

Joanna Bator

Dwoje ust Luce Irigaray

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (58), 93-116

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Joanna BATOR

Dwoje ust Luce Irigaray

Luce Irigaray tak określiła jedną ze swoich książek:

Passions élémentaires to pocztówka z podróży, którą pewna kobieta podjęła w poszukiwaniu własnej tożsamości miłosnej. Tym razem to ona (a nie mężczyzna w pogoni za swoim Graalem, Bogiem, drogą, tożsamością) podejmuje zmienne koleje życiowej wyprawy. Między naturą i kulturą, między nocą i dniem, między słońcem i gwiazdami, między rośliną i kamieniem, pośród mężczyzn, pośród kobiet, pośród bogów poszukuje ona własnego człowieczeństwa i własnej transcendencji. Taka podróż ma swoje ciemne strony. Nie mogą one jednak zniechęcić jej do poszukiwań, więc wciąż na nowo usiłuje ona odkryć, w jaki sposób „ja” – kobieta może wstąpić w pełen radości związek z „ty” – mężczyzną. Przekonuje się, że może się to stać dopiero wówczas, gdy „ty” będzie się odnosiło do *on* i *On*, a „ja” do *ona* i *Ona*.¹

Luce Irigaray od lat pozostaje najczęściej komentowaną i najbardziej kontrowersyjną francuską filozofką, psychoanalityczką i autorką tekstów, które zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych szybko zostały uznane za klasykę feminizmu „drugiej fali”². Obok Julii Kristevej i Héléne Cixous uważana jest za czołową postać filozoficznego i literackiego nurtu w ramach feminizmu znanego jako *écriture féminine* lub – szerzej – feminizm różnicy. Podkreślając niewątpliwe podobieństwa łączące teoretyczne stanowiska tych trzech autorek, nie można jednak pominąć tego, co w równie oczywisty sposób je dzieli. Irigaray, w przeciwieństwie do Kristevej i Cixous, opowiada się bowiem po stronie filozofii tożsamości, w której pod-

^{1/} L. Irigaray *Elemental Passions*, przeł. Joanna Callie & Judith Still, The Athlone Press, London 1992, s. 4. (fr. *Passions élémentaires*, Paryż 1982).

^{2/} Dobre wprowadzenie do koncepcji Irigaray napisała amerykańska tłumaczka jej tekstów, Caroline Burke, por.: C. Burke *Irigaray through the looking glass*, w: „Feminist Studies” 1981 nr 7/8.

Opinie

miot nie oznacza ani „miejsca” w dyskursie, które może zająć osoba dowolnej płci, ani enigmatycznego uczestnika /uczestniczki językowej „gry różnic”. Autorka *Passions élémentaires* tworzy filozofię podmiotu, który jest seksualnie odmienny od swojego innego /innej, opisuje rzeczywistość nieredukowalnej różnicy między kobietą i mężczyzną. Spotkanie „ja – kobiety” i „ty – mężczyzny”, „jego” i „jej”, podmiotu i innego /innej ma wymiar etyczny i to etyka w myśli Irigaray ma ostatecznie prymat nad ontologią.

Dzieło Irigaray stanowi zarazem przykład filozofii kryzysu kultury zawierającej błyskotliwe analizy i wizjonerskie postulaty przewartościowania wszystkich wartości. Przyczynę choroby nękającej nasz świat autorka *Ethique de la différence sexuelle* upatruje w stłumieniu pozytywnych aspektów różnicy seksualnej, w fakcie, że – jak napisała Dorothy Dinnerstein – kulturę Zachodu zamieszkują kobiety-Syreny i mężczyźni-Minotaury, czyli istoty, które żadną miarą nie mogą porozumieć się między sobą. W kulturze Syren i Minotaurów kobiety są skazane na symboliczną bezdomność, brak reprezentacji, albo dzielą los Antygony i zostają „żywcem pogrzebane” w męskiej kulturze, podobnie jak córkę Kreona żywcem pogrzebano w imię obcych jej wartości. Mężczyźni z kolei tworzą „monoseksualną” filozofię, która traktuje głównie o śmierci. Według Irigaray, lekarstwem na obserwowaną chorobę świata, Boga, filozofii ma być kreacja nowej filozofii, nowego Boga, nowego świata, w którym podmiot i jego inny /inna spotkają się nareszcie twarzą w twarz.

Osoby, dla których filozofia bliższa jest nauce niż opowieści o przygodności ludzkiej kondycji, nie czułyby się dobrze, czytając książki Irigaray. Autorka bowiem bez wahania przekracza granice dyscyplin, ma w pogardzie reguły akademickiej poprawności i nie przejawia nadmiernej troski o zgodność terminów. Język, którym się posługuje, bliski jest mówionej francuszczyźnie, a więc niekiedy zdania – tak jak w rozmowie – urywają się w połowie, pozostawiając zdumionego czytelnika w obliczu niedokończonych myśli. Konstrukcja tekstów Irigaray opiera się raczej na ciągłym powtarzaniu argumentacji w różnych dyskursywnych kontekstach niż na jej linearnym rozwoju zwieńczonym konkluzją. Jej styl tworzą ciągi zaskakujących metonimii i piramidy odnoszących się do siebie metafor, często nieprzetłumaczalne gry słowne i prowokacje. Jest jedną z „filozoficznych wieiórek”^{3/}, dla których przeskok od Platona do Lacana czy też od Spinozy do Levinasa nie następuje większej trudności. Z podobną łatwością porusza się między ulubionymi tematami swoich rozważań – od Boga przez rozkosz do kobiecego ciała i z powrotem.

W książkach, które pisze od trzydziestu lat jest psychoanaliza, mistyka i teologia, krytyka i utopia, trochę *New Age* i metafizyki, profetyzm i poezja. A oprócz tego pasja i namiętność, z którymi mamy zwykle do czynienia raczej w literaturze niż filozofii. Z punktu widzenia tradycyjnej filozofii Irigaray jest więc z pewnością raczej obdarzoną błyskotliwym umysłem literatką niż przedstawicielką „powa-

^{3/} Ortega y Gasset określił w ten sposób George’a Simmla.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

żnej” dyscypliny, chociaż sama autorka *Speculum de l'autre femme* traktuje filozofię z respektem i podkreśla jej uniwersalny wymiar⁴. Z punktu widzenia ortodoksyjnej psychoanalizy Lacanowskiej, z którą Irigaray była związana na początku swojej kariery, autorka *Passions élémentaires* to z kolei niepoprawna heretyczka, która zdradziła świętą naukę Mistrza. Każdy, kto kiedykolwiek miał do czynienia z ortodoksyjnym lacanistą, wie, co to znaczy. Lacan po zapoznaniu się ze *Speculum de l'autre femme* doprowadził do usunięcia Irigaray z Wydziału Psychoanalizy Uniwersytetu w Vincennes. Decyzja uzasadniona była politycznym (feministycznym) zaangażowaniem autorki, którego – zdaniem jej kolegów – nie powinno się łączyć z psychoanalizą.

Relacja Irigaray z feminizmem również jednak budzi wiele wątpliwości. Autorka *Speculum...* rzeczywiście od lat związana jest z międzynarodowym ruchem kobiet i niejednokrotnie dawała wyraz przekonaniu, że feminizm jest najważniejszym polem intelektualnym dla jej idei. Zdarzało jej się jednak też wygłaszać sądy wręcz przeciwne. Sądzę, że dla Irigaray, podobnie jak dla innych postaci nieprzeciętnego formatu, feministyczna teoria szybko okazała się zbyt wąskim i ograniczającym obszarem odniesienia. Fakt, iż Irigaray niezbyt skłonna jest do jednoznacznych feministycznych deklaracji „za” lub „przeciw” przysporzył jej wiele nieprzyjaciółek wśród feministek. Najczęściej powtarzające się zarzuty przeciw Irigaray, formułowane zwłaszcza ze strony autorek anglosaskich, dotyczą braku politycznych /praktycznych implikacji i rzekomego esencjalizmu jej teorii. W dobie powszechnego wśród feministek „postmodernizowania” ten drugi zarzut należy do oskarżeń najcięższej wagi. Sytuacji nie poprawił fakt, że w latach osiemdziesiątych polityczne zaangażowanie Irigaray w ruch feministyczny wzrosło, a jej myśl zaczęła oscylować ku wizjonerskiej odmianie ekofeminizmu. Jak wynika z najnowszych tekstów, zainteresowanie Irigaray przesunęło się z krytyki „fallogocentryzmu” w stronę kreacji ekologicznej utopii. W *A Chance to live* na przykład, przerażona katastrofą w Czarnobylu autorka w proroczym tonie obwieszcza konieczność stworzenia nowego, kobiecego świata na gruzach męskiej cywilizacji śmierci i zniszczenia⁵. Te zmiany pociągnęły za sobą ataki zarówno przeciw „sybilicznej” formie, jak i „esencjalistycznej” treści książek Irigaray. Symboliczna bezdomność, o której tak często pisze pochodząca z Belgii autorka, dotyczy więc jej samej na kilku płaszczyznach: jest niepokorną kobietą w patriarchacie, osobą żyjącą poza krajem swojego urodzenia, filozofką, o której milczą filozofowie, psychoanalityczką wyklętą przez psychoanalityków i feministką powtarzającą, że kobiety różnią się od mężczyzn, a różnice te – niezależnie od ich genezy – cechuje względny uniwersalizm i duża trwałość w czasie.

^{4/} Pośród liczącej setki pozycji bibliografii poświęconej Irigaray autorki-feministki stanowią ogromną większość. Nieliczni autorzy zaś wspominają o niej zwykle na marginesie rozważań poświęconych Derridzie czy Lacanowi.

^{5/} Por.: L. Irigaray *Thinking the difference. For Peaceful Revolution*, The Athlone Press, London 1994 (fr. *Le Temps de la difference*, Paryż 1989).

Celem tego tekstu nie jest przekonanie czytelnika, że Irigaray jest „wielkim filozofem” lub „wielką filozofką”. Chciałabym jedynie (czy Irigaray wybaczyłaby mi te „okulocentryczne” metafory?) rzucić nieco światła na jej koncepcję kobiecego ciała i duchowości, umieszczając ją w filozoficznej tradycji, przyjrzeć się kilku aspektom jej niezwykłych książek raczej z krytycznym dystansem niż z feministycznym patosem, ryzykując nawet fakt, że tego typu praktyka może zostać określona jako „męski” sposób obcowania z tekstem⁶.

Proponuję skupienie uwagi na kilku istotnych kwestiach filozoficznych w teorii Irigaray: różnicy seksualnej, podmiotowości kobiety, etyce różnicy seksualnej, boskości i języku kobiecym.

Różnica seksualna: inność versus „tosamość”

Irigaray, nawiązując do Heideggera, pisze w *Sexual Difference*⁷, że każda epoka koncentruje się wokół jednej głównej kwestii. Według niej, takim problemem, unikającym, lecz jednocześnie nadającym podskórnie kierunek naszym czasom, jest różnica seksualna. Zdaniem autorki *Speculum...*, postawienie pytania o różnicę seksualną w filozofii, religii, nauce „mogłoby być naszym zbawieniem”, początkiem „nowej epoki myśli, sztuki, poezji. Kreacją nowej p o e t y k i”⁸. Według Irigaray przedsięwzięcie takie stanowi duchowe zadanie naszego czasu, którego podjęcie wymaga zaangażowania się w prawdziwą symboliczną rewolucję, w proces mający radykalnie zmienić sposób pojmowania świata charakteryzujący dotąd kulturę Zachodu. Jej zdaniem, tylko taki „rewolucyjny czyn” jest w stanie przezwyciężyć powszechnie konstataowane oznaki kryzysu.

Według Irigaray, zapoznanym „fundamentem” tradycji, która leży u podstaw wszystkich dyskursów, jest pewien rodzaj androcentrycznej fantazji implikującej izomorfizm wiedzy i męskości, wiedzy i „męskiego ciała”. Patriarchat jako układ społeczny wspiera się na symbolicznym porządku, który cechuje „seksualna i n d y f e r e n c j a”. W sensie teoretycznym kategoria ta oznacza nie tyle nieczułość czy obojętność, co aprioryczną nieumiejętność uznania różnicy seksualnej. Nie znaczy to oczywiście, że wspierający patriarchat porządek symboliczny charakteryzuje się po prostu n e u t r a l n o ś c i ą wobec płci. Przeciwnie, jest on – jak twierdzi Irigaray – „monoseksualny”, bowiem rację istnienia daje tylko mężczyznom – tym „właściwym”, czyli posiadającym penisa /fallusa oraz tym „wykastrowanym” czy „wybrakowanym”⁹. Owa „monoseksualność” stanowi przy tym kon-

6/ Na temat „kobiecego” i „męskiego” czytania por. np.: Shoshana Felman *To open the question*, w: „Yale French Studies” 1977 nr 55-56, s. 5-10.

7/ Por.: L. Irigaray *Sexual Difference*, w: *An Ethics of Sexual Difference*, przeł. Carolyn Burke & Gilian C. Gill, The Athlone Press, London 1993, (fr. *Ethique de la Difference Sexuelle*, 1984).

8/ L. Irigaray *Sexual Difference*, s. 5.

9/ Por. hasło „Irigaray” w: *Feminism and Psychoanalysis. A Critical Dictionary*, Elizabeth Wright (red.), Blackwell, Oxford 1992, s. 178-183.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

stytutową cechą porządku symbolicznego, a nie jego korygowalną wadę czy chwilową przypadłość. Kobieta definiowana jest tu zawsze w relacji do mężczyzny (jako dziewica, matka, dziwka), a poza tą relacją nie istnieje. Obie płci w sensie podmiotowym stwarzają się zatem w odniesieniu do tego, co męskie jako dominującej zasady. Brak rozpoznania tego zjawiska, obserwowanego przez Irigaray w filozofii, literaturze, religii, nauce, bierze się stąd, iż kobieca strona różnicy seksualnej nie ma swoich symbolizacji w języku. Męska fantazja autokreacji implikuje symboliczną asymilację inności, której paradygmatem jest porzucona, pozostawiona „poza” systemem reprezentacji inna /kobieta, milcząca materia, z której powstał „monoseksualny” męski podmiot.

Podejrzliwe czytanie, interpretowanie szczelin, „słabości”, „symptomów” tekstów tradycji, pozwala dostrzec sens owej fantazji oraz to, co ona ukrywa czy represjonuje. W ten sposób Irigaray czyta psychoanalizę, której twórca – jej zdaniem – zatrzymał się w pół drogi. Freud zdawał sobie bowiem sprawę z „istnienia” innego pragnienia i innej fantazji (co wyraził w słynnej metaforze „cywilizacji mykeńsko-myczeńskiej ukrytej pod grecką”), ale opisał je z punktu widzenia tej samej „monoseksualnej” logiki mężczyzny nie rozpoznającego fantazji kierującej nim samym:

[...] Freud odkrył – w ślepym odwróceniu represji – pewien rodzaj kart zamaskowanych w różny sposób, które są trzymane w zapasie czy odłożone na bok i znajdują się poniżej hierarchii wartości tej gry, wszystkich gier, pragnienia tego samego, identycznego jak jaźń, jaźni (jako) tego samo; i dalej tego, co podobne, *alter-ego* i – krótko mówiąc – pragnienie tego, co auto... tego, co homo..., tego, co męskie dominuje w ekonomii reprezentacji. „Różnica seksualna” stanowi dewiację w problematyce tosamości. Jest raz na zawsze określona w ramach projektu, projekcji, sfery reprezentacji tego samego. „Rozróżnienie” między dwiema płciami wywodzi się z założonego *apriori* tego samego, skoro mały mężczyzna, którym jest dziewczynka, musi stać się mężczyzną minus pewne cechy [...]. Mężczyzna minus możliwość (re)prezentowania się jako mężczyzna = normalna kobieta.¹⁰

W efekcie tego wykluczenia inności zostajemy wrzuceni w „monoseksualny” świat, który obraca się wokół męskiego podmiotu niczym ziemia wokół Słońca. Ów izomorfizm wiedzy i męskości implikujący centralną pozycję męskiego podmiotu konstytuującego się kosztem inności to podstawowa cecha tego, co Irigaray nazywa logiką „tosamości”, „umiłowaniem tego samego”. Logika „tosamości”, w której podmiot jedynie „udaje” bezpłciowość, oznacza również degradację ciała i seksualności, polegającą na ich symbolicznym związaniu z kobietą i przeciwstawieniu w ten sposób zarezerwowanym dla mężczyzny wyższym funkcjom duchowym i intelektualnym. Symboliczne połączenie kobiety i ciała pozwala umieścić na przeciwnym biegunie różnicy seksualnej mężczyznę jako ducha, który produkuje neutralną wobec płci, uniwersalną i prawdziwą wiedzę.

^{10/} L. Irigaray *Speculum of the Other Woman*, przeł. Gillian C. Gill, Cornell University Press, Ithaca & New York 1985, s. 26-27. (fr. *Speculum. De l'autre femme* 1974).

Opinie

Rezultatem symbolicznej asymilcji inności jest szczególna pozycja kobiety w logice „tosamości”, a mianowicie powtarzające się przedstawianie jej jako „braku” (rozumu, moralności, transcendencji, penisa) w przeciwieństwie do posiadającego to wszystko mężczyzny. Logikę „tosamości” charakteryzuje więc *f a l l o - c e n t r y z m*¹¹. Termin ten, użyty najpierw przez Lacana w *Preliminary Question to any Possible Treatment of Psychosis*, a rozpowszechniony przez krytykującego Lacana Derridę i feministki (w wersji „fallogocentryzm”), oznacza tu, iż – jak powiedział autor *Ecrits* – „Inny Innego nie istnieje”. Dla męskiego podmiotu, którego był konstituuje złuda autokreacji i lęk możliwej utraty, kobieta oznacza to, przed czym stara się on uciec. Fallogocentryczna definicja kobiety to *homme manque*. W charakterystycznym dla logiki „tosamości” systemie reprezentacji oznacza ona brak i służy jako przedstawienie męskiego popędu śmierci. Nie istnieje jako pozytywna, radykalna inność, nie ma własnych symbolizacji. Irigaray nie twierdzi, że kobiety są „niewinnymi ofiarami”, z natury niezdolnymi do przemocy i wolnymi od popędu śmierci, lecz raczej, że brakuje im możliwości jego symbolicznej reprezentacji. Ujmując tę kwestię w psychoanalitycznych terminach, Irigaray pisze w *Speculum...*, że mężczyzna neutralizuje strach przed kastracją, projektując brak na kobiece ciało¹², a „moment kastracyjny” (czyli w Lacanowskiej psychoanalizie moment wejścia w język) znaczy dla każdej płci coś innego. Mężczyźnie przynosi lęk możliwej utraty, kobiecie zaś przekonanie, że w porównaniu z nim nie ma n i c do stracenia i n i c do reprezentowania. Fallogocentryzm w ujęciu Irigaray nie odnosi się więc po prostu do dominacji męskiego pierwastka. Jego struktura opiera się na apriorycznym wchłonięciu tego, co inne. Inność nie jest zatem „zdominowana” czy „zmarginalizowana” – pozytywna inność seksualna nie istnieje w ramach fallogocentrycznego systemu symbolicznego. To, co kobiecie pozostaje milczącą materią, ciemnością, immanencją, niewiedzą, pozorem¹³, nie-prawdą – tym, co i n n e z p u n k t u w i d z e n i a m ęż c z y z n y zamkniętego w logice t e g o s a m e g o. W interpretacji Irigaray cała zachodnia tradycja zbudowana jest na spekulatywnym podejściu męskiego *ego* (Lacanowski podmiot nieświadomości), które mężczyzna projektuje na zewnętrzny świat. W ten sposób świat staje się jego lustrem i gdziekolwiek mężczyzna spojrzy, widzi tylko własne odbicie. Jedyne lustro, także to, o którym mówił Lacan, odbija kobietę jako „wybrakowanego” mężczyznę z niedoskonałym ciałem pozbawionym penisa, z pozytywną podmiotowością pozbawioną własnego horyzontu. W ramach tej logiki nie ma miejsca dla kobiety jako pozytywnej inności. Stanowi ona część zewnętrznego świata, materię, z której zrobione jest lustro męskiego podmiotu i dlatego też nie

^{11/} Por. np.: *Feminism and Institutions*, Linda Kauffman (red.), Basil Blackwell, Oxford 1989.

^{12/} L. Irigaray *Speculum*, s. 51-52.

^{13/} Por.: L. Irigaray *This Sex which is Not One*, przeł. Catherine Porter with Carolyne Burke, Cornell University Press, Ithaca & New York 1985, s. 171. (fr. *Ce sexe qui n'en est pas un*, 1977).

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

sposób znaleźć w nim jej odbicia. Patrzącego w lustro Edypa przy życiu utrzymuje przekonanie, że ma to, czego nie widzi u kobiety.

Fallocentryzm związany jest więc z o k u l o c e n t r y z m e m („skopofilia” w psychoanalitycznych terminach), stanowiącym kolejną cechę logiki „tosamości”. Okulocentryzm oznacza dominację zmysłu wzroku i wzrokowych metafor w systemie reprezentacji. Światło – Irigaray jest tu bliska Derridzie – stanowi główną metaforę metafizyki. To z punktu widzenia Edypa, który p a t r z y, kobieta jest mniej-niż-mężczyzną, mężczyzną, któremu czegoś brakuje. Od czasu starożytnych Greków – jak pisze Irigaray w *Plato's Hystera* – filozofia mówi słowami męskiego podmiotu i patrzy okiem Edypa, który porzuciwszy matkę, zwraca wzrok ku światu światła i wiedzy, z uporem kreując iluzję własnej autokreacji w stworzonym na swoje podobieństwo świecie¹⁴. Irigaray reinterpretacja Platońskiej jaskini to metafora logiki „tosamości”. Rzeczywistość Idei, Form to domena „tego samego”, w stosunku do której zewnętrzny świat to „inny tego samego”, czyli jej mniej lub bardziej doskonała kopia. Wśród rzeczy zewnętrznego świata są również kobiety jako nie do końca udane, „wybrakowane” kopie (mężczyzny). Sama jaskinia jest „innym innego”¹⁵ i nie należy ani do świat Idei /„tego samego”, ani do świata kopii /„innego tego samego”. Nigdzie nie ma dla niej miejsca, zostaje opuszczona i porzucona. Dla Irigaray jaskinia jest metaforą pozytywnej inności, kobiety-podmiotu, kobiety spoza logiki „tosamości”. W *Passions élémentaires* Irigaray w poetyckim języku zwraca się mężczyzny:

Wziąłeś mnie w siebie. Wziąłeś mnie w siebie i dzięki temu mogłeś wrócić do tosamości, której źródło pozostaje dla ciebie tajemnicą. [...] Nie przestajesz mnie pochłaniać, trwam wewnątrz ciebie, wywrócona na drugą stronę, w tej jaskini, gdzie nadal jestem żywa.

Twoje ciało jest moim więzieniem.

Moja śmierć jest wewnątrz twojej. Umrzemy razem, jeśli nie pozwolisz mi opuścić twojej tosamości.¹⁶

Zdaniem Irigaray, między mężczyzną i kobietą możemy odnaleźć rewolucyjne źródło prawdziwej odmienności¹⁷, ale aby tak się stało, milczące terytorium kobiecości musi przemówić własnym głosem, wyrazić swą p o z y t y w n ą i n n o ś ć zdefiniowaną we własnych kategoriach, przerwać terror „tosamości”. Autorka *Spe-*

^{14/} L. Irigaray *Plato's Hystera*, w: *Speculum...*, s. 243-362.

^{15/} Termin Lacana, który powiedział „Inny Innego nie istnieje” w: *Ecrits. A selection*, przeł. Alan Sheridan, Tavistock, London 1977, s. 311.

^{16/} L. Irigaray *Elemental Passions*, s. 14.

^{17/} L. Irigaray *I Love to You. Sketch of a Possible Felicity in History*, przeł. Alison Martin (Routledge), New York-London 1996, s. 62.

culum... postuluje „nową erę seksualnej różnicy”, w której inność nie jest podporządkowana logice „tosamości”:

Kobiety mają odmienną indywidualną i w pewnym zakresie zbiorową historię niż mężczyźni. Musimy interpretować i tworzyć tę historię duchowo, aby otworzyć nową erę w naszej kulturze, erę, w której nie byłoby już *je d n e g o* solipsystycznego, egocentrycznego i potencjalnie imperialistycznego podmiotu. Erę, w której podmiot respektowałby różnicę, szczególnie tą, która wpisana jest w naturę i podmiotowość: różnicę seksualną.¹⁸

Jak Irigaray rozumie różnicę seksualną? Co należy zrobić, aby „otworzyć nową erę w naszej kulturze”?

Różnica seksualna ma dla Irigaray wymiar uniwersalny i stanowi paradygmat inności. Jest rozumiana zarówno jako uniwersalny fakt ludzkiej egzystencji, jak i jako podstawowa kategoria systemu reprezentacji, przy czym autorka kładzie nacisk przede wszystkim na ów drugi aspekt. Abstrahując tu od związku mogącego łączyć te dwie sprawy, Irigaray bardziej interesuje emancypacja kobiety w tekście niż konkretne praktyki społeczne. Innymi słowy, chodzi o „uwolnienie” różnicy z logiki „tosamości”, o ustanowienie nowej, pozytywnej odmienności między kobietą i mężczyzną, o wyrażenie tego, dla czego dotąd nie było odpowiednich słów. Jest to punkt, w którym koncepcja Irigaray zdecydowanie różni się od teorii postmodernistycznych feministek inspirowanych się Derridiańską ideą „rozproszenia różnicy”. Ideę przybierania dowolnej tożsamości, grę płci i rodzaju (*sex /gender*) autorka *Speculum*... nazywa „nowym opium dla ludu”, dzięki któremu próbuje się „unicestwić innego w iluzyjnej redukcji do tożsamości, równości i «tosamości»”¹⁹. Jej zdaniem, po prostu *n i e m a* żadnej różnicy, którą można by „rozproszyć”, bowiem we wszystkich tekstach tradycji filozoficznej, religijnej czy naukowej skonfrontowani jesteśmy tylko z tym, co męskie i innością zdefiniowaną z męskiej perspektywy. „Wielość” przekraczająca „binarną różnicę”, „opozycję męskie /żeńskie”, „zarówno biseksualizm, jak i homoseksualizm i heteroseksualizm”²⁰, o której pisze Derrida, jest dla Irigaray jeszcze jednym filozoficznym trikiem uniemożliwiającym wyrażenie tego, co kobiece. Aby zmienić symboliczną sytuację kobiety niezbędne jest wykreowanie kobiecej strony różnicy seksualnej, kobiecej sfery symbolicznej. Jeśli nawet realizacja – skądinąd atrakcyjnej – idei wielości różnic interesowałaby Irigaray, to jedynie jako następny krok.

W przeciwieństwie do Kristevej i Cixous, Irigaray zakłada, iż możliwa jest wprawdzie identyfikacja z dowolnym rodzajem (ang. *gender*, fr. *genre*), ale tożsamość nierozzerwalnie związana jest z *m o r f o l o g i ą* ciała, które zawsze jest albo kobiece, albo męskie. Kategoria „morfologii” ciała nie oznacza anatomicznej płci

^{18/} Tamże, s. 47.

^{19/} Tamże, s. 61-62.

^{20/} Por.: Jacques Derrida & Christie V. McDonald *Choreographies*, w: „Diacrits” 1982 nr 12 (Summer), s. 66-76.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

(ang. *sex*, fr. *sexe*), lecz odnosi się do *z n a c z e n i a*, jakie anatomicznej odmienności nadaje fallocentryczna kultura. Nie mamy tu więc do czynienia z biologicznym czy naturalistycznym esencjalizmem, czyli z tezą, że kobieta i mężczyzna różnią się „z natury”, a represja kobiecości stanowi wynik „naturalnego” dla mężczyzny dążenia do dominacji. Irigaray nie pisze o „naturze”, lecz o ciałach, które – używając Lacanowskiej terminologii – są zawsze „już” schwyte w sieć znaczących. Miejsce w języku jest przygotowywane dla człowieka, zanim jeszcze przyjdzie na świat i zawsze ma ono charakter zdeterminowany ze względu na płeć dziecka. Innymi słowy, na dziewczynkę czeka nie tylko odmienne imię, lecz także odmiennie utkana sieć znaczeń, w której zostaje ona schwyta, zanim jeszcze sama wypowie pierwsze słowo. Według Irigaray męskie falliczne ciało i kobiece ciało jako brak – to *e f e k t* dyskursów opartych na wykluczającej logice „tosamości”. W tej koncepcji relacja rodzaju i płci nie przybiera tradycyjnej postaci relacji kultury do natury, bowiem zarówno fakt, iż tak, a nie inaczej pojmujemy anatomiczną odmienność, jak i sam podział płeć /rodzaj stanowi *p o c h o d n ą* kultury, w którą zawsze jesteśmy „już” wpisani. Innymi słowy, Irigaray nie mówi o „naturze”, z której trzeba się wyzwolić, lecz o tym, że trzeba uwolnić się z fallocentrycznej logiki „tosamości”, w której pozycja kobiety jako braku, mniej niż człowieka określana jest jako stan „naturalny”. Tylko w ten sposób otworzymy przestrzeń dla kreacji kobiecej tożsamości, kobiecego ciała, kobiecego pragnienia.

Jeśli, korzystając z jednego spośród wielu schematów, podzielimy feministki na minimalistki i maksymalistki²¹, to Irigaray wypadnie określić jako skrajną maksymalistkę. W przeciwieństwie do minimalistek, które argumentują, że poza oczywistą lecz nieznaczącą odmiennością biologiczną jesteśmy, czy możemy być, „tacy sami”, Irigaray utrzymuje, że punktem wyjścia każdego namysłu nad człowiekiem powinna być różnica seksualna, bowiem przede wszystkim jesteśmy „różni”.

Speculum..., pierwsza słynna książka Irigaray, miała w jej zamyśle stanowić krytyczną analizę kultury Zachodu opartej na kategorii tożsamości jaźni, umiłowaniu „tosamości”, uprzywilejowaniu lustrznej reprezentacji i okulocentryzmie (skopofilii), przeprowadzoną z punktu widzenia innej /kobiety. Wyraz *speculum* w tytule pracy opiera się na grze znaczeń, odnosząc się jednocześnie do ginekologicznego narzędzia, za pomocą którego „poznawane” jest ciało kobiety i do wglądu w rzeczywistość²², *speculum mundi*. Druga część tytułu odnosi się do kobiety w dwojaki sposób, traktując ją jako pozytywną inną i inną w fallicznym porządku. Nie chodzi więc tu o empiryczną relację między kobietami, czy między Irigaray i „inną kobietą”. Celem Irigaray jest badanie, w jaki sposób konstytuuje się rzeczywistość kobiety jako innej męskiego świata, produktu fantazji męskiego *ego* oraz wykreowanie takiego „lustra” (*speculum mundi*), w którym odbija się pozytywna odmienność kobiety, odmienność przełamująca schemat „tosamości”.

21/ Por.: Elaine Hoffman Baruch & Lucienne Serrano *Women Analyze Women: in France, England and the United States*, Harvester Wheatsheaf, New York-London 1988.

22/ Por.: L. Irigaray *I Love to You...*, s. 59-60.

Zadanie, jakie stawia sobie Irigaray, ma więc co najmniej dwa wymiary. Po pierwsze (aspekt krytyczny) polega na demaskującej interpretacji logiki „tosamości”. Po drugie zaś (aspekt kreatywny), zasadza się na próbie stworzenia symbolicznej egzystencji dla tej „nieistniejącej”, „niewidocznej”, niereprezentowalnej w ramach dominującego systemu reprezentacji kobiecej płci.

Kobieta jako podmiot – „psychoanalizowanie filozofów”

„Nikt nie rodzi się kobietą” – powtarza Irigaray słynne zdanie Simone de Beauvoir, która pierwsza dostrzegła, iż kobieta w tradycji Zachodu jest „inną” męskich dyskursów. Autorka *Speculum...* nadaje jednak tym słowom odmienny, przewrotny sens. Nie rodzimy się kobietami, ponieważ przychodzimy na świat jako inne, od momentu narodzin wpisane w logikę „tosamości”. W tekście poświęconym Beauvoir, *Egales ou différentes?* Irigaray napisała, co dzieli jej stanowisko od poglądów autorki *Drugiej płci*, zwolenniczki feminizmu równości. Irigaray powtarza we wspomnianym tekście argument, który przewija się przez wszystkie jej książki, a mianowicie, że kategoria „równości” w naszej kulturze oznacza bycie „równym mężczyźnie”, dopasowanie do jego norm²³, innymi słowy – „dorównanie” mu. Dla Irigaray jest to jedyna i złudna równość, jaką oferuje dominująca w świecie Zachodu logika „tosamości”. „Nikt nie rodzi się kobietą”, ponieważ bez prawa wyboru wchodzimy w świat fallocentrycznych reguł, w którym miejsce podmiotu zarezerwowane jest dla mężczyzny.

Ciągł e n i e r o d z i m y s i ę k o b i e t a m i . Od zawsze jesteśmy strażniczkami filogenezy ludzkiego rodzaju, podczas gdy mężczyzna stoi na straży jego ontogenezy. Od zawsze, trwając między różnymi wcieleniami, poświęcamy się zadaniu pomagania mężczyźnie w jego wcielaniu się: jesteśmy dla niego lądowym i morskim miejscem poczęcia i ciąży, w którym matka karmi, uczy stawiać pierwsze kroki, wychowuje i pomaga rozwinąć relację z jego ustanowionym rodzajem, z jego Mężczyzną – Bogiem.²⁴

W ujęciu Irigaray, to wykluczenie kobiecości nie stanowi „przesądu”, z którego można się wyzwolić czy korygowalnego „błędu”, lecz fundament zachodniej tradycji. Na owym „bolesnym stłumieniu utrzymującym kobiecość w mroku”²⁵, jak to ujęła w *Śmiechu Meduzy* Cixous, zbudowany jest monolit męskiego podmiotu. Celem Irigaray jest ujawnienie filozoficznej mistyfikacji, leżącej u podstaw uniwersalistycznych roszczeń i stworzenie w ten sposób warunków możliwości ujawnienia się kobiecego podmiotu. Praktykę odkrywania tego, co leży u podłoża filozoficznej wyobraźni, nazywa Irigaray „psychoanalizowaniem filozofów” i poddaje

^{23/} Por. L. Irigaray *Equal or different*, w: Margaret Whiteford *The Irigaray Reader*, Blackwell, Oxford & Cambridge 1991.

^{24/} L. Irigaray *Divine Woman*, w: *Sexes and Genealogies*, przeł. Gillian Co Gill, New York 1993, s. 60 (fr. *Sexes et parentes*, 1987).

^{25/} H. Cixous *Śmiech Meduzy*, przeł. A. Nasiłowska, w: „Teksty Drugie” 1993 nr 4/5/6, s. 59.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

jej większość wielkich postaci zachodniej tradycji. „Psychoanalizowanie filozofów” polega nie tylko na interpretacji „symptomów” w ich tekstach, lecz zarazem stanowi prowokacyjną metaforę odwrotności psychoanalitycznej sytuacji. Teraz bawom kobieta analizuje męczyznę – filozofa i mówi mu s w o j ą prawdę o j e g o pragnieniu.

W języku zachodniej filozofii kategoria kobiety pojawia się w trzech możliwych teoretycznych ujęciach. Pierwsze z nich polega na wyrażonym wprost założeniu „równości wszystkich ludzi niezależnie od płci”, które implikuje możliwość posiadania t a k i e j s a m e j pozycji jak męska, ale aby ją otrzymać, kobieta musi wcześniej spełnić pewne warunki. Często oznacza to konieczność przekroczenia lub odrzucenia „kobiecości”, co jest niezbędne, aby wejść w męski świat i cieszyć się jego przywilejami. W tym duchu pisał na przykład ojciec liberalizmu, John Stuart Mill. Druga pozycja, dawana kobiecie w filozofii, opiera się na założeniu o nieprzekraczalnej, esencjalistycznie i asymetrycznie rozumianej różnicy seksualnej. Kobieta – z natury gorsza, niższa, upadła nie jest predysponowana „ani do wielkich zadań duchowych, ani fizycznych”²⁶ – utrzymywali najwięksi mizogyni zachodniej filozofii: Arystoteles, Schopenhauer, Nietzsche, Otto Weininger. Trzecią pozycję można określić mianem komplementarnej. Cieszy się ona powodzeniem wśród filozofów o religijnych i mistycznych skłonnościach. Dobrym przykładem są tu nazwiska takie, jak Emmanuel Levinas czy Teilhard de Chardin. Kobiety zwykle się określać w tej tradycji jako „równą w różnicy”, ale jej odmienność skonceptualizowana jest wobec /dla mężczyzny. Konceptje oparte na idei komplementarności posługują się fetyszami „wiecznej kobiecości” czy „cudu macierzyństwa”, widzianymi z męskiej perspektywy. Kobieta stanowi „dopełnienie” mężczyzny i jego podporę na drodze do wyższych celów wyznaczonych przez specyfikę „męskiej natury”. Kobieta jest tu, tak jak u Levinasa, „ukochana” (*aimée*), ku której zwraca się „kochający” (*amant*)²⁷, spotykając się z nią poza światłem, w domenie niesygnifikatywnej cielesności. Dobrym przykładem koncepcji komplementarności jest dla Irigaray również psychoanaliza. W ujęciu Freuda, w fazie preedypalnej dziewczynka jest t a k a s a m a j a k chłopiec, a kompleks Edypa konfrontuje ją z fallocentryczną wiedzą o tym, że jest „wykastrowana”, że w p o r ó w n a n i u z m ęż c z y z n ą czegoś jej brakuje²⁸.

Zdaniem Irigaray, w żadnym z powyższych trzech ujęć nie mamy do czynienia z pozytywną innością kobiety, z kobietą – podmiotem, a więc z różnicą seksualną między dwoma równymi sobie bytami. W tekstach, na których wspiera się tradycja Zachodu, kobieta nie istnieje jako mówiący podmiot, powtarza Irigaray w kolejnych książkach. Kontynuując praktykę „psychoanalizowania filozofów”, Irigaray reinterpretuje Freuda koncepcję pierwotnego mordu na Ojcu mówiąc, iż za tym

26/ A. Schopenhauer *Parerga i Paralipomena* 368, w: *Principia*.

27/ Por.: L. Irigaray *The Fecundity of the Carres: A rearing of Levinas, Totality and Infinity, Fenomenology of Eros*, w: *An Ethics of Sexual Difference...*

28/ Por.: S. Freud *O kobiecości*, w: *Wstęp do psychoanalizy. Nowe wykłady*.

Opinie

„wydarzeniem” możemy odkryć inne, bardziej archaiczne „morderstwo”, o którym pamięć również przetrwała w mitach. *Oresteję* na przykład można odczytać jako historię poświęconej w męskiej wojnie Ifigenii i zamordowanej Klitajmestry, którą Orestes zabił z polecenia Zeusa, boga-ojca. Morderca matki nie tylko ostatecznie unika kary, lecz także wyznaczony zostaje na twórcę nowego porządku, a od szaleństwa ratuje go Atena, szczególna bogini zrodzona z głowy ojca, archetyp kobiety na straży patriarchatu.

Wbrew Beauvoir, która twierdziła, że feminizm powinien zerwać z Freudem²⁹, Irigaray w pewnym sensie kontynuuje więc jego dzieło. Autor *Totemu i tabu* odkrył, że podmiot jest istotą seksualną, dźwigającą nieświadomy bagaż przeszłości, a jego genezę najlepiej oddaje metafora pierwotnego mordu na Ojcu. Irigaray podąża dalej niż Freud i mówi, że podmiot jest nieszczęśliwą istotą żyjącą złudzeniem własnej autokreacji, a jego genezę najpełniej oddaje metafora mordu na Matce.

W *Speculum...* Irigaray pisze, że kobieta w tradycji Zachodu jest „tylko nieruchomą, niezróżnicowaną nieprzezroczyością czującej materii, składem substancji dla poniżenia jaźni”³⁰. Niezależnie od tego, w jakich terminach opisywana jest kategoria podmiotu, zawsze matczyne ciało definiowane jest jedynie jako materialny warunek podmiotu-mężczyzny, jego „dom”, „pojemnik na to samo”. Kobiety w kulturze Zachodu dzielą los Antygony – żywcem pogrzebane w kulturze, w której nie ma dla nich miejsca. To w tym sensie u podstaw struktury podmiotowości leży symboliczny mord na Matce, „pozbycie się” jej poprzez połączenie tego, co kobiece z milczącą materią, „składem substancji”, materialną podstawą transcendencji męskiego podmiotu:

Rewolucja kopernikańska nie wywarła jeszcze ostatecznego wpływu na męską wyobraźnię. Umieszczając człowieka w centrum, które jest poza nim samym, spowodowała przede wszystkim eks-tazę mężczyzny w tym, co transcendentne. Urastając do perspektywy, z której można dominować nad całością, do punktu widzenia wielkiej władzy, wyrwa się on z macierzystej skały, z empirycznej relacji z macierzą, bo uważa to za niezbędne, aby przeżyć. Spekularyzować i spekulować. Skazując się na jeszcze dalsze wygnanie, tam, gdzie jest największa władza, staje się „słońcem” i to wokół niego teraz wszystko się kręci, wokół ośrodka przyciągania silniejszego niż „ziemia”.³¹

Kobiety cierpią z powodu popędów, których nie mają jak symbolizować, pisze Irigaray w *Speculum...*, analizując esej Freuda *O kobiecości*. To cierpienie nie jest pochodną kobiecej „natury”, ale jej miejsca w porządku symbolicznym, w którym zdefiniowana jest jako inna dla tego samego. W *An Ethics...* dodaje, że kobieta jest miejscem, „domem” dla mężczyzny, ale nie ma własnego miejsca, własnego

^{29/} Por.: M. Whiteford *The Irigaray Reader*, s. 23-25.

^{30/} L. Irigaray *Speculum...*, s. 240.

^{31/} Tamże, s. 134.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

„domu”, jest przedmiotem jego pragnienia i sublimacji, ale nie ma ani własnych sublimacji, ani własnego pragnienia:

Nie mogąc stworzyć własnych sublimacji, kobieta zawsze kieruje się w kierunku kogoś lub czegoś, bez możliwości powrotu do samej siebie jako miejsca, w którym udałoby się jej zbudować coś pozytywnego. W kategoriach współczesnej fizyki można by powiedzieć, że pozostaje ona po stronie elektronu, ze wszystkim, co ten fakt pociąga za sobą dla niej, dla mężczyzny i dla ich związku. Jeśli nie ma podwójnego pragnienia, pozytywne i negatywne pola dzielą się między dwie płci, zamiast ustanowić podwójną petlę, w której każdy może iść ku innemu i wracać do siebie.³²

Męski podmiot w logice „tosamości” „zwielokrotnia się”, a „nawet zniekształca”, aby tylko nie dopuścić do głosu tego, co zrepresjonowane: „On jest ojcem, matką, dzieckiem (dziećmi). I relacją między nimi. On jest tym, co męskie, tym, co kobiece i relacją między nimi”³³. W domenie „tosamości” kobieta jest dla mężczyzny „wiecznym gdzie indziej”, materią, z której zbudowane jest lustro dające mu wierne i upragnione odbicie samego siebie. To o tym pisze we *Własnym pokoju* Wirginia Woolf, gdy wspomina, że kobiety przez wieki służyły jako lustra posiadające magiczną moc odbijania figury mężczyzny w dwukrotnym powiększeniu.

Mężczyzna czerpie energię z tego „wiecznego gdzie indziej”, ale go nie rozpoznaje. Milczące terytorium tego, co zrepresjonowane, nie odbija się bowiem w lustrze męskiego podmiotu, tak jak w rzeczywistym lustrze nie odbijają się jego ramy. Lustrzany wizerunek kobiety pokazuje falliczną kobietę, inną wobec mężczyzny. W *Divine Woman* Irigaray pisze, że lustro redukuje kobietę do „zewnętrzności szczególnego rodzaju”³⁴. W procesie wchodzenia w język, czyli konstytucji podmiotu, funkcja lustra polega na tworzeniu ekranu między kobietą przed lustrem i pozytywną inną spoza logiki „tosamości”. W ten sposób lustro męskiego podmiotu odbija jedynie „sztuczną” kobietę, negatywną inną fallocentrycznego porządku. Struktura logiki „tosamości” wymaga od kobiety, aby zidentyfikowała się z tym lustrzanym wizerunkiem fallicznej innej, aby „wysunęła go naprzód jako instrument służący uwodzeniu”³⁵. Kobiety patrzą więc na siebie w takie lustro, „aby k o g o s z a d o w o l i ć”, a nie w poszukiwaniu własnej podmiotowości. Widzą w nim swój „płaski i powierzchniowy” wizerunek³⁶ – inną tego samego, falliczną kobietę, która kontroluje swój wygląd z męskiego p u n k t u w i d z e n i a. W *Divine Woman* Irigaray nawiązuje do Empedoklesa kategorii czterech żywiołów

32/ L. Irigaray *Sexual Difference*, s. 9.

33/ L. Irigaray *Speculum...*, s. 136.

34/ L. Irigaray *Divine Woman*, s. 65.

35/ Tamże.

36/ Tamże.

i używa ich jako metafory sytuacji kobiety w tradycji Zachodu. Jej zdaniem, mity, korzystając z symboliki czterech żywiołów, ukazują ukryty na co dzień dramat separacji, niemożliwego porozumienia między tym, co cielesne i tym, co symboliczne, kobietą i mężczyzną³⁷. Wiele historii opisuje w zamaskowanej formie relację z matką, niedoskonałość kobiecego przejścia z wody do powietrza, z łona do świata kultury i języka. Kobieta – niczym „mała syrenka” z baśni Andersena – jest skazana na trwanie między tymi dwoma światami, na los pół-ryby, pół-ptaka. Jedyne lustro, w którym może się zobaczyć, lustro męskiego podmiotu, odbiera jej język, „podcina jej skrzydła”³⁸.

Bycie kobietą oznacza nieuchronną repetycję fatum ciężącego na zapomnianej nimfie Echo z mitu o Narcyzie, która nawet po śmierci zmuszona jest do powtarzania cudzych słów. Od literatury po filozofię kultura obfituje w falliczne obrazy kobiecości, która przedstawiona jako mniej-niż-on, Otchłań i Brak, straszy jako Meduza, zwodzi głosem Syreny. Inność kobiety ma przy tym zawsze wymiar negatywny, czyli odpowiada w tradycyjnej terminologii temu, czego kobiecie brakuje w odniesieniu do mężczyzny Podmiotu, Tożsamości, Monolitu. Kobieta nie istnieje – istnieją jedynie męskie, falliczne definicje kobiety – Meduzy, Syreny i inne męskie fetysze. Kobieta w ramach tradycji opartej na logice „tożsamości” to projekcja fantazji męskiego podmiotu, obiekt jego pragnień i lęków:

Odrzucenie, wykluczenie kobiecej wyobraźni bez wątpienia sytuuje kobietę tak, że doświadcza się ona tylko fragmentarycznie, na słabo ustrukturyowanych marginesach dominującej ideologii, jako odpad, pewna nadwyżka, to, co zostało poza granicami lustra ustanowionego przez (męski) podmiot, aby mógł się w nim odbijać i zwielokrotnić.³⁹

Innymi słowy, według Irigaray, kobiety podmiotu *je s z c z e n i e b y ł o*. Kobiety potrzebują więc takiego lustra, w którym mogłyby zobaczyć wizerunek potwierdzający ich autonomię i podmiotowość. Współczesna („postmodernistyczna”) debata na temat „śmierci podmiotu” ma w filozofii autorki *Speculum...* inny wymiar, bowiem aby podmiot „umarł”, musiał najpierw „żyć”. Kobiety podmiotu jeszcze-nie-ma, a więc „czymkolwiek ostatecznie będzie dla nas kobieta-jako-podmiot, wydaje się jasne, że nie miała ona tych samych losów, co jej męski poprzednik. Kolejne przygody i kryzys Heglowskiego podmiotu nie były ani jej przygodami, ani jej kryzysem”⁴⁰. W *Così Fan Tutti*, jednej z części *Ce sexe...* Irigaray nawiązuje do Seminarium XX Lacana, w którym mówiąc o kobiecej przyjemności, stwierdził on, że aby wiedzieć wszystko na ten temat, wystarczy pojechać do Rzymu i zobaczyć rzeźbę Berniniego przedstawiającą ekstazę świętej Teresy. Irigaray

37/ Tamże, s. 59.

38/ Tamże.

39/ L. Irigaray *This Sex Which is Not One*, s. 30.

40/ M. Whiteford *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, Routledge, London & New York 1991, s. 43.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

pyta: „Do Rzymu? Tak daleko? Spojrzeć? Na rzeźbę? Świętej? Wyrzeźbionej przez mężczyznę? O jakiej przyjemności mówimy? Czyjej przyjemności?”⁴¹. *Cosi fan tutti* (w s z y s c y tak czynią) – pisze Irigaray – wszystkim starym, cynicznym filozofom, tak jak don Alfonsowi tylko wydaje się, że znają „prawdę” o kobiecie i jej rozkoszy.

Odkrywanie źródeł niefallicznej, pozytywnej inności kobiety jest praktyką archeologiczną. Irigaray prowadzi poszukiwania na terenie, który Freud nazwał „nieznanym lądem psychoanalizy” porównywalnym do „cywilizacji myceńsko-mykeńskiej ukrytej pod grecką”, czyli w tym, co preedypalne, lub – w Lacanowskiej terminologii – w wyobrażeniowym. Możliwość pozytywnej inności leży więc – choć tylko w pewnym sensie – „pod” fallocentrycznym porządkiem języka i kultury. Nie chodzi tu jednak ani o romantyczną utopię „powrotu do natury”, ani o odkrycie zafalszowanej, zakrytej „istoty kobiecości”. Celem Irigaray jest podważenie dominujących wizerunków (kobiety, istoty kobiecości, kobiecej przyjemności, kobiecego pragnienia), a nie odkrycie „prawdy” o tym, jaka jest kobieta i skonfrontowanie jej z „fałszem” dotychczasowych koncepcji. Nawet falliczna kobieta zawsze więc znaczy to tajemnicze „coś więcej”, coś, co wykracza poza każdą jej definicję w fallocentrycznych dyskursach. Innymi słowy, gra toczy się o to, aby pokazać, że w tekstach filozofii i psychoanalizy można w y c z y t a ć inną kobietę. Wystarczy tylko, jak pisze Žižek, spojrzeć na nie „z ukosa”. I tak na przykład, jeśli, według ojca psychoanalizy, fakt, iż kobieta, w przeciwieństwie do mężczyzny, na zawsze zostaje związana z tym, co preedypalne, był odczytany jako źródło jej słabości moralnej i intelektualnej, to dla Irigaray stanowi to podstawę złożonej kobiecej tożsamości, której nie można do końca zamknąć w kategoriach „tosamości”. Ta polimorficzność kobiecej wyobraźni, kobiecej *jouissance* może stać się dzięki temu źródłem kreacji nowych form symbolicznych i oporu wobec dominacji fallocentrycznych wizerunków.

Irigaray porównuje relację kobiety do struktury „tosamości” do relacji nieświadomości /świadomości. Ta kobiecość „spod” fallocentrycznego schematu stanowi wieczną groźbę powrotu i daje o sobie znać w „szczelinach” i „pęknięciach” tekstów. Pozytywna inność leży więc „pod” fallocentrycznym porządkiem jedynie w sensie m e t a f o r y c z n y m, nie jest „zapomnianą” czy „stłumioną” przeszłością, ale jedną z wielu uprawnionych interpretacji.

Podobnie rzecz się ma z osławioną metaforą „dwojga ust”, które – jak pisze Irigaray w *Ce sexe...* – konstytuują tę polimorficzną kobiecą tożsamość seksualną. „Dwoje ust w nieustannym kontakcie” nie oznacza adekwatnej reprezentacji kobiecej biologii, aczkolwiek nie można też powiedzieć, że ta słynna metafora nie ma w ogóle nic wspólnego z biologią. Jej sens polega na stworzeniu symbolicznej przeciwwagi dla dominującej metafory kobiecej płci jako braku, na skonfrontowaniu „dotykowego” i „okulocentrycznego” opisu tej samej rzeczy. W *Plato's Hystera*, ostatnim rozdziale *Speculum...*, Irigaray pisze, że historia filozofii jest historią

41/ L. Irigaray *This sex...*, s. 90-91.

Opinie

wzrokowych metafor, a to, co kobiecie zawsze leży poza światłem, dając podstawę męskiej fantazji o autogenezie. Związany z tym podział materia (to, co kobiece) /forma (to, co męskie) konstituuje podstawę izomorfizmu między wyobrażeniowym męskim ciałem i systemem reprezentacji⁴². Zdaniem Freuda, u chłopca „kompleks kastracji powstaje wówczas, gdy oglądając kobiece genitalia zdaje sobie sprawę z tego, że tak bardzo przezeń ceniony członek nie musi być nieodłączną częścią ciała. [...] Również u dziewczynki kompleks kastracji pojawia się wtedy, gdy zauważy genitalia płci przeciwnej. Od razu spróbuje różnicę i – musimy przyznać – jej znaczenie”⁴³:

...dziewczynka, kobieta nie ma nic, co mógłbyś zobaczyć. Odsłania, ukazuje możliwość czegoś, czego nie można zobaczyć. Czy też przynajmniej nie pokazuje niczego, co ma kształt penisa, albo mogłoby stać się jego substytutem.⁴⁴

[...]

Kastrację kobiety definiuje się jako fakt nieposiadania przez nią tego, co można zobaczyć, nieposiadania tego czegoś, co ma kształt penisa; jako spostrzeżenie, że ma ona owo Nic. Nic takiego jak mężczyzna. Brak czegoś, co można zobaczyć jest równoznacznym z nieposiadaniem niczego. Nie ma bytu i nie ma prawdy.⁴⁵

Przerażenie i fascynacja spojrzenia krążącego wokół tego nic jest „symptodem” innej libidinalnej ekonomii, zrepresjonowanej preedypalnej kobiecości. Irigaray mówi więc, że tam, gdzie Edyp widzi brak, jest dotyk „dwojga ust”, coś zupełnie innego. Dlatego autorka *Speculum...* postuluje konieczność rewaloryzacji zmysłu dotyku, „powrotu do dotyku”⁴⁶. Jej zdaniem, w „dotykowych” metaforach można wyrazić kobiecość przełamując fallocentryczny schemat. Przykładem takiej metafory kobiecości jest „dwoje ust w nieustannym kontakcie”, ale „żadna metafora nie oddaje jej do końca. Nigdy nie jest tym czy tamtym, tym i tym”⁴⁷. Według Irigaray, możliwa jest bowiem inna, niefalliczna kobiecość, ale nie jest możliwe jej jednoznaczne zdefiniowanie.

Przekonanie, że to, co kobiecie może być wyrażone w formie pojęcia, oznacza zgodę na ponowne uwięzienie w systemie męskich przedstawiń, w którym kobieta schwyтана jest w układ znaczeń służących samouwielbieniu się męskiego podmiotu.⁴⁸

^{42/} Por.: Cathryn Vasseleu *Illuminating Passion: Irigaray's Transfiguration of Night*, w: *Vision in Context*, ed. T. Brennan & M. Jay, Routledge, New York & London 1996.

^{43/} S. Freud *O kobiecości*, s. 143.

^{44/} L. Irigaray *Speculum...*, s. 47.

^{45/} Tamże, s. 48.

^{46/} Por.: L. Irigaray *Divine Woman*, s. 59.

^{47/} L. Irigaray *Speculum...*, s. 229.

^{48/} L. Irigaray *This Sex...*, s. 32.

Etyka różnicy seksualnej

Asymilująca inność logika „tosamości” opiera się na dominacji bytu, pisze Irigaray. Wśród oznak kryzysu kultury opartej na fallocentrycznym paradygmacie „tosamości” wymienia między innymi: nasilający się konsumeryzm społeczeństwa, obwieszczany przez filozofów koniec ich dyscypliny, dewalucję religii i zwrot ku różnym formom sekciarskiej religijności oraz „naukowy czy techniczny imperializm”⁴⁹. Abstrahując tu jednak od formułowanych niekiedy przez Irigaray postulatów dotyczących sfery praktycznej, ratunkiem dla filozofii jest, według niej, przywrócenie prymatu etyki nad ontologią. Podstawową kwestię etyczną stanowi dla Irigaray relacja kobieta/mężczyzna. Według autorki *Speculum...*, główną kategorią tej nowej etyki powinna być różnica seksualna, która „konstytuuje nieredukowalne rozróżnienie charakteryzujące rodzaj ludzki”⁵⁰. Symbolizację dwóch rodzajów w ich pozytywnej odmienności Irigaray rozumie jako możliwy środek zaradczy na kryzys kultury i destruktywne tendencje widoczne w naszej epoce.

W postulowanej przez Irigaray etyce różnicy seksualnej uznawana jest podmiotowość i pozytywna inność zarówno mężczyzny, jak i kobiety. Tylko wówczas – jak pisze Irigaray w *An Ethics...* – można mówić o etycznej odpowiedzialności między podmiotem i jego innym. Inny nie jest ani przeciwieństwem podmiotu, ani jego dopełnieniem. Kondycja podmiotu to jego etyczna zależność od innego. Inny jest nieredukowalny do podmiotu, odmienny, niezależny i – przede wszystkim – różny seksualnie. Relację podmiot-inny Irigaray przedstawia jako rodzaj złożonej dialektyki polegającej na relacji kobieta/inna, mężczyzna/inny, kobieta/mężczyzna. Dialektyczna relacja każdej płci do siebie jako innej/innego i dialektyka między płciami ma spełniać się w „miłości w seksualnej różnicy”⁵¹ między nią a n i m. Jest to więc etyka, w której mamy do czynienia raczej z n i m – mężczyzną i z n i ą – kobietą, niż z pozornie neutralnym seksualnie J a – podmiotem, który zwraca się ku transcendentnemu Ty.

Owa etyka miłości, namiętności, „miłosnej wymiany” i „duchowej płodności” opiera się zatem na spotkaniu z innym, do którego Irigaray w *An Ethics...* odnosi Kartezjańską kategorię „cudu”. Towarzyszące każdemu zetknięciu z innym zadziwienie nadaje temu spotkaniu aurę wiecznego „po raz pierwszy”. W innym jest zawsze coś, co nie może być włączone w podmiot. Jest on nieskończony i przekracza nałożone nań przez podmiot granice. Aktywność innego w stosunku do podmiotu oznacza, iż to inny zaczyna akcję i otwiera podmiot na świat. Odpowiedź na wezwanie innego jest momentem konstytutywnym tożsamości podmiotu, a więc inność innego to wstępny warunek tożsamości „ja”. Spotkanie podmiotu z innym oznacza zetknięcie z nieredukowalną różnicą, kontynuuje Irigaray w *An Ethics...*

^{49/} L. Irigaray *An Ethics...*

^{50/} L. Irigaray *Sexes and Genealogies*, s. 170.

^{51/} L. Irigaray *An Ethics...*, s. 43-48.

Opinie

Dla osób znających filozofię Levinasa inspiracje etyki Irigaray są już w tym momencie oczywiste⁵². Levinas jest ważny dla Irigaray również dlatego, że sam autor *Totalite at Infini* zajmował się spotkaniem kobiety i mężczyzny jako bytów odmiennych seksualnie. Dla Irigaray etyka Levinasa jest punktem wyjścia dla etyki różnicy seksualnej, ale jej propozycja wprowadza pewne zmiany i po części stanowi krytykę koncepcji autora *Etyki i nieskończonego*, który – jej zdaniem – nie wyszedł w swych rozważaniach poza „ojcowską genealogię” miłosnego spotkania kobiety i mężczyzny⁵³.

Dla Irigaray warunek miłości między n i m i n i ą stanowi miłość kobiety do samej siebie i innej kobiety. Jak pisze Irigaray, rezultatem fallocentrycznej kultury są patologiczne relacje między kobietami, którymi kieruje zazdrość i zawiść.

Nie ma Jakubowej drabiny, aby wrócić do matki. Jakubowa drabina zawsze wspina się do nieba, do Ojca i jego królestwa.⁵⁴

Wyłączność „ojcowskiej genealogii” będąca rezultatem „mordu na Matce”, nie pozwala kobiecie ani kochać samej siebie (z wyjątkiem narcystycznej miłości), ani innej kobiety⁵⁵. Etyka różnicy seksualnej oznacza rekonstrukcję tej miłości w „matczynej genealogii” i połączenie tego, co rozdzieliła logika „tosamości”: ciała i ducha, to, co cielesne i to, co boskie.

Ustanowienie „matczynej genealogii” jest niezbędne, aby kobieta mogła być podmiotem na równych prawach uczestniczącym w miłosnym spotkaniu z innym. Kobieta musi zatem stworzyć swoje lustro, swój h o r y z o n t „stawiania się”. Lustro to powinno nie tylko mówić o nowej miłości do innego, lecz także o nowym rodzaju miłości własnej, która nie ma nic wspólnego z tradycyjnym narcyzmem. Ów kobiecy narcyzm jest, według Irigaray, dramatycznym usiłowaniem znalezienia sobie zastępczego schronienia, „domu”, którego pozbawia kobiety fallocentryczny system symboliczny. Narodziny prawdziwej, nienarcystycznej miłości własnej to nieodłączny element kreacji kobiecej sfery symbolicznej, kobiecej b o s k o ś c i, która pośredniczy zarówno w konfliktach między kobietami, jak i między kobietą i mężczyzną.

Mówiąc jeszcze inaczej, etyczny postulat Irigaray oznacza, iż kobieta potrzebuje swojego Boga – Boga stworzonego na j e j podobieństwo. Fallocentryzm odebrał kobietom relację z boskością, pisze Irigaray. Nie tylko podmiot jest we wszystkich dyskursach synonimem mężczyzny, lecz także rodzaj Boga – owego „strażni-

^{52/} Na temat dyskusji Irigaray z Levinasem por.: *Questions to Emmanuel Levinas*, w: *The Irigaray Reader* i *The Fecundity of the Caress*, w: *An Ethics...*, a także np. *Re-Reading Levinas*, ed. Robert Bernasconi & Simon Critchley, Athlone, London 1991.

^{53/} Por. np.: Cathryn Vasseleu, *Illuminating Passion...*

^{54/} L. Irigaray *The Bodily Encounter with the Mother*, w: M. Whiteford *The Irigaray Reader*, s. 40.

^{55/} L. Irigaray *Sexes and Genealogies*, s. 202.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

ka każdego podmiotu i każdego dyskursu” – jest męski⁵⁶. Bóg jest lustrem mężczyzny, twierdzi Irigaray, nawiązując do Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa*. Mężczyzna, aby wznieść się ponad skończoność, znalazł sobie Boga „wykreowanego z męskiego rodzaju”⁵⁷. Bóg ów został stworzony na obraz i podobieństwo mężczyzny jako horyzont jego tożsamości i jego s t a w a n i a s i ę⁵⁸. Aby uczestniczyć w tym procesie jako autonomiczny, autokreatywny podmiot, niezbędne jest posiadanie własnego rodzaju (fr. *genre*) – owego horyzontu, do którego można odnieść się w poszukiwaniu indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Mężczyzna istnieje, bowiem Bóg umożliwia mu autodefinicję i pomaga zorientować się we własnej skończoności przez odniesienie do nieskończoności⁵⁹. Fallocentryzm, ów terror „tosaomości” sprawia, iż Bóg „wykreowany z męskiego rodzaju” z założenia ma odpowiadać całemu „rodzajowi ludzkiemu” (fr. *genre humain*):

...On jest ojcem, synem, duchem. Mężczyzna nie pozwolił sobie na definicję z punktu widzenia innego – żeńskiego – rodzaju.⁶⁰

Tak więc idea Boga Stwórcy, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, tylko mężczyźnie pozwala uczestniczyć w jego boskości. Rezultatem wyłączności ojcowskiej genealogii jest fakt, iż inny, „ty”, do którego zwraca się „ja”, to zawsze transcendencja – Bóg, a nie kobieta. Według Irigaray, religie Zachodu oparte są na męskiej genealogii i nie ma w nich ani kobiecej trójcy, ani relacji matka-córka. Religijnym przeznaczeniem kobiety w patriarchacie jest w związku z tym zbawianie świata przez poświęcenie i cnotę. Innymi słowy – jak konkluduje Irigaray – u podstaw religii też leży „mord na matce”.

Męski Bóg, pisze Irigaray, nawiązując do *Przemocy i religii* Girarda, wymaga złożenia ofiary, której poświęcenie jest konstytutywnym aktem każdej religii. Według Girarda, funkcja religii to trzymanie w ryzach przemocy dzięki instytucji kozła ofiarnego. W ten sposób przemoc może być wprawdzie chwilowo zawieszona, ale tylko kosztem innej przemocy. Dzięki temu symbolicznemu aktowi destruktywne siły zostają rytualnie zwrócone na zewnątrz, a nie przeciw członkom społeczeństwa. Irigaray zauważa, że wprawdzie dla Girarda społeczeństwo jest związkiem mężczyzn, rywalizujących braci, którzy mają takie same pragnienia, ale nie dostrzega on złożonej przez nich najbardziej archaicznej ofiary. Irigaray pisze w *Speculum... i Women, Sacred, and the Money*, że tą podstawową ofiarą, o której nie wspomina Girard, jest matka. Symbolicznym wyrazem tego poświęcenia kobiety w imię męskich zasad jest fakt, że zawsze potrzebuje ona w religii męskiego

^{56/} Por.: L. Irigaray *An Ethics...*, s. 6-7.

^{57/} L. Irigaray *Divine Woman*, s. 61.

^{58/} Tamże, s. 61.

^{59/} Tamże.

^{60/} Tamże.

pośrednictwa – Matka osiąga boskość dzięki Synowi, kobieta ma kontakt z bogiem za pośrednictwem kapłanów. Zdaniem Irigaray, rodzaj dostępu do religii dany kobiecie w naszej kulturze jest jedynie rodzajem zadośćuczynienia za jej bezsilność i brak władzy w patriarchalnym społeczeństwie. Porównuje sposoby wyrazu charakterystyczne dla świętych (np. św. Teresy, ulubionej postaci Lacana) do ekspresji wyrażanej w proteście przez historyczki⁶¹.

W *Sexes et parentes* Irigaray napisała, że kobietom brakuje wspólnego Boga i „języka /świata”, który mogłyby dzielić, dzięki któremu mogłyby „stawać się”. Ta relacja jest niezbędna, aby „mówić (jak) kobieta”, bowiem tak długo, jak kobiecie brakuje boskości na swoje podobieństwo, tak długo nie może ustanowić się jako podmiot. Kobieta nie ma własnej innej jako ideału, lecz tylko inną stanowiącą męski ideał. To mężczyzna jest ideałem i miarą wszechrzeczy. Dlatego stanie się taką sama jak mężczyzna to „najbardziej ludzki i najbardziej boski cel”⁶² dla kobiety w logice „tożsamości”. Irigaray pyta więc o możliwość relacji kobiety z boskością, o horyzont kobiecego stawania się i postuluje wyobrażenie sobie Boga jako kobiety, jako doskonałości kobiecej podmiotowości⁶³. Celem kobiety nie jest zatem przystosowanie się do istniejącego ideału, lecz stworzenie własnego ideału, Boga, horyzontu tożsamości:

Jedynym diabolicznym faktem dotyczącym kobiet jest to, że brakuje im Boga, a przez to – pozbawione Boga – zmuszone zostają, aby dostosować się do wzorów, które do nich nie pasują, które skazują je na wygnanie, podwajają, zasłaniają, odcinają od siebie i od siebie nawzajem, odzierają je z możliwości zwrócenia się ku miłości, sztuce, myśli, ku ich ideałowi i boskiej pełni.⁶⁴

Bóg jest w filozofii Irigaray ostateczną metaforą, oznacza lustro, ideał, horyzont, język, kobiecą rodzajową tożsamość w porządku symbolicznym. Świat Irigaray to wprawdzie świat bez Boga teologii, ale podobnie jak Kristeva dostrzega ona potrzebę „boskości” i transcendencji, bez których rzeczywistość ludzka nie mogłaby ani istnieć, ani rozwijać się. Bóg nie jest już jednak Stwórcą świata, lecz horyzontem tożsamości stworzonym przez człowieka na jego – ludzkie – podobieństwo: „horyzontem, który zapewnia nam łączność między przeszłością i przyszłością, mostem teraźniejszości”⁶⁵. Jego twórcza moc przejawia się więc w nadawaniu kierunku dążeniom do ideału, ostatecznego celu nieskończonego stawania się.

^{61/} Por.: Elizabeth Grosz *Sexual Subversions. Three French Feminists.*, Allen & Unwin, St. Leonards 1989, s. 151.

^{62/} Tamże, s. 63.

^{63/} Tamże.

^{64/} Tamże, s. 64.

^{65/} Tamże, s. 67.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

Mówiąc (jak) kobiety

Kategoria *parler-femme* użyta przez autorkę w *Ce sexe qui n'en est pas un* została w angielskiej wersji (*This Sex which is not One*, 1985) przetłumaczona jako *speking (as) woman*.

Definiowanym zwykle jako to, co tajemnicze czy wręcz ukryte, jako matka /substancja świata /języka męzczyzny, brakuje nam naszego podmiotu, rzeczownika, czasownika, orzeczenia: naszego najprostszego zdania, podstawowego rytmu, morfologicznej tożsamości, naszego rodzajowego wcielenia, naszej genealogii.⁶⁶

Sens kategorii *parler-femme*, przy zachowaniu reguł polskiej gramatyki, można by oddać jako „mówiąc (jak) kobiety”. Dzięki temu przybliżony zostaje zawarty w niej potrójny sens znaczeniowy: poszukiwanie słów odpowiednich na określenie nie-byłej i jeszcze-nieistniejącej kobiety spoza fallocentrycznego języka (m ó w i e n i e k o b i e t y), mówienie j a k „inna” kobieta, kreatorka własnych słów i podmiotowości, oraz nacisk na kolektywność kobiecego mówienia, sekretne współnictwo i miłość kobiet w różnicy. Kategoria *parler-femme* odnosi się przy tym raczej do *nonciation*, pozycji mówiącego podmiotu w dyskursie, niż do *nonc*, zawartości wypowiedzi⁶⁷. W ten sposób możemy zrozumieć teoretyczne podstawy przekonania Irigaray, iż nie ma metajęzyka wyjaśniającego *parler-femme*⁶⁸. W *Parler-femme* nie chodzi więc o to, kto i jak mówi, ale skąd i do kogo.

W *Ce sexe...* Irigaray daje kilka uwag, które przybliżają ideę *parler-femme*:

Mówienie (jak) kobieta nie oznacza mówienia o kobiecie. Nie stanowi kwestii stworzenia dyskursu, którego kobieta byłaby przedmiotem czy podmiotem.

Może być takie mówienie – wśród – kobiet, które pozostaje mówieniem (jak) męczyzna, ale również może być to miejsce, gdzie mówienie (jak) kobieta ośmiela się dojść do głosu.

Mówienie (jak) kobieta implikuje odmienne sposoby artykulacji między męskim i kobiecym pragnieniem i językiem.

...mówienie (jak) kobieta to próba dostarczenia miejsca dla „innego” jako kobiety.

Mówienie (jak) kobieta mogłoby, między innymi, pozwolić kobietom mówić d o męczyzn.⁶⁹

Język nie jest w stanie wyrazić tego, co kobiece, kobiecej strony różnicy seksualnej, twierdzi Irigaray w *Ce sexe...* Odmienna ekspresja językowa stanowi pochodną

^{66/} L. Irigaray *Sexes and Genealogies*, s. 83.

^{67/} M. Whiteford, *Luce Irigaray...*, s. 41-42.

^{68/} L. Irigaray *This sex...*, s. 144.

^{69/} Tamże, s. 135-136.

miejsca w systemie symbolicznym, który pozycję podmiotu utożsamia z tym, co męskie: „Jedyną tożsamością dostępną dla kobiet w ramach tego systemu jest tożsamość «wybrakowanego» czy «wykastrowanego mężczyzny»”. Kobiety nie mają własnej symbolicznej definicji. Na określenie tego stanu symbolicznej bezdomności kobiet Irigaray używa słowa *déréliction*, które oznacza tu stan opuszczenia przez Boga i utratę pierwszego domu w łonie matki. Mężczyzna znajduje sobie następny dom w języku, podczas gdy kobieta pozostaje na wygnaniu bez możliwości przedstawiania swojego pragnienia. Jest, jak mówi autorka w *An Ethics...*, niczym Ariadna pozostawiona na Naksos bez możliwości ucieczki: „w rzeczywistości to pragnienie re-representacji, re-representowania siebie w pragnieniu jest w pewien sposób odebrane kobiecie na samym początku jako rezultat skrajnego odwartościowania jej «źródła», które jej wpojono, któremu ją podporządkowano – i któremu sama się podporządkowała⁷⁰. W psychoanalitycznych terminach dziewczynka to wykastrowane dziecko, urodzone przez wykastrowaną matkę. Kobieta od początku nie musi więc bać się utraty, bo nie ma nic do stracenia. Irigaray pisze, nawiązując do Freuda *Mourning and Melancholia*, że dziewczynka pozostaje w stanie melancholii, ale przyczyna jej smutku nie ma wartości w języku, który nawet jej nie symbolizuje. W ten sposób melancholia kobiety nigdy nie jest żałobą po utraconym obiekcie (związku z matką), bo nie ma reprezentacji tego, co utraciła⁷¹. Relacja matka-córka, pisze Irigaray w *Le corps...*, jest „nieznanym łądem nieznanego łądu”⁷².

Relacja matka /córka jest symbolizowana tylko w kategoriach „tosamości: tak jak pisał Freud, dziewczynka musi porzucić pierwszy obiekt, falliczną matkę, dla obiektu-mężczyzny i zidentyfikować się z wykastrowaną matką. W logice „tosamości” nie ma symbolizacji „początku”, związku z matczynym ciałem, a relacja kobieta /kobieta zostaje zredukowana do opartej na ekonomii męskiego pragnienia relacji matka /przyszła matka. Brak symbolizacji kobiecej genealogii sprawia, iż kobiety nie mają symbolicznej tożsamości i swojego miejsca w języku. Pewne ślady innej logiki, innego pragnienia reprezentowanego przez diadę matka /córka możemy jednak odnaleźć w mitach. Irigaray interpretuje ów nie-fallocentryczny czy preedypalny związek między kobietami, preedypalną *jouissance* jako możliwą podstawę kobiecej genealogii i zachęca kobiety, aby wyraziły tę relację w słowach. *Parler femme* ma być próbą wypowiedzenia tego, co jeszcze niewypowiedziane, językiem kobiecej sfery wyobraźniowej, który odpowiadałby morfologii kobiecego ciała. To, co wyobraźniowe, „kobiece wyobraźniowe” jest przy tym zrepresjonowanym efektem porządku symbolicznego, a nie właściwością kobiecej psychiki czy natury. Powrót tego, co zrepresjonowane w fallocentrycznej kulturze, stanowi zagrożenie dla dominującego systemu reprezentacji, dla symbolicznego porządku

^{70/} L. Irigaray *Speculum*, s. 83.

^{71/} Tamże, s. 167.

^{72/} L. Irigaray *Bodyly Encounter with the Mother*, w: *Irigaray Reader*, s. 61.

Bator Dwoje ust Luce Irigaray

„tosamości”. Irigaray raz jeszcze przypomina słowa Freuda⁷³, który porównał przedpalmną fazę w rozwoju kobiety do mykeńsko-myceńskiej kultury ukrytej pod grecką. „Ta najbardziej starożytna cywilizacja niewątpliwie miała odmienny alfabet, odmienny język”⁷⁴, pisze Irigaray. A więc:

Nie należy oczekiwać, że kobiece pragnienie będzie mówić tym samym językiem, co męskie. Kobiece pragnienie zostało bez żadnych wątpliwości pogrzebane przez logikę, która dominuje w myśli Zachodu od czasów greckich.⁷⁵

Irigaray nie mówi nam więc, nawet „mówiąc (jak) kobieta”, czym jest „kobieta”. „Kobieta” raczej staje się, niż jest – trzeba ją tworzyć i wymyślać. Kwestia owej podmiotowości *in status nascendi* czyni Irigaray bliską tej części filozoficznej tradycji, której przedstawiciele interesuje raczej reinterpretacja kategorii podmiotu niż jego pogrzeb.

Pożytek z nowego słownika

W każdym kolejnym tekście Irigaray zaprasza do nowej podróży przez filozofię, podczas której zadaje impertynenckie pytania wielkim postaciom tradycji Zachodu. Każde takie spotkanie – z Platonem, Kartezjuszem, Kantem, Spinozą, Nietzschem, Heideggerem, Merleau-Ponty’em, Levinasem, Freudem, Lacanem – służy nie tylko powtórzeniu argumentacji, lecz także ją konstruuje i wzbogaca o nowe aspekty. Dzieło autorki *Ce sexe...* to kolejny przykład *scriptible text*, który Barthes w *S/Z* przeciwstawia *lisible text*. Czytelnik, obcując z książkami Irigaray, nie jest więc „konsumentem”, lecz „producentem” i może kontynuować zaczęta przez nią podróż na własną rękę.

Kwestia filozoficznej przynależności Irigaray nie przestaje być przedmiotem sporu. Nadal też trwają kontrowersje dotyczące „feministycznego pożytku” z jej teorii. Sądzę, że jeśli w ogóle można traktować dzieło Irigaray jako pewną całość, to stanowi ona rodzaj hermeneutyki i – paradoksalnie – ta „rewolucyjna” filozofia bliższa jest duchem Gadamerowi niż postmodernistycznym guru. Druga kwestia, dotycząca „feministycznego pożytku”, jest ściśle związana z pierwszą. Jakakolwiek próba przełożenia teorii Irigaray na język kolektywnej feministycznej praktyki wydaje się horrorem. Oczekiwanie możliwości takiego „przekładu” jest bowiem nieporozumieniem. Według Rorty’ego, książki można podzielić na takie, które mają zmieniać społeczny świat i na takie, które służą jedynie prywatnej przyjemności. Teksty autorki *An Ethics...* należą raczej do tej drugiej kategorii. Tak więc jedyny „pożytek”, jaki z nich mamy, polega na tym, że mogą nam one dostarczyć nowych słów do prywatnego słownika i wzbogacić naszą prywatną historię o nowe metafory.

^{73/} Por.: S. Freud *Kobiecość*, s. 123.

^{74/} L. Irigaray *This Sex...*, s. 22.

^{75/} Tamże, s. 25.

Opinie

Sądzę, że erudycja i wyrafinowanie towarzyszące poruszonym przez Irigaray kwestiom podmiotowości i etyki mogłyby uczynić jej koncepcję interesującą dla szerszego audytorium. Jest to bowiem z pewnością koncepcja niezwykła, inspirowana i głęboka. Jednocześnie jednak zdaję sobie sprawę, że już sam język, którym posługuje się francuska filozofka, może skutecznie zniechęcić mniej odpornego czytelnika. Nie da się rozstrzygnąć tu kwestii, czy nie dzieje się tak po prostu dlatego, że sposób, w jaki pisze ona o tradycyjnych filozoficznych problemach narusza nasze odwieczne przyzwyczajenia i pokazuje, że możliwe jest „inne lustro”. Może więc większość zarzutów przeciw Irigaray sformułowana jest w niewłaściwym języku? Może stawiane jej pytania dotyczące kobiecy i różnicy uwikłane są w falliczną logikę „tosamości”, która także powoduje nieświadomy opór wobec kobiecych metafor Irigaray? Jeśli odpowiemy na to pytanie twierdząco, usłyszymy jak „dwoje ust” zapowiada nową erę w dziejach ludzkości.