

Różnica i racjonalność.

Dyskurs feministyczny Pameli Sue Anderson i Michèle Le Dœuff

W moim artykule przedstawiam dwie filozofki feministyczne, których dokonania nie funkcjonują jeszcze w polskim obiegu naukowym. Są to Pamela Sue Anderson, autorka tekstu zamieszczonego pierwotnie w „Text Matters” nr 1, przetłumaczonego dla pisma „Czytanie Literatury”, oraz Michèle Le Dœuff, do której Anderson w swym tekście nawiązuje. Obie badaczki, mimo wszelkich różnic między nimi, łączy podobne podejście do kilku kwestii feministycznych. To podobieństwo pozwala z kolei skonstruować ich propozycje z dyskursem prezentowanym, na przykład przez Julię Kristevę czy Luce Irigaray, które znane są w Polsce ze względu na fakt, że w pierwszej dekadzie XXI wieku kilka ich tekstów ukazało się w przekładzie¹. Anderson i Le Dœuff zaznaczają swój dystans lub przybierają postawę polemiczną wobec powyższych autorek. Jednocześnie ich nadrzędnym celem jest taka analiza dyskursu filozoficznego, która stworzy warunki do przyswojenia tego, co przez wieki pozostawało wykluczone. Moje podejście do ich koncepcji, ze względu na złożoność tematu, stanowić może jedynie próbę perspektywy, która, mam nadzieję, okaże się zachętą do zgłębiania myśli obu filozofek.

Zainteresowania i kariery naukowe Pameli Sue Anderson i Michèle Le Dœuff są dość nietypowe w porównaniu z fascynacjami bardziej wpływowych myślicielek, takich jak Irigaray i Kristeva, których dokonania zostały przyswojone przez dyskurs feministyczny niezależnie od faktu, że żadna z nich nie identyfikuje się z feminizmem. Anderson specjalizowała się

* Uniwersytet Łódzki, Instytut Anglistyki, Zakład Literatury i Kultury Brytyjskiej.

¹ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007; taż, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2010; taż, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyński, wstęp M.P. Markowski, Kraków 2007; taż, *Hannah Arendt. Biografia*, tłum. J. Levin, Warszawa 2007; L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, tłum. A. Araszkiwicz, Kraków 2000; taż, *Rynek kobiet*, tłum. A. Araszkiwicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1(13) 2003, s. 15–30; taż, *Ta płcieć (jedną) płcią niebędąca*, tłum. S. Królak, Kraków 2010.

w filozofii Kanta², a następnie zajmowała się hermeneutyką Paula Ricœura³. Jak mówi w wywiadzie dla „Text Matters”, hermeneutyka Ricœura uwrażliwiła ją na uprzedzenia ukryte pod powierzchnią dyskursu filozoficznego⁴, zaś jej późniejszy kontakt z filozofkami feministycznymi, takimi jak Sandra Harding i Nancy Hartsock⁵, sprawił, że przeszła na stronę feminizmu i z tej perspektywy zajęła się filozofią religii, a więc wkroczyła na pole badawcze zdominowane przez filozofów i teologów – mężczyzn. Anderson zainteresowała się wówczas iluzją neutralności, jaką tworzy dyskurs filozofii religii, który, choć pozornie zakłada istnienie adresatów obu płci, operuje męską perspektywą, konstruując podmiot pozbawiony cielesności, a co za tym idzie, płci, oraz pozbawiony „usytuowania” (*locatedness*) w kontekście kulturowym, historycznym i etnicznym. W wywiadzie dla „Text Matters” Anderson mówi, że wywodzi się z tradycyjnej luterkańskiej rodziny z Minnesoty⁶. To „usytuowanie” jest bardzo istotne, ponieważ silnie kontrastuje z nietypowymi (jak na konserwatywną społeczność) zainteresowaniami. Zamiłowanie Anderson do języka i literatury francuskiej sprawiło, że wyjechała na studia do Europy i ostatecznie została wykładowczynią filozofii w Oxfordzie. Celowo podkreślam rys „francuski” w intelektualnym wizerunku tej badaczki; on także miał wpływ na specjalizowanie się Anderson w hermeneutyce Ricœura, a następnie na zainteresowanie się filozofią francuskiej uczzonej Michèle Le Dœuff, wykładowczyni Sorbony.

Le Dœuff była na Sorbonie studentką Vladimira Jankélévitcha, który z kolei zajmował się m.in. problematyką pamięci i przebaczenia, co było także istotnym elementem rozważań Paula Ricœura. Jeśli Anderson przemierzyła drogę z kultury anglojęzycznej do filozofii francuskiej, Le Dœuff zajęła się na początku filozofią angielskiego renesansu, a w swym kluczowym dziele *Le Sexe du savoir* nawiązuje, między innymi, do korzeni feminizmu angielskiego, poprzez odniesienia do Mary Wollstonecraft⁷. Pojawia się więc wspólny element w zainteresowaniach obu filozofek. Na tym etapie życia, gdy formują się jako uczone, każda z nich przechodzi do filozoficznego repozytorium, które było „kolebką” tej drugiej. Le Dœuff charakteryzują nietypowe zainteresowania, ponieważ zajmowała się szczególnie filozofią Francisa Bacona, a następnie historią nauki. Przełożyła *Nową Atlantyde* Bacona na język francuski, lecz ten fakt jest znacznie mniej znany w świecie anglojęzycznym niż jej filozofia feministyczna. Dane jej było również – podobnie jak Anderson – doświadczyć wpływu Kanta, choć w zupełnie inny sposób. Tekst Anderson w „Czytaniu Literatury” opisuje przeżycie Le Dœuff, związane z sytuacją, gdy chciała pożyczyć od swego mentora *Krytykę czystego rozumu* i usłyszała w odpowiedzi, że nie jest to właściwa lektura dla

² *Engaging “the Forbidden” Texts of Philosophy: Pamela Sue Anderson Talks to Alison Jasper*, „Text Matters: A Journal of Literature, Theory and Culture” 2011, No. 1, s. 316.

³ Tamże, s. 314.

⁴ Tamże, s. 313.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 313–314.

⁷ M. Le Dœuff, *The Sex of Knowing*, tłum. K. Hamer, London–New York 2003, s. 46–48.

dziewcząt⁸. To brzemiennie w skutki wydarzenie mogło leć u podstaw zainteresowania Le Dœuff wielowiekowym wykluczeniem kobiet z filozofii i nauk ścisłych. Obydwie badaczki łączy więc fakt, że w ramach ich wizerunku intelektualnego znalazła się filozofia oświecenia wraz z etosem indywidualnej autonomii właściwym tej epoce i przywiązaniem do racjonalności.

Pamela Sue Anderson ma bogaty dorobek, ale warto szczególnie docenić jej książki: *A Feminist Philosophy of Religion* i *Revisioning Gender in Philosophy of Religion*. Autorka zajmuje się od lat filozofią religii, wskazując na to, że dziedzina ta jest ślepa na własny androcentryzm. Interesujące jest to, że w czasach ewidentnego kryzysu racjonalności Anderson proponuje odwołanie się do dyskursu Kanta na temat rozumu, próbując ów dyskurs przekształcić z perspektywy odnoszącej się do cielesności i płci. W rozważaniach Anderson wielokrotnie powraca Kantowski obraz wyspy „czystego zrozumienia”, wyspy utrzymanej w swych niezmiennych granicach, przeciwstawionej chaosowi morza, które stanowi żywioł kojarzony z kobiecością i śmiercią⁹. W tekście Anderson zawartym w niniejszym numerze „Czytania Literatury” wyspa kantowska nosi podobieństwo do kolonialnej enklawy Robinsona Crusoe, na której mężczyzna-kolonizator gromadzi instrumentarium pojęciowe, pozwalające mu zdominować naturę i kobietę¹⁰. Anderson zwraca uwagę na to, że podmiot konstruowany w tradycji filozoficznej wyparł wszelkie cechy uważane za negatywne, na przykład cielesność i pragnienie, przypisując je kobiecie¹¹. Projekt Anderson jest więc zamysłem reformistycznym. Nawiązując do słynnego obrazu z pism Otto Neuratha, Anderson porównuje dyskurs filozoficzny do statku, którego konstrukcja jest wadliwa i tylko przetworzenie jego elementów daje nadzieję na pomyślną żeglugę¹².

W swojej pracy *A Feminist Philosophy of Religion* Anderson zajmuje się postaciami kobiet wpisanych w tak zwane mity regulacyjne, narzucające im ściśle określoną rolę. Do takich mitów należy m.in. mit Ewy i Marii, czyli dwa biegunowo różne wyobrażenia kobiecości w patriarchacie. Ewa to ta, która kojarzona jest ze złamaniem tabu, utożsamiana z abiektem (tu Anderson rozwija myśl Kristevy na temat *abjection*)¹³. Jej grzech i nieczystość sprawiają, że podlegać będzie nieustannej kontroli, choć, jak zauważa Anderson, status abiektu, czyli tego, co odrzucone i wstrętne, zakłada możliwość radykalnej przemiany. Gest Ewy sięgającej po owoc poznania można rozumieć jako pozytywną energię, wyjście poza schemat bierności kobiecej, które w micie regulacyjnym kończy się nieuchronną karą. Maria z kolei jest poprzez swój status wyodrębniona spośród reszty kobiet; jej własne pragnienie nie istnieje. Zostaje zmarginalizowana inaczej niż Ewa. Wyniesienie jej

⁸ P.S. Anderson, Michèle Le Dœuff's "Primal Scene": Prohibition and Confidence in the Education of a Woman, „Text Matters: A Journal of Literature, Theory and Culture” 2011, No. 1, s. 14–15.

⁹ Tamże, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality of Myths and Religious Beliefs*, Oxford 1998, s. 11.

¹⁰ Tamże, Michèle Le Dœuff's "Primal Scene"... s. 16.

¹¹ Tamże, *A Feminist Philosophy of Religion*..., s. 85.

¹² Tamże, s. XI.

¹³ Tamże, s. 150–151. Zob. też: J. Kristeva, *Powers of Horror, An Essay on Abjection*, tłum. L.S. Roudiez, New York 1982, s. 1–72.

na piedestał sprawia, że jej wizerunek podlega równie ścisłej kontroli co wizerunek Ewy, niezależnie od tego, że Maria znajduje się na przeciwległym biegunie opozycji binarnej.

Podobnie binarne skontrastowanie przytacza Anderson, odwołując się do koncepcji Maxa Horkheimera i Theodora Adorno, wywiedzionej z przeciwstawienia sobie Circe i Penelopy¹⁴. Racjonalny Odyseusz staje wobec alternatywy reprezentowanej przez świat przyrody, a wtedy musi zdyscyplinować niebezpieczną, autonomiczną i przemieniającą się Circe. Podobnie, każe zatkać sobie uszy, by nie zwiódła go pieśń syren, łącząca w sobie czar i zgubę, ukrytą w siłach natury. Circe i syreny reprezentują pożądanie, które roznego wędrowca może doprowadzić do śmierci. Odys opiera się ich urokowi, błędząc po morzu, które antycypuje Kantowski chaos omywający wyspę „czystego zrozumienia”. Na wyspie wędrowiec odnajdzie swoją wierną żonę, przywróci ład w swoim domu i zakosztuje owoców swoich wyborów. Opozycja Penelopa – Circe stanowi odpowiednik przeciwstawienia Marii i Ewy. Anderson powołuje się w swoim dziele na kobiety-postacie literackie lub kobiety-postacie prawdziwe. Początkom twórczości filozoficznej Anderson patronuje Antygona, która sprzeciwiła się represyjnym regulacjom *polis*, a jej bunt przeciw Kreonowi, za który została surowo ukarana, staje się metaforą marginalizacji kobiet, wykluczenia ich ze sfery publicznej za to, że opowiadają się przeciwko autorytetowi patriarchy.

Literacka konstrukcja Antygony pozwala lepiej zrozumieć negatywny wzorzec kobiecości w pismach Arystotelesa, gdzie kobieta postrzegana jest jako „zdefektowany mężczyzna”¹⁵, a ponadto nie ma prawa wypowiadać się w swoim imieniu. Choć Arystoteles przypisuje kobiecie jakość zwaną autorytetem, tylko mężczyzna ma prawo przemawiać i podejmować decyzje. To mężczyzna wypowiada się w imieniu dziecka, kobiety i niewolnika¹⁶. Na marginesie dodam, że triada ta obejmuje osoby, których prawa kwestionowane były w Europie wyjątkowo długo.

Stosując poglądy Arystotelesa do znacznie wcześniejszego dramatu Sofoklesa, możemy powiedzieć, że Antygona ośmieliła się postępować jak osoba obdarzona autorytetem, a swą perspektywę przeciwstawiła perspektywie Kreona. Grecka konstrukcja kobiecości nie przewiduje takiej sytuacji. Antygona musi ponieść karę. Odrzucona przez świat męski, nie zostanie nigdy żoną ani matką, lecz spędzi resztę swych dni w zamknięciu¹⁷. Mit regulacyjny, który wyłania się z tej tragedii, pobrzmiwa w historii kobiet równie złowieszczo, co tradycjonalistyczna interpretacja biblijnej Ewy jako ucieleśnienia grzechu i zła. Demontaż takich mitów leży u podstaw filozofii Anderson. Kobiety, które pojawiają się na kartach jej książek, to nie tylko postacie literackie czy biblijne. Istotną rolę pełni w tym dyskursie postać

¹⁴ P.S. Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion...*, s. 216–219.

¹⁵ Tamże, s. 7.

¹⁶ Zob. E.V. Spelman, *Aristotle and the Politicization of the Soul*, [w:] *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, red. S.G. Harding, M.B. Hintikka, London 2003, s. 17–19.

¹⁷ P.S. Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion...*, s. 185.

bell hooks (*sic!*), czarnoskórej pisarki z USA, potomkini niewolników przywiezionych z Afryki¹⁸. W swoich rozważaniach Anderson poszukuje kobiet rozumnych, łączących racjonalność i pragnienie. To z kolei zbliża ją do filozofii Le Dœuff, która otwarcie odrzuca utożsamianie racjonalności z płcią męską¹⁹. Obie filozofki opowiadają się przeciw powielaniu stereotypowej opozycji binarnej, która mężczyźnie przypisuje rozum, a kobiecie – emocje. Opozycja ta jest dość bezkrytycznie przyjmowana przez środowiska związane z psychoanalizą. W psychologii Carla Gustava Junga kobieta to eros, a mężczyzna – logos²⁰. Jung uważał, że eros to przejaw prawdziwej natury kobiety, a ujawnienie się w niej logosu – to wypadek godny pożałowania²¹. Niezależnie od ogromnych wysiłków licznych zwolenników, pragnących dowieść, że ten wpływowy myśliciel myślał o konieczności przyswojenia sobie cech męskich przez kobiety, a kobiecych – przez mężczyzn, powiązania, które tworzył między cechami charakteru, skłonnościami, pragnieniami a płcią są naznaczone uprzedzeniem.

Michèle Le Dœuff w swej kluczowej książce zatytułowanej *Le Sexe du savoir* demontuje stereotypy kulturowe związane z relacją między kobietą a wiedzą. Mówi m.in. o wielowiekowej seksualizacji intelektu, przypisywanego wyłącznie mężczyznom²². Le Dœuff, podobnie jak Anderson, tropi przejawy seksizmu w dyskursie wielkich filozofów. Powołuje się, na przykład na zdanie Kanta o tym, że kobieta, która ma głowę pełną greki i rozprawia o mechanice mogłaby równie dobrze nosić brodę²³. Nie oszczędza ulubieńca postmodernistów Jacques’a Derridy, który miał powiedzieć, że feminizm to nic innego jak działanie kobiety, która aspiruje do bycia mężczyzną oraz że feminizm pragnie „kobiety wykastrowanej”²⁴. Tak oto w magiczny wręcz sposób zarówno u Kanta, jak i u Derridy kobieta traci swoją kobiecość w efekcie aliansu z nauką i intelektem; te bowiem stanowią terytorium płci przeciwnej. Argument „odfeminizowania” kobiety jest zresztą bardzo skutecznym straszakiem zniechęcającym do dyskursu feministycznego. Za niezależność intelektualną kobieta zapłaci wyizolowaniem z grupy zarówno mężczyzn, jak i kobiet oraz utratą kobiecości.

Le Dœuff przedstawia w swojej książce bardzo interesującą historię nabywania płci przez pojęcia używane w filozofii. Wykazuje, że dzisiejsze pojęcie intuicji kobiecej jest efektem zdezonizowania wagi tego terminu w filozofii. Wszak używali go tacy myśliciele jak Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Rousseau i Bergson, a żaden z nich nie zakładał, że byłaby to jakość żeńska²⁵. Według Le Dœuff niektóre pojęcia podlegają feminizacji, gdy stają

¹⁸ Taż, *Revisioning Gender in Philosophy of Religion: Reason, Love and Epistemic Locatedness*, Farnham 2012, s. 168–171.

¹⁹ R. Mortley, *Chapter V. Michèle Le Dœuff* (1991), http://epublications.bond.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=french_philosophers, s. 90 [dostęp: 1.10.2013]

²⁰ P. Goss, *Men, Women and Relationships – A Post-Jungian Approach: Gender Electrics and Magic Beans*, London–New York 2010, s. 23.

²¹ Tamże.

²² M. Le Dœuff, *The Sex of Knowing*, tłum. K. Hamer, London–New York 2003, s. XI.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 3–10, 16–17.

się niepotrzebne w dyskursie filozofów. Wówczas są przejmowane przez kobiety. Krytykowana przez Le Dœuff psychoanalityczka Helen Deutsch obdarza kobietę boskim darem intuicji, który odróżnia ją od mężczyzny, będącego uosobieniem intelektu²⁶. Projekt Le Dœuff polega więc na demontażu stereotypów i fałszywych przekonań leżących u podstaw nierówności płci.

Le Dœuff przypomina w swojej książce (*Le Sexe du savoir*) szereg uczonych i filozofek, których głos nie był wystarczająco słyszalny, począwszy od Christine de Pisan i Gabrielle Suchon, a skończywszy na Mary Wollstonecraft i Harriet Taylor. Podobnie jak Anderson, Le Dœuff nie zajmuje się kobietą jako abstrakcją, ale kobietą w określonym kontekście. Choć poświęca uwagę także mitowi regulacyjnemu i przekształca grzech Ewy w przebudzenie świadomości i chęci poznania, odwołuje się w większości do kobiet, które w swojej epoce doznawały konkretnych ograniczeń i musiały zmagać się z balastem męskich uprzedzeń, niepozwalających im na wystąpienie w roli autorytetu.

Wedle Le Dœuff, kobieta przez wieki była przedmiotem męskiego dyskursu, co uwidaczniało się najwyraźniej w myśli medycznej, na przykład w trzech tomach przypisywanego Hipokratesowi dzieła *Gynaecia*²⁷. Mężczyźni postrzegający kobietę jako kuriozum anatomiczne rozpisywali się na temat kobiecych przypadłości i ewentualnych chorób psychicznych, które anatomia kobieca może indukować. Występowali często w roli uczonych teoretyków odbierających porody, ale niezaznajomionych z wiedzą praktyczną, będącą przez wiele wieków domeną kobiet-położnych. Wiedza praktyczna nie była wszakże istotna. Przez wieki przetrwały śmieszne i żalotne teorie Arystotelesa na temat kobiecej anatomii, przyswojone przez niektóre odłamy myśli kościelnej, a także psychoanalizę Freuda, która kobiecie przypisuje kompletną pasywność w sprawach erotycznych.

Czas teraz krótko scharakteryzować dwie biegunowo różne, a wymienione już wcześniej myślicielki francuskojęzyczne – Julię Kristewę i Luce Irigaray. Przypomnijmy ich usytuowanie: Kristeva, czyli francuskojęzyczna psycholingwistka i filozofka bułgarskiego pochodzenia, wywodziła się z rodziny prawosławnej, ale stała się filozofką, promującą psychoanalizę jako swoistą świecką odmianę religii. Irigaray, pochodząca z Belgii myślicielka ze środowiska katolickiego, również zajęła się psycholingwistyką i filozofią. Wspólnym ich rysem jest to, że wychodzą w swych rozważaniach od psychoanalizy Jacques'a Lacana²⁸.

Zacznijmy od Kristevy. Budując na pojęciach freudowskich i nawiązując do ich interpretacji u Lacana²⁹, Kristeva wyodrębnia w języku poziom, który nazywa *le sémiotique*, przypisuje mu płęć żeńską i kojarzy z elementem macierzyńskim, od którego dziecko/wyodrębniający się podmiot musi się oderwać, by przejść na wyższy poziom³⁰. Idąc za odczytaniem Pamelii

²⁶ Tamże, s. 17.

²⁷ Tamże, s. 87.

²⁸ P.S. Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion...*, s. 100.

²⁹ T. Chanter, *Gender: Key Concepts in Philosophy*, London–New York 2007, s. 113–114.

³⁰ J. Kristeva, *Powers of Horror. Essay on...*, s. 13.

Sue Anderson³¹, poziom ten zdominowany jest przez element nazwany *le symbolique*, a jego opanowanie wiąże się z nabyciem języka. *Le symbolique* konstruowane jest jako element męski i paternalistyczny. Choć Kristeva uznaje go za niezbędny w procesie nabywania tożsamości, podobnie jak obecność ojca i matki³², trudno oprzeć się wrażeniu, że napięcie między tak konstruowanymi elementami opozycji binarnej jest ogromne. Z jednej strony poziomowi symbolicznemu grozi anarchia tego, co semiotyczne; z drugiej – *le symbolique* jest postrzegane jako opresyjne. Tak rodzi się *sujet en procès* Kristevy; niektórzy nazywają go wręcz podmiotem gotyckim³³, bo ścieranie się obu elementów sugeruje znany z gotycyzmu schemat ofiara i opresor. Tu jednak rodzi się także wątpliwość co do realnej przydatności tej konstrukcji dla feminizmu. Jak słusznie zapytuje Judith Butler w *Gender Trouble*, jaki sens może mieć bunt *the semiotic* przeciw *the symbolic*, jeśli paternalistyczne *symbolic* i tak utrwali swoją hegemonię³⁴.

Co ciekawe, interwencja poziomu symbolicznego jest niezbędna, ponieważ to, co semiotyczne, stanowi źródło potencjalnego zagrożenia chaosem i szaleństwem. W jednym z tekstów Kristeva różnicuje pod tym względem los chłopca i dziewczynki; podmiotowość tej drugiej staje pod znakiem zapytania z powodu identyfikacji z matką, która, niczym „czarna lawa”³⁵ (*sic!*), czeka, by pochłonąć swą córkę, a jednocześnie ofiarę. „Czarna lawa” prowadzi nas wprost do freudowskiego porównania kobiety do „czarnego kontynentu”³⁶. Oba obrazy nacechowane egzotyką pochodzą z rejestru kolonialnego, który psychoanaliza, powstająca jeszcze w świecie kolonialnych imperiów, przyswoiła sobie wraz z lękiem przed indygenami i pasją eksploacyjną, skierowaną w tym wypadku ku nierozpoznanym, potencjalnie anarchicznym głębiom ludzkiego umysłu. Czytając Kristevę, nie sposób, moim zdaniem, nie dostrzec zbieżności między macierzyńskim *sémiotique* a wizją kobiety w dyskursie psychoanalityków – mężczyzn; jest to nie tylko echo pasywnej i oczekującej dominacji kobiety, konstruowanej przez Freuda, ale także archaicznej matki Junga, która jest potencjalnie rodzicielką i niszczytelką poprzez związek z siłami życia i śmierci. Problem jednak w tym, że zarówno Freud, jak i odmienny od niego Jung, a także jeszcze inaczej działająca Kristeva są w podobny sposób ahistoryczni w swym ujęciu. Kobieta Freuda, Junga i Kristevy jest poza czasem i kontekstem. Ich teorie nie biorą pod uwagę usytuowania podmiotu, zmiennych okoliczności historycznych, narodowych, środowiskowych i etnicznych. By przywołać ponownie krytykę Butler, koncepcja Kristevy nie dopuszcza nawet do analizy kulturowej konstrukcji macierzyństwa i jej zmienności. Element macierzyński jest bowiem

³¹ P.S. Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion...*, s. 111-112.

³² J. Kristeva, *Powers of Horror. Essay on...*, s. 13-16.

³³ R.K. Martin, E. Savoy, *American Gothic: New Interventions in a National Narrative*, Iowa City 2009, s. 61.

³⁴ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, London 1999, s. 102.

³⁵ A.E. Adams, *Reproducing the Womb: Images of Childbirth in Science, Feminist Theory and Literature*, Ithaca-London 1994, s. 157.

³⁶ E. Shohat, R. Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London 1994, s. 149.

w niej ujęty jako prekulturowa rzeczywistość i przeciwstawiony elementowi ojcowskiemu, kojarzonemu z kulturą³⁷.

Jaką korzyść może przynieść koncepcja Kristevy feministycznej filozofii religii? Pamela Sue Anderson opisuje kontestację Kristevy jako odmowę zaakceptowania patriarchalnej dominacji, wyrażaną poprzez melancholię, szaleństwo lub psychozę³⁸. To, co jest problematyczne dla tej filozofki, to fakt, że

[...] szaleństwo jest z gruntu irracjonalne, zaś psychoza nie pozwala na to, by nadać znaczenie życiu... Ostatecznie więc teoria Kristevy nie stwarza żadnej podstawy dla feministycznego projektu racjonalności³⁹.

Mówiąc dosadniej, konstrukcja Kristevy petryfikuje opozycje binarne między chaotycznym, wylewnym i transgresywnym elementem żeńskim a racjonalnym, kontrolującym i logicznym elementem męskim, co znajduje swoje odzwierciedlenie także w analizie macierzyństwa Marii Panny⁴⁰.

Stanowisko Luce Irigaray budzi wątpliwości z innych powodów. Wedle jej argumentacji jedną z przyczyn, dla których kobieta nie może w pełni rozwinąć swego potencjału, jest brak boskiego modelu, z którym mogłaby się zidentyfikować. Mężczyzna ma swojego patriarchalnego Boga. Kobieta nie ma pozytywnego wzorca, który wyraziłby pełnię jej możliwości. Irigaray, idąc za Ludwigiem Feuerbachem, stara się dowartościować kobietę poprzez stworzenie modelu kobiety boskiej. Anderson podważa tę specyficzną teologię Irigaray, a w argumentacji o „boskich” kobietach dostrzega niebezpieczeństwo narcyzmu i zamknięcia się w getcie tak wytworzonej konstrukcji⁴¹.

Irigaray demontuje zachodnie, opresyjne wzorce kobiecości⁴², często nawiązując do mitów czy tragedii greckich, które ukazują proces pozbawienia kobiety odrębnej tożsamości, a także poddanie jej seksualności nieustannej męskiej kontroli⁴³. Jednocześnie Irigaray poszukuje inspiracji w kulturze Indii poprzez nawiązywanie, na przykład do pojęć mających korzenie w sanskrycie (*maya*)⁴⁴. Tu jednak jej myśl pozostaje, jak zauważają krytycy, oderwana od gruntownej analizy tła⁴⁵. Nie zważając na wyjątkowo trudną sytuację kobiet w Indiach, Irigaray idealizuje hinduizm, widząc w nim przestrzeń dla kobiecości, która jest jednocześnie erotyczna i święta. Krytycy orientalizmu zarzucają jej zbytnią idealizację kultur Wschodu, przeciwstawionych w jej pi-

³⁷ J. Butler, *Gender Trouble...*, s. 103.

³⁸ P.S. Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion...*, s. 114 [tłumaczenie moje – D.F.].

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. J. Kristeva, *Stabat Mater*, [w:] *The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives*, red. S.R. Suleiman, Cambridge Mass 1985, s. 109.

⁴¹ P.S. Anderson, *Revisioning Gender...*, s. 93.

⁴² L. Irigaray, *Body Against Body: In Relation to the Mother*, [w:] *Sexes and Genealogies*, tłum. G.C. Gill, New York 1993, s. 9–21.

⁴³ *Taż*, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, tłum. G.C. Gill, New York 1991, s. 101–103, 113–117.

⁴⁴ *Taż*, *An Ethics of Sexual Difference*, tłum. C. Burke, G.C. Gill, London 1993, s. 214.

⁴⁵ Zob. M. Joy, *Irigaray's Eastern Explorations*, [w:] M. Joy, K. O'Grady, J.L. Poxon, *Religion in French Feminist Thought*, London 2003, s. 51–67.

smach kulturze racjonalnego Zachodu⁴⁶. W inny niż Kristeva sposób Irigaray nawiązuje do wizerunku kobiety z pism psychoanalityków, zwłaszcza Junga. Jej ideałem jest kobieta afirmująca swą seksualność, kobieta przebóstwiona dzięki mądrości Wschodu, kobieta tajemnicza i niewątpliwie nieracjonalna w swej mistycznej duchowości. Krytycy postkolonialni podkreślają, że Irigaray przemawia z perspektywy uprzywilejowanej, a jej dyskurs jest ślepy na pojęcie rasy i etniczności⁴⁷. To odróżnia ją niewątpliwie od Anderson. Myśl Anderson koncentruje się na doświadczeniach konkretnych kobiet, które mogą reprezentować kondycję marginalną wobec danej kultury, a poprzez swój bunt mogą pozytywnie przekształcić wzorzec kodowany we własnej społeczności. Odnosząc się, na przykład do kultury Indii, Anderson nawiązuje do Mirabai, postaci historycznej, która, pochodząc z książęcego rodu, odrzuciła presję rodziny w sprawach związanych z małżeństwem i rytuałem, i przystąpiła do realizowania własnego ideału duchowego⁴⁸. Badając historię Mirabai, Anderson stara się zrozumieć przesłanki tej decyzji, a także dotrzeć do głosu kobiety przyswojonego i przetworzonego przez mężczyzn, autorów narracji na jej temat. Jednocześnie, w centrum uwagi Anderson znajduje się, jak w pismach Le Dœuff, *a woman of reason* (kobieta rozumna).

Zarówno Le Dœuff, jak i Anderson reprezentują zachodni dyskurs feministyczny, nie tworząc przy tym iluzji, że ich przemyślenia na temat kobiet dotyczą kobiety w każdej kulturze. Le Dœuff usytuowana jest bardzo wyraźnie w kulturze zachodnioeuropejskiej; jest przy tym filozofką świecką. Anderson, podkreślająca swą identyfikację z filozofią religii, nawiązuje zarówno do doświadczeń czarnoskórej Amerykanki *bell hooks*, jak i księżniczki Mirabai z Indii bądź bohaterki dramatu Sofoklesa i wielu innych postaci prawdziwych lub literackich. W zestawieniu z tym świat Irigaray i Kristevy jest, idąc za Butler, światem binarnym, rozpadającym się na antagonistycznie ustawionych mężczyzn i kobiety, pozbawionych usytuowania w konkretnej kulturze, realiach narodowych, językowych lub etnicznych. Jak wynika z powyższych wywodów, wspólną płaszczyzną dla omawianych tu filozofek jest ich zakorzenienie w dyskursie francuskojęzycznym. Zaobserwowane przeze mnie różnice między Anderson i Le Dœuff z jednej strony, a Kristevą i Irigaray – z drugiej pozwalają prześledzić odmienną postawę w ramach nurtu europejskiej myśli kobiecej, do której Anderson włączyła się poprzez swój związek z filozofią francuską i wieloletnią już obecność w angielskim świecie akademickim. Myśl Anderson i Le Dœuff jest mi bliższa ze względu na możliwość zastosowania jej na gruncie polskim – podobnych inspiracji nie znajduję u teoretyczek feminizmu amerykańskiego, których teksty i wnioski są zakorzenione w zupełnie innych realiach, a wiele z nich pozostaje (podobnie jak Kristeva i Irigaray) pod wpływem psychoanalizy, przyjmowanej niekiedy dość bezkrytycznie. To jednak temat na osobny artykuł. Mam nadzieję, że filozofia Anderson i Le Dœuff, której zakres wychodzi daleko poza

⁴⁶ Tamże, s. 61.

⁴⁷ M.L. Keller, *Divine Women and the Nehanda Mhondoro, Strengths and Limitations of the Sensible Transcendental in a Post-Colonial World of Religious Women*, [w:] M. Joy, K. O'Grady, J.L. Poxon, dz. cyt., s. 69.

⁴⁸ P.S. Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion...*, s. 173.

uwagi zawarte w tym szkicu, stanie się, poprzez swoje usytuowanie i racjonalność, impulsem dla myślicielek polskich, by spojrzwały inaczej na dyskurs kobiet o kobietach.

SUMMARY

304

Dorota Filipczak

Difference and rationality. Feminist discourse in the writings of Pamela Sue Anderson and Michèle Le Dœuff

This article is the first Polish discussion of the feminist discourse in the writings of Pamela Sue Anderson, philosopher of religion at Oxford University, and Michèle Le Dœuff, philosopher at the Sorbonne. Both these scholars share an interest in rationality, which the psychoanalysis-inspired difference feminism associates with the male element. The purpose of this article is to contrast the approach of Anderson and Le Dœuff with the discourse of Kristeva and Irigaray, whose achievements have been inspiring feminism for years. The common ground for the comparison of the philosophers representing different “schools” is their cultural location. The two scholars are involved in the European thought by being deeply rooted in the French-language discourse. The proposals of Anderson and Le Dœuff may be an interesting alternative to the approach of Kristeva and Irigaray, who are already known in Poland through translations, which does not mean that critical reception of their work has been developed.