

Anna Kałuża

„Nieziszczone narodziny”. Cixous i Irigaray, czyli kobiety z Czarnego Kontynentu

Postscriptum Polonistyczne nr 2(20), 11-26

2017

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.

KATARZYNA SZOPA
Uniwersytet Śląski
Katowice

„Nieziszczone narodziny”. Cixous i Irigaray, czyli kobiety z Czarnego Kontynentu

Poruszasz się. Nigdy nie stajesz w miejscu, w spokoju, w bezruchu. Nigdy nie ustajesz. Na niczym nie poprzestajesz. Nigdy nie jesteś. Jak mam cię wypowiedzieć? Skoro zawsze jesteś inna. Jak mam do ciebie mówić? (Irigaray 2010, 181)

Kiedy piszę, wszystko to, czym możemy się stać, a o czym nie wiemy, samo siebie pisze przeze mnie nie wykluczając, nie przewidując, zaś wszystko to, czym się staniemy, będzie wzywać nas do niestrudzonych, upajających, bezcennych poszukiwań miłości. Nigdy nam siebie nie zabraknie (Cixous&Clément 2008, 100).

Wstęp: usytuowania i różnice

Kiedy sięgamy po teksty dwóch prominentnych przedstawicielek tzw. francuskiego feminizmu drugiej fali, Hélène Cixous i Luce Irigaray, oczywistym staje się, że projekt rekonceptualizacji tradycyjnego rozumienia „kobiecości” jest jednym z kluczowych motywów organizujących ich pisarstwo. To właśnie one – śledząc dokładnie dyskursy psychoanalityczne i filozoficzne, a także eksplorując obszar literatury i sztuki – zdiagnozowały, opisały i stematyzowały obowiązujący model myślenia o relacjach płciowych, dostrzegając silne związki wykluczenia kobiet z dominującymi systemami społecznymi, politycznymi i ekonomicznymi.

Dlatego – zważywszy na historiografię zachodnich teorii feministycznych – nikogo już nie powinno dziwić zestawienie tych dwóch nazwisk i ich spotkanie w tekście. Co więcej, stało się ono na tyle oczywiste, że niemalże niepodlegające dyskusji. Tymczasem mowa o dwóch niezwykle osobowościach, pomiędzy którymi istnieją nieredukowalne różnice: mam tu na myśli chociażby belgijsko-włoskie korzenie Irigaray, a także algierskie pochodzenie Cixous, również ich diametralnie odmienne usytuowanie społeczne, polityczne, a nawet instytucjonalne. Ta pierwsza – po opublikowaniu książki *Speculum. De L'autre Femme* (1974, przekład angielski 1985) pozbawiona posady wykładowczynie na uniwersytecie w Vincennes i wydalona z psychoanalitycznej szkoły prowadzonej przez Jacques'a Lacana, skazana na ostracyzm przez środowiska feministyczne i uniwersyteckie – zasłynęła we Włoszech i w świecie anglosaskim; druga zaś – spadkobierczyni myśli Jacques'a Derridy, przez wiele lat pełniąca funkcję dyrektorki studiów kobiecych i genderowych w Paryżu – stała się postacią silnie związaną z francuską akademią. Odmienne są również ich perspektywy badawcze i pola naukowych eksploracji: Irigaray jest filozofką, Cixous – pisarką. Jak zatem myśleć o dwóch tak różnych postaciach w kategoriach takich określeń jak *écriture féminine* czy *French feminism*, które stały się synonimami esencjalizmu oraz białego, heteronormatywnego feminizmu? W świetle recepcji anglo-amerykańskiej wszelkie próby typologizacji tych dwóch stanowisk jawią się jako tyleż kliszowe i upraszczające, co przemocowe, bo dyskredytują całkowicie biograficzny i tym samym materialny charakter pisarstwa Irigaray i Cixous.

Nie ulega wątpliwości, że omawiając zagadnienia związane z kobiecością, nie sposób pominąć wkładu, jaki myśl i twórczość tych dwóch kobiet wniosła nie tylko do historii zachodnich teorii feministycznych, jej zasięg zyskał bowiem siłę oddziaływania w wymiarze globalnym, choć z różnym nasileniem i z odmiennym skutkiem. Niemniej jednak drugofalowe projekty przedstawicielki francuskiej formacji feministycznej, a mam tu na myśli również Chantal Chawaf, Catherine Clément, Marguerite Duras, Julię Kristewę, Monique Wittig in., nie tylko sproblematyzowały, ale i ukształtowały narracje późniejszych pokoleń feministycznych myślicielek, pisarek, działaczek i aktywistek. Ich myśl była pokłosiem wcześniejszych projektów emancypacyjnych, zachowanych głównie w tekstach literackich autorstwa kobiet, a także wyrastała ze społecznych działań i politycznej walki ruchów kobiecych¹. Chcę zatem nakreślić nie tyle genealogię teorii feministycznych (tu

¹ O politycznym zakorzenieniu intelektualnej formacji francuskiego feminizmu poststrukturalistycznego pisze Krystyna Kłosińska, wiążąc jego specyfikę z wydarzeniami mającymi miejsce w maju '68 (Kłosińska 2010, 412).

bowiem podobnie jak nie można mówić o jednym dyskursie feministycznym, tak nie sposób ustalić jednej linii genealogicznej), ile uwypuklić fakt, że takie działania jednostkowe, jak dorobek filozoficzny Irigaray i twórczość pisarską Cixous należy lokować w kontekście wcześniejszych dokonań o charakterze ponadjednostkowym. Zatem kiedy mowa o „nowej kobiecie”, czy to wprowadzonej jako pojęcie do filozofii przez Irigaray, czy sprowadzonej i opisywanej przez Cixous w jej powieściach, poematach i librettach, to jednocześnie mowa o projekcie wspólnotowym, na który składają się wielopokoleniowe, wieloetniczne i wielokulturowe działania kobiet i mężczyzn. Dlatego tak zwany francuski feminizm nie jest ani projektem jednolitym, ani też nie odnosi się do totalnej czy hegemonicznej wspólnoty kobiet, gdyż składa się z wielorakich usytuowań i ucieleśnień, wprowadzając niedoreprezentowane podmioty, byty i mniejszości do dyskursu. Chodzi o to, by – jak pisała Cixous w słynnym manifestie *Śmiech Meduzy* – „kobieta wreszcie siebie napisała” (Cixous 1993) i by – jak sugerowała Irigaray w *Speculum* – mogła „przemówić-jako-kobieta” (Irigaray 2010).

Szczelina narodzin

W swoich tekstach *The Newly Born Woman* (Cixous&Clément 2008 [1975]) oraz *A Natal Lacuna* (Irigaray 1994) Irigaray i Cixous podejmują temat męskocentrycznych, fantazmatycznych wyobrażeń „kobiety” obecnej na scenie reprezentacji jako „figura”, „trop”, tudzież „metafora”, pytając o nieobecność empirycznych kobiet i ich doświadczeń wymazanych z porządku symbolicznego. Pomimo że ich autorskie projekty w wielu punktach nie dają się uzgodnić, obie autorki dzieli bowiem szereg nieredukowalnych różnic, tak diagnoza przez nie postawiona jest jednogłośna: kobiecość nie może zaistnieć i zyskać wyrazu w ramach obowiązującej fallicznej ekonomii reprezentacji. Badaczki wskazują zatem na wyrwę – swoistą „szczelinę narodzin” (*a natal lacuna*), jak powiedzialaby Irigaray – jaka powstała między doświadczeniem kobiety a jej przedstawieniem. Skutkuje to odcięciem systemu wyobrażeń od pola społecznego, co w efekcie uniemożliwia kobietom – jako inicjatorkom politycznych przekształceń – walkę o pozytywny wymiar różnicy w jej symboliczno-politycznym wiązaniu.

Dokonując bezkompromisowej i zarazem bezprecedensowej krytyki zachodniej tradycji metafizycznej oraz wpisanej w nią ekonomii reprezentacji

opartej na opozycji braku i posiadania, Irigaray sugeruje, że kobiety pochwycone są przez ów mechanizm wykluczenia w sposób podwójny. Pytając o możliwość bycia i kobietą, i artystką jednocześnie, Irigaray wskazuje na artikulacyjny paraliż kobiety, która skazana jest na odtwarzanie i powielanie form i kształtów już wcześniej ukonstytuowanych przez porządek falliczny. Przypomina to krążenie po labiryncie bez wyjścia. Irigaray pisze, że jeśli kobieta nie wypracuje własnych, czyli niezapośredniczonych przez wzorzec męskocentryczny sposobów kształtowania siebie i swojego świata, za pomocą których będzie w stanie wyartykułować specyfikę swojej płciowości, to

grozi jej użycie albo powielenie tego, czemu mężczyzna już nadał formę, a zwłaszcza tę, którą nadał jej samej/jej „ja”, oraz kształtowanie tego, co już zostało ukształtowane, skutkujące zagubieniem się w tym labiryncie. Podczas gdy mężczyzna może zatracić się w labiryncie swoich początków, swoich faz rozwoju, to kobieta traci siebie w tym, co już ukształtowane, w morfologii, którą mężczyzna dla niej odzwierciedla. Ta ostatnia jawi się jako enigma, którą kobieta przyjmuje jako własną, ale to nie działa w ten sposób (Irigaray 1994, 12).

Nie mniej sugestywnie rzecz tę wyrazi Cixous w manifestie *Śmiech Meduzy*, w którym – próbując opisać kondycję kobiety dotkniętej kulturową i językową niemotą – również przywołuje metaforę labiryntu:

My, przerośnięte dzieci, odepchnięte od kultury, piękne usta zatkane kneblem, puchy marne, przerwane westchnienia, my: labirynty, drabiny, stratowane ziemie; my, okradzione – jesteśmy „czarne” i jesteśmy piękne (Cixous 1993, 150).

Chcąc wrócić do wiązania między tym, co materialne, a tym, co dyskursywne, Irigaray i Cixous podkreślają konieczność narodzin „nowej kobiety”, „kobiety nowo narodzonej”, które wiązałyby się z aktem twórczym: odbudowywaniem własnej kultury, kobiecej genealogii i kobiecego imaginarium wyjętych poza binarny porządek fallocentryczny. Podczas gdy Cixous momentu odrodzenia kobiety upatruje w pisaniu (*écriture féminine*), tak Irigaray wskazywać będzie na proces twórczego kształtowania własnej morfologii, który możliwy jest w akcie mówienia-jako-kobieta (*parler femme*). W obu projektach – choć różniących się od siebie – chodzi jednakże nie o jednorazowe narodziny, lecz o nieskończone procesy odradzania się w nowym kształcie.

W tym sensie moment narodzin tożsamy jest z aktem twórczym: niczym nieskrępowanym gestem stwarzania (się) kobiety-autorki.

Różnice między stanowiskiem Irigaray a Cixous można zatem wyjaśnić, posługując się tymi dwoma pojęciami: *écriture féminine* (Cixous) i *parler femme* (Irigaray). Zaczniemy od *écriture*.

Sexts – tekst płci, płeć tekstu

To, co Cixous niegdyś określiła mianem „pisania kobiecego”, dotyczyło biseksualnego podmiotu pisania, czyli takiej pozycji, która znosi tradycyjnie ujmowane różnice między tym, co kobiece, a tym, co męskie, nie doprowadzając do zatarcia granicy między nimi, lecz afirmując ich wzajemną różnorodność. Oznacza to, że „biseksualność to odkrycie w sobie, w każdym z osobna, obecności różnorodnie manifestujących się i krystalizujących w pojedynczym podmiocie, dwóch płci (...)” (Cixous 1993, 156). Jako że różnicę lokuje ona wewnątrz podmiotu, traktując ją jako zinterioryzowaną wielość domagającą się afirmacyjnego rozpoznania, to określenie *féminine* należałoby rozumieć jako operator różnicy, który charakteryzuje się niejednorodnością sensu i doprowadza do wewnętrznej erupcji tekstu, dowartościowując to, co cielesne, a co niekoniecznie wiąże się z ciałami kobiet. Cixous wyjaśnia:

Nie może być nic bardziej wywrotowego niż kobiecy tekst: jeśli pisze siebie, jest niczym wulkaniczny wybuch pod starą skorupą o właściwościach „prawdy”. Bezustannie się przemieszcza. Ona musi siebie pisać, ponieważ gdy nadejdzie czas jej wyzwolenia, to właśnie wynalezienie *nowego, pełnego buntu* pisania umożliwi jej uzupełnienie wyrw i jednocześnie dokonanie zmian w jej własnej historii (Cixous&Clément 2008, 97).

„Kobiecość” pojmuje Cixous jako miłość żywioną wobec inności, „umilowanie bycia inną, odmienną” (Cixous&Clément 2008, 86) bez konieczności podporządkowania się temu, co wpisane jest w logikę Tego Samego. Cixous chce w ten sposób wyjść poza ramy opozycji, w jakie wpisana jest różnica płciowa, dlatego pragnie ona – podobnie jak Irigaray – przepracować tradycyjnie pojmowane instytucje pojęciowe, takie jak „kobieta” i „mężczyzna” za pomocą afirmatywnego i pełnego miłości stosunku do tego, co inne. „Kobiecość” staje się synonimem różnicy pomyślanej poza dominacją jednej płci nad drugą. „Różnica – pisze Cixous – będzie wiązką różnic”

(Cixous&Clément 2008, 83), miłością wobec innego, który „jest mi pisany, który mnie nawiedza, którego kocham jako innego” (Cixous&Clément 2008, 86). Biseksualność staje się więc rodzajem dwugłosu wpisanego w tekst, który nie wyklucza tego, co inne, a raczej mieści w sobie tę wielość.

W jednym z wywiadów Cixous tłumaczy:

Twierdzić, że pisanie nie nosi znamion różnicy płciowej, to jednocześnie traktować je jako sfabrykowany przedmiot. Jeśli tylko uzna się fakt, że przemierza ono całe ciało, zmuszeni jesteśmy przyznać, że stanowi ono zapis popędowej ekonomii całkowicie odmiennych trybów wydatkowania czy zmysłowej przyjemności (Cixous&Seller 2008, 53).

Pisanie miałoby być sposobem na uwolnienie kobiecego pożądanego, które niesie w sobie potencjał rewolucyjnych przekształceń na poziomie wszelkich typów organizacji społecznych. Ze zmianą tą wiąże się zmiana metajęzyka, który utrwała statyczne kategorie pojęciowe, pochwytyując je w ramy opozycji. Między innymi dlatego Cixous konstatuje: „pokażmy im nasz *seks!*” (Cixous&Clément 2008, 69). Ten niezwykle neologizm w pełni oddaje istotę *écriture féminine*: oznacza dosłownie „tekst płci” lub „płeć tekstu”, znosi zatem iluzję neutralności tekstu, pyta o „ślady” płciowości w tekście, na które wskazywać będzie „ruch tekstu, który się rozwidla, roztrzaskuje na kawałki, rozczłonkuje, dezorganizuje, upamiętnia sam siebie”, a który nazywa ona „proliferacją macierzyńskiej kobiecości” (Cixous&Clément 2008, 84).

Pisanie kobiece będzie zatem rewolucyjną maszyną dyskursywno-afektywną wpisaną w tekst i tworzącą w nim wyrwy, pozostawiającą ślady cielesności i płciowości na terytorium białego kontynentu fallocentryzmu z jego monumentem Braku (Cixous&Clément 2008, 68). „Kobiecość” jest więc już nie synonimem braku, lecz figurą pełni, obfitości i wiąże się nierozzerwalnie z ekonomią daru, która wpisana jest w kobiece pisanie. Dla Cixous to właśnie literatura, a w szczególności poezja rozumiana jako język opierający się działaniom mitu, jest polem, w którym owo *féminine* znajduje swe ujście.

Ona, ta, która nadchodzi z wieczności, nie stoi nieruchomo, lecz porusza się nieustannie, wymienia, jest pragnieniem-które-daje. Nie jest zamknięta w sprzeczności daru-który-bierze ani w iluzji jednoczenia w całość. Ona wkracza, przechodzi – ona staje się mną i tobą między inną mną, gdzie jedno jest zawsze czymś nieskończenie więcej niż jedna ja i więcej niż ja, nie obawiając się osiągnięcia kresu: zmysłowa w naszym stawianiu się (Cixous&Clément 2008, 99–100).

Cixous co prawda nie odrywa „kobiecości” od empirycznych kobiet i ich doświadczeń, bo kładzie nacisk na różnicę płciową, lecz również nie ogranicza się do utożsamienia jednego z drugim. Pisanie kobiece jest tym, co charakteryzuje również teksty pisane przez mężczyzn, a to nie pozwala na snucie bezrefleksyjnych zarzutów o esencjalizm. Wszak sama pisze:

Wierzę, że należy zbadać wszystko, co ma związek z ciałem, wychodząc od tego, co funkcjonalne aż po to, co libidinalne, co wyobrażeniowe; a następnie, w jaki sposób wszystko to jest artykułowane na poziomie symbolicznym. Nie ulega wątpliwości, że kobiecość wywodzi się z ciała, które różni się radykalnie w przypadku kobiet i mężczyzn. Lecz żadne z nich nie istnieje w czystej formie: jest zawsze i natychmiast „już wypowiedziane”, pochwycone przez reprezentację, kulturowo wytworzone (Cixous&Seller 2008, 66).

Jednakże problem tkwi gdzie indziej: skoro *écriture féminine* dotyczy „kobiecości”, która stanowi szeroką ramę pojęciową i staje się synonimem różnicy, to należałoby zapytać o polityczny i zarazem materialny aspekt tego projektu. Innymi słowy, czy „kobiecość”, za której pomocą decentruje się fallocentryczny dyskurs, nie staje się odpolitycznioną i odcieleśnioną siłą sprowadzoną do pierwiastka tekstualnego czy dyskursywnego? I czy kobieta, a raczej kobiety z ich różnym społecznym, kulturowym i geopolitycznym usytuowaniem mają szansę na wyartykułowanie specyfiki swojej płciowości w ramach tego, co Cixous ujmuje jako „kobiece”?

Parler femme

Pytania te stawia Irigaray, która – zamiast *écriture*, które byłoby „pisanie-jak- kobieta” – sięga po wszelkie sposoby artykulacji, również te niejęzykowe, określając je mianem *parler femme*, czyli „mówieniem-jako-kobieta”. Te różnicę między *jak* a *jako* określa pozycja wypowiedzianego, którą Irigaray lokuje nie tylko wewnątrz, lecz i na zewnątrz świata mówiącego podmiotu. Różnica jest więc nie tylko uwewnętrzniona, lecz umiejscowiona w relacjach między jednostką a światem składającym się z rozmaitych innych. Irigaray nie utożsamia kobiecości z abstrakcyjnym i wyabstrahowanym z porządku materialnego operatorem różnicy, lecz łączy ją z kobietami *per se*, z ich doświadczeniem, specyfiką bycia i społeczno-kulturowego usytuowania. *Parler*

femme będzie oznaczało przyjęcie takiej pozycji wypowiedzania, która umożliwi kobiecie/kobietom nie tylko artykulację własnej seksualności, *jouissance* i specyfiki swojej płci, ile mówienie własnym (czyli upłciowionym) głosem. Stąd figura „dwóch warg”, która nie odnosi się do kobiecej anatomii, lecz do morfologii ciała, a ta w przypadku kobiet jest co najmniej podwójna, bo wskazuje zarówno na materialny aspekt cielesności (wargi, usta), jak i na dyskursywny, bo odnoszący się do sposobu artykulacji w języku, który – zdaniem Irigaray – różni się w przypadku kobiet i mężczyzn już na poziomie syntaksy. „Dwie wargi” unieważniają zatem logikę wspartą na panowaniu Jednego – i jedyne, neutralnego (w domyśle: męskiego) – Podmiotu i stają się synekdochą *parler femme*, wskazując na dwoistość sposobu artykulacji, a zwłaszcza jej materialno-semiotycznego wiązania. Oznacza to, że akt wypowiedzi nie jest wyabstrahowanym z porządku relacji społecznych sposobem odtwarzania abstrakcyjnych znaków pojęciowych, lecz tym, co zakorzenione w cielesności i zawsze upłciwione. Jak wyjaśnia Margaret Whitford:

Uważam, że *parler-femme* musi odnosić się do wypowiedzi. Wyjaśniałoby to, dlaczego *parler-femme* nie posiada meta-języka, skoro w momencie wypowiedzania wypowiedź jest kierowana do interlokutora (nawet jeśli ów zwrot jest pewnym sposobem uniku) i nie może mówić sama za siebie. Wypowiedź i meta-język wykluczają się wzajemnie; nie sposób komentować własnej pozycji wypowiedzenia i jednocześnie ją zajmować (Whitford 1992, 41).

Akt wypowiedzi byłby tym, co nie istnieje poza przestrzenią relacji społecznych, bo wymaga interlokutora, a jednocześnie znosi różnicę między podmiotem wypowiedzenia (formą) a podmiotem wypowiedzi (treścią). Oznacza to, że *parler femme* jest formą działania, sposobem nadawania kształtu lub formy materii, którą jest ciało. Wypowiedź jest więc tym, co łączy słowo i ciało w geście performatywu: wówczas ambiwalentna dwuznaczność między materialnością ciała a formą języka zostaje zażegnana. Słowo-gest jest więc materialno-semiotycznym pożeniem języka i ciała, dzięki któremu ani jedno, ani drugie nie zostaje zawłaszczone i zredukowane do obiektu i idei. A zatem każdorazowa wypowiedź łączy w sobie słowo i ciało, destabilizując hieratyczny układ znaczących i wskazuje na fakt, że wszelkie sposoby artykulacji, czy to językowe, poetyckie, literackie, artystyczne i in., mają płeć. Płeć, która nie jest jedna i która nie jest jednością.

Parler femme jest więc takim sposobem artykulacji, który jest cielesny i „dotyka”. Irigaray wyjaśnia, że

istotnym jest, by [mowa – K.S.] dotykała, by nie stała się obca temu, co dotykowe poprzez zawłaszczenie, tworzenie prawd, odcieleśnianie, czy produkcję abstrakcyjnego i rzekomo neutralnego dyskursu. Mowa musi jednocześnie pozostać słowem i ciałem, językiem i zmysłowością.

Wraz z tą mową ustąpi podział na to, co zmysłowe, i to, co rozumowe, które nie będą już hierarchicznie uporządkowane z korzyścią dla spekulatywności odseparowanej od podporządkowanych jej ciał. Mowa jest zrozumiała dlatego, że pozostaje zmysłowa, powiązana z jakością dźwięku, rytmu i znaczenia w świecie podmiotu(ów) (Irigaray 1996, 125–126).

Kiedy więc Irigaray pisze o potrzebie artykulacji kobiecego podmiotu i wprowadzenia jej w język, to bynajmniej nie definiuje tego, czym jest „kobieta”, czy tego, co „kobiece”, ani też nie określa istoty kobiecej mowy czy kobiecego języka. Przeciwnie, wskazuje na konieczność wypracowywania miejsca, z którego się mówi. To miejsce enuncjacji byłoby zawsze ucieleśnione, a zatem upłciowione, jak i usytuowane w porządku społecznym i politycznym. Chodziłoby zatem o „historyczne czynniki” warunkujące los kobiety, o które do tej pory nie troszczyła się ani filozofia, ani psychoanaliza (Irigaray 2010, 56). Innymi słowy, „mówienie-jako-kobieta” stwarza możliwość artykulacji poza dominującym reżimem reprezentacji, przywracając kobiecie miejsce, z którego mogłaby mówić. Byłoby to miejsce wypowiedzi znakowane przez te parametry, które są geograficznie najbliższe: czyli nie tylko przestrzenność, ale nade wszystko cielesność. Strategia ta wymusza zerwanie z wizją abstrakcyjnej i odcieleśnionej pozycji podmiotu mówiącego i dąży do praktykowania tego, co Donna Haraway określiła mianem „wiedzy usytuowanej” (Haraway 2009), która staje się swego rodzaju geograficzną współrzędną, znakowaną nie tylko przez czas i miejsce, ale też przez wiek, płeć, doświadczenie, pochodzenie społeczne, orientację seksualną, wyznanie i in. Trudno zatem zarzucić Irigaray próby wytworzenia fundamentalistycznej polityki koalicyjnej czy wypowiedzanie się w imieniu jakiejś bliżej niedookreślonej zbiorowości kobiet, skoro „miejsce” postrzega ona jako oś krzyżowania się tych rozmaitych zmiennych.

„Mówienie-jako-kobieta” oznacza więc proces konstytuowania się kobiecej tożsamości, z którym wiąże się konieczność wypracowywania figur, języka, wyobraźni, symboliki niezapośredniczonych przez patriarchalny porządek wyobrażeń. W owym kobiecym imaginariu mówienie czy artykulacja odnoszą się zatem do sposobu ekspresji bytu takim, jakim on jest. Nie chodzi jednakże o esencję kobiecości. Już w *Speculum* pojawiają się fragmenty, w których

Irigaray tłumaczy, że w ramach obowiązującej ekonomii reprezentacji, która jest, jak wiadomo, zdominowana przez paradygmat fallocentryczny, nie sposób przedstawić tego, „czym kobieta mogłaby być”. „Niemożliwe jest więc określenie *jestestwa/istoty* kobiety” (Irigaray 1985, 21). Nie oznacza to, że Irigaray pretenduje do miana tej, która ową istotę pragnie uchwycić – co aż nazbyt często sugerowały jej krytyczki formułujące zarzuty o esencjalizm – wręcz przeciwnie, kiedy pisze o kobiecie, to zaznacza, że „nie jest ona zamknięta w lub wokół jednej prawdy czy esencji. Esencja prawdy jest jej obca. Ona ani nie posiada istoty, ani nią nie jest. I nie przeciwstawia prawdy kobiecej prawdzie męskiej” (Irigaray 1991, 86). Kobieta, przeciwnie, musi kształtować swoją egzystencję poprzez nieustanne stawianie się kimś/czymś innym. Irigaray rzecz tę ujmie w ramy doświadczenia somatycznego, jakim są narodziny:

zawsze jesteśmy jedną i drugą, jednocześnie. W ten sposób nie jesteśmy w stanie się od siebie odróżnić. W przeciwnym razie bowiem ustalby nasz poród: nas – całych, nas – wszystkich. Bez granic i ograniczeń innych niż te wyznaczone przez ruch naszych ciał (Irigaray 2010, 183).

Dlatego oskarżenia o esencjalizm w przypadku Irigaray również są nieuzasadnione – po pierwsze dlatego, że kwestionuje ona artystotelejskie rozumienie natury jako esencji czy istoty rzeczy proponując znacznie bardziej złożoną koncepcję *physis* rozumianą jako samoodtwarzający się i zorganizowany autopojetyczny system; po drugie, kobiecość zyskuje znacznie szersze i pojemniejsze znaczenie, jednakże nie zostaje oderwana od kobiet i ich złożonych doświadczeń. *Parler femme* nie jest więc prostym gestem mówienia o kobiecie, dążącym do opisu jej istotowości, lecz próbą wytyczenia przestrzeni i porządku, w których ramach mogłaby ona zabrać głos.

Mówienie-jako-kobieta nie jest mówieniem o kobiecie. Nie chodzi tutaj bowiem o wytwarzanie jakiegoś dyskursu, który za przedmiot czy temat obieralby kobiety.

Z tego względu, *mówiąc-jako-kobieta*, można by próbować stworzyć miejsce kobieco pojmowanemu „innemu” (Irigaray 2010, 114).

Chodziłoby zatem o otwarcie świata, w którym kobieta mogłaby występować jako upłciwiony podmiot: „jako kobieta”; by mogła zyskać możliwość artykulacji zgodnie ze specyfiką swojej płciowości.

Poetyka narodzin

Projekty Cixous i Irigaray przypominają odzyskiwanie terytorium, „na które składają się wyobrażenia dotyczące kobiet i kobiecości, a które zostało zagarnięte przez sposoby definiowania i waloryzowania właściwe kulturze patriarchalnej” (Cielemecka 2012, 79). Owo wyjście z cienia „czarnego kontynentu kobiecości” wiąże się zatem z koniecznością nieustannego procesu tworzenia, który obie teoretyczki widzą jednakże nieco inaczej. Tam, gdzie Cixous dostrzega rewolucyjny potencjał w tworzeniu wyrw, pęknięć i rozproszeń, tam Irigaray pragnie widzieć nowe kształty o zmiennej i nieuchwytej formie. Zatem proces tworzenia dla Irigaray i Cixous będzie – wbrew pozorom – oznaczał coś zupełnie innego: jedna chce dekonstruować za pomocą procesu różnicowania, by uniknąć popadnięcia w pułapkę statycznych pojęć; druga pragnie tworzyć, lecz zgodnie ze specyfiką płciowości, która nie jest trwała, nie jest jedna, nie jest jednością. Kiedy więc mowa o powstałej „szczelinie narodzin”, która odcina kobietę od jej ekonomii reprezentacji, to można zaryzykować twierdzenie, że Irigaray chce tę szczelinę wypełnić, Cixous zaś pragnie w niej drażyć.

W przypadku Cixous rzecz tę najlepiej obrazuje metafora „wylewu”. Tekst, który się „przelewa”, stanowi ilustrację proliferacji kobiecości, będącej wyjściem ku innemu w sobie. Proces ten zaciera pewne ślady i jednocześnie je po sobie pozostawia, „tak jak pęka powierzchnia ziemi, zaznaczając ślady po powodzi” (Kłosińska 2010, 446). Tę dwoistość bezustannego ruchu pozostawiania i wymazywania dostrzega Krystyna Kłosińska, która pisze o Cixousańskim „odśrodkowym ruchu od centrum do marginesu” (Kłosińska 2010, 457). „Wylew” stanowi odśrodkową siłę, która zaciera statyczny podział na wewnątrz i zewnątrz, na centrum i margines, a jednocześnie znakuje obecność czegoś, co sytuuje się poza główną sceną reprezentacji. Ważny jest zatem ów ślad „pęknięcia” – „»tekst przelewa się« i – »pęka«”, jak pisze Kłosińska (Kłosińska 2010, 446) – który stanowi pozostałość po obecności czegoś innego, jest „śladem wymazania śladu” innego. Nie bez znaczenia pozostaje tu metafora pisania „mlekiem” czy „białym atramentem”, które stają się inskrypcją kobiecości, „śladem wymazania śladu” po tym, co kobiece, a co poddane zostaje represji i wykluczeniu przez kulturę patriarchalną.

Tymczasem Irigaray stawia pytanie o owo pęknięcie, w którym dostrzega kondycję kobiety w fallicznej ekonomii reprezentacji. Pisze ona, że kobieta,

która jest lustrem dla mężczyzny, jednocześnie nie posiada ekwiwalentu w postaci lustra dla samej siebie i dlatego funkcjonuje w symbolicznej próżni. Innymi słowy, kobieta-lustro ma służyć „za wsparcie spekulacji, nie może jednak w żadnej mierze odzwierciedlać samej siebie ani (nad) sobą spekulować” (Irigaray 2010, 148), dlatego, że jest zawsze tym, co w danej chwili reprezentuje i odzwierciedla. W efekcie pozostają jej dwa wyjścia: albo będzie reprodukcją wzorca męskiego, albo funkcjonować w stanie rozproszenia i rozpadu. To pierwsze skutkuje dla kobiety zyskaniem fałszywego ciała zapośredniczonego przez męskie projekcje i fantazmaty, to drugie zaś – „zatopieniem się w owym lustrze, niczym Orfeusz. Koniec końców czeka ją utonięcie, piekło, śmierć, często nieodwracalna. Zawsze już abysal, dziura, fascynacja oknem otwartym na próżnię głównie za sprawą braku pojemności, braku trzeciego, czwartego, czy dziesiątego wymiaru” (Irigaray 1994, 12). Irigaray pyta zatem o możliwość przezwyciężenia owego impasu poprzez akt twórczy, który umożliwi kobiecie kształtowanie siebie bez konieczności reprodukcji wzorców męskocentrycznych. „W jaki sposób kobieta może tworzyć, pozostając jednocześnie kobietą/calością? Jak ma ona poczynić (*conceive*), nie rozbijając się na kawałki czy części i nie ulegając rozproszeniu?” (Irigaray 1994, 11). Zdaniem Irigaray możliwe jest to tylko poprzez generatywny akt tworzenia w celu wypełnienia owej wyrwy między kobietą a jej przedstawieniem. Stawką jest wypracowanie ścieżki, która umożliwiłaby kobiecie powrót do życia, do tego, co „naturalne, zakorzenione, autonomiczne, do autochtonicznej inności” (Irigaray 1994, 12). Zamiast poruszać się w próżni lustrzanych obrazów czy funkcjonować w stanie fragmentarycznego rozproszenia, kobieta powinna tworzyć – *poiein* – by jednocześnie zachować łączność między materią a formą, między kształtem, który sobie nadaje, a ciałem, którym jest. Proces ten przypomina moment narodzin, z tą tylko różnicą, że trwa w nieskończoność. Zatem „narodzić się dla kobiety oznacza zdolność do wylaniania się z piekiel, przepaści i otchłani, z oceanów i lodów /luster...” (Irigaray 1994, 13) w kierunku przestrzeni, która nie jest pustką.

Podczas gdy Cixous widzi ów proces tworzenia jako różnicowanie odsłaniające „oscylicujący ruch tekstu pomiędzy centrum a marginesem”, na który składają się ruchy sprzeczne: „akt drążenia i szperania” oraz „akt lotu, wznoszenia się ku górze” (Kłosińska 2010, 457), tak Irigaray tworzy metonimiczne ciągi, jakie porównałabym do figury *metalepsis*, która jest „rodzajem metonimii polegającym na użyciu nazwy przyczyny zamiast skutku, zjawiska wcześniejszego zamiast późniejszego itp.” (Głowiński i in., red., 2005, 303). *Metalepsis* jest więc figurą możliwości: nie tyle zastępuje ona koniec począt-

kiem, ile wskazuje na potencjal i możliwość tworzenia. Przypomina o tej, która daje życie, akcentując pamięć (a nie zapomnienie) i wdzięczność (a nie zawłaszczenie). Przywraca pamięć o miłości matki, wypierając obsesyjny lęk przed śmiercią. To właśnie dzięki metaleptycznemu przesunięciu akcentu ze „skutku” do „przyczyny” może nastąpić proces tworzenia i odradzania, stopniowe odzyskiwanie wymazanych śladów kobiecości.

Pomimo owych różnic w koncepcji dwóch autorek, istnieją między nimi pewne zależności: ów ruch Cixous, który jest odśrodkowy i działa niczym spirala, u Irigaray staje się pracującą wewnątrz dyskursu maszyną przemieszczania znaczeń, tworzenia asocjacyjnych ciągów poszerzających pole semantyczne. Obie strategie stanowią wyzwanie dla statycznej i hieratycznej maszyny metafory i obie pracują wewnątrz niej. Oznacza to, że różnica płciowa bynajmniej nie jest jakimś rodzajem lustrzanego odbicia czy odwrócenia ról – którą jako to, co niefalocentryczne, przeciwstawimy temu, co falocentryczne – bo jest produktem powstałym wewnątrz porządku metafizycznego. Jak pisze Irigaray, różnica płciowa jest wytworem owego porządku, bo jest nieodzowna do funkcjonowania społeczeństw patriarchalnych, lecz jednocześnie zostaje z niego wyparta. Jest, jak powiedziałyby Cixous, „śladem wymazania śladu”. Kobiecość, niczym matryca/macica, staje się odbiciem wszelkich spekulacji, więc z konieczności musi istnieć, ale nigdy dla samej siebie. Nie ma zatem wyjścia poza ów porządek; istnieją jedynie sposoby jego decentrowania od środka, od wewnątrz za pomocą rozmaitych strategii czy to mimetyzowania (Irigaray), czy dekonstruowania (Cixous). Tę „krecią robotę”, jaką wykonują Cixous i Irigaray – również w obrębie francuskiej akademii lat 70. – nazwałabym poetyką narodzin, bo stanowi jednocześnie wyzwanie wobec starych, jak i produkcję nowych narracji, skutkuje „wszystkimi możliwymi narodzinami” (Cixous&Seller 2008, 75). Irigaray rzecz tę ujmie jeszcze inaczej:

Narodziny tworzą dystans wobec jakiegokolwiek formy, czy bardziej precyzyjnie, konstytuują wejście w morfologię. To, co już zostało zrodzone, nie może pozostawać całkowicie polimorficzne. Dla kobiety niezwykle trudno się narodzić, ponieważ jest ona tej samej płci, co jej matka. By uniknąć fuzji albo unicestwienia jednej lub drugiej, musimy podnieść kwestię morfologii kobiecej płci. Pewne kultury uczyniły to, nie redukując jej w żadnym razie do anatomii czy fizjologii. Niektóre tradycje przedstawiają organy płciowe kobiety, nie wyłącznie macicę, lecz kobiece organy płciowe, jako miejsce stworzenia wszechświata (Irigaray 1994, 13).

Niewątpliwie tym, co łączy projekty Cixous i Irigaray, jest kobiecy akt twórczy rozumiany jako macierzyński gest tworzenia. Jednakże macierzyństwo nie ogranicza się tutaj do dawania życia dziecku, lecz raczej rozumiane jest jako niczym nieskrępowany i nieograniczony proces tworzenia, powoływania do życia nowych form (Irigaray 1994, 13). Kobieta musi nie tyle narodzić się jednorazowo, ile rodzić i odradzać nieustannie w coraz to nowych kształtach – zgodnie z własną morfologią, jak powiedzialaby Irigaray, czy też poprzez artykulację specyfiki, jak pisze Cixous, „kobiecego ciała o tysiącu ognistych sercach, kiedy – rozbijając cenzurę i zrywając jarzmo – pozwala mu ona na wyrażenie wielości znaczeń, jakie przemierzają je w każdym możliwym kierunku” (Cixous&Clément 2008, 94). Narodziny są zatem nieskończonym procesem stawania się inną Innego, kształtowania siebie i swojej morfologii bez ryzyka ostatecznego ukształtowania. Stąd „nieziszczone narodziny” (Irigaray 2010, 183), które oznaczają nie tyle niemożność zaistnienia kobiety w porządku symbolicznym, ile wskazują na niemożność pochwylenia jej w statycznym uniwersum fallicznych wyobrażeń. Dlatego narodziny kobiety są procesem, który nigdy nie ustaje; są tworzeniem (*poiein*) siebie, możliwością zyskania własnych narzędzi artykulacyjnych. Są nowym, które nie zna ani początku, ani nie ma końca.

Zakończenie

Francuski feminizm poststrukturalistyczny, jako pojęcie ukute przez krytykę anglo-amerykańską, stanowił swego rodzaju iluzję zawężoną do triumwiratu „feministek różnicy” drugiej fali i w efekcie stał się etykietą wykluczającą i marginalizującą ich rozmaite usytuowanie: algierskość Cixous, bułgarskość Kristevej, doświadczenia Irigaray z francuską akademią. Nie ulega wątpliwości, że tzw. *French feminism* jest już fenomenem historycznym, faktem minionym. Wiele się zmieniło. Irigaray pozostała przy swoim stanowisku, choć przekształciła swoją myśl w filozofię różnicy płciowej. Cixous z kolei wycofała się z projektu *écriture féminine* (Cixous&Majewska 2004, 148), uznając, że od tej pory to nie kobiecość, lecz człowiek leży w polu jej zainteresowań. Po latach dodaje, że przełom lat 60. i 70. „to były burzliwe czasy”, które wymagały konkretnej reakcji, solidarności z kobietami. Lecz, jak wyznaje, „należę jeszcze do innych społeczności. Pierwszą z nich byli Żydzi,

następnie Algierczycy, później kobiety etc.” (Cixous&Jardine&Menke 1991, 38). Inaczej rzecz tę ujmuje Irigaray, sytuując swoje doświadczenie w innym miejscu niż Cixous. Powrót do tego uniwersum zagadnień wpisanych w „człowieczość” wyjętą poza tradycyjne rozumienie płci domaga się postawienia pytania o płciowość człowieczeństwa w ogóle, o którą dopomina się autorka *Speculum*, uznając różnicę płciową za pierwszą bioróżnorodność, z jaką człowiek ma do czynienia, a jakiej kultura i społeczeństwa wciąż nie rozpoznały w sposób inny niż przeciwieństwa i opozycje.

Można zatem powiedzieć, że projekty decentrowania fallocentryzmu i wpisane w nie rekonceptualizacje kobiecości przeszły już do historii i należy traktować je jako incydenty przynależące do specyfiki tamtego okresu. „Można je lekceważyć”. Jednakże, jak pisze Kłosińska, nie można lekceważyć faktu, że

po trzydziestu latach kobiety, nawet o tym nie wiedząc, diagnozują rzeczywistość i mówią językiem Cixous, Irigaray, Kristevej. Że mamy wstęp do nadal istniejącego kobiecego „czarnego kontynentu” dzięki pisaniu kobiet z Czarnego Kontynentu (Kłosińska 2010, 413–414).

Literatura

- Cielemecka O., 2012, *Od różnicy do etyki różnicy. Feministyczna filozofia Luce Irigaray*, „Etyka”, nr 45.
- Cixous H., 1993, *Śmiech Meduzy*, przeł. Nasilowska A., „Teksty Drugie”, nr 4/5/6.
- Cixous H., Clément C., 2008, *The Newly Born Woman*, trans. Wing B., Minneapolis–London.
- Cixous H., Jardine A., Menke A., 1991, *Hélène Cixous*, w: Jardine A., Menke A., red., 1991, *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing, and Politics in Post-68 France*, New York.
- Cixous H., Majewska E., 2004, *Od „Śmiechu Meduzy” do rynku wojny. Rozmowa z Hélène Cixous*, „Lewą Noga”, nr 16.
- Cixous H., Seller S., red., 2008, *White Ink: Interviews on Sex, Text and Politics*, New York.
- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., red., 2005, *Słownik terminów literackich*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Irigaray L., 1985, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gill G.C., Ithaca–New York.
- Irigaray L., 1991, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, trans. Gill G.C., New York.
- Irigaray L., 1994, *A Natal Lacuna*, trans. Whitford M., „Women’s Art Magazine”, nr 58.
- Irigaray L., 1996, *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, trans. Martin A., New York–London.
- Irigaray L., 2010, *Ta plec (jedną) plecią niebędącą*, przeł. Królak S., Kraków.
- Kłosińska K., 2010, *Feministyczna krytyka literacka*, Katowice.
- Whitford M., 1991, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London–New York.

Netografia

Haraway D., 2009, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. Czarnacka A., <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 12.02.2014].

‘Non-existent birth’. Cixous and Irigaray – women from the Black Continent

The aim of the article is to discuss the phenomenon of a ‘newly born woman’ that appears in the writing of the French theoreticians of gender, Hélène Cixous and Luce Irigaray. The author of the article distinguishes between the views of the two researchers and aims to reveal the specificity and uniqueness of each of them. This approach goes beyond the frames of ‘essentialism’ designed by Anglo-American critics of the eighties.

Key words: femininity, feminism, poststructuralism, parler femme, écriture féminine