których bohater autobiografii był także jej autorem: tymczasem autobiografia Stein oznacza dystans między autorką a bohaterką. Z jakich względów Stein postanowiła napisać autobiografię innej osoby i podpisać się pod tym tekstem, odsyłając siebie do roli bohaterki autobiografii swojej przyjaciółki, i co przez to osiągnęła? Stein stworzyła tekst o tyle dla Cavarero interesujący, że patrzy w nim na siebie oczami drugiej kobiety, czyli – według terminologii Arendt – paradoksalnie ukazuje się sobie w jedyny sposób,

²¹ Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, s. 93.

²² Ta Platońska postać, która uosabiać miała kobiecą głupotę, znalazła się już we wcześniejszych tekstach Cavarero, jak np. *Nonostante Platone* (s. 33, 58).

²³ Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, s. 102.

w jaki nie może się sobie ukazać: w spojrzeniu drugiej osoby. Subwersja tradycyjnych kanonów gatunku autobiograficznego polega na zapisie relacyjnego charakteru jaźni, której gatunek ten, ze swej natury, nie ujawnia²⁴. Tutaj narcystyczna orgia – stanowiąca (auto)biograficzną woltę nowoczesnego indywidualizmu w feministycznym sosie – jest istotnie ześrodkowana na przyjemności, wynikającej z faktu, że stajemy się przedmiotem opisu, narracji. „Ja” Stein jest adresatem istniejącym realnie, materialnie²⁵. Fakt zapośredniczenia narracji Gertrudy przez Alicję, narracja pozornie autobiograficzna, o tyle służy tezie Cavarero, że przeczy klasycznej retoryce bohatera, dla którego historii niezbędna była śmierć.

Podsumujmy: dla Arendt jedyność stanowi o absolutnej różnicy – czyżby na takie wyjście z pułapki różnicy wskazywała także i Cavarero? Aby uniknąć binarności, o różnicy decydować ma nasza ucieleśniona jedyność. Wypowiadając podobne teorie zdaje sobie sprawę autorka, że naraża się na krytykę, termin bowiem „jedyność” ma zarówno u modernistów, jak u postmodernistów wyjątkowo złą prasę: wywołuje skojarzenia romantyczne. Posiłkując się myślą Arendt werońskiej filozofce chodzi natomiast o jedyność bytu relacyjnego i kontekstowego, wymagającego dla swego potwierdzenia obecności drugiej osoby²⁶.

Jak należy ocenić antydekonstrukcjonistyczne poglądy Adriany Cavarero głoszone w tej obdarzonej silnym ładunkiem polemicznym książce? Z pewnością werońska filozofka umiała wyciągnąć wnioski wypływające z dekonstrukcji. Podkreśliła np. fakt, że dopiero dekonstrukcja uniwersalnego języka ujawniła obdarzoną płcią jednostkowość, seksualizację ciała, fakt, że jednostka jest, bo rodzi się kobietą albo mężczyzną, tą kobietą albo tym mężczyzną, za każdym razem domagając się nowych form obrazowania, wyrażania. Argumentacja Cavarero jest bardzo wyważona, wolna od personalnej uszczypliwości, w którą obfitują uwagi Braidotti²⁷. Cavarero staje się jednak całkowicie nieprzejednana, kiedy mowa o konstrukcji (a raczej dekonstrukcji) podmiotu. Tym razem jej antypostmodernistyczna filipika dosięgła także i Braidotti: „W inności, która atakuje jaźń i czyni ją nomadyczną i cząstkową, zgodnie z postmodernistycznymi kanonami [...], inny nie ma nigdy odrębnego i niepowtarzalnego oblicza każdego człowieka, jest bowiem po prostu jakimś konkretnym i n n y m”²⁸. Kategoria nomady nie jest nawet w najmniejszym stopniu przydatna do opisu doświadczeń, którym podlega podmiot w procesie kształtowania, zdobywania tożsamości. Jednak ani Braidotti nie jest dekonstrukcjonistką do końca (zakłada bowiem możliwość istnienia podmiotu, choć nierezydentnego, nie sytuującego się w centrum i nie stającego się formą ostateczną; wszakże kategorii podmiotu nie uśmierca,

²⁴ *Ibidem*, s. 108.

²⁵ J. Derrida zresztą, myśląc o *Ecce homo* F. Nietzschego, stwierdził w *Otobiographies* (wyd. włoskie: Padova 1993, s. 52–53), że tekst jest autobiograficzny nie przez to, iż autor piszący opowiada w nim swoje życie, lecz dlatego, że on to życie opowiada s o b i e, jako pierwszemu, jeśli nie jednemu prawdziwemu adresatowi.

²⁶ Na słynną Heglowską interpretację postaci Antygony zżymały się feministki już nieraz: otóż właśnie relacyjność – ich zdaniem – jest cechą bezinteresowną. Antygona łamie zakaz Kreona decydując się pochować brata i nie czerpie z tego czynu nic dla siebie, przeciwnie, wydaje na siebie wyrok śmierci. On zaś, Kreon, określa się wobec *polis*, podejmuje działania obliczone na konkretny efekt. Antygona to symbol kobiecej bezinteresowności w relacjach z innymi, konstruowania własnej tożsamości w związkach z innymi, poprzez b y c i e dla kogoś (w najwyższym stopniu ziszcza się to w macierzyństwie). Zob. A. C a v a r e r o: *Nonostante Platone; Forme della corporeità*. W zb.: *Donna – filosofie – donne*. Lecce 1994.

²⁷ B r a i d o t t i nie przepuści okazji, by dokuczyć Cavarero: parafrazując słowa de Beauvoir stwierdza (*Soggetto nomade*, tom z serii „Labirinti”, s. 33), że nikt się nie rodzi ani kobietą, ani mężczyzną, lecz kobietą lub mężczyzną dopiero się staje.

²⁸ C a v a r e r o, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, s. 117.

nawet gdy głosi, że „ja” jest tylko formą gramatyczną, zaimkiem i nie stanowi w ogóle rzeczywistej jedności, a jaźń jest zlepkiem fragmentów, powiązanych pamięcią), ani Cavarero praktyka dekonstrukcji nie jest całkiem obca. Oto bowiem w swojej pracy nie zajmuje się ona autorem, lecz jedynie narratorem, nie będącym podmiotem działań, ale tylko postacią *story-teller*, *conteuse*. Ani bohater opowiadania, ani narrator nie tworzą historii, nikt jej nie tworzy, oni wyłącznie odtwarzają, opowiadają, co widzą. Skoro jednak jaźń nie ma innej drogi do podmiotowości niż w funkcji dopełnienia: m n i e (zyskuje tożsamość stając się nie podmiotem, ale przedmiotem narracji), w ten sposób także i Cavarero wpisuje się w postmodernistyczny kryzys podmiotu. Wartościowe studium tej autorki ustala wprawdzie, że o tożsamości najlepiej świadczy jej pragnienie, stanowi jednakże przykład nie dość konkluzywnego oparcia się teorii dekonstrukcji.

Czerpiąc, podobnie jak Cavarero, z myśli Arendt, inne feministyczne badaczki²⁹ potrafiły wskazać na istotne elementy procesu definiowania tożsamości, kształtującej się w działaniu, ujawniającej się dzięki drugiej osobie, a więc w kontekście społecznym, relacyjnym. Tożsamość pozostaje zatem w związku z polityką (w sensie, w jakim rozumie politykę Arendt), nasza bowiem „widzialność” warunkuje naszą „tożsamość”, uzależnioną od innych, dostrzegających nas w działaniu. Wspomniane badaczki wskazały na pominiętą przez Cavarero niemożność przewidzenia następstw naszych działań. Niezależnie od tego, jaki obrót sprawy przybiorą i na jaką skalę, działania te są w pewnym sensie nieodwracalne. Wedle Arendt, to właśnie narracja miałaby spełniać funkcję czynnika stabilizującego, przywracającego ład³⁰, historie bowiem nie są wynikiem działania, lecz „tworzy” je narrator. Z takiego zaś postawienia sprawy można z łatwością wyciągnąć dalsze dekonstrukcjonistyczne wnioski: opowiadane bądź czytane historie nie dopowiadają nigdy swego sensu do samego końca. Czytane na nowo – za każdym razem otwierają pole dla nowych znaczeń, mających wpływ na wytwarzaną w ten sposób tożsamość podmiotu. Wskutek tego podmiot podlega tzw. symbolicznemu hazardowi – jest bowiem *agens* pozbawiony najmniejszego nawet wpływu na znaczenie własnej historii. I tak bez końca.

Hanna Serkowska

²⁹ Mam na myśli ostatnią pracę wydaną przez „Diotimę”: *La sapienza di partire da sé*. Szczególnie D. Sartori wskazuje tu, nawiązując do teorii aktów mowy J. Austina i opierając się w dużej mierze na ustaleniach B. Honig (*Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*. W zb.: *Feminists Theorize the Political*. Ed. J. Butler, J. W. Scott. New York 1992, s. 28), że tożsamość jest performatywnym produktem działania.

³⁰ H. Arendt, *Vita activa*. Wyd. włoskie: Milano 1989.