

Hanna Serkowska

Wokół recepcji "Ciało-w-ciało" Luce Irigaray we Włoszech

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (77), 150-154

2002

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.

Hanna SERKOWSKA

Wokół recepcji *Cialo-w-cialo* Luce Irigaray we Włoszech

Postać i system filozoficzny Luce Irigaray jest we Włoszech obiektem pewnego długotrwałego sporu, choć ograniczonego do feministycznie zorientowanych środowisk naukowych. Dodam, że włoska debata w przedmiocie zatacza znacznie szersze kręgi niż polska^{1/}. Rozłam stanowisk przebiega wyraźnie wzdłuż osi, którą wyznacza stosunek do myśli różnicy seksualnej, zwłaszcza w tej jej części, którą filozofka poświęciła omówieniu relacji matka-córka, prezentowanych z jednej strony przez psychoanalityczki, z drugiej – przez filozofki.

Psychoanaliza feministyczna – we Włoszech reprezentowana głównie przez Annę Salvo i Silvię Vegetti Finzi^{2/} – zrywa z dualizmem ciało-dusza, przeciwstawia pragnienie logosowi, a seksualność definiuje jako należącą zarówno do domeny ciała, jak i ducha. I, jak twierdzą badaczki, to właśnie psychoanalizie należy się prawo do zagospodarowania na własnym terenie ustaleń Irigaray. Psychoanaliza to

^{1/} W Polsce twórczość i myśl Irigaray propagują Agata Araszekiewicz i Barbara Smoleń (A. Araszekiewicz *Czarny ląd czarnego kontynentu. Relacja matka-córka w ujęciu Luce Irigaray*, w: *Cialo, pleć, literatura. Prace ofiarowane G. Ritzowi w 50 rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, s. 671-705; B. Smoleń *Filozofia Luce Irigaray: dylematy recepcji*, „Teksty Drugie” 2000 nr 6, s. 94-106). Zarówno *Cialo-w-cialo* (Kraków 2000), jak *I jedna nie ruszy bez drugiej* („Teksty Drugie” 2000 nr 6, s. 107-113) przełożyła A. Araszekiewicz.

We Włoszech przekłady tekstów Irigaray pojawiały się począwszy od drugiej połowy lat 80., głównie za sprawą wspólnoty filozoficznej Diotima, a szczególnie jednej z matek-zalożycielek wspólnoty, Luisy Muraro. Przekłady włoskie tekstów Francuzki to: *Etica della differenza sessuale*, Mediolan 1990; *Speculum. L'altra donna*. Mediolan 1989; *Questo sesso che non è un sesso*. Mediolan 1990. Zaś *Corpo a corpo con la madre*, przetłumaczona przez Luisę Muraro, ukazała się w zbiorze prac Irigaray pt. *Sessi e genealogie*, Mediolan 1989, s. 17-32.

^{2/} Zob. S. Vegetti Finzi, *Psicanalisi al femminile*, Rzym-Bari 1992.

Serkowska Wokół recepcji *Ciało-w-ciało...*

ciągła subwersja skazana na wieczne czuwanie, nieufność, bowiem stale zagrożona ryzykiem wchłonięcia i udomowienia w obrębie jakiejś nowej formy metafizyki, normatywnego systemu wiedzy. W przeciwieństwie do systemów filozoficznych psychoanaliza daje, zdaniem Salvo, większą rękojmię oparcia się takiemu wchłonięciu³.

Starcie psychoanalizy z filozofią na tle interpretacji zwłaszcza Irigarayańskiego ciało-w-ciało (szereg opracowań tak właśnie ową wymianę określa, choć sama Salvo woli mówić o niej jak o „trudnym dialogu”⁴) przebiega zgodnie z określonym scenariuszem. Psychoanaliza atakuje, filozofki zarzuty odpierają. Salvo twierdzi na przykład, że relację matka-córka i kwestie ich wzajemnej miłości należy chronić przed zakusami metafizyki czy, co gorsza, filozofii moralnej, czemu posłużyć miałyby subwersywny potencjał samej relacji „ciało w ciało”, jej ambiwalencja (np. matka jest równocześnie kochana i nienawidzona), zabezpieczający spuściznę francuskiej „heretyczki” przed „kategorycznymi imperatywami”. By wykazać nieprzydatność czy niestosowalność filozoficznych uroszczeń, wynikających z filozofii różnicy, Anna Salvo cytuje Rosi Braidotti:

Filozofia bowiem to dyscyplina, afirmująca władzę dyskursu, jest miejscem, w którym wiedza zawsze stanowiła władzę.⁵

Korzystając z faktu, że nazwisko Braidotti zostało tu wywołane, dodam gwoli rzetelności, że skoro formułowany przez nią ideał nomadycznej podmiotowości⁶ zbliżony jest do tego, co Foucault nazywa antypamięcią, czyli formą oporu wobec asymilacji i homologacji, relacja matka-córka jest skrajnie antynomadologiczna. Antynomadologiczna w tym sensie, że można porównać ją raczej do sytuacji imigranta, kogoś, kto żyje przeszłością i przez to właśnie destabilizuje teraźniejszość. U córki (niczym u uciekiniera-imigranta) przeważać powinna pamięć, wspomnienie, wywołanie postaci matki z przeszłości. Tymczasem to, co zaleca Irigaray, Braidotti odrzuca. Odrzuca mianowicie pośrednią pozycję imigranta, którego relacja osadzona w przeszłości wymaga zawieszenia w teraźniejszości. To jest często niemożliwe. Horyzont, w którym żyje imigrant, jest naznaczony brakiem, nostalgią. Myśl ta znajduje swoje odzwierciedlenie w stwierdzeniu samej Irigaray, że w relacji z matką w sposób szczególnie zaznacza się związek pragnienia z szaleństwem.

3/ A. Salvo, G. Buzzatti *Corpo a corpo. Madre e figlia nella psicanalisi*, Bari 1995, s. 12.

4/ Zob. *Vivere e pensare. Incontro sulle pratiche e sui saperi delle donne*. Quaderno n.3 del Centro Documentazione Donna di Firenze, 1989; *La licerca delle donne*, red. M.C. Marcuzzo, A. Rossi Doria, Turyn 1987; R. Braidotti *Patterns of Dissonance*, Cambridge 1991 (tłum. wł. *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, Mediolan 1994); A. Salvo, *Corpo a corpo...*, s. 33.

5/ R. Braidotti *Dissonanze...*, s. 34 (tłum. w tekście moje). Nawiasem mówiąc, takie postawienie sprawy przywodzi na myśl preferowane przez Hannah Arendt określenie „myślicielki politycznej” w miejsce filozofki.

6/ R. Braidotti *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Rzym 1995, s. 29-30.

Pragnienie matki jest bowiem pragnieniem szalonym, pozostającym w cieniu kultury niczym „czarny ład”. O szaleństwie pragnienia można pomiędzy tekstami Braidotti a Irigaray rozprawić zasadnie tylko w kontekście niemożliwości spełnienia, bowiem prawo ojca, kultura, porządek społeczny zabraniają ciało-w-ciało z matką, pisze Irigaray. Zaś zapożyczając terminologię Braidotti można by rzec, że niczym „imigrant” córka sama zakazuje sobie homologacji w terażniejszości tej kultury i tego porządku symbolicznego. Warunkiem wstępnym dla ciało-w-ciało jest szaleństwo. Trzeba w pewnym sensie oszaleć, by chcieć pamiętać. Jeszcze większym szaleństwem jest jednak pamiętać nie chcieć: według Irigaray, „zapomnieniu bliźny pępka odpowiada dziura w pajęczynie języka”. Wypierając matkę, jak tego chce kultura, córka zostaje w punkcie milczenia, pozbawiona języka.

Zdaje się, że to właśnie krytyka pragnienia, proponowana przez Luisę Muraro, główną propagatorkę myśli Irigaray we Włoszech, tak rozsiedziła przedstawicielki włoskiej psychoanalizy feministycznej. Pragnienia, podobnie jak żaloby po matce, córka nie powinna negować, ani się ich wyrzekać, twierdzi Salvo. Muraro pisze tak:

Znowu pragnienie. Nic dziwnego, nic bowiem tak jak ono nie zdoła oprzeć się konstrukcjom myślowym. [...] Tymczasem pragnienie samo z siebie nie stworzy porządku symbolicznego.⁷

Skąd taki opór przed pragnieniem – zastanawia się Salvo – u filozofek ze stowarzyszenia Diotima. Czyżby dyscyplina filozoficzna zakładała istnienie jedynie podmiotów nieucieleśnionych (to już wyraźna aluzja do Adriany Cavarero⁸), pozbawionych życia, w śmiertelnym uścisku z myślą, hipostazowaną jako jedyne miejsce fundujące bycie? Stwierdzenie, że pragnienie uchyla się myśli, nie poddaje się konceptualizacji, przez to podtrzymując ją i fundując nie upoważnia, a przede wszystkim nie uzasadnia prób zapomnienia uczuć, namiętności, całej tej bezkształtnej magmy pragnień. Filozofka po prostu nie radzi sobie z ambiwalencją uczuć, z tą niezgłębioną i nieuchwytną materią, którą są uczucia. Jeśli bowiem zawierzyć diagnozie filozofek z kręgu Diotimy – twierdzi Salvo – porządek symboliczny matki nadal nie istnieje. Nie mógł powstać, bowiem matka, ta z ciało-w-ciało z córką, nie jest wszechwładną i normatywną założycielką jakiegoś porządku, depozytariuszką znaczeń i sensów, lecz tym, co tkwi w córkach i co, choć zgaszone i nieprzeźroczyste, jest nieusuwalną przeszkodą w kształtowaniu własnej tożsamości, podmiotowości i wreszcie w rozwijaniu twórczości przez córkę.

^{7/} L. Muraro *Lordine simbolico della madre*, Rzym 1991, s. 24-25 (tłum. w tekście moje). Zob. także późniejszą pracę zbiorową pod szyldem Diotimy, poświęconą w całości relacji matka – córka w kulturze, literaturze, filozofii: *Il cielo stellato dentro di noi. Lordine simbolico della madre*, Mediolan, 1992.

^{8/} A. Cavarero *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli 1997. Zob. omówienie zagadnienia „podmiotu ucieleśnionego” w inspirowanej myśli H. Arendt pracy A. Cavarero *Podmiot, tożsamość, narracja. Polemika A. Cavarero z R. Braidotti*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1, s. 245-255.

Serkowska Wokół recepcji *Ciało-w-ciało*...

Nie o taki proces myślowy zabiega Salvo, by nie doceniając konieczności i znaczenia żałoby po matce uczynić z niej obiekt idealizacji jako tej, wraz z którą uległa rozproszeniu doskonałość i wszechwładza, w tym doskonałość i władza córki. Córka – naucza Irigaray – od ciała matki zostaje oddalona dwukrotnie. A jeśli celem odzyskania matki przez córkę ma być przywrócenie jej własnych pragnień, niewzorowanych ani nieupośrednionych w męskocentrycznym porządku symbolicznym, to nie może zapewnić córce takiej wolności także matka, pragnienie której i więzi z którą córka sama sobie zakazuje. Matka, hipotetyczna założycielka porządku symbolicznego (jak chce Muraro) nie może żywić żadnych własnych pragnień, jakim więc sposobem miałyby przywrócić odwagę ich posiadania córce. Przez pragnienie rozumie Salvo seksualność córki, opartą na namiętności do matki jako do „pierwszej i niezapomnianej” miłości swojego życia.

Skoro pragnienia i namiętności sprawiają filozof(k)om tak wielką trudność, może lepiej, żeby myśl Irigaray pozostała domeną psychoanalizy, sugeruje Salvo. W podobnym duchu psychoanalityczny aspekt myśli Francuzki podkreśla M. Whitford, najzwężle definiując jej metodę jako polegającą zasadniczo na poddaniu filozofii patriarchalnej seansowi psychoanalitycznemu. Irigaray sama bierze w nim udział w charakterze pacjentki, określając miejsce, z którego przemawia (*parkefemme*)⁹.

Także nacisk na praktyczne zorientowanie psychoanalizy, w przeciwieństwie do teoretycznych roztrząsań filozofii, zdaje się różnić strony sporu. W obszarze praktyki umieszcza Irigaray przede wszystkim owo ciało-w-ciało z matką, paradoksalną potrzebę mówienia o matce (mówienia „matką”) niejako o sobie, ale też nie w trzeciej osobie. W trzeciej osobie więź tę opisywali mężczyźni, i tak mówiąc o niej, teraz córka zabija matkę i zabija siebie. Jedna bowiem nie ruszy bez drugiej. Uzależnienie to przy braku możliwości symbolizacji i reprezentacji w systemie kulturowym prowadzi do zaburzeń, którymi praktycy psychoanalizy i psychoterapii zajmują się od lat¹⁰. Uzależnienie od ciała matki odgrywa zatem decydującą rolę w życiu i psychice córki. Toteż w tym miejscu także rozwija swój argument włoska psychoanaliza feministyczna, przedstawiająca się jako jedyna prawowita spadkobierczyni myśli Francuzki¹¹. I mimo iż – jak przyznaje Salvo – psychoanaliza nie wyczerpuje wszystkich pól eksploatacji Irigaray’ńskiego ciało-w-ciało, to

^{9/} Zob. B. Smoleń, która podaje za Margaret Whitford (*Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, London & NY 1991), że Irigaray, praktykująca filozofka, była także i w pewnym sensie pozostawała praktykującą psychoanalityczką (B. Smoleń *Filozofia*..., s. 102-103), nigdy zaś nie zajmowała się badaniem uwikłań powstających pomiędzy feminizmem i filozofią, jak to czyni Braidotti.

^{10/} Ciała „symptomatyczne”, bulimiczne, anorektyczne, *piercing*; wszystko to w dużym stopniu wynika – ich zdaniem – z zaburzonej lub nieistniejącej więzi z matką, bowiem w miłości do matki bierze swój początek tożsamość, ale i seksualność córki, jej relacja z własnym ciałem. Zarazem to „symptomatyczne” ciało córki jest jedynym dowodem istnienia matki, jest jego milczącym świadectwem.

^{11/} A. Salvo, G. Buzzatti *Corpo a corpo*..., s. 37.

zdecydowanie odrzucić należy podobne rozszczenie – konkurencyjne i formułowane w opozycji do rozszczeń psychoanalizy na zasadzie *aut aut* – wysuwane przez przedstawicielki feministycznej filozofii. System ciało-w-ciało przeniesiony w sferę uczuć i popędów zaczyna dla Salvo oświetlać szereg zespołów zaburzeń (zwłaszcza lawinowo rosnącej liczby zapadających w ostatnich latach na anoreksję i bulimię) wywołanych koniecznością „zabijania matki w sobie” jako ceną za wejście w obszar męskiego porządku symbolicznego. To psychoanaliza, a nie filozofia jest dyscypliną zrywającą z dualizmem *logos*-pragnienie. Nie stara się przy tym zacierać śladów, które pragnienie owo pozostawia.

W 1992 roku ukazują się kolejny zbiór esejów pod szyldem Diotimy, poświęconych „porządkowi symbolicznemu matki”. Potwierdza w nim Muraro, co napisała wcześniej, że nasza cywilizacja nie jest urządzona tak, by córka zdołała nauczyć się miłości do matki: religia, filozofia, a nawet sztuka i literatura nie uczą miłości kobiety do własnej matki. Kwestionowany jako nieistniejący porządek symboliczny matki – a stanowiący podstawę teorii Muraro – powstaje dopiero z chwilą, kiedy córka nauczy się kochać matkę i odczuwać wobec niej wdzięczność. Przekładając to stwierdzenie na język filozofii, Muraro powiada:

twierdzą, że jedynie umiejętność kochania matki daje córce autentyczne poczucie bycia.¹²

Jest wreszcie coś jeszcze w systemie ciało-w-ciało, o czym mówi się najrzadziej: wyraźna lesbijska wymowa nawiązania do pierwotnej więzi córki z ciałem matki, więzi akcentowanej w pracach Irigaray. Żadna ze wskazanych tu stron sporu nie odniosła się do tak zdefiniowanego pragnienia, co nie dziwi, jeśli zauważymy, że ostracyzm, na który narażony jest we Włoszech (podobnie, jak i w innych krajach) męski homoseksualizm jest niczym w porównaniu z nieprzychylnością zarezerwowaną dla obrazów i reprezentacji związków lesbijskich¹³. Czyżby i to także kryło się pod pojęciem „opuszczenia” kobiety (matki, drugiej kobiety) w kulturze, dla którego Irigaray posłużyła się określeniem *dérliction*?

^{12/} *Il cielo stellato...*, s. 12-13 i 18.

^{13/} Aldo Busi to skandalista o świetnie opanowanej strategii marketingowej, umiejętnie zagospodarowujący spuściznę po Pier Paolo Pasolinim i Pier Vittorio Tondellim. Jego powieści i opowiadania są chętnie wydawane, szeroko komentowane, nagradzane. Zupełnie inaczej mają się sprawy z pisarkami takimi, jak Melania G. Mazzucco czy Elena Stancanelli (poruszającymi w swoich utworach wątki lesbijskie), wobec których ani media, ani kapituły nagród literackich już nie są równie przechylne. Wyjątek może stanowi akceptowana już powszechnie i uznawana twórczość Daci Maraini. W jej utworach także przewija się temat kobiecego homoerotyzmu (zwłaszcza w *Storia di Piera* oraz *Lettere a Marina*).