

Joanna Bator

Julia Kristeva : kobieta i "symboliczna rewolucja"

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (65), 7-26

2000

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

Julia Kristeva

– kobieta i „symboliczna rewolucja”

Skoro w znanych nam społeczeństwach zarówno władzy, jak i logice oraz składni przypisuje się męski charakter, podczas gdy rytmy, glosolalie, preedypalne procesy umieszcza się po stronie matki, możemy powiedzieć, że wszelka twórczość bierze swój początek nie z różnicy, lecz z seksualnego rozróżnienia między krawędziami tych dwóch stron.¹

[J. Kristeva *Unes femmes*]

Skoro [...] to, co semiotyczne, identyfikujemy z tym, co kobiece, to właśnie kobiety są rewolucjonistkami, które rozbijają kartezjański podmiot, otwierając możliwość społecznej i językowej rewolucji.²

[J. Kristeva *La révolution du langage poétique*]

Julia Kristeva od lat należy do najbardziej znanych postaci na francuskiej scenie intelektualnej, a popularność w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii zdobyła w dużej mierze dzięki feministycznej recepcji jej tekstów. Francuzka bułgarskiego pochodzenia, zajmująca się psychoanalizą, teorią literatury i filozofią, podobnie jak Luce Irigaray i Hélène Cixous budzi wiele teoretycznych kontrowersji. Jest przy tym jedyną osobą z tej trójki, która zyskała sobie szerokie uznanie także poza feminizmem, i zarazem tą, która najostrzej protestuje zarówno przeciw utożsamianiu jej dzieła z feministyczną teorią, jak i przeciw samemu feminizmowi w jego obecnym kształcie. Jednocześnie jednak autorka *La révolution du langage poétique* deklaruje poparcie dla ruchów mających na celu poprawę sytuacji kobiet,

^{1/} J. Kristeva *Unes femmes*, w: „Les Cahiers du Grif” 1975 nr 7, s. 25; cyt. za: R. Braidotti *Patterns of Dissonance*, Oxford 1991, s. 230.

^{2/} Tamże, s. 90.

co stanowi zresztą tylko jeden z przejawów skomplikowanej relacji Kristeva – feminizm. Sprzeczne interpretacje, dotyczące ewentualnego „spożytkowania” jej teorii jako dyskursu emancypacyjnego, będą jednym z przedmiotów mojego tekstu, bowiem interesuje mnie przede wszystkim ten aspekt, który sprawił, że dzieło autorki *Pouvoirs de l'horreur* od lat pozostaje jedną z ważniejszych inspiracji dla feministek „drugiej fali”. Kristeva, dystansując się wobec feminizmu, przyznaje niekiedy, iż próbuje mówić z pozycji kobiety, co ma niebagatelne znaczenie dla jej koncepcji nawet wówczas, gdy pozostaniemy świadomi, iż w innych miejscach autorka zdecydowanie odżegnuje się od możliwości takiej seksualizacji jakiegokolwiek tekstu. W przedmowie do *Desire in Language* Kristeva zauważa, że „bycie kobietą” było prawdopodobnie koniecznym warunkiem, aby zmierzyć się z niewyobrażalnie trudnym zadaniem przeniesienia racjonalnego projektu poza granice męskiego dyskursu³, a fakt, iż w „Women’s Time” z kolei uznaje, iż termin „kobieta” ma nieuchronnie metafizyczny charakter, a więc jest nie tylko bezużyteczny, lecz również niebezpieczny, stanowi przykład sprzeczności, wokół której wciąż trwa dyskusja.

Mimo wspomnianych wątpliwości i nie kończących się sporów, w literaturze przedmiotu zazwyczaj włącza się Kristewę do nurtu określanego jako *écriture féminine*, feminizm różnicy, feminizm postmodernistyczny czy postfeminizm, podkreślając zarazem jej dystans wobec jednoznacznych klasyfikacji⁴. Wpływ na to ma fakt, iż, podobnie jak w przypadku Cixous i Irigaray, inspiracje Kristewej są bardzo rozległe. Do kierunków, z których czerpie, zaliczyć można bowiem między innymi strukturalizm, poststrukturalizm, marksizm, semiologię, rosyjską lingwistykę i dekonstrukcjonizm. Niewątpliwie jednak głównym obszarem odniesienia dla Kristewej była i jest psychoanaliza Lacana, której pozostaje oddana w o wiele większym stopniu niż kiedykolwiek zdarzyło się to Irigaray czy Cixous. O ile autorka *Speculum...* „romansuje”⁵ z Lacanem, podobnie jak czyni to – według własnych słów – ze wszystkimi innymi filozofami, o tyle Kristeva traktuje psychoanalizę jak naukę, która dostarcza jej odpowiednich narzędzi analitycznych.

Mimo iż w moim tekście nie przedstawiam historycznego rozwoju idei Kristewej, a interpretując jej teorię, nie zawsze uwzględniam chronologię tekstów, warto zarysować na wstępie ewolucję poglądów autorki *Rewolucji w języku poetyckim*. Według Alice Jardine, której klasyfikację powtarza Kelly Oliver w *Reading Kristeva. Unravelling the Double Bind*, możemy wyodrębnić trzy kolejne etapy kształtowania się koncepcji Kristewej. Pierwszy z nich miał miejsce w latach sześć-

^{3/} J. Kristeva *Preface*, w: *Desire in Language*, New York 1980, s. X.

^{4/} Por. np. R. Tong *Feminist Thought. A Comprehensive Introduction*, Boulder & San Francisco 1989; J. Rose *Sexuality in the Field of Vision*, London–New York 1996; R. Braidotti *Patterns of Dissonance*, Oxford 1991; T. Moi *Sexual / Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London & New York 1985; A.-M. Smith *J. Kristeva. Speaking the Unspeakable*, London 1998.

^{5/} L. Irigaray *This Sex which is not One*, trans. Burke, Potter, Ithaca 1985, s. 150.

Bator Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”

dziesiątych, gdy jej zainteresowania koncentrowały się wokół aspektów łączących psychoanalizę i semiologię. Drugi rozpoczął się w latach siedemdziesiątych, a charakteryzowało go przesunięcie uwagi badawczej na kwestię konstrukcji podmiotu w kulturze Zachodu. Trzeci etap zaś wiąże się z latami osiemdziesiątymi i teoretycznym zwrotem w kierunku analizy zjawisk psychicznych. Według Oliver, można wyszczególnić jeszcze czwarty etap, bowiem w książkach Kristevej z lat dziewięćdziesiątych widać – jej zdaniem – znaczący powrót autorki do kwestii politycznych, które poprzednio porzuciła⁶.

Zamysłem, który towarzyszy mi w tym tekście, jest przybliżenie jedynie tych aspektów koncepcji Kristevej, które pozwalają udowodnić tezę, iż jej teoria podmiotowości stanowi przykład nieudanej próby znalezienia przez kobietę-podmiot swojego miejsca w języku. W związku z tym zajmować się będę kolejno: kluczową dla zrozumienia podstaw dzieła Kristevej relacją języka, ciała i *jouissance*, konstrukcją rozszczerzonego podmiotu ucieleśnionego w metaforze ciężarnej matki, kategorią kobiety jako podmiotu symbolicznej rewolucji i – na koniec – feministycznym wymiarem omawianej teorii.

Język, ciało, *jouissance*

We wczesnym okresie swojej twórczości Kristeva podjęła próbę połączenia semiologii i psychoanalizy, określając swoją koncepcję mianem *sémanalyse*, a jej przedmiotem czyniąc „mówiący podmiot”. Ów pierwotny zamysł, kontynuowany również w późniejszych pracach, można porównać do tego, który towarzyszył Lacanowi, i zdefiniować jako powrót do „prawdziwego” Freuda, do sedna odkrycia dokonanego przez ojca psychoanalizy. Zdaniem Kristevej, Freudowska kategoria „cielesno-językowego” popędu miała kluczowe znaczenie dla psychoanalitycznej konstrukcji podmiotu i należy przypomnieć jej właściwy wymiar, bowiem Lacanowska interpretacja kategorii popędu „kastruje” jego cielesno-językową istotę odkrytą przez autora *Totemu i tabu*. Jak pisze Oliver:

Kristeva, chroniąc ojca psychoanalizy przed groźbą kastracji ze strony jego marnotrawnego syna, ponownie wpisuje popęd w strukturę języka. Stara się obronić ciało Freuda przed pragnieniem Lacana.⁷

W swojej pierwszej pracy – *La révolution du langage poétique*⁸ – Kristeva formułuje tezę, iż popęd nie tyle po prostu ma swoją reprezentację w języku, lecz należy doń zarówno w swoim znakowym, jak i cielesnym wymiarze. Podstawą, która pozwala Kristevej bronić owej dwoistej natury popędu i jego cielesnej „obecności” w symbolicznej strukturze języka, jest kategoria *t e g o, c o s e m i o t y c z n e*. To, co semiotyczne, odnosi się do przedpalcnej relacji z matczynym ciałem, a więc

^{6/} Por. K. Oliver *Reading Kristeva*, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 14.

^{7/} Tamże, s. 3.

^{8/} J. Kristeva *La révolution du langage poétique*, Paris 1974.

– w Lacanowskich terminach – do tego, co w strukturalnym sensie dzieje się „przed” porządkiem symbolicznym i nie ma językowego charakteru. Zdaniem Kristevej jednak, logika sygnifikacji, strukturująca porządek symboliczny, dotyczy również tej domeny i samej materii ciała. W ten sposób ciało zostaje wpisane w język, a język w materię ciała, które już zawniczu zawiera w sobie „logikę sygnifikacji”⁹. Zdaniem Kristevej, to, co semiotyczne, nie tylko „jest ustrukturuwane jako język”, lecz przede wszystkim stanowi sferę heterogeniczną wobec porządku symbolicznego.

Argumentacja Kristevej ma na celu wprowadzenie modyfikacji do koncepcji Lacana, dla którego człowiek jako podmiot „zaczyna się” od edypalnego doświadczenia symbolicznej kastracji, bowiem, według niej, porządek matczyne go ciała poprzedza porządek Ojca, będąc raczej jego genetycznym początkiem niż wtórnym efektem. Sfera semiotyczna, w której zachodzą podmiototwórcze negacje i identyfikacje wcześniejsze niż „faza lustra”, ma pewien wywrotowy potencjał i z natury swej zagraża temu, co symboliczne, wprowadzając pewien element oporu, tajemnicze „obce ciało”, na które nieustannie natyka się symbolizacja. W ujęciu autorki *La révolution...*, kategoria tego, co semiotyczne, wiąże się z negatywnością wpisaną w każdą tożsamość podmiotu i uniemożliwia ostateczne zamknięcie definicji. Jak pisze Alice Jardine, negacja tego, co semiotyczne, konieczna, aby wejść w symboliczny porządek języka, stanowi prototyp wszelkiej negatywności¹⁰. To, co semiotyczne jako „inny tożsamości”, jest źródłem zaprzeczania, odmowy zakończenia procesu definicji w jakimś „ostatecznym punkcie”. „Nie, to nie jest to”, „to ciągle nie to” – mówi Kristeva w *Women Can Never be Defined*¹¹, argumentując, iż również tożsamości kobiety nie można zamknąć w pozytywnej definicji jej „kobiecych” cech czy atrybutów. Kategoria tego, co semiotyczne, definiowana jest więc przez Kristevą zarówno jako pewien znaczący ślad w historii podmiotu, który pozostaje w nim mimo traumy związanej z wejściem w symboliczny porządek języka, jak i jako to „coś więcej” w tekście, które zawsze nadaje mu otwarty charakter. To, co semiotyczne, możemy odnaleźć – jak to określał Freud – w „pamięciowych śladach” albo w Lacanowskiej sferze tego, co realne. W ujęciu Kristevej każdy podmiot i każdy proces sygnifikacji charakteryzuje napięcie między dwiema składającymi się nań procesami: dążącym do stabilnej, homogenicznej całości procesem symbolicznym oraz kwestionującym to dążenie procesem semiotycznej negacji. Koncepcja sfery semiotycznej stanowi więc nawiązanie zarówno do Freuda procesem prymarnego i kategorii popędu, jak i do Lacanowskiej idei podmiototwórczej roli języka, stanowiąc znaczące przewartościowanie obu tych koncepcji, bowiem u Kristevej kształt tego, co symboliczne, stanowi pochodną wewnętrznej lo-

⁹/ K. Oliver *Reading...*, s. 3.

¹⁰/ A. Jardine *Theories of the Feminine*, w: „Enclitic” 1980 IV/2, s. 5-16. Por. R. Braidotti *Patterns...*, s. 230.

¹¹/ Por. J. Kristeva *Women Can Never be Defined*, w: *New French Feminism*, eds. E. Marks & I. de Courtivron, New York 1981, s. 137.

Bator Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”

giki procesu prymarnego. Według Kristewej człowiek istnieje więc jako byt językowy, zanim jeszcze zetknie się z prawem Ojca. Skoro teraz „funkcja macierzyńska”, a nie prawo Ojca daje początek wejściu przez dziecko w język i kulturę, to sfera semiotyczna zawiera znaczenia, które nie mieszczą się w ramach normatywnego porządku symbolicznego, rozsadzając go od wewnątrz. Rzecz więc nie w tym, by początku podmiotu szukać w niesygnifikatywnej cielesności i pozajęzykowym *jouissance*, lecz by ciało i jego *jouissance* odnaleźć w języku.

W pierwszym etapie swojej twórczości Kristeva starała się naukowo dowieść istnienia tego, co semiotyczne, opierając swoje tezy na empirycznym materiale. To właśnie badając język dzieci, doszła do wniosku, że dziecko posługuje się językiem jako podmiot, zanim nauczy się składni. Na poziomie psychologicznym Kristeva łączy to, co semiotyczne, z pierwszą fazą rozwoju dziecka, w której poznaje ono świat przez matczyne ciało i związane z nim doświadczenia. Wówczas – jak dostrzegaliśmy – dziecko uczy się krzyku, śmiechu, melodii, muzyki i to one właśnie stanowią pierwsze artykulacje jego popędów¹². To, co semiotyczne, oznacza więc istnienie nie tyle prewerbalne, co presymboliczne. Związane jest ono z rytmem, melodią, tonem, kolorem – wszystkim tym, co nie służy wprost reprezentacji. Według Kristewej, to melodie, które powtarza dziecko, pozwalają mu potem nauczyć się składni, a krzyk głodu jest pierwszą sublimacją potrzeby, która później dopiero wyartykułowana będzie w zdaniach. Uśmiech na widok twarzy matki jest zaś pierwszą sublimacją jego uczucia¹³, które w przyszłości nauczy się werbalizować. Uśmiechając się, dziecko wita matkę pojawiającą się w nieokreślonej przestrzeni świata bez granic. Charakterystykę kategorii tego, co semiotyczne, Kristeva opiera na Platońskiej kategorii *chora*¹⁴. Termin ów, oznaczający „naczynie”, „zbiornik”, Platon połączył z tym, co „niewidzialne”, „tajemnicze” i „najbardziej niepojęte”, związane z macierzyńskością i opiekuńczością. *Chora* – poprzedzając porządek tego, co symboliczne – jest „matką” i „naczyniem” wszystkich rzeczy, „miejszem macierzyńskiego prawa przed Prawem”¹⁵. W *Le Sujet en Proces* Kristeva porównuje *chora* do „łona” i „niańki”, miejsca „chaosu”, w którym rzeczy nie mają tożsamości¹⁶. Odnosi kategorię *chora* do artykulacji, która ma „ruchomy”, „prowizoryczny” charakter i wiąże się z przestrzenią, w której pojawia się matka zaspokajająca i regulująca potrzeby dziecka. Artykulacja związana z *chora* nie może być określona w sposób ostateczny i funkcjonuje poza aksjomatami jedności i tożsamości. Jest „kobieca”, w sensie poprzedzania „męskiego” porządku ojca, i cielesna, bo poprzedza porządek pragnienia i braku:

^{12/} Por. J. Kristeva *The Novel as Polilogue, w: Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York 1980.

^{13/} Por. J. Kristeva *Place Names, w: Desire...*

^{14/} Por. Platon *Timaeus*.

^{15/} K. Oliver *Reading...*, s. 46.

^{16/} J. Kristeva *Le Sujet en Proces*, cyt. za: K. Oliver *Reading...*, s. 46.

Szkice

To, co wyobrazeniowe, następuje po dziecięcym śmiechu: jest radością bez słów. Chronologicznie i logicznie na długo przed fazą lustra [...] semiotyczna dyspozycja zaczyna się jako czysta przestrzenność. Podczas fazy, w której nie ma rozróżnienia między „tym samym” i „innym”, dzieckiem i matką, a także między „podmiotem” i „przedmiotem”, gdy przestrzeń nie jest jeszcze określona (co stanie się dopiero w fazie lustra – narodzinach znaku), semiotyczna *chora*, zatrzymując się i absorbując, uwalnia i produkuje śmiech.¹⁷

Chora oznacza to, co w języku unika jednoznacznych odniesień, sztywnych zaфіksowań i podziałów, bliska jest Mallarmégo „tajemnicy liter”¹⁸ ucieleśnianej przez kobietę. Semiotyczna *chora* rządzi się charakteryzującymi marzenia senne prawami przesunięcia (metafory) i zagęszczenia (metonimii) i odnosi się do ukrytej „strony” podmiotu, która – nie będąc zasymilowana w porządku symbolicznym – stanowi źródło oporu wobec niego. Zdaniem Kristevej, dominację tego, co semiotyczne, możemy przede wszystkim dostrzec w dyskursie sztuki, poezji lub mitu. Stanowią one rodzaj mostu między semiotycznym *jouissance* a porządkiem symbolicznym, po którym to, co zrepresjonowane, może ponownie wejść do języka. Każdorazowe wtargnięcie tego, co semiotyczne, równoznaczne jest z aktem dywersji wobec struktury, której wewnętrzna logika polega na dążeniu do homogenicznego ładu:

Przez co najmniej wiek literacka awangarda (od Mallarmégo i Lautréamonta do Joyce’a i Artauda) wprowadzała do języka pęknięcia, puste miejsca i dziury. To właśnie Mallarmé nazywał „muzyką liter”: wybuchowe *Chants* Maldorora czy złożoną kondensację mitów, filozofii, historii i werbalnego doświadczenia w *Finnegans Wake*. Wszystkie te zmiany w strukturze języka są znakami siły, której nie obejmuje system lingwistyczny czy ideologiczny. Owa sygnifikacja odnowiona, „unieśmiertelniona” przez rytm, w tekście jest właśnie (seksualną) przyjemnością (*la jouissance*).¹⁹

Druga, symboliczna „strona” każdego podmiotu i tekstu stanowi efekt tzw. *f a z y t e t y c z n e j*. Jak pisze Kristeva w *La Révolution...*, „faza tetyczna oznacza próg między dwiema heterogenicznymi domenami: semiotyczną i symboliczną”²⁰. Oznacza ona wejście w podmiot tego, co symboliczne, i oddzielenie go od semiotycznej domeny matki. Tak jak u Lacana, różnica wprowadzona w macierzyńską *chora* dokonuje się za sprawą symbolicznego języka, który przynosi kastrację. Kristevej kategoria tego, co tetyczne, odpowiada więc Lacanowskiej sferze symbolicznej, domenie Ojca, w której obowiązują „męskie” prawa składni, gramatyki i społeczeństwa. Kristeva zgadza się, że faza tetyczna wiąże się z lustrzaną identyfikacją podmiotu oraz zajęciem przezeń „pozycji” w porządku symbolicz-

^{17/} J. Kristeva *Place Names, w: Desire...*, s. 284.

^{18/} Por. J. Kristeva, wywiad z Xaviere Gauthier, w: *New French Feminism. An Anthology*, eds. E. Marks, I. de Courtivron, New York 1980, s. 165.

^{19/} J. Kristeva, wywiad z Gauthier..., s. 165.

^{20/} J. Kristeva *Revolution in Poetic Language*, przeł. M. Wallet, New York 1984, s. 49.

Bator Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”

nym i jako taka jest niezbędnym warunkiem istnienia kultury, jednak modyfikuje tę Lacanowską tezę w pewien istotny sposób. Faza tetyczna jest bowiem w jej koncepcji logiczną konsekwencją poprzedzającej ją fazy semiotycznej: „«pęknięcie» czy to, co Kristeva nazywa «odrzuceniem», już jest w cielesności i w zasadniczym momencie doprowadza do tetycznego przełomu»²¹. Przełom ów oznacza wymóg zerwania więzi z matką – „semiotyczne ciało” matki-kobiety zostaje poświęcone na ołtarzu porządku symbolicznego, który opiera się na bezcielesnej ekonomii pragnienia²². Sens preedypalnej więzi z matką, czyli materialna strona języka, jego cielesne *jouissance* skazane jest w ten sposób na wygnanie poza język, stając się czymś innym niż było – reprezentacją w służbie fallicznego porządku ojca. Oznacza to, iż kobieta zostaje symbolicznie połączona z granicą owego porządku i staje się rodzajem tarczy chroniącej go przed tym, co niewyraźne, przed sobą spoza domeny Ojca.

Ten aspekt koncepcji Kristevej można porównać z Irigaray motywem „mordu na Matce”, który poprzedza edypalny „mord na Ojcu”. Charakterystyczny dla obu autorek postulat przywrócenia związku z matczynym ciałem, odnalezienia matki w języku, również zdaniem autorki *La révolution...* ma na celu nie tylko produkcję interesujących artystycznie tekstów, lecz także zmianę porządku społecznego i etycznego, bowiem „dla Kristevej, podobnie jak dla wszystkich innych teoretyczek różnicy, społeczny porządek opiera się na strukturze symbolicznej: Fallus jako zasada tożsamości dostarcza mężczyznom modelu identyfikacji dającej im prawo do wyznaczania hierarchicznych różnic między płciami i pośród mężczyzn, a na tych różnicach właśnie zasadza się wewnętrzny układ społeczeństwa”²³. Kładziony przez Kristewą nacisk właśnie na językowy charakter funkcji macierzyńskiej, nie będący przedmiotem zainteresowania ani Freuda, ani Lacana, nie tylko zmienia więc wymiar podstawowych psychoanalitycznych kategorii języka i nieświadomości oraz kierunek samej praktyki terapeutycznej, lecz także ma – przynajmniej w sferze autorskich deklaracji – implikacje polityczne. Mając właśnie ten polityczny wymiar na względzie, Kristeva – podobnie jak na przykład Cixous – przewartościowuje symboliczną kategorię macierzyństwa i jego związku z kobietą i kobiecością. Jej zdaniem, w kulturze Zachodu dyskurs mówiący o macierzyństwie nierozzerwalnie łączy kobiecość i kobietę jako byt społeczny z funkcją macierzyńską, „podczas gdy przez znaczną część swojego życia kobieta nie może rodzić, niektóre kobiety nie są do tego zdolne lub nie chcą, a matki są nadal kobietami mimo wypełniania funkcji macierzyńskiej”²⁴. Według Kristevej, to utożsamienie kobiety z macierzyństwem i reprodukcją na poziomie symbolicznym stanowi jeden z głównych powodów społecznej opresji. W *Powers of Horror* opisuje ona fazę, w której dziecko zmuszone jest odrzucić matkę, aby oddzielić się od niej

^{21/} K. Oliver *Reading...*, s. 40.

^{22/} Por. J. Kristeva *Revolution...*, s. 74-85; K. Oliver *Reading...*, s. 40-41.

^{23/} R. Braidotti *Patterns...*, s. 230.

^{24/} K. Oliver *Reading...*, s. 6.

Szkice

i stać samodzielnym podmiotem. Jej zdaniem, tym, co musi ono odrzucić w procesie dyferencjacji, jest matka jako „naczynie”, pierwsze schronienie, do którego nie ma powrotu, ale nie powinno wypierać się matki jako osoby i matczynego ciała jako ciała kobiecego. Jednak – jak zauważa Kristeva – w patriarchalnej kulturze, która utożsamia kobietę z macierzyństwem, to właśnie jest wymogiem „właściwego” procesu podmiototwórczego. Kristeva nie twierdzi, iż należy zniszczyć związek utożsamiający kobietę z macierzyństwem, lecz stara się raczej go zrekonstruować, tak aby doświadczenie bycia matką nie wyczerpywało definicji kobiecości, i stworzyć alternatywny dyskurs przewartościujący relację kobieta /kobiecość /macierzyństwo. Tylko taki rewolucyjny dyskurs, który przywraca ciało i jego *jouissance* materii tekstu, jest w stanie zmodyfikować dominującą opowieść od wewnątrz i przerwać ten proces. Rosi Braidotti komentuje to w ten sposób:

Represja więzi z matką w imię Prawa ojca to pierwszy gest separacji, który otwiera drogę kolejnym formom dualizmu. Tak więc związek matka /dziecko przedstawia nie wykorzystany i celowo stłumiony potencjał, na którego wymuszonym milczeniu ustanawia się falliczny system. [...] Widząc, iż milczenie kobiet w sferze symbolicznej stanowi podwaliny monoteistycznych, kapitalistycznych społeczeństw, Kristeva podejmuje polityczną decyzję nadania wartości temu milczeniu, łącząc je z presymbolicznymi procesami. Według Kristevej, możliwość rzeczywistej rewolucji w podmiotowości, zwłaszcza kobiecej podmiotowości, polega na przejściu macierzyńskiej siły i uwolnieniu jej spod dominacji Falusa.²⁵

Skoro pierwsza negacja związku z matką pociąga za sobą następne represje tego, co kobiece, kultura potrzebuje powrotu macierzyńskiej *chora*²⁶, twierdzi Kristeva. Jeśli prawo ojca żąda, aby bezwzględnie porzucić preedypalne więzi, każde ujawnienie się tego, co semiotyczne, odbierane jest w patriarchacie jako transgresja. Zdaniem Kristevej, transgresywność tego, co semiotyczne, jest podstawą kreacji nowego, rewolucyjnego podmiotu²⁷, a pozycja kobiety jako innej w symbolicznym porządku języka zawiera radykalny potencjał.

Ta teoretyczna propozycja Kristevej często definiowana jest jako rodzaj esencjalizmu wiążącego kobietę z biologiczną materią jej ciała. Postulat „powrotu” do tego, co preedypalne, odczytywany jest jako rewaloryzacja reprodukcyjnych zdolności kobiety i odmiana romantycznego kultu płodnej, „wiecznej kobiecości”, której właściwe miejsce jest – tak czy inaczej – poza tym, co symboliczne, a więc z dala „męskiego” świata języka i kultury. Na przykład Judith Butler, znana amerykańska feministka, czerpiąca zresztą z podobnych co Kristeva inspiracji filozoficznych, utrzymuje, że ów rewolucyjny potencjał sfery semiotycznej ulokowany jest poza kulturą, co zamyka możliwość jakiegokolwiek zmiany już w punkcie wyjścia. Zdaniem autorki *Gender Trouble*, Kristeva ponownie zamyka kobietę w domenie

^{25/} R. Braidotti *Patterns...*, s. 230.

^{26/} Por. J. Kristeva *Revolution...*, s. 65.

^{27/} Tamże, s. 51.

heterogenicznej macierzyńskiej kobiecości, a nie jest to miejsce, z którego można by mówić o emancypacji, rewolucji czy transgresji. Podobny argument formułuje australijska autorka, Elisabeth Grosz, w *Sexual Subversions. Three French Feminists*, gdzie pisze, iż funkcja macierzyńska, z którą Kristeva łączy wywrotowy potencjał, nie ma w istocie charakteru podmiotowego i nie może w związku z tym stać się awangardą jakichkolwiek zmian.

Inne autorki zgadzają się wprawdzie, że elementy esencjalizmu uniemożliwiające teoretyczny rozdział kategorii kobiety, kobiecości i macierzyństwa rzeczywiście występują w koncepcji Kristewej i stanowią cechę charakterystyczną niektórych jej wcześniejszych tekstów, ale są zdania, że z jej późniejszych książek wylania się także bardziej odkrywczą i ciekawszą koncepcją kobiecości, podmiotowości i różnicy seksualnej. Według autorek, takich jak: Alison Ainley czy Cynthia Chaze, Kristewej idea macierzyństwa – przekraczając ograniczenia esencjalizmu – otwiera możliwość tego, o czym całe życie pisze autorka *La révolution...*: reprezentacji tak rewolucyjnej i nowatorskiej, że jest w stanie zmienić etyczny, społeczny i polityczny porządek patriarchalnej kultury. Rzeczą wartą dodania jest to, iż wśród autorek przekonanych o emancypacyjnym potencjale dzieła Kristewej funkcjonuje ono w kształcie dość daleko odbiegającym od oryginału. Dla autorki *La révolution...* to, czy podmiot wylaniający się z jej koncepcji może, czy nie może stać się podmiotem feministycznej teorii emancypacyjnej, nigdy nie miało większego znaczenia. W wywiadzie dla „Psych & Po” Kristeva powiedziała, że nie interesuje jej „naiwny romantyzm” i będąca „fallokracją” *à rebours* „wiera w tożsamość”, reprezentowana przez niektóre feministki, bo znacznie ciekawsze wydaje jej się dekonstruowanie monolitycznej tożsamości w tekstach awangardy²⁸. Kristewą zawsze bowiem przede wszystkim interesowała różnica i napięcie między jej biegunami: między tym, co semiotyczne, a porządkiem symbolicznym, między podmiotem a jego innym. Tak więc mimo wielokrotnie deklarowanego związku między tekstem a polityką wydaje się, że Kristeva dbała o tę drugą tylko o tyle, o ile mogła dostarczyć jej metafor pasujących do zawczasu sformułowanych wniosków.

Rozszczepiony podmiot rewolucji

Kategoria podmiotu leży u podstaw rozważań Kristewej, będąc najważniejszym przedmiotem jej badań. W podmiocie, o którym mówi Kristeva, wpisane jest konstytutywne dlań pęknięcie między świadomością a tym, co nieświadome, między symbolicznym porządkiem a semiotyczną domeną funkcji macierzyńskiej. Leon S. Roudiez napisał, że „[...] przedmiotem jej badań nie jest już język (jak w strukturalizmie) czy dyskurs (jak postulowano w ramach fenomenologii), czy nawet wypowiedź, lecz raczej jest nim dyskurs rozszczepionego podmiotu – i to znów łączy ją z psychoanalizą”²⁹. Wprawdzie teza Kristewej, iż podmiototwórczy proces identyfikacji i negacji zaczyna się już przed „fazą lustra”, nadaje jej koncepcji indywi-

^{28/} J. Kristeva, wywiad z „Psych & Po”, w: *New French Feminism...*, s. 138.

^{29/} L. S. Roudiez *Introduction*, w: J. Kristeva *Desire in Language*, s. 6.

Szkice

dualny wyraz, ale jest ona nadal jedynie błyskotliwym komentarzem do dzieła Lacana, a nie radykalnie odmienną teorią, która różniłaby się od niego tak, jak dyskurs autora *Écrits* różni się od tego stworzonego przez Freuda. Kristeva nie tyle więc zmodyfikowała Lacanowską kategorię podmiotu, co doprowadziła do skrajności niektóre jej aspekty. Podkreślając „procesualny” charakter rozszczępionego podmiotu, ukazała raczej jego granice i ograniczenia niż jakiegokolwiek emancypacyjne zdolności.

Metafora podmiotu Kristevej to matka spodziewająca się dziecka – ucieleśnienie podmiotu noszącego w sobie innego, który jest i nie jest nim jednocześnie. Ten aspekt koncepcji Kristevej jest inspiracją rozważań Oliver:

Kristeva zwraca się ku granicom podmiotowości, aby pokazać, że wszyscy jesteśmy podmiotami w procesie. Tak jak poeci awangardy, ciężarne Madonny, pacjenci poddawani psychoanalizie, wszyscy jesteśmy obcymi, „pozaziemskimi” podmiotami w procesie. Musimy nauczyć się żyć między zmiennymi i niepewnymi granicami naszej podmiotowości, aby umieć żyć między zmiennymi i niepewnymi granicami ludzkiego społeczeństwa. Powinniśmy rozwiązać dylemat, jaki istnieje pomiędzy zupełnym zatopieniem się w tym, co Symboliczne i – co za tym idzie – zajęciem sztywnej pozycji kompletnego podmiotu a odzruceniem tego, co Symboliczne oznaczającym psychozę.³⁰

Porównując rewolucję w języku z rewolucją polityczną, Kristeva mówi jednocześnie o podmiocie zmian i radykalnych zmianach w podmiocie, który modyfikuje swoją relację z tym, co semiotyczne. Autorka *La révolution...* w większym stopniu niż Cixous i Irigaray łączy rewolucję w języku z przemianami społecznymi, twierdząc, że „historyczne i polityczne doświadczenia XX wieku pokazały, że żadna z tych sfer nie może ulec transformacji z pominięciem drugiej”³¹, a jej rewolucja ma bardziej ogólny wymiar. W centrum zainteresowań Kristevej zawsze znajdowała się raczej problematyka tożsamości i różnicy, granic podmiotowości i granic dyskursu niż patriarchalnej opresji i emancypacji kobiet, interesujących dla feministek.

Podstawowe pytanie Kristevej dotyczy możliwości takiej różnicy, która zaciera hierarchię i przepaść między „ja” a innym, nie zacierając jednocześnie podmiotowości. Dlatego właśnie autorka *Revolution...* kieruje swą uwagę w stronę poezji, macierzyństwa i psychoanalizy, stanowiących dla niej najlepsze metafory sytuacji, w której zakwestionowana zostaje opozycja między członami różnicy. W przypadku języka poezji podkreśla fakt wejścia za jego sprawą tego, co „obce” i „inne” w porządek symboliczny. Psychoanalizę rozumie jako dyskurs, którego natura polega właśnie na dialogu z innym podmiotowości, czyli nieświadomością. Macierzyństwo dla Kristevej stanowi z kolei metaforę materialnej jedności podmiotu z innym, który – tak jak nienarodzone dziecko – jednocześnie należy i nie należy

³⁰/ K. Oliver *Reading...*, s. 13.

³¹/ J. Kristeva *Revolution...*, s. 63.

do niego³². To etyczne pytanie o warunki możliwości bycia z innym bez marginalizowania czy wręcz pochłaniania jego odmienności raz jeszcze łączy Kristevą z Luce Irigaray, podobnie jak postulat konieczności przeformułowania zarówno podmiotu, jak i jego innego. Kristeva wyciąga jednak inne konsekwencje z dekonstrukcjonistycznego postulatu „rozproszenia” binarnej różnicy. O ile Irigaray używała koncepcji Derridy, aby stworzyć symboliczną możliwość definicji przekraczających schemat „tożsamości”, o tyle dla Kristevej jest ona argumentem przeciwko wszelkim koncepcjom tożsamości.

Kristevej koncepcja podmiotu wpisuje się w nurt, którego zwolennicy szukają trzeciej drogi teoretycznej między postmodernistyczną „śmiercią podmiotu” a kartezjańską tradycją transcendentального ja, przy czym wydaje się znacznie bliższa tej pierwszej opcji. Główną teoretyczną podstawą do rozważań na ten temat jest dla Kristevej psychoanaliza i tak, jak jej poprzednicy zajmujący się tą dyscypliną, skupia swoją uwagę badawczą na rozszczepionym „mówiącym podmiocie”, którego seksualność nie stanowi jedynie akcydensu ważniejszych atrybutów. „Mówiący podmiot” – twierdzi Kristeva – nie powinien być pojmowany jako jedność, homogeniczna całość neutralna wobec różnicy seksualnej. Seksualność podmiotu nie stanowi przy tym pewnej sumy łatwo definiowalnych cech, lecz odnosi się do jego /jej relacji do tego, co semiotyczne, i tego, co symboliczne. Według Kristevej, zarówno mężczyzna, jak i kobieta mają dostęp do obu tych sfer, z tym zastrzeżeniem, że patriarchalny porządek kultury „tłumaczy” materię ich płci, wiążąc ją z określonym, „właściwym” dla niej miejscem „kobięcym” bądź „męskim”. W tym sensie teoretycznie porządek symboliczny nie stanowi wyłączonego królestwa mężczyzny, a to, co semiotyczne, nie należy po prostu do wszystkich kobiet. Rewolucyjność kobiety-podmiotu polega na przewrotnym wykorzystaniu tego, co z punktu widzenia patriarchalnej kultury jest jej słabością i oznacza raczej mówienie z pewnego miejsca w strukturze, które teoretycznie może „zająć” i mężczyzna, i kobieta. Jak już zostało powiedziane, podstawą koncepcji owego rozszczepionego, seksualnego podmiotu jest dla Kristevej podział na sferę symboliczną (lub tetyczną) i semiotyczną, a każdy podmiot stanowi wynik dialektycznej relacji między tymi sferami. O podmiocie nigdy nie można zatem powiedzieć, że „jest”, bo staje się on /ona sobą nieustannie, a proces ten nie ma końca. Podmiot nigdy nie zostaje ostatecznie uformowany, gotowy, nigdy nie osiąga stabilnej tożsamości, lecz ciągle „dzieje się” w dialektycznym procesie między tym, co semiotyczne, i tym, co symboliczne³³. Rodzaj podmiotu, jego szeroko rozumiana specyfika seksualna, zależy od kształtu relacji między tymi sferami, bowiem odmienne typy związku dają życie różniącym się od siebie podmiotom. W koncepcji Kristevej to, co semiotyczne, związane jest z rodzajem żeńskim, zaś to, co symboliczne, z męskim, podczas gdy podmiot stanowi zawsze jakąś konfigurację tych dwóch rodzajów. Można powiedzieć, że rodzaj podmiotu zależy od ilościowej przewagi

^{32/} Por. K. Oliver *Reading...*, s. 12.

^{33/} Por. J. Kristeva *Desire...*, s. 205-206.

tego, co semiotyczne, lub tego, co symboliczne. Im więcej w tekście „muzyki liter”, ciała i *jouissance*, tym bardziej jest on „kobiecy” i bliższy przez to funkcji macierzyńskiej, źródłu podmiotu.

Jak mówi Kristeva: „przekonanie, że «jest się kobietą», jest niemal równie absurdalne i zacofane, jak wiara, że «jest się mężczyzną»³⁴. Różnica seksualna w odniesieniu do podmiotu ma u Kristewej charakter derridiański, a więc stanowi raczej proces ciągłego różnicowania niż opozycję dzielącą to, co męskie, i to, co kobiece. Idea różnicy jako ruchu unaoczniającego przesunięcia i odwleczenia znaczeń implikuje brak tożsamości czy raczej tożsamość jako ciągłe, nieobliczalne wydarzanie się, wieczne „pomiędzy”. Tak więc – podobnie jak u Irigaray i Cixous – raczej rodzaj niż płeć staje się tu podstawowym kryterium różnicującym, chociaż kategoria ta ma dla Kristewej nieco inny wymiar. O ile dla Irigaray i Cixous różnica odnosiła się do tego, co ma miejsce między odmiennymi seksualnie podmiotami, o tyle dla niej oznacza ona to, co dzieje się między semiotycznym i symbolicznym aspektem dyskursu, w który schwytywany jest podmiot. Ten seksualny podmiot – nigdy nie będący ani „idealną kobietą”, ani „idealnym mężczyzną” – jawi się w ruchu, w ciągłym procesie stawania się. Jest – jak wielokrotnie podkreśla Kristeva – dyskursywnym procesem, a nie preegzystującą jednością. „Kobieta j a k o t a k a nie istnieje”³⁵, dlatego też „w książkach nie było kiedyś i nie ma dziś nic takiego, co pozwoliłoby nam na stwierdzenie, że istnieje *écriture féminine*”³⁶, konkluduje Kristeva. Zdaniem autorki *La révolution...*, możliwe jest wprawdzie wyodrębnienie i opisanie charakterystycznych cech stylu lub tematu w tekstach napisanych przez kobiety, ale nazwanie ich „kobiecy” byłoby już ograniczającym nadużyciem.

Podmiot w koncepcji Kristewej, tak jak język, składa się z dwóch heterogenicznych obszarów: odpowiedzialnego za sygnifikację porządku symbolicznego i semiotycznej domeny popędów, które są muzyką i rytmem w słowach³⁷. Dialektyczna relacja tych dwóch uzależnionych od siebie wzajemnie obszarów na co dzień stanowi normalne życie języka i podmiotu, ale zawiera w sobie również możliwość rewolucji. Rewolucja w koncepcji Kristewej nie oznacza zatarcia różnic i zniesienia przeciwności, lecz – odwrotnie – każdorazowe wejście w język tego, co semiotyczne, ponownie otwiera przepaść, którą porządek symboliczny, dążący do homogenicznej jedności, nieustannie próbuje zatrzeć. Rewolucja dokonuje się wprawdzie za sprawą tego, co semiotyczne, ale jej miejscem, „polem walki” jest zawsze porządek symboliczny. Zdaniem Kristewej, właśnie język poezji – przekraczając prawa gramatyki i składni, porzucając referencjalność i zwracając się ku znaczącemu – dokonuje rewolucji polegającej na przejściu od s y g n i f i k a c j i

^{34/} J. Kristeva, wywiad z Psych & Po, w *New French Feminism...*, s. 137.

^{35/} J. Kristeva *About Chinese Women*, w: *Kristeva Reader*, ed. T. Moi, New York 1986, s. 16.

^{36/} Cyt. za T. Moi *Sexual /Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London–New York 1985, s. 163.

^{37/} Por. K. Oliver *Reading...*, s. 96-97.

Bator Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”

(charakteryzującej to, co symboliczne) do s e n s u właściwego temu, co semiotyczne³⁸. Dojście do głosu tego, co semiotyczne, co – zdaniem Kristevej – ma miejsce na przykład w utworach Lautréamonta i Mallarmégo, jest istotne nie tylko ze względu na zmiany w sferze psychicznej i artystycznej, lecz także w społecznej i politycznej. Jak pisze Rose, „dzieło Julii Kristevej należy do tej tradycji semiologicznej, która łączona jest przede wszystkim z pracami Rolanda Barthes’a, gdzie analiza struktury języka staje się nagle krytyką stabilizującej iluzji znaku i tych form literatury (szczególnie XIX-wiecznej powieści), które uważano za ucieleśnienie i gwarancję owej iluzji dla burżuazyjnego społeczeństwa wiążącego swoich członków w fałszywej jedności niepodatnej na zmianę kultury”³⁹.

Według Kristevej, tylko niektóre teksty i podmioty mają szansę dokonać owych rewolucyjnych zmian społecznych, które wydają się jej tak pożądane. Między tekstem a podmiotem zachodzi relacja wzajemnej zależności: rewolucyjny tekst produkuje rewolucyjne podmioty i odwrotnie, ale predysponujące do różnego rodzaju transgresji cechy podmiotu zależą od wielu czynników, na które wpływ ma także sytuacja historyczna i polityczna. Kiedyś swą szansę mieli poeci tacy, jak Mallarmé czy Lautréamont, dziś wydaje się, że przedstawicielki nowej awangardy szuka Kristeva wśród kobiet. Jakkolwiek enigmatyczny jest ten aspekt jej koncepcji, można założyć, że „kobiecość”, o której mówi, odnosi się raczej do pewnej dyspozycji etycznej, estetycznej czy politycznej podmiotu niż do jego biologii. Jedyny dający się z całą pewnością wyeksplikować w koncepcji Kristevej związek kobiety i rewolucyjnego potencjału sfery semiotycznej wiąże się z ich pozycją wobec dominującego porządku ojca: to, co preedypalne /kobiece, jest zmarginalizowane w strukturze symbolicznej, kobiety zaś w patriarchalnym społeczeństwie⁴⁰. Kristeva w ten sposób ujmuje związek kategorii kobiety i kobiecości z rewolucją:

Awangarda zawsze miała związki z podziemiem. Dziś to właśnie kobieta tworzy ów związek. Jest to bardzo istotne, bowiem z doświadczeń społecznych, seksualnych i symbolicznych bycie kobietą zawsze dostarczało środków do czegoś innego i do stawania się czymś jeszcze: podmiotem zapowiadającym się, podmiotem na próbę. Jeśli moment zerwania i negatywności, leżący u podstaw nowatorstwa każdego rodzaju, nazywamy „kobiecością”, to rozumiemy, że jest on obecny także w tworzeniu teorematów, teorii i nauki. Nie ma „ja”, które zakładałoby ową „kobiecość”, ale nie jest ona przez to mniej skuteczna i nadal odrzuca wszystko to, co skończone i przez (seksualną) przyjemność zapewnia żywotność tej idei. „Ja”, podmiot pojęciowych poszukiwań, to jednocześnie podmiot rozróżnienia – seksualnej opozycji.⁴¹

^{38/} Por. A. M. Smith *J. Kristeva. Speaking...*, s. 21.

^{39/} J. Rose *Sexuality in the Field of Vision*, London & New York 1986, s. 142.

^{40/} Por. T. Moi *Sexual...*, s. 166.

^{41/} J. Kristeva *Oscillation between Power and Denial*, w: *New French Feminism...*, eds. E. Marks, J. de Courtivron, s. 167.

Jakiej płci jest „kobieta”?

Fakt, iż rewolucyjność „kobiecości” nie ma wiele wspólnego z kobietą jako bytem społecznym, implikuje tezę Kristevej, że walka o prawa kobiet może być ujęta w tych samych kategoriach, co walka przeciw każdej innej władzy⁴². Innymi słowy, pięć „kobiecego” podmiotu rewolucji wcale nie musi być żeńska, jak chciałyby feministki doszukujące się w koncepcji Kristevej teorii emancypacyjnej. To nie po prostu kobiety jako grupę społeczną czy jakąś wybitną kobietę miała na myśli Kristeva, przypisując „kobiecie” szczególnie dostęp do semiotycznego „podziemia”.

Kategoria kobiety-podmiotu i jej problematycznej relacji z tym, co symboliczne i semiotyczne, interesowała Kristevą od początku jej twórczości, będąc jednocześnie najbardziej tajemniczym i dwuznacznym motywem. Temat ten pojawił się na przykład już we wczesnej książce *About Chinese Women*, będącej zapisem wrażeń autorki ze słynnej podróży do Chin, przedsięwziętej wraz z grupą francuskich intelektualistów w 1974. Kristeva interpretuje we wspomnianym tekście marginalną pozycję kobiety w porządku symbolicznym, który umieszcza ją na obrzeżach dyskursów polityki, sztuki, nauki. Podobnie jak Irigaray, zauważa we wspomnianym tekście, iż kategoria różnicy seksualnej w naszej kulturze definiowana jest tylko z jednego punktu widzenia, który dominuje w przeważającej większości dyskursów. Porządek symboliczny wspierają mity, z których ten o najmocniejszej sile wyrazu i największej dawce przemocy skierowanej wobec sfery semiotycznej to monoteistyczna religia, twierdzi Kristeva⁴³. Kultura zbudowana jest na poświęceniu tego innego, zagrażającego pragnienia, dla którego nie ma miejsca w domenie Ojca i Boga Ojca. „Kobieta” jako kategoria porządku symbolicznego jest niereprezentowalną Inną lub fetyszem⁴⁴, czyli tym, czym nie jest „naprawdę”. Ta nieobecność pozytywnej, semiotycznej inności spoza porządku Ojca stanowi – podobnie jak ma to miejsce w koncepcji Irigaray – źródło innych form opresji. Symboliczną definicję kobiety jako niereprezentowalnej Innej lub fetysza Kristeva przedstawia jako wyjątkowo perfidną pułapkę patriarchy, bo w ten sposób każdy dyskurs zakładający w ramach dominującego porządku symbolicznego jakąś formę kobiecej tożsamości (włączając feminizm) nieuchronnie fetyszyzuje kobietę. Kobieta może więc bądź „stać się mężczyzną”, zajmując miejsce jednego z fetyszy, bądź histeryczką uciekającą w wątpliwe schronienie milczącego ciała, pisze Kristeva w *About Chinese Women*, przedstawiając symboliczną sytuację kobiety w podobny sposób, w jaki – w poetyckiej formie – zrobi to rok później Cixous w *Smiechu Meduzy*. Różnica między obiema autorkami dotyczy wniosków wyciągniętych z tej diagnozy. Cixous podejmuje próbę napisania „innej kobiety” i „innej różnicy”, traktując „fallogocentrycznych” filozofów z poufałością i niezbyt poważnie, tak jak

^{42/} Por. J. Kristeva, wywiad z Psych & Po, w: *New French Feminism...*, s. 141.

^{43/} Por. J. Kristeva *Introduction*, w: *About Chinese Women...*

^{44/} Por. K. Oliver *Reading...*, s. 107-108.

Bator Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”

„kolosów na glinianych jądrach”⁴⁵, których czas już się kończy. Kristeva uznaje tę „pułapkę patriarchy” za nieuniknioną.

Fakt, iż jedyna dopuszczalna w ramach koncepcji Kristewej definicja pozwala określić kobietę jako to, co zmarginalizowane w symbolicznym porządku, łączy kobietę z innymi wygnañcami, których symboliczna tożsamość odbiega od normy reprezentowanej przez „prawdziwego mężczyznę”. Jednak to i tak kobieta odpowiada owej normie w najmniejszym stopniu. Zarówno gej, jak i poeta, aczkolwiek nie przystający do patriarchalnego modelu męskości, są mężczyznami bardziej niż kobieta, przeciwny biegun idealnego typu fallicznego. Mężczyzna-artysta stając się, jak pisał Artaud, swoim ojcem i matką jednocześnie, również ryzykuje utratę swego symbolicznego miejsca, ale – według Kristewej – w przypadku kobiety byłoby to ryzyko śmiertelne. To dlatego kobieta, jak pisze autorka *Desire in Language*, jest granicą tego, co symboliczne, i jako taka zajmuje miejsce zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz edypalnego porządku. Raz definiowana jest więc jako część przerażającej i niebezpiecznej rzeczywistości spoza granic, jako Lilith zagrażająca łaadowi ustanowionemu przez ojca. Kiedy indziej zaś jest Madonną, ostatnim bastionem, tym, co oddziela od dzikości i barbarzyństwa, chroniąc swą mocą wewnętrzną trwałość tego samego porządku⁴⁶.

U Kristewej, podobnie jak u Lacana, jednym z najtrudniejszych i najbardziej niejasnych aspektów jest związek łączący materię płci z jej symboliczną wykładnią, płęć z rodzajem. Dla Lacana płęć należy do tego, co rzeczywiste, a więc – zgodnie ze specyfiką tej sfery – znajduje się „poza” porządkiem symbolicznym, chociaż zawsze jest już do niego odniesiona. „Wydarzenia”, które miały miejsce w tym, co rzeczywiste, mają zatem znaczenie dla seksualnej specyfiki miejsca podmiotu w strukturze, bowiem zostają przezeń zachowane w „pamięciowych śladach”, które w odpowiednim momencie przypomną o sobie. To, co rzeczywiste, u Lacana nie tyle ma determinujący wpływ na kształt symbolizacji, co raczej opiera się jej, „przeszkadza”, przypominając o tym, że oprócz porządku symbolicznego jest „coś jeszcze”. Ów opór ze strony tego, co rzeczywiste, w późniejszych pracach Lacana zaowocował nawet tezą o transcendentnym charakterze tej sfery, nadając jej pod tym względem podobny charakter do semiotycznej domeny Kristewej. Nawet jednak nacisk położony na pewną autonomię (Lacan) czy logiczne pierwszeństwo (Kristeva) preedypalnej domeny matki niewiele zmienia w psychoanalitycznym schemacie różnicy seksualnej, jeśli przyjmiemy się bez zastrzeżeń konieczność jej edypalnego wymiaru, a tak właśnie postępuje autorka *La révolution...* Zgadza się ona bowiem z mistrzem, iż różnica „zaczyna się” dopiero w fazie lustra, a kobieca i męska pozycja w strukturze stanowi wynik symbolicznej konstrukcji w cieniu kastracyjnej groźby. W tym, co semiotyczne Kristewej, nie ma różnicy seksualnej, podobnie jak nie ma jej w tym, co rzeczywiste Lacana. Oliver nie bez racji zarzuca Kristewej, iż zbyt mało uwagi poświęciła przejawianiu się seksualnej róż-

^{45/} H. Cixous *Śmiech Meduzy*, w: „Teksty Drugie” 1993 nr 4/5/6, s. 156.

^{46/} Por. T. Moi *Sexual...*, s. 167.

nicy w fazie semiotycznej, tak jak Freud i Lacan, uznając *a priori*, że podmiot ma męski rodzaj, a więc zarówno dla dziewczynki, jak i dla chłopca matka „jest Fallusem”, a separacja od niej dla obojga oznacza „kastację”⁴⁷. Podobnie więc jak u Lacana, symboliczna kastacja uznawana jest przez Kristewą za moment narodzin różnicy seksualnej i warunek *sine qua non* „normalnego” zaistnienia w porządku symbolicznym, bowiem odmowę „przyjęcia kastacji” Kristeva utożsamia z psychozą. Logiczny przekład struktury symbolicznej na patriarchalny model społeczeństwa również wygląda podobnie u obojga psychoanalityków. Wprawdzie teoretycznie płeć (to, co rzeczywiste) nie ma wpływu na miejsce w strukturze symbolicznej, ale w praktyce to właśnie osoby płci żeńskiej są tymi, które – jak pisze Kristeva – nie potrafią oplakiwać utraconego obiektu tak, jak mężczyźni poeci, bowiem – w przeciwieństwie do nich – nigdy do końca nie „przyjęły kastacji” i nie odłączyły się od matki⁴⁸. To kobiety doświadczają wprawdzie *jouissance* „poza Fallusem”⁴⁹, ale nie potrafią nic o tym powiedzieć, bo z miejsca, gdzie przecina się „znak i rytm, przedstawienie i światło, to, co symboliczne, i to, co semiotyczne”⁵⁰, mówić może tylko artysta, który jest mężczyzną. Tak więc sformułowane przez Kristewą tezy, które mogą być zinterpretowane jak postulaty emancypacyjne, drogi wyjścia z sytuacji, w której „kobieta” jest więźniarką porządku symbolicznego, nie na wiele przydają się kobiecie. Ów taniec na linii między tym, co symboliczne, a semiotycznym *jouissance* ciała jest bowiem w stanie przeżyć tylko mężczyzna. Jak pisze Oliver:

Chociaż język poezji stanowi w pewien sposób zagrożenie także dla mężczyzn, dla kobiety może być nawet śmiertelnie niebezpieczny. Identyfikując się z matką, mężczyzna zrywa więzy represji. Kobieta zaś, identyfikując się z matką, zajmuje jej miejsce jako to, co zrepresjonowane. Jak sugeruje Kristeva [...], próbując włączyć to, co macierzyńskie, do porządku symbolicznego, ryzykuje śmiercią lub psychozą.⁵¹

Dążenie Kristevej do dekonstrukcji binarnej seksualności podmiotów na planie symbolicznym przynosi więc paradoksalny efekt w jej rozważaniach dotyczących praktyki literackiej. Zostaje ona mianowicie poddana – niewątpliwie opozycyjnemu właśnie – podziałowi na biologicznych mężczyzn – rewolucyjnych poetów, którzy są symbolicznymi kobietami, oraz biologiczne kobiety – samobójczynie, takie jak Sylvia Plath czy Virginia Woolf, które nieopatrznie też chciały być rewolucjonistkami. Chociaż – jak pisze Kristeva w *Revolution in Poetic Language* – „podmiot nigdy nie istnieje”, bowiem jest jedynie miejscem w „procesie sy-

^{47/} K. Oliver *Reading...*, s. 24.

^{48/} Por. J. Kristeva *Black Sun*, przeł. L. S. Roudiez, Nowy Jork 1989.

^{49/} J. Lacan, w: *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, eds. J. Mitchell, Jacqueline Rose, Nowy Jork 1982, s. 146.

^{50/} J. Kristeva *Desire...*, s. 242.

^{51/} K. Oliver *Reading...*, s. 109.

Bator Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”

gnifikacji”⁵², to antropologiczny wymiar kobiecego losu, który można wyczytać z koncepcji Kristewej, niewiele ma wspólnego z *jouissance* sfery semiotycznej, przedypalnym rytmem, melodią i śmiechem. Przeciwnie – nic tu nie ma do śmiechu. Kobieta-podmiot w wydaniu autorki *Histoires d’amour* naznaczona jest tragicznym piętnem przynależności do swojej płci, a jej los wydaje się o wiele gorszy niż ten, który przeznaczają nam Lacan w swoim misternym teatrze patriarchalnych kulek.

Kategoria kobiety w koncepcji Kristewej wprawdzie nie odnosi się więc do możliwej do zdefiniowania esencji, oznaczając zamiast tego „miejsce” w języku, ale wcale nie jest przez to mniej opresywna i determinująca niż „metafizyczne” koncepcje tożsamości, od których odzęgkuje się autorka *La révolution...* Zbyt łatwo też owo symboliczne „miejsce” przekłada się w rozważaniach Kristewej na społeczną pozycję realnej kobiety. Gdyby „kobieta jako taka nie istniała”, wyróżnianie w *About Chinese Women* samobójczyń płci żeńskiej miałoby nie większy sens niż klasyfikowanie ich według koloru oczu. Według Kristewej, logicznym efektem transgresji dla kobiety podążającej za głosem tego, co semiotyczne, jest śmierć symboliczna i rzeczywista, samouniwersytowanie. Rewolucja dokonywana w tekście przez kobietę szybko więc pożera swoje dzieci. Paradoksalnie więc, w koncepcji Kristewej kobieta, jako transgresywny podmiot rewolucji, aby przeżyć, musi być mężczyzną. „Kobięcy” podmiot rewolucji jest w istocie płci męskiej. Kobieta z kolei, aby przetrwać w patriarchalnej kulturze bez popadnięcia w psychozę, powinna być możliwie jak najbardziej męskiego rodzaju.

Miejsce Kristewej w „świętej trójcy”

Dyskusje dotyczące koncepcji Kristewej przyjmują niezwykle spolaryzowany kształt, dzieląc interpretatorów na bezkrytycznych wielbicieli i zagorzałych przeciwników. Roland Barthes w entuzjastycznej wypowiedzi dotyczącej jednej z jej wcześniejszych prac określił Kristewą mianem *l'étrangere*⁵³. Kategoria obcości nie odnosi się przy tym jedynie do faktu, że Kristeva jest cudzoziemką wychowaną w innym kraju, o odmiennej kulturze i języku, bowiem autorka *Pouvoirs de l'horreur* pozostaje również *l'étrangere* wobec filozofii, feminizmu i jakiegokolwiek innej teorii. Wspomniana wyżej Oliver, autorka kilku błyskotliwych prac na temat Kristewej, prezentujących wyjątkowo wyważone stanowisko, porównuje swój stosunek do niej do opisywanej przez autorkę *Revolution in Poetic Language* relacji z „odrażającą matką” (*abject mother*), która jednocześnie intryguje i odstręcza od siebie⁵⁴. Lektura książek francuskiej psychoanalityczki szybko przekonuje o dużej trafności tego spostrzeżenia. Jej teksty, napisane językiem, który w dowcipach służy za parodię hiperakademickiego stylu, są niczym „odrażające przedmioty”, o których

⁵²/ J. Kristeva *Revolution in Poetic Language...*, s. 215.

⁵³/ Por. T. Moi *Sexual/Textual...*, s. 150.

⁵⁴/ Por. K. Oliver *Reading...*, s. 2.

mówi w jednym z esejów w *Pouvoirs de l'horreur* – okropne, ale nie można oderwać od nich wzroku.

Kristeva, podobnie jak Irigaray i Cixous, ma co najmniej ambiwalentny stosunek do feminizmu rozumianego jako zwarta teoria. Feminizm, zdaniem Kristevej, jest „zbyt egzystencjalistyczny”, a w swoim dążeniu do tożsamości i władzy powieła model patriarchalnej kultury, którą powinien starać się przekroczyć⁵⁵. Błąd ten odnaleźć można na przykład w feminizmie Simone de Beauvoir, utrzymuje Kristeva⁵⁶. Mimo tej żywionej przez autorkę *Revolution in Poetic Language* niechęci, jej teksty są nie tylko wciąż od nowa interpretowane w feministycznych książkach, lecz także – przynajmniej w obszarze anglojęzycznym – uważane za reprezentatywne dla teorii *écriture féminine*. Jak pisze Oliver, „gdy w USA mówimy o francuskich feministkach, to mamy na myśli Cixous, Irigaray i Kristevę”⁵⁷, mimo iż feminizm znaczy coś innego po obu stronach Atlantyku, a postaci „świętej trójcy”⁵⁸ różnią się między sobą.

Kristeva jako przedstawicielka „radykalnej filozofii różnicy seksualnej”⁵⁹ interesująca jest dla feministek z kilku zasadniczych względów, na które składa się jej wieloznaczna koncepcja „symbolicznej rewolucji” i kluczowej roli „kobiety” czy „tego, co kobiece” w owym procesie, emancypacyjne postulaty, które pozwalają na dużą dowolność interpretacji⁶⁰. Wśród tych motywów, które postrzegane są jako najbardziej inspirujące punkty odniesienia dla kreatywnej funkcji kobiety, pojawia się Kristevej postulat przywrócenia w języku sensu sfery semiotycznej i utraconego obiektu (matki) oraz status autsajdera, charakteryzujący kobietę w porządku symbolicznym. Feministyczna dyskusja wokół koncepcji Kristevej dotyczy kilku głównych wątków. Po pierwsze, koncentruje się wokół zagadnienia „esencjalizmu”, który – podobnie jak w przypadku Irigaray i Cixous – stanowi często główny zarzut. Zdaniem autorek, takich jak: Elisabeth Grosz i Kaja Silverman, teoria Kristevej opiera się na esencjalistycznie pojętej kategorii kobiety, podczas gdy dla Jardine Rose autorka *Revolution in Poetic Language* przekracza ograniczenia idei „kobiecej natury”. Część feministek interpretujących jej prace odnajduje w nich biologiczną czy naturalistyczną koncepcję macierzyństwa (Elisabeth Grosz, Judith Butler, Nancy Fraser), a inne dostrzegają w nich rewolucyjny i anty-deterministyczny wymiar tej idei (Alison Aynley). Autorki takie, jak: Alison Ayn-

55/ Por. J. Rose *Sexuality in...*, s. 157-158.

56/ Por. np. J. Kristeva *From one Identity to Another i Polilogue, w: Desire...*

57/ K. Oliver *Reading...*, s. 163.

58/ Tamże.

59/ Por. R. Braidotti *Patterns...*, s. 211-263.

60/ Por. np. C. Pajackowska *Introduction to Kristeva*, w: „M/F” 1981 nr 5 /6; J. Rose *Ź. Kristeva — take two. w: Sexuality in the Field of Vision*, London & New York 1996; E. Grosz *Sexual Subversions*, Sydney 1989; K. Silverman *The Acoustic Mirror*, Bloomington 1988; R. Braidotti *Radical Philosophy of Sexual Difference, w: Patterns of Dissonance*, Cambridge 1991.

Bator Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”

ley, Jacqueline Rose, Alice Jardine uważają, że koncepcja Kristevej może być potraktowana jako feministyczna teoria krytyczna, podczas gdy Fraser i Butler uznają ją za ahistoryczną i nieprzydatną z feministycznego punktu widzenia. Kristeva krytykowana jest za nieczułość na kwestie związane z życiem kobiet jako bytów społecznych i rozmycie kategorii kobiety w psychoanalityczno-poststrukturalistycznych wywodach. Feministki kwestionują zasadność zredukowania „rewolucji do – w istocie bezcielesnej – praktyki tekstowej i zauważają, iż Kristeva nie daje konkretnej i przekonującej odpowiedzi na pytanie o rodzaj relacji łączącej wywrotową kobiecą aktywność w języku z polityczną walką przeciw dyskryminacji. Braidotti na przykład nie tylko pisze, iż „koncepcja rewolucyjnej roli, jaką kobiety mają odgrywać w nowych sposobach widzenia podmiotowości, polega na serii teoretycznych postulatów”⁶¹, lecz także dodaje, że proponowany przez Kristewą „nowy rodzaj wchłonięcia kobiet przez to, co kobiece, zdefiniowane jako ogólny rewolucyjny potencjał, kryje niebezpieczeństwo ponownego zniknięcia kobiet, zanim zdążą one wykorzystać historyczną okazję wyznaczenia parametrów i zdefiniowania terminów nowej kobiecej podmiotowości we wszystkich sferach ludzkiej aktywności”⁶². „Nie potrzebujemy już «kobiety»”⁶³ – pisze wprost Kristeva. Jej zdaniem, kategoria kobiety jest dla feminizmu wprawdzie konieczna politycznie, ale niepożądana filozoficznie. W jednym z wywiadów Kristeva powiedziała:

Dlatego też zmuszeni jesteśmy używać zwrotu „jesteśmy kobietami” jako szyldu czy hasła naszych żądań. Jednakże na głębszym poziomie kobieta nie może istnieć; nie jest czymś, co należy do porządku istnienia.⁶⁴

Jej zdaniem, praktyka feministyczna powinna mieć charakter negatywny i polegać na rozbijaniu istniejących struktur tożsamości, na dekonstrukcji metafizycznej kategorii kobiety, czyli na tym, co dla Irigaray i Cixous stanowiło tylko jeden z niezbędnych aspektów. Jej radykalizm dekonstruowania „kobiety” nie posunął się przy tym dalej niż w przypadku wspomnianych autorek, bowiem w jej przypadku uniwersalna ważność psychoanalitycznego modelu różnicy seksualnej zaakceptowana została bez sprzeciwu. Psychoanaliza Lacana jest przez Kristewą co najwyżej modyfikowana i uzupełniana w taki sposób, w jaki robiły to przedstawicielki teorii relacji z obiektem, używając psychoanalizy Freuda do konstruowania feministycznych metanarracji rozwoju dziecięcego. W dziele Kristevej Lacanowski model psychoanalityczny służy zaś opisaniu rzeczy, do których ukazania nie trzeba aż tak skomplikowanych narzędzi: symbolicznej bezdomności kobiety, metafor macierzyństwa w służbie patriarchalnego porządku, psychicznych i społecznych barier kobiecej artystycznej transgresji. Irigaray czyta psychoanalizę według

^{61/} R. Braidotti *Patterns...*, s. 234.

^{62/} Tamże, s. 236.

^{63/} K. Oliver *Reading...*, s. 165.

^{64/} J. Kristeva, z wywiadu z *Psych & Po*, w: *New French Feminism...*, s. 137.

Szkice

przepisu Cixous, czyli tak, jak czyta się opowieści, które mogą nam dostarczyć pięknych lub odrażających metafor i zainspirować inną opowieść. Kristeva patrzy na psychoanalizę tak, jak Lacan patrzył na swój diagram seksuacji, w którym miał nadzieję uchwylić obiektywną prawdę różnicy i pragnienia. Dla Irigaray i Cixous struktura edypalna stanowi fantazmat męskiego podmiotu rozumu, który cieszy się iluzją bycia centrum świata. Dla Kristevej centrum świata jest Lacanowski Fal-lus. W koncepcji Kristevej kobieta, którą zajęła „kobiece” miejsce, umiera, w tekstach Cixous i Irigaray nie tylko nie przyplaca swych symbolicznych transgresji rzeczywistą śmiercią, lecz także dobrze się bawi: jest śmiejącą się Meduzą, „kochanką” Platona, Nietzschego, Lacana, niepostrzeżenie zmieniającą sens ich słów w „miłosnych” dialogach. Według autorki *La révolution...* fakt, iż kobieta jest granicą symbolicznego porządku, w każdej chwili grozi jej wpadnięciem w otchłań psychozy, dla Cixous i Irigaray zaś stanowi źródło jej siły i umożliwia akty artystycznej, literackiej czy filozoficznej dywersji.

Według Jacqueline Rose – kobiety są tymi, które „[...] demaskują sekrety psychicznego i seksualnego porządku rzeczy, przemierzając go wzdłuż i wszerz: «*trawerser*», kluczowe słowo tekstów Kristevej, oznacza, że przechodząc p r z e z, wychodzisz także p o z a”⁶⁵. To jednak Irigaray i Cixous, a nie Kristeva, wyciągnęły wnioski z konieczności wyjścia „poza” i rozpoczęły „symboliczną rewolucję” w te-kście bez kobiety w roli ofiary. Nie należy przy tym sądzić, iż miały na myśli coś, czego nie dokonała dotąd żadna inna rewolucja, czyli całkowite zniszczenie starego porządku i zastąpienie go nowym w akcie boskiej kreacji *ex nihilo*. Teksty takie, jak: *Śmiech Meduzy* czy *Speculum...* to raczej próba zapoczątkowania zmiany porównywalnej do tej dokonanej za sprawą Freuda, który stworzył opowieść tak sugestywną i pełną siły, że – dosłownie – zmieniła ona kształt symbolicznego porządku, otwierając z kolei drogę innym rewolucjonistom i rewolucjonistkom, po to, by pokazali chwiejne podstawy jego prawdy. Najpierw Lacanowi, potem Irigaray. Kristeva w tym gronie jest niczym mądra bogini Atena narodzona z głowy ojca, która mówi i mówi tylko po to, by w końcu okazało się, że powtarza jego słowa.

⁶⁵/ J. Rose *Sexuality in...*, s. 158.