

Michalina Kaszuba

Wątek konstruowania kobiecej seksualności u Simone de Beauvoir : recepcja Luce Irigaray

Miscellanea Anthropologica et Sociologica 15/2, 89-108

2014

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.

Michalina Kaszuba¹

Wątek konstruowania kobiecej seksualności u Simone de Beauvoir: recepcja Luce Irigaray

Przedmiotem zainteresowań artykułu w najogólniejszym ujęciu są idee feministyczne opowiadające o ucisku kobiet w sferze życia seksualnego. Perspektywa rozważania osadza się na koncepcji trwałych schematów-systemów dyspozycji myślenia i działania rozumianych jako *habitus* w myśl *Męskiej dominacji* Pierre'a Bourdieu. W celu odnalezienia owych tworów społecznych odpornych na zmiany została przeprowadzona analiza porównawcza dzieł feministycznej literatury francuskiej różnych okresów i nurtów. Na warsztat trafiła *Druga płęć* egzystencjalistki Simone de Beauvoir oraz *Ta płęć (jedną) płęć niebędąca* feministki różnicy, Luce Irigaray. Celem artykułu, obok wyróżnienia obowiązujących do czasów współczesnych struktur symbolicznych dotyczących ciała i seksualności, jest przetestowanie tezy o nieprzystawalności tez feminizmu różnych podejść teoretycznych.

Słowa kluczowe: płęć kulturowa, socjologia ciała, seksualność, feminizm

Simone de Beauvoir's construction of female sexuality: reception by Luce Irigaray

The objects studied in this work in the most general terms are feminist ideas about the oppression of women in their sex life. Perspective of reflection settles on the concept of durable patterns-disposition systems of thought and action understood as *habitus* in accordance with *Male dominance* by Pierre Bourdieu. In order to find these social forms resistant to change, a comparative analysis of feminist French literature works of different periods and streams was conducted. *The Second Sex* by existentialist Simone de Beauvoir and *This Sex Which Is Not One* by Luce Irigaray, a feminist of difference, Irigaray were considered. The purpose of the article, in addition to highlighting the existing contemporary symbolic structures on the body and sexuality, is to test the thesis of the incompatibility of feminisms emerging from different theoretical approaches.

Key words: gender, sociology of the body, sexuality, feminism

¹ kaszubamichalina@gmail.com.

Przedmiot i cel dociekań

Przedmiotem zainteresowań niniejszego artykułu w najogólniejszym ujęciu są idee feministyczne opowiadające o ucisku kobiet, inaczej także męskiej dominacji (pisząc językiem Bourdieu) czy nierówności płciowej na tle życia seksualnego obydwu płci. Te zjawiska mają charakter społeczny, ponieważ zdają się pojawiać odgórnie, niezależnie od naszej woli i dotyczą wszystkich uczestników życia społecznego. Ponadto są związane i różnicują się względem wielu zmiennych, takich jak przynależność rasowa, klasowa oraz orientacja seksualna.

Fenomeny te są także zależne od czasu oraz miejsca swojego powstania, dlatego też w artykule skoncentrowałam uwagę na pracach feministycznych z dwóch różnych okresów w celu odszukania możliwych podobieństw i tym samym pewnych wspólnych cech łączących idee pozornie nieprzystawalne, a co za tym idzie, być może także tych tworów społecznych, które są odporne na zmiany i nie uległy przekształceniom w większym stopniu do czasów współczesnych.

Pisząc o owych tworcach, mam na myśli *habitus* w znaczeniu zaproponowanym przez Pierre'a Bourdieu: wszystko to, co jawi się jako system dyspozycji – trwałe schemat spostrzegania, myślenia i działania ukryty w strukturach językowych, obyczajowych oraz myślowych, które predysponują do odczytania pozycji społecznej kobiet jako podrzędnej wobec pozycji męskiej (Bourdieu 2004: 149–150).

Jak wspomniałam, analizuję przy tym wyobrażenia feministyczne wywodzące się z różnych nurtów i epok: końca lat 40. i wątku „stawiania się” kobietą u Simone de Beauvoir oraz *écriture féminine* powstałe w latach 70. w wykonaniu Luce Irigaray. Pod warsztat analizy porównawczej trafiły następujące dzieła: *Druga płęć* oraz zbiór artykułów: *Ta płęć (jedną) płcią niebędącą*, które opublikowane były we Francji lat 70. Druga z wymienionych autorek to Belgijka z pochodzenia, Luce Irigaray, która życie i twórczość oddała Francji. Koncept jej charakteryzowało łączenie różnych dziedzin nauki. Tworzyła na pograniczu filozofii, psychoanalizy i językoznawstwa.

Wybór autorek nie jest przypadkowy: Irigaray, z powodu przynależności do odmiennego w założeniach nurtu feminizmu, nie ujawniała inspiracji dziedzictwem myśli de Beauvoir. Fakt, że analizowane wątki są wspólne dla dwóch myślicielek przynależących do różnych, często sprzecznych ze sobą prądów stanowi dodatkowy walor weryfikujący do pewnego stopnia koherencję wspólnych tez obu feministek.

Joanna Bator stwierdza, że feminizm jest rozmową, której nie należy pojmować w kategoriach postępu ku lepszemu rozumieniu (Bator 2001: 22–23). Dzieje feminizmu to historia bardziej pytań niż odpowiedzi, które oscylują wokół kilku wątków. Obiektem mojego zainteresowania w niniejszym artykule są nie tyle wybrane teksty wymienionych myślicielek, ile wątek powracający w treściach rozmowy feministycznej: kwestia kobiecej seksualności.

Ponadto, w syntezach tekstów feministycznych istnieje szeroko rozpoznawalne przekonanie, że różne podejścia w tej dziedzinie więcej dzieli, niż łączy

(Bator 2001: 22–23). W związku z powyższym, za przedmiot zainteresowań obrałam także kwestię przekonania o nieprzystawalności myśli feministycznej do konstruowania kobiecej seksualności. Hipotezą badawczą jest stwierdzenie, że nie ma jednego feminizmu, podejścia feministyczne różnią się od siebie i dotyczy to również kwestii konstruowania kobiecej seksualności. Pragnęłam przetestować, czy to przeświadczenie jest prawdą w obrębie interesującej mnie kwestii seksualności kobiecej.

Spór o uniwersalne ciało

Joanna Mizielińska stawia tezę, że pewne myśli Simone de Beauvoir pozostają aktualne, a ponadto stanowią wyzwanie dla pojmowania różnicy płci w dyskursie feministycznym, czego dowodem jest fakt rosnącego zainteresowania teorią Francuzki w dobie współczesności (Mizielińska 2004: 21). Nie da się ukryć, że zwłaszcza wśród feministek nadal bardzo widoczna jest fascynacja dziełami francuskiej myślicielki, a w szczególności jej metanarracją, sposobem, w jaki dotyka pozornie niezwiązanych ze sobą kwestii i łączy poprzez dostrzeżenie niezauważalnych struktur myślowych, które Bourdieu nazwał później *habitusem* (Bourdieu 2004: 149–50). Niemniej jednak to właśnie ten pęd ku ogarnięciu wszystkiego został później najsilniej skrytykowany, także przez nurt francuskich feministek różnicy lat 70., Hélène Cixous, Monique Wittig i Luce Irigaray, okrzykniętych etykietą stworzonej przez nie idei *écriture féminine*. Wyjaśnienie najważniejszych kwestii związanych z podejściem można znaleźć w dalszej części niniejszego artykułu.

Joanna Bator z kolei nazywa Luce Irigaray najciekawszą współczesną filozofką-feministką, która odmieniła oblicze filozofii, a której odkrycie jest tylko kwestią czasu (Bator 2001: 187). Wskazuje także na to, jak współautorka feminizmu różnicy przekracza granice dyscyplin, łącząc w teorii różne odłamy nauki oraz estetyki, zmuszając tym samym czytelnika do konfrontacji z rzeczami nieoczywistymi, niebędącymi do pomyślenia w obowiązującym systemie poznania.

W pracy *Speculum. De l'autre femme* Irigaray zajęła się kwestią wykluczenia kobiet z historii filozofii. Nie ma w niej ani jednej wzmianki o dorobku Simone de Beauvoir – lekceważenie jej teorii o kulturze jest znamienne dla przedmiotu rozważań w tejże pracy (Mizielińska 2004: 19; Irigaray 1974). Owo ignorowanie dorobku de Beauvoir przez Irigaray jest być może konsekwencją tego, że sama Irigaray należy o nurtu feminizmu różnicy, który dąży do nadania nowego, niewartościującego znaczenia odmienności płciowej oraz poszukiwania natury kobiecości w ciele. Takie postulaty stoją zaś w zasadniczej sprzeczności z propozycjami de Beauvoir, która dostrzega w podwalinach tego podejścia niebezpieczeństwo zrównania interpretacji danych biologicznych kobiecego ciała z jej społeczno-kulturowym przeznaczeniem.

Z powodu tego sporu ideologicznego Irigaray pozostaje w związku odcięcia z teorią egzystencjalistki. Jednak, jak pokażę w dalszej części artykułu, wiele jej

z teorii cechuje silny ślad rozważań nad licznymi kwestiami poruszonymi przez autorkę *Drugiej płci*.

Feministki wielkich opowieści, z de Beauvoir na czele, stworzyły podwaliny pod istnienie teorii płci *gender*, określanej przez warunki społeczno-kulturowe, które ustanowiły kobietę jako gorszą wobec mężczyzny. Teoria ta zakłada, że obie płcie są z natury równe, a żeby ten naturalny porządek przywrócić, należy wprowadzić takie same warunki socjalizacji dla obu płci. Zgodnie z tą myślą istnieje uniwersalne, androginiczne ciało przedpłciowe, w które niewpisane zostały jeszcze dyskryminujące wartości kultury (Ślęczka 1999: 156).

Nie tylko u Irigaray, ale na przykład także w postmodernistycznej myśli Judith Butler można odnaleźć przeświadczenie, że to łączące właściwości obu płci ciało nie jest uniwersalistyczne, ale męskie. Nawet w tym ciele to, co męskie byłoby lepsze, zaś podział na płć biologiczną *sex* oraz kulturową *gender* jest sztuczny, bo to, co wydaje się nam naturalne, od początku jest kulturowe. W ten sposób opisuje ową pułapkę „powrotu do natury” w uniwersalizmie Irigaray: „Gdyby jednak ich projekt miał na celu jedynie odwrócenie *status quo* – przyjmijmy nawet, że byłoby to możliwe... – historia powróciłaby do punktu wyjścia. Do fallokracji” (Irigaray 2010: 27).

Także i inne współczesne feministki są zdania, że francuska egzystencjalistka, odwołując się do koncepcji podmiot-przedmiot, powieli układ wykluczających „męskich” wartości, charakteryzujących filozoficzne Oświecenie (Bator 2001: 125). Polski filozof Andrzej Murzyn nie zgadza się z twierdzeniem, że egzystencjalizm de Beauvoir i Sartre’a należy określić jako fałszywie uniwersalny. Twierdzi, że: „Nazywanie filozofii Sartre’a seksizmem jest według mnie poważnym błędem wynikającym z braku wnikliwej lektury *Bytu i nicości*” (Murzyn 1999: 56).

Wybitny filozof wyraża w przytoczonym cytacie sprzeciw wobec twierdzeń niektórych feministek, jak Susan Hekman, a także Elizabeth Grosz, które uważały, że stworzenie przez egzystencjalistkę koncepcji na podwalinach teorii Sartre’a unieвозмоżliwia tworzenie strategii emancypacyjnych. Miałoby to wynikać z faktu, że transcendencja opisana przez Sartre’a jako ludzka, niewykłana w płć, jest w rzeczywistości kondycją męską (Murzyn 1999: 56).

Problemem okazało się więc dychotomiczne rozdzielenie na transcendencję i immanencję. Zdaniem krytyków, których stanowiska zostały powyżej przytoczone, zakłada ono istnienie androginicznego ciała przedspołecznego oraz skazuje wszelkie podmioty inne niż heteroseksualni, biali mężczyźni klasy średniej na trwałą niemożność zaistnienia inaczej niż we wtórnej opozycji do owych podmiotów.

Odpowiedź na pytanie, czy należy uznać filozofię Sartre’a za seksistowską czy też nie, nie jest przedmiotem dociekań niniejszego artykułu. Niemniej jednak, ze względu na liczne spekulacje i mnogość opinii co do związku myśli de Beauvoir z filozofią Sartre’a, sądzę, że warto choćby pokrótce wspomnieć o istotnych z punktu widzenia tematyki niniejszego artykułu podejściach do tej kwestii.

Poza uznaniem całkowitej niesprawiedliwości przyjęcia teorii obu filozofów za dyskryminujące przez Andrzeja Murzyna Joanna Mizielińska na przykład (po-

mimo jednoczesnej krytyki *Drugiej płci*, o czym w dalszej części artykułu) uznaje porównywanie myśli de Beauvoir do filozofii Sartre'a „na jego terenie” za bezowocne (Mizieleńska 2004: 30). Co więcej, uznaje się w tym podejściu demaskację fałszywej neutralności płciowej Sartre'a przez de Beauvoir oraz wypełnienie luki w jego analizach podejściem społeczno-kulturowym właśnie, nie zaś powielanie fałszywych założeń o uniwersalizmie. Filozofka nie tyle więc wzorowała się na swoim partnerze, pozostając za nim na drugim miejscu, ile tworzyła własną, odrębną teorię, która wręcz krytykuje i uzupełnia swoje „korzenie”, rzeczywiście zaś jedynie posiłkuje się egzystencjalizmem – jak uważały także Sonia Kruks czy Toril Moi (Mizieleńska 2004: 32).

Pisanie kobiece

Idea *écriture féminine* została pierwotnie ukuta przez Luce Irigaray, nie zyskała jednak większego rozgłosu aż do przełomu lat 80. i 90. (Bator 2001). Termin z francuskiego oznacza dosłownie „pisanie kobiece” i odnosi się do postulowania potrzeby stworzenia nowego porządku symbolicznego w pisarstwie, który uwzględniałby nietradycyjną, kobiecą jakość.

Wspólnym punktem wyjścia dla teorii de Beauvoir i Irigaray byłoby tutaj zaważenie realizującej się poprzez symbol fallusa władzy symbolicznej. Z punktu widzenia obu filozofek język kultury Zachodu jest fallocentryczny. Kobieta jest w tym systemie definiowana jako opozycja do męskości: jako brak penisa. W myśl Irigaray kobieta więc nie istnieje jako taka. Obowiązująca definicja kobiecości jest sztuczna, została wytworzona w porządku zdefiniowanym przez mężczyzn oraz bez udziału kobiet, a więc jest od początku do końca nieprawdziwa. W związku z tym należy wytworzyć od podstaw taki język i takie pisanie kobiece, które w opozycji do męskiego stanowiłoby o prawdziwej kobiecości. Tutaj właśnie drogi francuskiej myślicielki i Irigaray zdają się rozchodzić. Belgijka bowiem zarzuciła egzystencjalistyczne poruszanie się w porządku stworzonym przez mężczyzn, a tym samym uprawomocnianie tegoż porządku.

W mojej interpretacji Irigaray konkluduje w odpowiedzi, że trzeba porzucić mit o zrównaniu kobiety oraz mężczyzny w ciele androginicznym i dopiero poszukać autentycznej kobiecości, która jeszcze nie została ujawniona. Towarzyszy temu przekonanie o trwałej różnicy obu płci. Źródłem opresji jest odmowa przyznania wartości właściwościom kobiecym, zdefiniowanym kulturowo jako brak. Należy dopiero stworzyć kobietę, która językowo nie istnieje, a tym bardziej nie istnieje jej uniwersalnie kobiece ciało. Nie możemy więc przywrócić symetrii relacji, jak chciała de Beauvoir, pomiędzy męskością a czymś, czego nie ma. Postulat uniwersalnie konstruowanego kobiecego ciała jest jedynie następstwem wykluczającego porządku patriarchalnego. W ten sposób w podwalinach teorii *écriture féminine* leży sprzeciw wobec prób empirycznego ogarnięcia wszystkich cielesnych opresji (Bator 2001: 174). Zamiast tego należy skoncentrować się na

języku, który jest pierwotnym warunkiem wszelkiego wykluczenia oraz w jego ramach skonstruować swoistą kobiecość.

Myśl de Beauvoir jako narzędzie do badań nad podziałami pomiędzy kobietami

Podobną podstawę dla krytyki egzystencjalistki można dostrzec także na gruncie polskiej analizy. Mizielińska, która przyznała de Beauvoir ponadczasowość myśli, w tej samej publikacji również silnie ją skrytykowała. Pisała, że stanowisko, od którego wychodziła Francuzka, stanowi punkt widzenia białych, heteroseksualnych kobiet klasy średniej, udając przy tym uniwersalizm losu wszystkich kobiet (Mizielińska 2004: 60–61). W ten sposób, paradoksalnie, miałyby realizować się emancypacja wąskiej, prawomocnej grupy, kosztem wszystkich innych „mniejszości”, stworzonej na wzór męskiej dominacji. Analizując tę kwestię pod kątem interesującej mnie konstrukcji kobiecej seksualności, można zauważyć, że autorka *Drugiej płci* uważała heteroseksualność za normatywną, zaś wszelkie skłonności lesbijskie za wytworzone przez kontekst społeczny, psychologiczny i fizjologiczny. Traktowała lesbijki jako przedstawicielki zbiorowego buntu przeciwko męskiej dominacji, który skłaniał je do odrazy względem płci przeciwnej oraz do dumy z własnej płci (de Beauvoir 2009: 452).

Pomimo że filozofka w swoim życiu sama wiązała się z kobietami, uważała związki lesbijskie za rodzaj kompromisu pomiędzy heteroseksualnym pragnieniem a kulturowym przeznaczeniem kobiety do służby mężczyźnie. Poza dostrzeżeniem wykluczających skłonności takich opinii, poprzez postrzeganie pragnienia homoseksualnego jako jedynie lustrzanego odbicia pragnienia heteroseksualnego, można również zadać sobie pytanie: czy to oznacza, że wszystkie konteksty związane z seksualnością poruszane przez de Beauvoir powinniśmy uznać za nieważne?

Być może już sam fakt, że owa francuska myślicielka uważa swoje stanowisko za kobieco uniwersalne dostarcza nam po prawdzie jakichś wskazówek do dalszej analizy. Można by bowiem wysnuć z tego faktu dwa wnioski. Po pierwsze, treści *Drugiej płci* można uznać za egzemplifikację heteronormatywności społeczeństwa Zachodu, jak to zauważa Judith Butler (Butler 2008). Po drugie, jak twierdzi Irigaray, społeczeństwo patriarchalne rości sobie prawa nie tylko do ustanawiania męskiego ciała jako uniwersalistycznie ludzkiego, ale także do stanowienia o tym, jakie ciało jest prawdziwie „kobiece”, a jakie nie jest. Ten fakt zauważa już sama de Beauvoir. Prawdopodobnie nie dostrzega zaś tego, że pozwala swojemu wytworzonemu w patriarchalnej, heteronormatywnej rzeczywistości habitusowi zdominować rozważania nad seksualnością kobiet.

Idąc dalej tym tropem, można, zachowując w pamięci ograniczony zasięg poznawczy tych twierdzeń egzystencjalistki, wysunąć wnioski na temat ukrytych schematów, które mają największy wpływ na habitus heteroseksualnych, białych kobiet klasy średniej, a które jednocześnie ustanawiają go normatywnie obowiązują-

jącym. Przyjmując taki punkt widzenia, moglibyśmy badać dzieło de Beauvoir jako praktykę wykluczenia kobiet innych grup niż ta, z której ona sama pochodziła, a która ustanawia się w relacji dominacji do pozostałych. W tym sensie wartość tekstu de Beauvoir polega na stworzeniu możliwości badania, w jaki sposób obowiązujące schematy myślenia wkradają się nawet w treści feministyczne, dzieląc kobiety i ustanawiając jedne nad drugimi, nie tylko zaś mężczyzn nad kobietami.

Freud i symbol fallusa

Luce Irigaray najbardziej interesuje sposób, w jaki system męskiej dominacji doprowadził do wrogiej postawy pomiędzy kobietami. Wydaje się więc, że właśnie wyżej opisanym tropem myślenia o *Drugiej płci* podąża feministka różnicy. Podobnie jak egzystencjalistka jako punkt odniesienia obrała sobie psychoanalityczną teorię Freuda, którego dziełom dotyczącym kobiecej kondycji seksualnej nie odmawia pewnej wartości. Autorka docenia, że Freud ujawnia to, co wcześniej działało w sposób nieświadomy. W tym sensie opisywałby on stan faktyczny, a jego błąd polegałby na uznaniu go za „normalny” czy też właściwy, bez wzięcia pod uwagę istotnego kontekstu historyczno-kulturowego swojej nauki (Irigaray 2010). Możemy uznać, że tak samo jak autorka *Drugiej płci*, Irigaray uznaje prymat zewnętrznych czynników kulturowych w procesie „stawania się” kobietą. Belgijka powołuje się na przykład na Karen Horney, która z kolei za antropolożkami takimi jak Ruth Benedict i Margaret Mead skłania się w stronę badań nad społeczno-kulturowymi czynnikami seksualnej „normy” (Irigaray 2010: 43; Głazewska 2005: 101). Według niej, tak samo jak wskazuje de Beauvoir, kobieca zazdrość o penisa jest wyrazem kompleksu niższości będącego efektem społecznie i ekonomicznie nadrzędnej roli męskiej, znajdującej swój symbol w fallusie.

Wydaje się również, że obie myślicielki, w wyniku analizy koncepcji Freuda, dochodzą o tego samego wniosku: jest nim przekonanie o tym, iż interpretacja danych biologicznych, ukryta w przekazach naukowych i kulturowych, jest jednym z najistotniejszych czynników winnych opresji kobiet (Irigaray 2010; de Beauvoir 2009). W obrębie owej interpretacji uznaje się, że los ludzki jest bezdyskusyjnie podyktowany i podporządkowany okrutnym prawom natury. Efektem takiego postrzegania może być utożsamienie funkcji seksualnej z reprodukcyjną. Znamienne jest tutaj przypisanie penisowi oraz pochwie ról narządów reprodukcyjnych, a tym samym prymat stosunku pochwowego jako wiodącego i najważniejszego w kontaktach seksualnych pomiędzy kobietą i mężczyzną.

Jednak w opinii Irigaray w wartości reprodukcyjnej narządów płciowych kobiecych i męskich brakuje symetrii – mianowicie narządy płciowe kobiety nie przynoszą jej właścicielce równie doniosłego statusu społecznego co mężczyźnie (Irigaray 2010: 59–60). Wynika to nie tylko z utożsamiania funkcji seksualnej z reprodukcyjną, ale także z przypisanej kobiecym narządom roli biernej i uległej, a męskim – agresywnej i aktywnej.

O tej kwestii mówi także Chris Shilling. Ciało ludzkie do XVIII wieku było utożsamiane z ciałem męskim, stanowiącym normę, zaś ciało kobiety miało posiadać te same części, tylko rozmieszczone w gorszy sposób. Na przykład pochwe uważano wówczas za wklęsły odpowiednik penisa (Shilling 2010: 56). Ciało traktowano jako wyraz sytuacji społecznej, w której zewnętrzny lub wewnętrzny penis stanowił jedynie objaw podziałów płci kulturowej na pary przeciwieństw podmiot – przedmiot, kultura – natura. Potem dopiero, w XIX wieku zaczęło dominować podejście naturalistyczne, w którym ciało nabrało statusu podstawy ludzkiej tożsamości. Z pomocą nauk przyrodniczych uzasadniania nierówności zyskały legitymizację. Można więc powiedzieć, że przypisana do reprodukcyjnej roli płęć kulturowa kobiet wyprzedziła rozwój nauki, który posłużył płci dominującej za pretekst do utrzymania *status quo* (Shilling 2010: 57–58). Koresponduje to z tezą de Beauvoir, że właśnie ideologiczna interpretacja danych biologicznych stworzyła podwaliny do dziś popularnego patriarchy.

Symboliczne znaczenie narządów płciowych a spełnienie kobiecej podmiotowości erotycznej

Zdaniem Irigaray wtórnym efektem binarnego układu ról seksualnych jest przeciwstawienie u kobiety dwóch ośrodków erotycznych: pochwy i łechtaczki. Freud nazywał łechtaczkę małym penisem, jego niedorozwiniętą formą. Jako ekwiwalent penisa pełni takie same jak on funkcje zaspokojenia popędów. W pochwie zaś widział Freud schronienie dla fallusa i źródło zaspokojenia męskiej potrzeby seksualnej (Irigaray 2010: 19). Ujmował seksualność kobiet wyłącznie z męskiej perspektywy. W porządku symbolicznym, który reprezentował, kobieta jest brakiem, niedostatkiem, została określona jako gorsze wcielenie męskości. Dlatego, zdaniem Irigaray, kobiecość tak naprawdę nie istnieje, jej wartość sama w sobie została wyparta. Autorka postuluje wykroczenie poza ten przeciwstawny układ narządów, sugeruje, że całe kobiece ciało jest ośrodkiem erogennym. Widzi w nim znacznie więcej niż dwa tylko erotyczne narządy.

Paradoksalnie, jak wskazuje Francuzka, właśnie to wielorakie zróżnicowanie erotyzmu ciała kobiety, niejednoznaczność kobiecej rozkoszy skazało ją na aurę tajemniczości. Kobieta nie ma swojego miejsca w porządku symbolicznym, ponieważ wymyka się jednoznaczności. Z tego też powodu dziewczynka, dorastając w zdefiniowanym przez mężczyzn erotyzmie, musi dokonać przesunięcia z podmiotowości ukrytej w układzie klitronalnym na uprzedmiotowienie poprzez stosunek waginalny, jak dowodzi de Beauvoir (de Beauvoir 2009: 401).

W mojej interpretacji Irigaray nie zgadza się z zasadnością takiego rozdziału ról symbolicznych u de Beauvoir. Zadaje rozliczne pytania o powody opisanego porządku, na które czytelnik nie znajduje racjonalnej odpowiedzi, w ten sposób dostarczając przyczynku do zakwestionowania jego prawomocności (Irigaray 2010: 53–55). Według Irigaray należy więc powrócić do owej pierwotnej mnogo-

ści postaci żeńskiej erotyki, aby umożliwić kobiecie poruszanie się w zdefiniowanej przez siebie seksualności.

W tym podejściu widać wyraźnie pewne podobieństwa do teorii de Beauvoir. Ona również dostrzega ukrytą ideologię patriarchy w przeciwstawieniu sobie dwóch układów erotycznych kobiety. Jednak autorka *Drugiej płci* nie jest konsekwentna, bowiem widzi wyższość układu klitronalnego jako tego, który stanowi o podmiotowości seksualnej. Postuluje przy tym konieczność wypracowania współdziałania obydwu układów na rzecz pełnej harmonii pomiędzy transcendencją i immanencją. W ten sposób jej strategia wyzwolenia wpisuje się *stricte* w obowiązujący, narzucony system seksualności, co jest bezpośrednim rezultatem jej perspektywy rozważań.

Rywalizacja o władzę pomiędzy kobietami – wtórny efekt męskiej dominacji

Irigaray, odwołując się do teorii Freuda kobiecej zazdrości o penisa, odnosi się do przemieszczenia obiektu pożądania w czasie dojrzewania i jego konsekwencji dla relacji pomiędzy dzieckiem a matką. W trakcie dojrzewania dziewczynka zmienia obiekt seksualny z matki na ojca. Kobiece pragnienie ojca jest przy tym w istocie oczekiwaniem na wejście w posiadanie jakiegoś odpowiednika męskiego fallusa. Wcześniejsze edypalne pragnienie matki przez małą dziewczynkę ma naturę falliczną, co skutkuje nienawiścią do niej po odkryciu faktu bycia symbolicznie wykastrowaną, pozbawioną fizycznego ekwiwalentu podmiotowości (Irigaray 2010: 31).

Relacje dziewczynki z matką okazują się być podyktowane kompleksem niższości, ową zazdrością o penisa. Remedium na niemogącą się zrealizować w cywilizacji Zachodu frustrację wywołaną niemocą seksualną jest dla kobiety posiadanie dziecka. Kobieta, pieszcząc swoje dziecko, pieści jednocześnie tę część swojego ciała, którą jest penis-lechtaczka (Irigaray 2010: 22). Za pośrednictwem potomstwa kobiecie wynagrodzone zostaje narcystyczne upokorzenie seksualne. Istnieje przy tym nacisk na męską płć dziecka, albowiem tylko tak może się zrealizować pragnienie posiadania penisa. Relacje z ojcem dziecka również są podyktowane zazdrością o penisa. „Kobieca” kobieta matkuje nie tylko dziecku, ale i mężowi, przejmując rolę rodzicielki swojego partnera. Dzieje się tak, ponieważ tylko w relacji z synem może znaleźć zaspokojenie (Irigaray 2010).

We wzajemnych stosunkach matka – córka zdecydowanie dominują uczucia zazdrości, nienawiści i frustracji będące skutkiem rozczarowania związanego z brakiem fallusa u żeńskiego potomstwa. Irigaray sprzeciwia się takiemu spojrzeniu na relacje matki z córką, gdyż uważa je za patologiczne spełnienie męskich zapędów genealogicznych (Irigaray 2010). Negatywne relacje matki i córki są dla niej w cywilizacji patriarchalnej wyrazem podporządkowania męskiemu pragnieniu oraz ekonomii reprodukcji. Dziewczynka odrzuca matkę, ponieważ sama została przez nią odrzucona. Przy tym odrzucenie matki przez dziecko rozciąga się

na wszystkie kobiety, nawet nią samą (Irigaray 2010). Kobieta jest dopełnieniem męskości, ponieważ rywalizuje z innymi kobietami o przejęcie fallusa, będącego symbolem panowania, co dotyczy także relacji pomiędzy matką a córką. Młoda kobieta dorasta więc do uczestnictwa w społeczeństwie motywowana chęcią zdobycia władzy przypisywanej mężczyznom. W ten sposób kobieta staje się Inną dla samej siebie oraz dla innych kobiet.

Również w tej kwestii widać pewną analogię do teorii de Beauvoir. Ona także widzi w relacjach matka – córka piętno systemu męskiej dominacji. Macierzyństwo określa „powołaniem z góry”, w którym kobieta realizuje władzę, niemożliwą do sprawowania na wszystkich innych polach (de Beauvoir 2010). Córka jest rodzajem sobowtóra, przedłużeniem ciała kobiety, w którym realizuje swoją transcendencję, niczym mężczyzna w swoim penisie. Matka ucieleśnia za pomocą córki zemstę za własne uprzedmiotowienie. Siłą narzuca „kobięcy los” córce, ponieważ łatwiej wtedy zniesie własny los w łonie społeczeństwa. Matka bawi się córką w taki sam sposób, w jaki kiedyś bawiła się lalką, będącą dla niej odpowiednikiem fallusa. Dziewczynka dotkliwie odczuwa ową władzę i dorastając, usiłuje się spod niej uwolnić. Opór i bunt naznaczony jest rywalizacją o dominację. Przeznaczeniem dziewczynki jest wyrwanie się spod rodzinnego matriarchatu i założenie własnej rodziny, w której mogłaby tak jak matka realizować jedyną akceptowalną formę kobiecej władzy (de Beauvoir 2010). W ten sposób system dzielący kobiety sam się reprodukuje.

Można w tych dwóch spojrzeniach dostrzec pewną wspólną wykładnię. Mianowicie w obydwu teoriach dziecko jest dla matki odpowiednikiem władzy społecznej, sprawowanej przez mężczyzn, a relacje pomiędzy matką a córką naznaczone są przez zemstę, rywalizację, zazdrość i nienawiść. Irigaray wyraźnie rozwija tę koncepcję, wprost wprowadzając kontekst ról seksualnych, będących pierwotnym ekwiwalentem relacji rodzicielskich. Oczywiście wychodzi także znacznie poza te ramy, proponując całkowite zerwanie z nimi i propagując podejście do seksualności kobiety, wznoszące się ponad dualistyczne podziały męskiej kultury.

Defloracja a przemoc symboliczna

Pewne ślady inspiracji myślą/poglądami/koncepcją de Beauvoir niesie w sobie również koncepcja przemocowego charakteru seksualności w kulturze Zachodu u Irigaray. Zwraca ona uwagę na to, że Freud próbował uzasadnić agresywną postawę mężczyzn wymogami anatomiczno-fizjologicznymi (Irigaray 2010). Zamknięcie kobiety w biernej, a mężczyzny w aktywnej roli seksualnej, wraz z prymatem reprodukcji prowadzi do stworzenia modelu gwałtu jako wyznacznika wszelkich stosunków seksualnych. Zrealizowanie celu biologicznego zostaje powierzone agresywnej roli mężczyzny i to niezależnie od zgody kobiety. Irigaray sugeruje także, że ten model jest przyczyną oziębłości u kobiet, którą Freud niesłusznie zrzucił na karb „przyrodzonej” niższości kobiet (Irigaray 2010).

Powyższe myśli korespondują nader wyraźnie z wypracowaną przez de Beauvoir koncepcją defloracji jako rodzaju gwałtu, który miałby się dokonywać niezależnie od przyzwolenia kobiety. Kobieta za sprawą wniknięcia penisa do pochwy zostaje pozbawiona podmiotowości w taki sam sposób, w jaki dzieje się to według Irigaray: „Kobieta zostaje przeniknięta i zapłodniona przez pochwę, pochwa staje się erotycznym ośrodkiem tylko dzięki interwencji samca, a ta ostatnia jest zawsze pewnego rodzaju gwałtem. (...) gwałt przeobraża ją również z dziewczyny w kobietę” (de Beauvoir 2010: 401).

Przyczyn traumy należy poszukiwać w zakorzenionej symbolice, społecznym postrzeganiu pochwy i lechtaczki. Ta druga, jako zewnętrzny narząd, stanowi z punktu widzenia symboliki cielesny odpowiednik penisa, rozkosz z niej czerpana (jednak tylko w odpowiednich warunkach) jest więc jednocześnie źródłem spełnienia transcendencji podmiotu. Za to pochwa jest rozumiana jako coś przeciwnego do penisa, jako jego odwrócenie. Jest jedynie biernym naczyniem, stworzonym wyłącznie dla przyjemności fallusa. W pochwie realizuje się więc symboliczne, ostateczne wyobcowanie cielesne kobiety.

Na szczególną uwagę zasługuje już samo pochodzenie słowa pochwa w języku polskim, które wywodzi się od określenia futerału na miecz, jak zauważa terapeutka Olga Haller w wywiadzie dla „Zwierciadła” (źródło internetowe). Pochwa jest nazwą wskazującą na bierne naczynie, o przeznaczeniu czysto pragmatycznym, służącym przechowywaniu broni, nieposiadającym zaś żadnej funkcji samo w sobie. Pochwa bez miecza jest bezużyteczna, w przeciwieństwie do samej broni. Takie określenie żeńskich narządów jest także związane z wojenną retoryką używaną do określania związków seksualnych.

Analizy Bourdieu zdają się to potwierdzać: ciała zostały symbolicznie ustrukturyzowane poprzez utożsamienie fallusa z mieczem, zaś waginy z jego pochwą. Twórca koncepcji przemocy symbolicznej wskazuje, że broń biała (na przykład nóż, sztylet) symbolizuje męską seksualność (Bourdieu 2004). Tak konstruowany stosunek płciowy jest przesycony strukturami dominacji.

Bourdieu przytacza bardzo obrazowy przykład, który udowadnia, że rola kobieca w trakcie stosunku jest rolą podległego, zwyciężonego, a co za tym idzie – upokorzonego przedmiotu. Jest to przykład pojmowania stosunku homoseksualnego, również w kulturze Zachodu, jako aktu dominacji potwierdzającego wyższość poprzez „ukobiecenie” osoby penetrowanej (Bourdieu 2004). Najgorszym upokorzeniem dla mężczyzny, nie tylko w sprawach seksualności, jest „przekształcenie” go w kobietę. Pokazuje to, jak bardzo społeczna konstrukcja rozumienia seksualności splata się nierozzerwalnie ze stosunkami władzy mężczyzn nad kobietami. Jest to konsekwencja omawianych przez Bourdieu ukrytych struktur dyspozycji postrzegania, myślenia i działania, które składają się na części męskich oraz kobiecych habitusów, które rozumiem tutaj jako konstrukty płci kulturowej. Bez wątpienia także struktury językowe należą do takich dyspozycji, między innymi pochodzenie określeń męskich i żeńskich narządów płciowych składających się na ich symboliczne znaczenie, do których nawiązywały obydwie autorki.

Krytyka de Beauvoir poprzez krytykę następców Freuda

Kiedy Irigaray krytykuje patriarchalny porządek symboliczny, czyni to za pomocą krytyki nie tylko koncepcji Freuda, ale i jego następców, zarówno tych naśladowczych, jak i krytycznych. Wymienia na przykład Karen Horney, Melanie Klein, Ernesta Jonesa jako psychoanalityków, których wkład w koncepcje koncepcji zazdrości o penisa można określić jako odwrócenie sekwencji wydarzeń u Freuda (Irigaray 2010). Kompleks Elektry wyprzedza tutaj zazdrość o penisa. Spojrzenie to jest o tyle postępowe, że nie odmawia już prawa istnienia pragnieniu swoiście kobiecemu, zaś w kompleksie kastracji widzi „jedynie” wtórny efekt niemożności zrealizowania popędu skierowanego na ojca.

W tym sensie kompleks Elektry byłby dokładnym, analogicznym odwróceniem kompleksu Edypa, bez jednakowego początkowego stadium pożądania matki przez chłopców i dziewczynki, jak chciał Freud. W tym spojrzeniu lechtaczka przestaje być małym penisem, a zamiast tego zyskuje autonomiczną ekonomię znaczenia. Takie roszczenia pozostają jednak wewnątrz stworzonej w patriarchalnych ramach symbolice, z którą Irigaray chce całkowicie zerwać. Wydają się być zgodne raczej ze strategią emancypacji de Beauvoir, która pragnie symetrii relacji pomiędzy upłciowionymi podmiotami, przypisując przy tym kluczowe znaczenie lechtaczce (de Beauvoir 2009). Takie podejście nie zmienia jednak uczuć agresji do matki, która rodzi się jako odpowiedź na pragnienia względem ojca. Zakłada ponadto, że dziewczynka „z natury” pragnie ojca, co kłóci się ze spojrzeniem Irigaray na autonomię erotyczną kobiety. Można by więc powiedzieć, że Irigaray, krytykując odwróconą koncepcję popędu Freuda, w gruncie rzeczy przeciwstawia się koncepcji de Beauvoir.

Harmonijne współistnienie jako strategia znosząca podziały

Aby przedstawić autonomię erotyczną kobiety, feministka różnicę używa metafory dwóch zawsze całujących się warg (Irigaray 2010: 20–21). Podczas gdy mężczyzna potrzebuje jakiegoś narzędzia, które umożliwiłoby mu samopobudzenie, kobieta jest w tym względzie całkowicie samowystarczalna. Według autorki prymat w erotyzmie kobiety wiedzie zmysł dotyku. Dwie wargi, które nieustannie się pieścżą, są według mnie pewnym erotycznym ukazaniem miłości kobiety do siebie samej i własnej cielesności, a tym samym także jednej kobiety do drugiej. Irigaray poetycko opisuje świat, w którym to czuły dotyk jest najważniejszy, nie ma miejsca na uprzedmiotowienie ciała. Kobieta jest więc sama dla siebie z natury podmiotem.

Dopiero męski prymat zmysłu wzroku skazuje kobietę na sprowadzenie do pięknego obiektu i sprawia, że jej płeć symbolizuje strach. Gwałtowne wdarcie penisa niweczy autoerotyczny stan kobiety. Skupienie uwagi na wzwodzie, w Za-

chodniej kulturze seksualności, podszyte jest strachem obcym kobiecości, który tym samym niweczy wszelkie współlistnienie kobiety i jej ciała w harmonii. Teoria ta zasadniczo sprzeciwia się spojrzeniu na pragnienie kobiety jako ukierunkowanego na fallusa ojca, a później męża.

Przyglądając się tekstom de Beauvoir i Irigaray, można zauważyć, że obie filozofki poszukiwały wyjścia ponad walkę płci. Myślę, że bolało je to samo: fakt, iż kobiety i mężczyźni oraz kobiety między sobą nie mogą się porozumieć, nie potrafią się spotkać w świecie, w którym władza jednego człowieka nad drugim ma jedyną wartość, stanowi punkt ambicji kobiet i mężczyzn, a rywalizacja wiedzie prymat w ich relacjach. Obydwie widziały świat zastany właśnie takim oraz obydwie snuły idealistyczną wizję świata opartego na zgola odmiennych podstawach. Można by powiedzieć, że zarówno dla Francuzki, jak i dla Belgijki najwyższą wartością w owych podstawach była w istocie miłość, której rozumienie zasadza się w harmonii współlistnienia.

Irigaray w tekście *Kiedy nasze wargi rozmawiają ze sobą...* w poetycki sposób ukazuje problem niemożności wyartykułowania w języku miłości kobiety do samej siebie i do innych kobiet. Tekst nie przypomina rozprawy naukowej, a raczej wewnętrzną rozmowę kobiety z sobą czy też kobiety z drugą kobietą. Autorka zwraca w nim uwagę na to, że słowa „kocham cię” są uwikłane w relacje wzajemności, wywierając presję na równorzędną odpowiedź (Irigaray 2010). W tym sensie miłość w naszej cywilizacji jawi się jako wymiana towarowa, dług, który zaciągamy u siebie nawzajem. Miłość, której poszukuje Irigaray, jest wolna od piętna handlu, jest jednocześnie niemożliwa do wypowiedzenia w języku w ogóle. Jej definicja osadza się w harmonijnym współlistnieniu, gdzie nie ma rzeczy jednoznacznych. Ciało i ruch nie posiadają wyraźnych granic. Miłość, erotyzm, pragnienie oraz spełnienie nie mają formy, ich jedyną i konstytutywną cechą jest „giętkość”, a więc elastyczność postrzegania i wyrażania (Irigaray 2010).

Podobnie u de Beauvoir nie można się oprzeć wrażeniu pewnej poetyckości w wyrażaniu celów erotycznych kobiety. Opisuje ona podniecenie oraz rozkosz seksualną jako magiczną i nieskończoną. Autorka *Drugiej płci* bierze pod uwagę możliwość wykroczenia poza dwa ogólnie przyjęte ośrodki erotyczne kobiety, tym samym przyznając znaczącą rolę elastyczności podejścia do seksualności i cielesności, będącej później udziałem myśli Irigaray: „Rozkosz kobieca rozproszona jest w całym ciele, nie zawsze skoncentrowana w systemie płciowym (...) Ponieważ nie ma wyraźnie oznaczonego kresu rozkoszy, zmierza ona ku nieskończoności” (de Beauvoir 2010: 426).

Owa nieskończoność łączy się niejako z atmosferą magii, której wymaga kobieca przyjemność erotyczna. Aby osiągnąć jej pełnię, musi się ona całkowicie „wyłączyć” od otoczenia, wyjść poza znane ramy obyczajowe i odrzucić obowiązujące oraz ograniczające możliwości tabu. Jest wówczas w pewnym sensie nieobecna w świecie fizycznym, a jednocześnie doskonale z nim zespolona.

Ostateczne spełnienie kochankowie znajdują we wzajemnym połączeniu. Miłość fizyczna polega na zlanu się w jedno, na przekreśleniu wszelkich rozdziałów

(de Beauvoir 2010). Relacja wymiany towarowej, brania oraz dawania powinna się zatrzeć i stopić w jedno.

W tych postulatach widać wspólny mianownik obu autorek, którym jest położenie dużego nacisku na harmonijne współlistnienie dwóch osób i ciał, czy to mężczyzny i kobiety w przypadku de Beauvoir, czy w relacji kobieta – kobieta u Irigaray. To współdziałanie w imię wzajemnej miłości jest rodzajem strategii wzniesienia się ponad struktury językowe i obyczajowe nakazujące optykę spojrzenia na seksualność jako na arenę walki o dominację.

W przypadku de Beauvoir owa strategia stoi niejako w zasadniczej sprzeczności z innymi postulatami autorki, w których dowodzi prymatu łechtaczki jako ośrodka symbolicznej podmiotowości kobiecej. Ukazuje to pewne wewnętrzne pęknięcia w jej teorii, będące z sobą nie do pogodzenia. Joanna Bator, dostrzegając ową niekonsekwencję, stwierdza, że o ile u de Beauvoir-feministki kobieta jest stwarzana jako kategoria w warunkach kultury, o tyle równocześnie u de Beauvoir-egzystencjonalistki kobieta rodzi się jako inna, a owa kategoria zdefiniowana została w sposób zdecydowany jako przedmiot (Bator 2001). Jest to wyjaśnienie, które ujawnia niemożność zdefiniowania kobiecego podmiotu w ramach dualistycznego spojrzenia na płęć.

Małżeństwo i stosunki płciowe jako wymiana symboliczno-handlowa

W myśli Irigaray bodaj najbardziej podobne do teorii egzystencjonalistki jest dostrzeżenie i krytyka wymiany kobiet między mężczyznami jako podstawy porządku społecznego. Najpełniejszy wyraz tej perspektywy belgijska filozofka zamieszcza w artykule *Rynek kobiet* (Irigaray 2010: 143). Pierwszą zgodnością obu teorii jest z pewnością inspiracja strukturalizmem Levi-Straussa. System pokrewieństwa i rządzący nim zakaz kazirodztwa, będące podstawą kultury, nie mogłyby istnieć, gdyby nie symboliczna wymiana kobiet pomiędzy mężczyznami. De Beauvoir, tak samo jak Irigaray, ten system wymiany oraz zmianę statusu społecznego widziały szczególnie w rytuałach zawierania małżeństwa oraz defloracji.

Podczas gdy jednak de Beauvoir krytykuje ów system głównie w porównaniu małżeństwa do prostytucji, Irigaray czyni to samo, ironicznie przywołując patriarchalną postawę Levi-Straussa. Określa go mianem „uczciwego”, gdy zadaje pytania, dlaczego antropolog w ogóle nie zastanawiał się nad pożądaniem kobiet i ich skłonnością do poligamii, podczas gdy cechy te szczególnie szeroko rozpatrywał w przypadku mężczyzn (Irigaray 2010).

Można powiedzieć, że fakt ten wynikał z tego, że antropolog badał właśnie grupy pierwotne ustrukturyzowane w porządku patriarchalnym. Jak pisze Dybel, błąd Levi-Straussa polegałby więc nie na uprzedzeniu wobec kobiet, a na nieuprawnionym, apriorycznym założeniu o uniwersalizmie takiej struktury społecznej (Dybel 2006).

Irigaray czyni odniesienie do antropologii Francuza po to, by ponownie uodwodnić, że według dotychczasowych teorii w naszym społeczeństwie jest miejsce tylko na jedną płęć męską, a kobieta jest tylko jej negatywnym odbiciem, zaś w przypadku strukturalizmu znakiem i towarem. Owa „jedno-męsko-płciowość” jest rodzajem wszechwładnego tabu, zakazanym w praktyce, ale rządzącym systemem wartości, w którym męczyzna stanowi wartość autoteliczną, kobieta zaś instrumentalną, użyteczną tylko w takich warunkach, w których jest znakiem wartości męskiej (Irigaray 2010: 143). Przy tym, według Levi-Straussa, wyzysk jednej płci przez drugą jest absolutną podstawą funkcjonowania naszego społeczeństwa, jest tym, co wyznaczyło przejście od natury do kultury. W tej relacji podmiot – przedmiot nie ma miejsca na równość ani symetrię, zawsze musi się realizować czyjaś dominacja kosztem innego. Teoretycznie więc możliwe by było panowanie kobiet, w którym to mężczyźni byłiby grupą wyzyskiwaną, nie zmieniłoby to jednak istoty rzeczy, czyli oparcia się na systemie wymian (Dybel 2006).

Znaczące w *Rynku kobiet* jest także odniesienie do teorii Marksa. Można powiedzieć, że za pomocą jego myśli, podobnie jak za pomocą myśli Freuda, Irigaray spostrzega w odniesieniu do natury porządku patriarchalnego to samo, co de Beauvoir na podstawie własnych spostrzeżeń dotyczących obyczajowości.

Po pierwsze, Irigaray uznaje za Marksem, że monopol imienia własnego (ojca, Boga) służy jako podtrzymanie wyzysku klasy wytwórców reprodukcyjnych (kobiet) poprzez przemianę tej wartości użytkowej w wartość wymienną między mężczyznami (Irigaray 2010). Męczyzna w tym znaczeniu zawłaszcza wytwory pracy kobiet, podobnie jak czyni to burżuazja względem uciśnionego proletariatu w systemie kapitalistycznym. Własność prywatna oraz związany z nią wyzysk jednych przez drugich oraz małżeństwo monogamiczne legło u podstaw wyzysku płciowego.

Można dostrzec podobieństwa do porównania małżeństwa i prostytucji u de Beauvoir, w którym kobieta sprzedaje swoje ciało do dyspozycji na wyłączność, w zamian za utrzymanie. W tym znaczeniu małżeństwo i realizujący się legitymizacją jego instytucji stosunek płciowy są aktami wymiany towarowej pomiędzy mężczyznami (de Beauvoir 2009).

Symbolicznym wymiarem potwierdzającym wymianę jest tutaj zmiana nazwiska panny młodej z ojca na męża. Ten zwyczaj nadal obowiązujący obyczajowo jest symbolem wymiany pomiędzy mężczyznami, którzy w ten sposób oddają jeden drugiemu swą własność. Również później, gdy w małżeństwie przychodzi na świat potomek, dziedziczy nazwisko po ojcu, nie zaś panięskie nazwisko matki. Nie można tej tradycji uznać za nic innego, zdaniem Irigaray, jak za właśnie monopol imienia własnego funkcjonującego jako symbol wymiany towarowej (Irigaray 2010: 145).

Również współcześnie wyniki badań przytoczonych przez Eugenię Mandal, psycholożkę społeczną z Uniwersytetu Śląskiego, wskazują na silne uwikłanie małżeństwa i atrakcyjności seksualnej w ekonomiczną wymianę dóbr w zamian za uległość i bierne oddanie własnego ciała mężczyźnie na wyłączność, będące

typową cechą systemu patriarchalnego. Zgodnie z owymi badaniami wymiernikiem męskiej atrakcyjności seksualnej są czynniki związane z wysokim statusem ekonomicznym: posiadane dobra materialne, rokowania finansowe, ambicja i pracowitość (Mandal 2008: 132). Dla mężczyzn poszukujących partnerki życiowej wśród najważniejszych wyznaczników kobiecej atrakcyjności w analizach dotyczących (między innymi) Polski znajdują się zaś wierność oraz dziewictwo potencjalnej wybranki.

Imieliński wskazuje z kolei na wspólne pochodzenie dziejowe instytucji małżeństwa oraz zjawiska prostytucji (Imieliński 1990: 19). We wczesnej epoce wspólnoty pierwotnej prostytucja nie była znana. Nie przywiązywano wagi do wierności seksualnej ani do dziewictwa. Prostytucja w dzisiejszym rozumieniu pojawiła się w związku z określoną organizacją społeczną, która nałożyła na kobietę obowiązek dziewictwa oraz wierności małżeńskiej. Jest więc wytworem ściśle związanym ze zwycięstwem systemu patriarchalnego oraz wpisany w niego uciskiem człowieka przez człowieka, a ściślej kobiety przez mężczyzn (Imieliński 1990). Prostytucja powiązana jest więc z narzuconym obowiązkiem małżeństwa monogamicznego, które nastąpiło jako rezultat ustroju społecznego opartego na wyzysku. Ustrój ten z kolei został uwarunkowany przez gigantyczne tempo zmian gospodarczych XIX wieku. Jak pisze Shilling: „Rosnąca skala operacji przemysłowych i tempo zmian ekonomicznych wydawały się zagrażać stabilności życia społecznego i redukować rolę jednostki w procesie produkcyjnym. Naturalistyczne spojrzenie na ludzkie ciało, wpasowane w istniejące podziały w społeczeństwie, służyło temu, aby przeszczepić lęk męskich umysłów przed gospodarczym chaosem na biologiczne ciała kobiet” (Shilling 2010: 61).

Ambiwalencja obyczajowa a podporządkowanie natury kulturze

Innym ważnym aspektem, który porusza Irigaray przy użyciu perspektywy Marksistowskiej, jest ilościowy charakter wymiany (Irigaray 2010). Bogactwo płynie z akumulacji jak największej ilości dóbr. Przywłaszczanie sobie kobiet jedna po drugiej jest więc celem mężczyzn, którzy w ten sposób dążą do uzyskania wysokiego statusu społecznego. De Beauvoir analogicznie opisuje ambiwalencję obyczajową. W tej dwuznaczności moralnej kryje się nakaz, nałożony na samców, zdybywania seksualnego jak największej ilości kobiet oraz zakazu posiadania wielu partnerów przez kobiety.

Innymi słowy, jest to odwołanie się do penisa pełniącego funkcję narzędzia-kłucza, oraz do pochwy-zamka, który czeka na otwarcie przez „ten jedyny” pasujący klucz. Jednak u Irigaray obok ambiwalencji ilościowej ma miejsce także skrajne rozróżnienie w kwestii jakościowej. Poza prawem do dowolnej ilości partnerów seksualnych mężczyzna posiada przywilej czerpania przyjemności seksualnej, podczas gdy wszystkie wyróżnione przez Irigaray kobiece figury kulturowe

funkcjonujące jako symbole-kategorie statusowe: matki, dziewicy, prostytutki pozbawione są prawa do własnej rozkoszy (Irigaray 2010: 156).

Ponadto w mojej interpretacji defloracja u Irigaray, tak jak u de Beauvoir, jawi się jako rytuał zmieniający status kobiety na wyższy. Wartość kobiecego ciała na rynku wymian płynie nie z ich właściwości własnych, ale wypływa z kursu fallusa, a więc z bycia wytworem „pracy” mężczyzn. Z tego zresztą wynika też rywalizacja pomiędzy kobietami, które nie mogą nawiązać pomiędzy sobą relacji innej niż ta zapożyczona poprzez udział czynnika trzeciego, rzeczonoego fallusa. Kobieta ma zatem taką wartość, jaką ma jej męski właściciel. Jaki jest szczebel władzy zajmowany przez mężczyznę, takie jest jego kobiecie odzwierciedlenie w żonie czy córce. Najtrafniej z resztą to opisuje sama Irigaray: „Towar zatem niczym ojciec otaczany jest ojcowskim kultem i nieustannie ma przypominać i naśladować to/tego, czego/którego jest reprezentantem” (Irigaray 2010: 149).

Status ten nie może być inny niż ten, który jest konsekwencją rytuałów seksualnych. Kobiety jako towary funkcjonują w obiegu wyłącznie jako dziewice i prostytutki, gdzie obydwie kategorie stanowią tabu odwzorowujące różne praktyki (Irigaray 2010). Kobieta-dziewica jest wartością czysto wymienną, zyskuje dopiero wartość użytkową i znaczenie jako własność prywatna w trakcie defloracji, co podkreśla jeszcze rytualizm inicjacji seksualnej, zarysowany przez de Beauvoir (2009).

Tabu kobiety-prostytutki odwzorowuje zaś inną tendencję: milczące przyzwolenie, przy moralnej degradacji uprawiających zawód kobiet, spowodowane jest zatarciem się granic pomiędzy kategorią dobra użytkowego a dobra wymiennego: prostytutka jest użytkowaniem, które poddane zostaje wymianie.

Odmianą społecznie funkcję pełni także kategoria matki. Jest ona narzędziem reprodukcji, zamkniętą w domu własnością prywatną mężczyzny (Irigaray 2010). Z tego też powodu zostaje wyłączona z obiegu dóbr i zostaje naznaczona statusem męża. Z racji tej pełnionej roli stoi ona po stronie natury, ujarzmionej i podporządkowanej w instytucji małżeństwa, w której mężczyzna reprezentuje to, co wyższe, ludzkie, nadprzyrodzone. Kobieta wzorem własności ziemskiej i pracy na roli zostaje podporządkowana relacjom między mężczyznami. Poprzez macierzyństwo i prace domowe jej funkcja sprowadza się do utrzymywania tego systemu.

Analogicznie do powyższego de Beauvoir wysnuwa twierdzenia temat przeciwstawienia natury i kultury w systemie społecznym. Również ona zauważa, że poprzez struktury symboliczne i praktyki obyczajowe wytwarzające nałożenie na kobietę nakazu „instynktu macierzyńskiego” sprowadza się jej rolę do reprodukcji, która ma być dla niej substytutem własnych celów i dążeń, także seksualnych (de Beauvoir 2009: 582). W przypadku myśli zarówno de Beauvoir, jak i Irigaray, w systemie patriarchalnym kobieta symbolicznie przynależy do chaotycznej, anarchicznej natury, mężczyzna do ujarzmiającej ją kultury, przywłaszczając sobie pojęcie człowieczeństwa, stojące za zasłoną z płciowego uniwersalizmu. Ponadto, obydwie autorki wpisywały rolę matki i związany z nią nakaz prokreacji nałożony na kobiety w wyraz męskiej dominacji oraz narzędzie wyłączające kobiety ze sfery publicznej.

Konsekwencją tego podziału w przypadku teorii obydwu autorek są przeciwstawne modele kobiecych i męskich zachowań seksualnych. Francuzka i Belgijka widzą w nich schemat zdobywanej, podległej kobiety i zwycięskiego, chwalebego samca. To, co Irigaray opisuje jako tabu dziewicy, de Beauvoir widzi jako stworzony przez męski dyskurs typ kobiety-przedmiotu pięknego i biernego, wonnego kwiatu do zerwania. Można zatem powiedzieć, że obydwie autorki odnosiły do mitu pięknej i bestii (Irigaray 2010; de Beauvoir 2009).

Ciekawą kwestią w triadzie ról kobiecych matka-dziewica-prostytutka u Irigaray jest to, że przyzwolenie na jawne funkcjonowanie w systemie społecznym ma tylko ta pierwsza. Dwie pozostałe kategorie są niepewne, zacierają się w nich granice pomiędzy tym, co jednoznacznie poznawalne a tym wszystkim, co jest „poza”. Wszystkie niekonsekwencje budzą niepokój, dlatego muszą zostać zepchnięte do sfery tabu.

Wnioski

Obydwie autorki zgadzały się w kwestii Freudowskiej teorii „kompleksu Elektry”. Sądziły, że kobieca zazdrość o penisa istnieje, jest jednak wyrazem kompleksu niższości będącego efektem społecznie i ekonomicznie nadrzędnej roli męskiej znajdującej swój symbol w fallusie. Pragnienie kobiet czy też pęd do osiągnięcia męskości jest więc rezultatem ucisku kobiet, których rola została społecznie rozpoznana jako podrzędna.

Filozofki łączyły także spostrzeżenia co do ambiwalencji norm życia seksualnego. Upatrywały podwójnych standardów moralnych kryjących nakaz nałożony na samców zdybywania seksualnego jak największej ilości kobiet oraz zakazu posiadania wielu partnerów przez kobiety, skutkujący napiętnowaniem kobiet o „nazbyt” rozwiniętych potrzebach cielesnych.

Luce Irigaray zwraca uwagę na to, jak ów nakaz zinstytucjonalizowanego stosunku heteroseksualnego funkcjonuje dzięki wymianie kobiet jako znaków statusowych pomiędzy mężczyznami. W poetycki sposób nawołuje kobiety do poszukiwań alternatywnych źródeł przyjemności erotycznej, które wiąże z prymatem zmysłów innych niż wzrokowe, przede wszystkim dotyku. Simone de Beauvoir zauważa zarówno swoście niejednorodną naturę kobiecego pragnienia, jak i niekonsekwentnie proponuje powrót do przyjemności klitronalnej jako symbolicznie powiązanej z transcendencją podmiotu. Irigaray krytykuje to drugie podejście, kiedy wyraża sprzeciw wobec teorii Freudowskiej wiążącym lechtaczkę z niedorozwiniętym penisem.

Belgijska autorka jako przedstawicielka feminizmu różnicy nie zgadza się z egzystencjalizmem Simone de Beauvoir, czyniąc to jednak często niebezpośrednio, poprzez krytykę innych autorów o analogicznym spojrzeniu. Wiąże się z to faktem, że teoria starszej filozofki jest uwikłana w założenie o androgynicznym ciele przedpłciowym, które w rzeczywistości podsuwa nam wizję męskości, co sprawia

z kolei, że każde dalsze konstruowanie kobiecego ciała wiąże się z podporządkowaniem symbolicznemu fallusowi. Niemniej jednak wydaje się, że teoria Luce Irigaray wpada w tę samą pułapkę, którą stara się krytykować. Opiera się ona bowiem na opisie doświadczenia seksualnego kobiet danego bezpośrednio z danych biologicznych, czego rezultatem jest ryzyko zaprzepaszczenia postulatu de Beauvoir, że biologia nie jest przeznaczeniem.

Obydwie autorki łączy perspektywa strukturalizmu Levi-Straussa. Spoglądały one na świat symboliczny jako ustanowiony przez kulturę wokół opozycji męskie – kobiece, podmiot – przedmiot, kultura – natura. Obydwie zauważały konieczność zerwania z owym dualizmem, jednak na różne sposoby. Podczas gdy egzystencjalistka pragnie przywrócenia symetrii podmiot – przedmiot w relacjach damsko-męskich, teoretyczka feminizmu różnicy chce odnaleźć nowe znaczenie kobiecości, nienaznaczone męskimi wartościami. De Beauvoir zarzucała Irigaray, że ta tak naprawdę ponownie wraca do kategorii męskości w swojej „nowej” kobiecości, uprawomocniając stary porządek, ponieważ nie ma ucieczki od uniwersalnej relacji podmiot – przedmiot. Irigaray nie przystawała na to, kiedy odrzucała możliwość uniwersalizmu teorii Levi-Straussa.

Niemniej jednak u de Beauvoir możemy spotkać rozważania nad językiem, w których zaznacza nieistnienie w nim kategorii podmiotu kobiecego, podporządkowanego męskim żądaniom władzy absolutnej nad kobiecym ciałem. Wydaje się więc, że Irigaray w rzeczywistości radykalnie rozwija ową myśl, gdy postuluje stworzenie nowego, kobiecego języka. Przy tym bezzasadny wydaje się zarzut Irigaray, jakoby de Beauvoir umacniała obowiązujący wzorzec jednej, prawdziwej kobiecości. Wręcz przeciwnie, pokazuje ona, jak krzywdzące i uprzedmiotawiające jest przyuczanie kobiet do życia pod sztuczną maską „kobiecej” kobiecości (de Beauvoir 2009: 387). Wydaje się więc, że obydwie autorki dostrzegały te same problemy ucisku kobiet, widziały nawet te same źródła owego zniewolenia, ale gdzieś indziej upatrywały ostatecznego rozwiązania. W mojej interpretacji paradoksalnie obydwie miały rację, zarzucając sobie nawzajem powrót do wzorca władzy symbolicznego fallusa.

Problematyka owego powrotu zdaje się być uwikłana w dylemat niemożności artykulacji podmiotów innych niż specyficznie męskie. Jakże dogłębny jest ów nakaz symboliczny, bo przecież wywodzący się z samej konstrukcji języka, aby postrzegać pozycję kobiet jako podrzędną do tego stopnia, że nawet dwie feministki radykalnie różniące się podejściem nie mogły od niego uciec. Odmienne pomysły na emancypację podzieliły je. Znowu paradoksalnie konflikt pomiędzy nimi wydaje się efektem oddziaływania męskiej dominacji: jawi się jako podszyty strukturami władzy i rywalizacji o rację, które obydwie przecież dostrzegały i krytykowały.

To z kolei nasuwa wniosek o tym, jak dogłębnie podstawy symboliczne dyspozycji myślenia i działania, związane z polem płci kulturowej, zbudowane zostały na systemie faworyzującym podmioty męskie, heteroseksualne, rasy białej i wywodzące się z klasy średniej. Wydaje się przy tym, że wszelkie nieścisłości,

związane z metodą dochodzenia do wniosków dwóch autorek, są silnie powiązane właśnie z tą podstawą nauki dyskursywnej, która zakłada powyżej opisaną faworyzację określonych podmiotów męskich oraz jednocześnie wyparcie wszelkich innych.

Wydaje mi się, że trudno szukać jednoznacznej odpowiedzi w związku z postawioną przeze mnie hipotezą na początku artykułu co do chęci przetestowania opinii o nieprzystawalności postulatów rozmowy feministycznej. Z jednej strony, obydwie feministki francuskie, pomimo dzielących je dwudziestu lat w tworzeniu czołowych dla siebie dzieł, cechuje podobieństwo co do upatrywanych przyczyn ucisku kobiet. Można powiedzieć, że ich wrażliwości wyczułone były na te same niesprawiedliwości. Różnica w metodzie rozwiązania problemu okazuje się jednak na tyle dogłębna, aby zapoczątkować między nimi konflikt i tym samym utwierdzić w *status quo*, które pragnęły przełamać.

Literatura

- Bator J., 2001, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bourdieu P., 2004, *Męska dominacja*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Butler J., 2008, *Uwikłani w płęć*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- De Beauvoir S., 2009, *Druga płęć*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Dybel P., 2006, *Zagadka „drugiej płęci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków: Universitas.
- Głazewska E., 2005, *Płęć i antropologia. Kulturowa koncepcja płęci w ujęciu Margaret Mead*, Toruń: CEE.
- Imieliński K., 1990, *Manowce seksu – prostytutka*, Łódź: Res Polona.
- Irigaray L., 1974, *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Minuit.
- Irigaray L., 2010, *Ta płęć (jedną) płęcią niebędąca*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Majewska E., 2009, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Warszawa: Difin.
- Mandal E., 2008, *Miłość, władza i manipulacja w bliskich związkach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mizelińska J., 2004, *(De)konstrukcje kobiecości*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Murzyn A., 1999, *Simone de Beauvoir. Filozofia a płęć*, Kraków: Oficyna Wydawnicza IMPULS.
- Shilling C., 2010, *Socjologia ciała*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ślęczka K., 1999, *Feminizm: ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice: Książnica.

Źródła internetowe

<http://zwierciadlo.pl/2011/seks/erotyka/waga-waginy> (dostęp: 02.03.2014).