

**ANDRZEJ MARZEC**

(Poznań)

**LOGIKA TEGO SAMEGO,  
CZYLI O ZASADZIE TO(Ż)SAMOŚCI –  
OD LUCE IRIGARAY DO EVE KOSOFSKY SEDGWICK**

Zanim przejdę do lustrzanych dociekań Luce Irigaray, w moich rozważaniach znajdzie odbicie konstatacja Martina Heideggera:

Najbardziej poważne (dające do myślenia) w naszych problematycznych czasach jest to, że jeszcze nie myślimy<sup>1</sup>.

Czym zatem zajmują się filozofowie, jeśli ich mozolne wysiłki nie posiadają znamion myślenia? Problem tkwi w tym, że dla większości z nich rozmyślanie pozostaje równoznaczne z refleksją.

Tradycję tę rozpoczyna Platon, u którego namysł polega w gruncie rzeczy na odzwierciedlaniu statycznych idei, przez co myśl staje się reflekssem, cieniem, czymś niezbywalnie wtórnym (re-refleksją). Konsekwencją takiej postawy jest rezygnacja z giętkości umysłu (łac. *flexus*), a tym samym zaprzepaszczenie jego dwuznacznej, płynnej mocy. Innymi słowy, elastyczność (łac. *flexibilitas*), zwinność, ruchliwość myśli zostaje utrwalona w pojęciach i krzepnie w odbiciach, martwych wizerunkach. Filozoficzny żywioł, płomienne, nieokrzesane koncepcje w ten sposób zostają przekute w stalowy chłód prawideł, uwięzione w gorsecie kanonu. Przełomu w dziejach historii refleksji dokonuje Kartezjusz, dyscyplinując spekulatywne poczynania scholastyków, jednocześnie oczyszcza powierzchnię lustra myśli. Dzięki zasadom jasnej

---

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?* Warszawa, Wrocław, 2000, s. 13.

i wyraźnej obserwacji wprowadza naukowy rygor czystego odbicia, co jeszcze bardziej petryfikuje dyskurs filozoficzny.

Myśliciele będą posługiwać się odtąd dwiema lustrzanymi strategiami. Pierwsza z nich to narcystyczna autorefleksja – nieustanne introspekcyjne roztrząsanie własnego postępowania i oświetlanie ludzkiego wnętrza. Natomiast drugą można nazwać strategią reprezentacji, polegającą na podwajaniu rzeczywistości zewnętrznej za pomocą eksperymentu lub przedstawień. W ten sposób dochodzimy do naczelnej idei tego, co lustrzane, czyli zasady powtarzalności, głoszącej, że zjawisko, którego nie można powtórzyć, po prostu nie istnieje. Richard Rorty w książce *Filozofia jako zwierciadło natury* wysiłki i zabiegi filozofów refleksyjnych nazywa polerowaniem lustra<sup>2</sup>. Znając już kontekst i pewne zarysy sytuacji, w jakiej się znajdujemy, możemy otworzyć się na metafory Irigaray, które zwolenników statycznej, zimnej refleksji, powinny przyprawić o metafizyczny *reflux*<sup>3</sup>.

#### MATERIA<sup>4</sup>

Filozofka, krytycznie odnosząc się do Lacanowskiej koncepcji fazy lustra, zwraca uwagę na zasadniczą rolę, jaką ta spełnia w powstawaniu i formowaniu się fallicznej podmiotowości. To właśnie dzięki powtórzeniu, które zostaje umożliwione poprzez zwierciadło (łac. *speculum*) podmiot może wejść w porządek symboliczny, zagwarantowany przez imię Ojca<sup>5</sup>. Przyjęcie ojcowskiego prawa wiąże się w tym wypadku bezpośrednio z zakazem kazirodztwa, który staje się jednocześnie nakazem mizoginizmu. Zmusza bowiem do odrzucenia tego, co matczyne, obfite, uwikłane w cielesność, wilgoć i fizjologię. Sytuacja ta nie tylko odnosi się do chłopców, którzy w obawie przed kastracją starają się w edypalnych zmaganiach porzucić swój pierwotny obiekt miłości. Również dziewczynka jest zmuszona do wyzbycia się ciele-

<sup>2</sup> Zob. R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

<sup>3</sup> Łac. *refluxus* – odpływ, cofnięcie się (w medycynie refluks to cofanie się treści pokarmowej z żołądka do przełyku).

<sup>4</sup> Poprzez dosyć nietypowy zapis *materia/materialność*, odnosząc się do łacińskiego rdzenia: *mater*, próbuję oddać niezbędny w rozważaniach Irigaray komponent matczyne, który w języku francuskim został uzyskany poprzez zestawienie *matériel/maternel*, natomiast na język angielski przetłumaczony jako *material/maternal*.

<sup>5</sup> Zob. P. Dybel, *Zagadka "drugiej płci". Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006.

snej więzi z matką, nieprzychylnie postrzeganej z perspektywy przymusowego ojcowskiego heteroseksualizmu (heteroseksizmu).

Rezygnacja z napiętnowanej homoseksualnej jedności sprawia, że kobieta już u samych początków odcina się od swej tożsamości i blokuje możliwość jej dalszego rozwoju. Porzuca własną rozkosz tylko po to, by skierować popęd w kierunku ojca, co więcej, to właśnie jego pragnienia będzie odtąd zmuszona się nauczyć<sup>6</sup>. Dziewczynka zostaje wywłaszczona, wyalienowana ze swego pierwotnego pragnienia, którego być może już nigdy nie odzyska i w ten sposób podporządkowuje się ekonomii fallicznej. Jej homoseksualna energia, a także kreatywność, zostają zmarnowane, zaprzepaszczone w jałowej imitacji wzorów zachowania, które zostało zaprojektowane przez mężczyzn dla mężczyzn<sup>7</sup>. W tym jakże wczesnym, dramatycznym akcie zerwania córki z matką, zarówno Luce Irigaray, jak i Rosi Braidotti upatrują głównej przyczyny późniejszego braku więzi między kobietami – siostrzeństwa, na którym między innymi zostaje oparta idea emancypacji.

W kontekście powyższych ustaleń należałoby zrewidować freudowskie tezy dotyczące genezy kultury. Według twórcy psychoanalizy kultura miała przecież rozpocząć się od założycielskiego mordu, dokonanego na Ojcu przez zbuntowanych synów, który z kolei zaowocował zawarciem między nimi umowy – ufundowaniem wspólnoty ludzkiej<sup>8</sup>. Krytyka feministyczna sięga jednak do znacznie wcześniejszego wydarzenia, poprzedzającego ojcobójstwo i toczące się do dnia dzisiejszego braterskie roztrząsania. Według Irigaray, współczesna kultura została ufundowana na pierwotnym, archaicznym zabójstwie kobiety-matki, której śmierć przyczyniła się do powstania męskiej cywilizacji<sup>9</sup>.

Wejść w ten zapomniany i wyparty matczyzny świat można poprzez cofnięcie się do okresu preedypalnego, trwającego jeszcze przed fazą lustra, zanim władza ojcowska dała się we znaki, rozpościerając przy tym swe symboliczne *universum*. Mowa tutaj o utraconym miejscu, znajdującym się poza czasem, gdy zarówno mężczyźni, jak i kobiety, pełni biseksualnych sprzeczności, znajdowali się zanurzeni w przedziwnej, wielowarstwowej strukturze – chorze (*χώρα*)<sup>10</sup>. Wkraczamy w terytorium tego, co posiada znaczenie, lecz nie włada jeszcze nad wyraz rozwiniętą artykulacją, by je wyeksplikować, wysłowić. Wcho-

<sup>6</sup> Por. L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, Kraków 2000, s. 21.

<sup>7</sup> Por. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, Warszawa 2009, s. 255.

<sup>8</sup> Zob. S. Freud, *Totem i tabu*, Warszawa 1993.

<sup>9</sup> Por. L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, dz. cyt., s. 9.

<sup>10</sup> Zob. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia*, Kraków 2007, s. 18–19.

dzimy w przestrzeń, która nie ma wytyczonych granic i wyraźnych podziałów, co więcej, na próżno przyjdzie szukać w niej opozycji, brzegów czy też kresu. Ujawniając się w piskach, bulgotach, trudnych do kontrolowania wrzaskach, bełkocie czy też beztroskim rozprzestrzenianiu wydzielin ciała chora przelewa się i mieni całym swym bogactwem. Liczą się tu przede wszystkim wrażenia dotykowe, słuchowe oraz smakowe, które informują nas o cielesności, emocjach oraz sferze popędów, natomiast zmysł wzroku nie pozwoli nam dostrzec w niej niczego z wyjątkiem braku.

Nieprzewidywalne semiotyczne<sup>11</sup> Kristevej, w odróżnieniu od porządku symbolicznego, zadziwia nie mającą wprost końca kreatywnością, niepowtarzalnością, które tylko z fallicznej perspektywy wydawać się może nieforemnością, asymetrią czy wręcz chaosem. Ta amorficzna struktura, właśnie ze względu na swoją nie-powtarzalność drwi sobie z definicji, opiera się wszelkim reprezentacjom, gdyż te skutecznie zahamowałyby jej produktywność. Może zatem przyjąć każdy kształt, stać się podobną do każdej formy, lecz nie istnieje żadne przedstawienie, wyczerpujące jej twórczą moc, które mogłoby upodobnić się do niej samej. Skoro jest jej zawsze za dużo, wszelkie określenia jedynie ograniczyłyby, zatrzymały jej nie mającą końca wylewność. Dlatego też chora wydawać się może czymś abiektalnym (wstrętnym), tak jak wszystko znajdujące się pomiędzy, co jednocześnie nie jest ani przedmiotem, ani podmiotem.

Irigaray za najbardziej zgubne dla europejskiej filozofii uważa utożsamienie tego, co matczyne z filozoficznie pojmowaną *materią*, która od starożytności była uważana za coś bliżej nieokreślonego i bezkształtnego, do czego nie mamy w zasadzie żadnego wglądu. Materia opisywana od zawsze w kategoriach niesamodzielności i pasywności występowała jedynie jako postulowane tworzywo, zależne w pełni od przyjmowanego kształtu. To właśnie dzięki sensotwórczej, aktywnej działalności formy, człowiek miał mieć dostęp do wielości zawsze jednoznacznych zjawisk oraz bytów. Myślicielka w *Speculum de l'autre femme* upomina się o wypartą przez fallogocentryzm *materialność*. Tropiąc ślady, pozostałości tego, co matczyne w dyskursach Freuda, Hegla, Kartezjusza, Plotyna i Arystotelesa, wreszcie dociera do najciemniejszych zakamarków idei. Dlatego też sięga do mrocznej opowieści o jaskini platońskiej, a reinterpreting ją, ujawnia kulisy dramatycznego

<sup>11</sup> Zob. E. Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney 1989, s. 47–63.

wydarzenia w dziejach myśli, w którym relacja z tym co matczyne została ostatecznie przerwana. Przywołuje ten moment po to, by podjąć się restytucji zniszczonej i zapomnianej więzi.

Człowiek Platona musi opuścić jaskinię<sup>12</sup>, wilgotne, położone w dole, tonące w półmroku, przyziemne miejsce, oświetlone jedynie delikatnie muskającymi, ciepłymi płomieniami ogniska. Irigaray interpretuje grotę jako matczyne łono<sup>13</sup>, które staje się życiodajną przestrzenią rodzenia, residuum tego, co *materialne*, cielesne i fizjologiczne. Ostoja wielości, płynnych, migotliwych, rozchwianych kształtów – cieni oraz odbitych, nakładających się na siebie głosów, których nie można w żaden sposób sprowadzić do jednoznacznej Jedności. Przebywających w łonie-jaskini ludzi łączy ze sobą szereg więzi, sieć relacji, symbolizowanych przez łańcuch-pępownię, które sprawiają, że jedno nie ruszy bez drugiego.

Natomiast Platoński, męski myśliciel ma za zadanie wyciągnąć ich z uwięzienia (uwikłania w relacje), wydostać z łona, czyli jednym słowem urodzić, wydać na świat. Posługuje się tutaj odziedziczoną po Sokratesie metodą majeutyczną (gr. μαϊευτικός – położniczy), pełni rolę akuszerki, który odbiera i niejako wymusza sam poród. Filozof zatem siłą intelektu ma wyrwać człowieka z płynnej ciemności, migotliwych niewyraźnych błysków, by następnie wrzucić go w świat czystych, niepodważalnych prawd, co nie może się odbyć inaczej jak przez trud i cierpienie. Dla koncepcji Irigaray szczególnie ważne wydają się w tej opowieści dwa momenty. Po pierwsze fakt, iż matczyne łono-jaskinia zostaje przez Platona zdeprecjonowane i przedstawione jako więzienie, siedlisko błędu, cielesny grobowiec duszy (gr. σώμα/σῆμα – ciało/grób), który należy zostawić poza sobą. Powrót do niego wiąże się z zejściem, czyli śmiercią spójnego bezcielesnego podmiotu, rozszarpaniem na strzępy, odzyskaniem więzów krwi. Wobec czego myślenie nie jest tutaj procesem cielesnym, lecz wertykalnym wznoszeniem się poza ciało, utopijnym projektem uwolnienia się od fizjologii, a jednocześnie oderwania się od ziemi – matki. Po drugie, wyjście z grotki zostaje osiągnięte nie tylko dzięki wspomnianej separacji, radykalnemu zerwaniu więzi, ale może dokonać się tylko w jeden sposób. Pojedyncza, wąska droga wiodąca prosto w górę ku jednemu, niezmiennemu źródłu światła, oznacza zwycięstwo jedynej, fallicznej drogi nad bogactwem,

<sup>12</sup> Por. Platon, *Państwo*, Kęty 2003, s. 220–224 oraz L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Nowy Jork 1987, s. 244.

<sup>13</sup> Filozofka w *Speculum* posługuje się grą słów języka francuskiego, niemożliwą do oddania w języku polskim *antre* (jaskinia), *ventre* (łono) oraz *entre* (pomiędzy).

gęstwiną horyzontalnie usytuowanych ścieżek, które nie posiadają jasno wyznaczonego źródła, ani celu (logosu). Dowartościowanie nie-materialności oraz umiłowanie Jednego<sup>14</sup> było możliwe wyłącznie dzięki pogardzie dla cielesności i wielości, które tym samym zostały skutecznie wyparte z dyskursu filozoficznego. Platon, wychodząc z jaskini, jednocześnie wchodzi w nieśmiertelną logikę tego samego, która odłądzi będzie z nieodpartą mocą nawiedzać umysły filozofów.

### ZRODZONE Z MĘŻCZYZNY

Interesujący jest, jak się wydaje, w tym wypadku wątek Sokratesa, gdyż będąc swoiście pojętym położnym wykonywał tę samą pracę, co jego matka, Fajnareta. Był myślicielem, który jako pierwszy umożliwił mężczyznom cenną zdolność rodzenia, jakiej do tej pory nie posiadali<sup>15</sup>. Tym samym można było stworzyć alternatywny świat, w którym filozofowie nawzajem zapładnialiby się i wydawali potomstwo, reprodukując myśl. Jednak mężczyzna może wydać na świat tylko prawdę lub fałsz, a te, jako czysto intelektualne płody, wydają się być z perspektywy ciała jedynie namiastką tego, co potrafią kobiety. Być może stąd wynika tak wielkie uprzedzenie starożytnych filozofów do cielesności, gdyż ta mogłaby zweryfikować i zdevaluować ich płodne wysiłki.

O przypadku rodzącego mężczyzny opowiada również mit o Zeusie, który połąknił brzemienną Metydę, potrafiącą zmieniać kształty boginię mądrości epoki tytanów<sup>16</sup>. Okazało się jednak, że Metyda miała z wnętrza brzucha udzielać Zeusowi swych rad i wskazówek, dzielić się z nim wiedzą. To właśnie ona jako pierwsza rozpoczyna tradycję brzuchomówstwa, którą w swych dziełach podejmuje i z właściwym sobie rozmachem wykorzystuje Irigaray<sup>17</sup>. Według niej większość teorii

---

<sup>14</sup> Platonską namiętność do jednego, można zaobserwować między innymi w jego *Dialogach*, gdzie pomimo wielości rozmówców mamy do czynienia z nie mającym końca monologiem, jedynie słusznym stanowiskiem, którego nie sposób podać w wątpliwość. Tą nieodpartą skłonnością do jednego potwierdzają również plotyńskie rozważania dotyczące Jedni, którą można odczytywać jako doprowadzenie platonizmu do skrajności.

<sup>15</sup> Zob. Platon, *Teajtet*, Kęty 2002, s. 102–105 (149A–151D).

<sup>16</sup> Zob. R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1992, s. 55–57.

<sup>17</sup> Zob. E. D. Harvey, T. Krier, *Future anterior: Luce Irigaray's transmutations of the past* [w:] *Luce Irigaray and Premodern Culture: Thresholds of History*, Nowy Jork 2005.

filozoficznych pożarło, wchłonęło to, co matczyne, kobiece, cielesne, dlatego też zaproponowana fizjologiczna strategia brzuchomówstwa ma pozwolić na udzielenie głosu temu, co przez tak długi czas pozostawało nieme, niemalże pogrzebane. Stąd tak typowe dla tej myślicielki mówienie z wnętrza męskiej teorii, przejmowanie stylu danego filozofa, wręcz mówienie nim samym, ukrywając się w wnętrzościach jego koncepcji. Rozmyślnie stosowanej taktyce Irigaray jest jednak daleko do hegemonicznych, homogenicznych skłonności monologu. Jej strategia, która wręcz przeciwnie polega na wejściu w relację z tymi, którym odebrano prawo do wypowiedzi, a tym samym skazano na nieistnienie. Filozofka posługuje się wielogłosem, ożywia, wskrzesza tych, którzy wypowiadają się w jej tekstach – rozmawia z duchami. Z drugiej strony, brzuchomówstwo jest niczym innym, jak krytyczną reakcją na pożeranie, przywłaszczanie sobie dyskursów kobiecych przez to, co męskie. Logika tożsamości, nieprzychylna temu, co różnorodne i inne, pozwala wybrzmiewać tylko jednemu głosowi, dlatego też pisanie z wnętrza czyjeś brzucha jest znamienne dla dyskursów podporządkowanych, wchłoniętych. Irigaray sprzeciwiając się tym kanibalistycznym praktykom, zwraca się w następujący sposób do Nietzschego:

A ty wzniesiesz się na wyżyny stworzenia, lecz nie poprzez pożarcie innego, który tym samym zostanie sprowadzony do twojej własnej istoty, a raczej wtedy, gdy pozwolisz istnieć innym ciałom i mnożyć się ich szczęściu<sup>18</sup>.

Wedle greckich podań Zeus jednak pożera Metydę, dzięki czemu rodzi Atenę, która zostaje wyciągnięta nie z brzemiennego brzucha, lecz z wnętrza nabrzmiałej sensami głowy. Zatem bogini mądrości zrodzona została z umysłu mężczyzny, który przywłaszczając sobie wiedzę matki, pozbył się jej uciążliwej fizjologii i zmienności. Czyn Zeusa posłużył mu przede wszystkim do przerwania matriarchatu, zerwania więzi córki z matką i ustanowienia siebie jako źródła odcieleśnionego, niematerialnego intelektu. Co więcej, dziecko mężczyzny w zasadzie nie posiada dzieciństwa, nie może sobie pozwolić na niedojrzałość, bogini opuszcza umysł Zeusa już jako dorosła, toteż niczego jej nie brakuje. Dlatego też niezmysłowa, lecz umysłowa Atena staje się wzorem kobiety fallicznej, która pozostawiona bez żadnej alternatywy całkowicie podporządkowuje się imieniu Ojca<sup>19</sup>. Zbroi się w męskie symbole, by, znajdując się w ekonomii tego samego, móc oddalić od siebie zarzut o marginalizującą inność, do której sama w tym momencie traci dostęp.

<sup>18</sup> L. Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, New York 1991, s. 18.

<sup>19</sup> L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, dz. cyt., s. 11.

Jakakolwiek relacja z matką i nawiązanie autentycznej więzi z innymi kobietami stają się wręcz niemożliwe, gdyż wejście w porządek matczyny byłoby równoznaczne ze straceniem kobiety fallicznej w otchłąn symbolicznego braku.

Proces ubierania się kobiety w męskie znaki, stawania się fallicznym powtórzeniem, lustrzanym odbiciem ciekawie opisuje Jean Baudrillard, ujawniając tym samym kulisy symbolicznego striptizu<sup>20</sup>. Sam Hegel twierdził, że dopiero strój tak naprawdę podkreśla postawę, zasłaniając nam bezpośredni widok tego wszystkiego, co jako fizjologiczne, pozbawione jest znaczenia<sup>21</sup>. Podobny trop w XX wieku podjął strukturalistyczny dyktator mody Roland Barthes, konstatując, że ciało jako czysto zmysłowe nie może znaczyć, dlatego dopiero ubiór (moda) jest w stanie umożliwić przejście od zmysłowości do sensu (*signifié par excellence*)<sup>22</sup>. Baudrillard uważa, iż moda jest zjawiskiem, które między innymi pozwala na przejście (wzwodzenie) labilnego, zagrażającego, miękkiego ciała do postaci znaczącego, trwałego, wartościowego fetyszu. Toteż właściwe oznakowanie, a zarazem dowartościowanie rozchwianej i niebezpiecznej cielesności gwarantuje oddalenie zbliżającego się wraz z płynnością fizjologii traumatyzującego braku – nicości, chaosu. Dlatego tak bardzo pożądane wydają się być pomalowane usta, wyostrzone kontury uzyskiwane dzięki makijażowi, linia grzywki, czy też różnego rodzaju paski i ozdoby.

Wszystkie elementy mody służą w pewien sposób geometryzacji, matematyzacji ciała, na które zostaje nałożona swoista kartograficzna siatka pojęć. Będzie ono o tyle ponętne, o ile podda się symbolizacji, gdyż, jak zapewnia Baudrillard, znak jest odcieśnionym seksem<sup>23</sup>. Znajdując się w symbolicznym gorsecie, cielesność staje się wreszcie okiełznana, oswojona i nieszkodliwa, czyli doskonale niecielesna. Podobnie dzieje się w przypadku striptizu, który tylko pozornie niesie ze sobą obietnicę ujrzenia nagiego ciała. Podczas rozbierania należy wypracować takie pojęcie nagości, które nie miałyby w sobie nic z fizjologii, nagość dosłowną, która to w słowach i symbolach miałyby swoją podstawę i usprawiedliwienie.

Dlatego też nie można rozebrać się natychmiast, zwyczajnie zrzucić ubrania, gdyż wprawi się tym samym złaźnionego symbolicznych

<sup>20</sup> J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, Warszawa 2007, s. 128–153.

<sup>21</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. II, Warszawa 1966, s. 506.

<sup>22</sup> Por. R. Barthes, *System mody*, Kraków 2005, s. 257.

<sup>23</sup> J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, dz. cyt., s. 128.



doznań widza w zażenowanie, jednocześnie wyrządzając mu wizualną przykrość. Zdejmując z siebie ubranie czy znaki, należy je niezwłocznie zastąpić innymi, niemniej interesującymi. Striptizer/ka za pomocą rytmicznych gestów, powolnego tańca i płąsów musi ponownie przyoblec się w fantazmatyczną, niematerialną tkaninę, która jest bardziej doskonała niż dotykalny materiał. Paradoksalnie, by osiągnąć docenianą niepowtarzalność tego niesamowitego przedstawienia, niezbędna jest powtarzalność ruchów, które pomagają ukonstytuować się sensom. Głównym, by nie powiedzieć jedynym, zmysłem uczestniczącym w tym ciekawym obrzędzie jest wzrok, wprowadzający dodatkowy dystans i izolację rozbierającego się ciała. Warto podkreślić, iż dotarcie do nagości stanowi tylko pretekst, jest pozornym celem obserwatorów, którego praktycznie nigdy nie osiągną. Proces obnażania zmienia się w nieustanną produkcję znaków, falliczną symulację, w której kobieta przeistacza się w znaczące, a jej ciało staje się samym fallusem. Nawet sam ruch spektaklu polega na przekształcaniu wszystkiego, co w działalności ludzkiej ma postać płynną, w zakrzepłe, martwe i twarde rzeczy<sup>24</sup>. Striptiz jest zatem ekscytującym przedstawieniem nie ze względu na spotkanie z nagim ciałem, lecz możliwość demistyfikacji maskarady czyni z niego tak podniecający rytuał. Z tej właśnie przyczyny można opisać go jako nieustanne i granie z kastracją, Realnym, które w każdej chwili może położyć kres misternie utkanym znakom, pozbawić je kruchych podstaw. Należy jednak podkreślić, iż strojenie się kobiety w męskie znaki nie jest w tym wypadku wyrazem uzurpacji, przywłaszczeniem sobie męskości, lecz polega na ubieraniu się w kobiecość, lustrzane odbicie męskiego pragnienia.

## SPÓŁECZEŃSTWO HOM(M)OSEKSUALNE

Luce Irigaray, posługując się teorią wymiany kobiet Levi-Straussa oraz dokonując swoistej releksy *Kapitału* Marksa, przedstawia swoją koncepcję *ryнку kobiet*<sup>25</sup>. Za pomocą tej metafory myślicielka tłumaczy, w jaki sposób dochodzi do powstania oraz sprawnego funkcjonowania społeczeństwa hom(m)oseksualnego. Struktury homogenicznie męskiej (*l'homme* – człowiek/mężczyzna), w której jednomysłność,

<sup>24</sup> Por. G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, Warszawa 2006, s. 61.

<sup>25</sup> Zob. L. Irigaray, *Rynek kobiet* [w:] „Przegląd filozoficzno-literacki”, 1 (13) 2003, s. 15–30.

jednopłciowość, jednoznaczność, a zatem dominacja zostaje osiągnięta za pomocą to(ż)samości – umiłowania tego, co tożsamy, spójny, jednorodny i niesprzeczny. Jedność płciowa skutecznie eliminuje wszelkie przejawy inności, a dzięki niej każdy mężczyzna traktuje innego mężczyznę jako bliźniego (bliźniaka), swoje powtórzenie. Taka właśnie relacja możliwa jest dzięki imieniu Ojca, które pełni w tej męskiej wspólnocie funkcję gwaranta, fundamentu społeczności, jest bezsprzecznym wzorem oraz jedynym punktem odniesienia, centrum. Dlatego też wśród jej członków pojawia się nieodparte pragnienie naśladowania, stawania się jeszcze bardziej podobnym do oryginału, jedyne źródła. Jednak reprodukcja tego samego, powielanie tej samej prawdy ma dość poważne konsekwencje, gdyż nie tylko konserwuje i utrwala *status quo*, lecz jest również przyczyną dojmującego stanu zastoju, niezdolnej stagnacji. Logika tego samego (to(ż)samość), opierająca się przede wszystkim na lęku przed różnorodnością, bardzo szybko doprowadziłaby społeczeństwo hom(m)oseksualne do bezruchu i martwoty. W związku z czym niezbędnym, a także w pewien sposób ożywiającym elementem tej skazanej na samą siebie struktury staje się kobieta, która zostaje wpleciona w szereg zależności, mających na celu podtrzymywanie relacji między mężczyznami.

Jedną wartością, jaką posiada w tym przedziwnym systemie kobieta, to wartość wymienna. Stanowi coś w rodzaju waluty, którą mężczyźni mogą między sobą dowolnie wymieniać, w zależności od kursu, jaki w danym momencie osiąga. Innymi słowy, kobieta jest monetą, z wybitym na awersie wizerunkiem ojca, a na rewersie męża, którego nazwisko przejmuje i nosi jako nominał. Jednak jej najważniejszą i główną zaletą dla hom(m)ospołeczności jest wymiennność, generująca pozorny, bezpieczny ruch, iluzję różnicy, która ma miejsce wśród tych samych osobników. Dzięki stałemu obrotowi tak pojmowanej gotówki grupa oparta na męskości może funkcjonować bezkonfliktowo. Kobieta w ekonomii fallicznej jako towar nie ma reprezentacji, swojego odbicia, lecz jest jedynie spoiwem, które gwarantuje pomyślny przebieg kontaktów męsko-męskich. Dlatego też heteroseksualizm wydaje się być jedynie wymówką, pewnym fortelem, który pozwala nawiązać dobre, ożywione relacje pomiędzy mężczyznami.

Jednak kobieta, z jaką mamy tutaj do czynienia, jest wyłącznie produktem męskiej pracy, sfabrykowanym pojęciem, towarem wyprodukowanym przez mężczyzn dla nich samych. Dlatego też jej wartość jest ściśle uwarunkowana poprzez konkretne męskie czyny i decyzje, które znacząco wpływają na jej wizerunek, decydują o posiadanych walorach

lub ich braku<sup>26</sup>. Kobieta w ekonomii fallicznej jest tworem tak zależnym, iż potrzebuje zawsze przynajmniej dwóch mężczyzn, tak zwanej pary hom(m)oseksualnej, która mogłaby się nią wymieniać i dokonać porównania jej rynkowej wartości – wyceny. Dlatego, iż nieustannie zostaje poddawana procesowi męskiej spekulacji, trudno mówić w tej sytuacji o jakichkolwiek specyficznie kobiecych cechach, czy też wartościach, które przysługiwałyby jej same z siebie, byłyby jej właściwe. Mężczyzna jest tym, na którym w społeczeństwie hom(m)oseksualnym ciąży odpowiedzialność za to, by nacechować kobietę, udzielić jej swego znaczenia, opatrzyć ją znakiem podobnie jak towar, którego cena diametralnie wzrasta, gdy posiada odpowiednią markę (cechę).

Proces polegający na budowaniu takiego typu dyskursu, w którym kobietę postrzega się jedynie przez pryzmat odbicia męskiego podmiotu Irigaray nazywa speku(la)ryzacją. Pojęcie to odnosi się z jednej strony do *speculum*, czyli zwierciadła, którego głównym zadaniem jest powielanie, reprodukcja rzeczywistości. Z drugiej strony, chodzi tutaj o wyeksponowanie zarówno myślowej, jak i rynkowej spekulacji, przedmiotowej manipulacji, która odbywa się pomiędzy mężczyznami, gwarantując tym samym ich jedność. Jak się okazuje, kobieta spełnia w tej homogenicznej społeczności funkcję lustra, które samo nie posiada własnego odbicia, własnej reprezentacji właśnie dlatego, że jest zawsze tym, co w danej chwili re-prezentuje i odzwierciedla. Wobec takiego stanu rzeczy rodzą się dosyć poważne i uzasadnione pytania: w jaki sposób można odnaleźć własny kształt, jeśli wciąż przyjmuje się kształty innych? Jak zdefiniować, określić wygląd, który zasadniczo polega na przyjmowaniu wyglądków? Lustro nie jest zdolne do tego, by wejrzeć w siebie, pozostaje wciąż tylko zwierciadłem bez swego własnego odbicia, pozbawione własnej spekulacji, refleksji nad sobą samym. Co jest równoznaczne z tym, że jako nie posiadające swego przedstawienia, samego siebie, nie może rozporządzać, władać sobą. W analogiczny sposób towar, pozostając wciąż zależny od swego wytwórcy podlega jedynie wymianie, gdyż żadną miarą nie zdoła samodzielnie nadać sobie wartości. W nim przegląda się jednocześnie sprzedający, pozostawiający swój wyraźny ślad, odbicie, oraz kupujący, widzący w nim doskonałą odpowiedź na swe pragnienie. Bez tej znaczącej merkantylnej interwencji towar sam z siebie nie przedstawiałby żadnej racji bytu. Nie miałby żadnego innego usprawiedliwienia dla swego istnienia, które pochodziłoby z jego wnętrza, jak tylko jedno

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 18.

mające swoją gwarancję w świecie ekonomii fallicznej. Podobnie waluta nie jest w stanie odebrać własnej zapłaty, gdyż jest już nią sama w sobie, w niej się płaci i to ona służy do uregulowania męskich zobowiązań.

Kobieta, pełniąc rolę służebną wobec struktury jako lustro, towar, czy też waluta, staje się wyjątkowo atrakcyjna, wręcz niezbędna dla stabilności wspólnoty hom(m)oseksualnej. Jednak ona sama nie dysponuje żadnym własnym zwierciadłem, które pozwoliłoby dokonać rozdziału pomiędzy towarem a jego odbiciem, reprezentacją. Irigaray silnie akcentuje fakt, iż w hegemonicznym dyskursie tosamoci nie istnieje podmiot kobiecy, który posiadałby właściwe sobie pragnienia oraz pozwalałby na przeżycie adekwatnej do tych pragnień rozkoszy. Kobieta może być na różne sposoby wymieniana, lecz nigdy nie uczestniczyła w procesie wymiany jako jej sprawczyni. Zarówno pojęcie podmiotu, pragnienia, jak i rozkoszy zostało całkowicie podporządkowane ekonomii fallicznej, skolonizowane przez język tego samego. Zatem rozkosz kobieca przedstawiana zostaje jako nieodparte pragnienie wzbudzenia pożądania u mężczyzn, pasywność połączona z uległością, uwodzenie oraz macierzyństwo wraz z ekstazą, jaką ma sprawiać karmienie dziecka piersią<sup>27</sup>. Wynika stąd, iż kobiecość w ustroju fallokratycznym, nie ma nic wspólnego z kobiecością samych kobiet, jako czymś własnym. Jest w pełni męską kreacją, projekcją, która doskonale odzwierciedla pragnienia i potrzeby mężczyzn, podobnie jak *speculum*, które powiela, odbija padające nań promienie światła.

Dlatego w środowisku hom(m)oseksualnym kobiecie zostają narzucone konkretnie sprecyzowane role społeczne, które mają być egzemplifikacją pożądanych przez mężczyzn cech. Pierwszą taką rolą jest matka, poprzez spełnianą rolę reprodukcyjną związana silnie z tym, co naturalne. Jest wyłączona z wymiany kobiet, wyeliminowana z gry, nie może być towarem, gdyż sama stanowi nienaruszalną własność prywatną (domową) Ojca. Ten z kolei za pomocą szeregu zakazów zabrania do niej dostępu innym mężczyznom, a dzieciom nie pozwala na to, by były ciałem-w-ciałem z matką<sup>28</sup>. Do mężczyzny będą należeć i jego imieniem zostaną oznaczone wszystkie owoce reprodukcyjnej pracy matki, które w ten sposób są przywłaszczane. Drugą rolą odgrywaną przez kobietę jest według Irigaray dziewica, która w odróżnieniu od matki (niewymiennej reproduktorki) jest przykładem czystej wartości

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 27.

<sup>28</sup> Por. L. Irigaray, *Ciało w ciałem z matką*, dz. cyt., s. 13.

wymiennej. Jednak srodze pomyliłby się ten, kto utrzymuje, iż dziewczyna istnieje sama z siebie, pełni ona jedynie funkcję miejsca, okazji do spotkania, symbolu więzi pomiędzy mężczyznami. To ona jest pierwszorzędną walutą, dzięki której można dokonywać transakcji, zawierać szereg umów i rozmaitych męsko-męskich relacji. Wreszcie ostatnia rola przypisywana kobiecie to prostytutka, w której wartość użytkowa w nieodłączny sposób współgra z wartością wymienną. To znaczy, że jej wartość paradoksalnie rośnie wraz z używaniem, im więcej razy towar zostanie użyty, tym większą osiąga cenę, gdyż jednocześnie prowadzi do większej ilości męskich klientów, tworzy sieć kontaktów. prostytutka pełni funkcję pasażu, przejścia, w którym mogą spotkać się mężczyźni, jest pośredniczką, która umożliwia w pewien sposób wytworzenie więzi między nimi.

Irigaray posługuje się metaforą więzów krwi, które łączą zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Przy czym społeczność hom(m)oseksualna związana jest ze sobą białą krwią (*sang blanc*), na której opiera się nierozróżnialność, tosamność (*semblant* – inny, ale taki sam) oraz patriarchalna genealogia<sup>29</sup>. Wspomniana biel ma z jednej strony wskazywać na niewidoczność więzów, czyli kobiet, które łącząc ze sobą w przedziwny sposób mężczyzn pozostają nieme i nieobecne. Z drugiej strony, biała krew ma eksponować niecielesny, symboliczny, wręcz duchowy charakter relacji pomiędzy mężczyznami. Biały kolor może również świadczyć o męskim idealistycznym pragnieniu czystości, chęci wytworzenia relacji nieskalanej, która niedotknięta żadną różnicą, jednocześnie byłaby wolna od wszelkiej kontaminacji. Natomiast związek pomiędzy kobietami ma symbolizować czerwoną krew (*sang rouge*), oznaczająca postulowaną cielesną więź pomiędzy matką i córką, na której według Irigaray ma zostać ufundowana genealogia matczyzna, *mater-ialna*.

Proces spekulacji to nie tylko oddawanie swego ciała, które w tym niemym geście staje się płaszczyzną dla męskich znaków, pieczęci i symboli. Kobieta jako zwierciadło, zarówno na płaszczyźnie symbolicznej, jak i materialnej, pełni również znaczącą z punktu widzenia gospodarki rolę duplikującą. I tak, żony lekarzy, prawników, prezydentów spotykając się ze sobą rozmawiają o swoich mężach, gdyż język, którym się posługują jest tak skonstruowany, że to właśnie

<sup>29</sup> Użyte przez filozofkę francuską wyrazy *sang blanc* oraz *semblant* są homonimami. Zob. E. D. Harvey, *Ventriloquized Voices: Feminist Theory and English Renaissance Texts*, London and New York 1992, s. 137.

o mężczyznach mówi się w najłatwiejszy sposób. Dlatego w społeczeństwie hom(m)oseksualnym może przemówić jedynie mężczyzna, nawet jeśli nośnikiem jego głosu jest tymczasowo kobieta. Poza tym tylko ona może urodzić syna, który jako czysta replika fallusa jest najbardziej pożądanym przez męskie grono, pragnące tego samego (stworzyć na własne podobieństwo). Natomiast jeśli urodzi się córka, trzeba będzie wymieniać ją tak długo, aż nie przyprowadzi ze sobą mężczyzny, który będzie mógł spłodzić wnuka. Ten dość skuteczny proces transformacji odbywa się wzorem pradawnych alchemików, którzy tak długo przekształcali materię na drodze transmutacji, aż nie zmieniła się w szlachetny kruszec – złoto. W ten sposób Irigaray odkrywa istnienie męskiego kamienia filozoficznego – *speculum*, które służy niezmiennie do reprodukcji tego samego – fallusa.

### MĘSKIE PRAGNIENIE HOMOSPOŁECZNE

Eve Kosofsky Sedgwick zainspirowana koncepcją rynku kobiet Irigaray, trójkąta pragnienia René Girarda oraz, jako filolożka, czytana w literaturze powieściowej przełomu XVIII i XIX wieku, również wskazuje na obecność fallicznych więzi w kulturze, mówiąc o męskim pragnieniu homospołecznym<sup>30</sup>. Według niej mężczyzna tylko pośrednio pragnie kobiety, pożąda jej o tyle, o ile jest ona środkiem do konfrontacji z drugim mężczyzną. Jego prawdziwym, ale wypartym celem jest pragnienie innych mężczyzn i utworzenie z nimi mniej lub bardziej trwałych więzi. Dlatego też pożądana kobieta to taka, która pozostając jednocześnie piękna oraz inteligentna, będzie w stanie przyciągnąć wielu reprezentantów płci przeciwnej. Mowa tutaj o potencjalnych konkurentach, zalotnikach, czy też adoratorach nieustannie oscylujących wokół kobiety, pomiędzy którymi nierzadko dochodzi do nawiązania pełnych emocji, głębokich i dramatycznych związków.

Za doskonały przykład takiej homospołecznej relacji można uznać przedstawienie męskiego pojedynku, pełniące zazwyczaj rolę jednej z najbardziej ekscytujących scen, punktu kulminacyjnego w wielu filmach kostiumowych czy też powieściach historycznych. Spotkanie dwóch dżentelmenów walczących w pojedynkę odbywało się najczęściej o poranku w sekretnym, owianym tajemnicą, a zarazem pełnym intymności miejscu. Pojedynek powoli przeistacza się w przesyconą

<sup>30</sup> E. Kosofsky Sedgwick, *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności* [w:] *Krytyka polityczna*, s. 176–186.

napięciem i dramaturgią walkę dwóch mężczyzn, którzy wyciągają w swą stronę szable, przedłużenie własnych fallusów. Zależnie od wybranego przez nich arsenału, w przypadku broni białej będą to zręczne, rytmicznie wymierzane pchnięcia wykonywane za pomocą pałasza lub koncerza. Natomiast jeśli chodzi o broń palną zobaczymy dwa precyzyjnie wycelowane samopały, czy też pistolety, których lufy gotowe w każdej chwili wystrzelić, wytrysnąć ołowiem – wybuchnąć pożądanym. Skomplikowany rytuał pojedynku, zapośredniczenie poprzez tradycję, honor i broń, służy właściwie temu, by wypierający swą cielesność mężczyźni mogli zjednoczyć się w krwawych uściskach, gdzie Eros mógłby wreszcie spotkać się z Thanatosem. Co więcej, przedstawienia pojedynków zazwyczaj zastępują sceny heteroseksualnych stosunków seksualnych, których w filmach kostiumowych próżno szukać.

Jeśliby zinterpretować w ten sposób mit o Odyseuszu, wówczas tylko porwana Helena jest w stanie doprowadzić do tak licznych, ekscytujących męskich uścisków pod Troją. Natomiast wiernie czekająca Penelopa gromadzi wokół siebie silną wspólnotę zalotników, którzy dzięki niej mogą wejść ze sobą w różnorodne relacje, by na samym końcu skonfrontować się z samym Odyseuszem. W związku z tym nie wiemy dokładnie, kto z większą niecierpliwością, emocjami, wygląda i oczekuje przybycia żeglarza do Itaki, Penelopa czy też jej/jego zalotnicy. Podobnie rzecz ma się w *Krzyżakach* Sienkiewicza, gdzie damy stanowią przede wszystkim tylko pretekst do spotkań pomiędzy mężczyznami i nawiązywania nowych, interesujących znajomości. Ciekawą postacią jest w tym kontekście jeden z rycerzy, Fulko de Lorche z Lotaryngii, wykazujący przedziwną chęć do pojedynków w obronie pani swego serca Ulryki de Elner, która, jak się okazuje, nie jest wcale panną, lecz czterdziestoletnią mężatką, wychowującą sześcioro dzieci. Jednak samo istnienie Ulryki umożliwia rycerzowi potykać (dotykać) się z innymi mężczyznami, walczyć o jej honor i nieskalaną cnotę, której na próżno przyjdzie szukać wnikliwemu czytelnikowi.

Paul Virilio jako najbardziej męski (łac. *virilis*) z filozofów zapewne stwierdziłby, iż kobieta pełni w tym wypadku rolę wehikułu:

Mężczyzna jest pasażerem kobiety nie tylko do chwili swych narodzin, lecz również w sferze relacji seksualnych (...) kobieta jest pierwszym środkiem transportu dla całego gatunku, jego pierwszym wehikułem, następnym zaś jest wierzchowiec...<sup>31</sup>

<sup>31</sup> P. Virilio, *Prędkość i polityka*, Warszawa 2009, s. 117.

Kobieta istnieje już zawsze pomiędzy mężczyznami, nie będąc nigdy ich prawdziwym celem, staje się znakomitą pojazdem, umożliwiającą pokonywanie przestrzeni i efektywne zmniejszanie dzielącego dystansu. Na tym jednak jej rola się nie kończy, nie tylko służy mężczyznom jako środek transportu, lecz jest również środkiem do dokonywania ryzykownych transakcji pomiędzy sobą, które posiadają fundamentalne znaczenie, gdyż decydują o miejscu męskiego podmiotu w hierarchicznie zorganizowanej homospołeczności. Jego pozycja nie jest bowiem raz na zawsze ustalona, lecz nieustannie poddawana próbom, dzięki czemu może zostać w każdej chwili osłabiona i sfeminizowana. Jak się jednak okazuje pielęgnowanie męskich więzi homospołecznych rzadko idzie w parze z otwartą afirmacją homoseksualności<sup>32</sup>. Wydaje się, iż istnieje wręcz pewien nieformalny nakaz utrzymywania więzi homospołecznych, w przeciwnym razie można zostać pantoflarzem, na zawsze wykluczonym z orbity męskich wpływów. Z kolei wszystkie te relacje między mężczyznami podszyte są dziwnym lękiem, iż zostanie się zdemaskowanym – lękiem przed odkryciem własnej homoseksualności.

Dlaczego nie można pragnąć wprost? By odpowiedzieć na to pytanie Sedgwick przywołuje rozwiązanie Girarda, który wskazuje na fakt, iż każde nasze pragnienie jest trójkątne, to znaczy wywoływane dopiero przez pośrednika pragnienia, a nie sam jego przedmiot. To właśnie doprowadza do wytworzenia sieci relacji, związków opartych na podziwie, nienawiści, rywalizacji i współzawodnictwie pomiędzy pragnącym mężczyzną a męskim pośrednikiem jego pragnienia. W związku z tym, według Girarda, zawsze należy ukryć przed drugim obiekt swego pożądania, by tym samym uzyskać pewność, że nie zostanie się przez nikogo uprzedzonym w swym dążeniu do celu<sup>33</sup>. Dlatego ujawnienie przedmiotu pragnienia jest tak niebezpieczne, gdyż podzielenie się nim z innym powoduje, iż jednocześnie stajemy się pośrednikami czyjeś pragnienia. Takie zachowanie, polegające na celowym ukrywaniu swojego pożądania, może również świadczyć o słabości męskiego upodmiotowienia, którego nieusuwalnymi składnikami byłyby w tym wypadku wyparcie oraz negacja. Sedgwick zwraca również uwagę na to, iż zawsze bez wyjątku dana homospołeczność jest mizoginiczna, ale nie każda musi charakteryzować się homofobią. Jako przykład

<sup>32</sup> E. Kosofsky Sedgwick, *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności*, dz. cyt., s. 177.

<sup>33</sup> R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001.



myślicielka podaje wspólnotę starożytnych Greków, w której można było zaobserwować swoiste kontinuum, utraconą współcześnie ciągłość pomiędzy pragnieniem homospołecznym i homoseksualnym.

## SPEKULANCI I SPEKULACJE

Trudno sobie dziś wyobrazić, w jaki sposób mogłaby powstać ekonomia falliczna i czemu zawdzięczałaby swoją trwałość, gdyby u samych swych źródeł nie czerpała obficie z męskiej spekulacji kobietą. Sedgwick, interpretując z właściwą sobie przenikliwością komedię Williama Wycherleya *The Country Wife* (*Żona wiejska*), wyróżnia w zasadzie trzy typy spekulantów, których można bez trudu odnaleźć również w strukturze homospołecznej<sup>34</sup>.

Pierwszym z nich jest Sparkish (*spark* – galant, zalotnik), gorliwy wyznawca wolnego rynku, który okazuje się XVII-wiecznym odpowiednikiem współczesnego kapitalisty. Pragnie być przede wszystkim zalotnym dowcipnisiem, którego poczucie humoru zjednuje sobie męskie towarzystwo, za pomocą żartów tworzy i doskonale spaja homospołeczne więzi. Związuje się ze swą narzeczoną jedynie po to, by sprytnie manipulując (obracając walutą) jej wdziękami przyciągnąć do siebie i zyskać aprobatę innych mężczyzn, zbliżyć się do nich. Toteż przebiegły żartowniś celowo przedstawia ją swym towarzyszom, by ci z kolei mogli pochwalić i docenić jej zalety, urok oraz piękno. Wykorzystuje deklarowane przez nich pragnienie heteroseksualne, posługuje się kobietą-przynętą, by dzięki niej zwabić mężczyzn do siebie, a tym samym jeszcze bardziej wzmocnić męsko-męską relację. Narieczona jest jego walutą, która trafia z rąk do rąk, a raz puszczonej w obieg wciąż zyskuje na wartości, której przydają jej komplementy oraz zalotne spojrzienia innych. Trzeba przyznać, iż Sparkish zachowuje się dość ryzykownie, wciąż balansuje na krawędzi porażki, lecz to nie powstrzymuje go, by grać dalej *va banque*. Podsuwając wciąż swą ukochaną innym mężczyznom stąpa po kruchym lodzie, wręcz naraża się na jej utratę – bankructwo. Musi liczyć się przecież z tym, że czyjeś zaloty wreszcie okażą się skuteczne i doprowadzą do zdrady. Ale przecież nie o kobietę toczy się ta gra, nie ona stanowi jej cel, narieczona jest tylko środ-

<sup>34</sup> E. Kosofsky Sedgwick, *Sexualism and the Citizen of the World: Wycherley, Sterne, and Male Homosocial Desire* [w:] *Critical Inquiry*, Vol. 11, No. 2 (Dec., 1984), s. 226–245.

kiem, który liczy się tak długo w rozgrywce dopóki przysparza nowych męskich znajomości i kontaktów. Dewizą tego ryzykownego firyka jest powiedzenie: *kochać w samotności to jak jeść w samotności*<sup>35</sup>. Według Sedgwick to właśnie zbytnia otwartość, szczerłość, z jaką młody i energiczny spekulant popisuje się swymi metodami postępowania doprowadzają do tego, że zostaje w końcu z niczym. Sparkish w ogóle nie kryje się z instrumentalnym traktowaniem kobiet, co sprawia, że jego narzeczona przechodzi na stałe w ręce jednego z zalotników, którego sam jej przyprowadził i zaprezentował. Jednocześnie okazuje się, że utrzymywanie stałej relacji do jednej z kobiet jest w ekonomii fallicznej niemożliwe, dopóki ta jest traktowana jako przedmiot męskich transakcji i wielu ryzykownych spekulacji. Kobieta jawi nam się w tym kontekście jako męska zasada ruchu, przyczyna wszelkiej zmiany, ponieważ to z nią związane jest miejsce i pozycja, jaką zajmują mężczyźni w homospołeczności.

Drugi typ spekulanta reprezentuje Pinchwife (*pinch* – przyskrzynić, *wife* – żona) zagorzały zwolennik nienaruszalnej własności prywatnej, tym samym opowiada się za zakazem wymiany kobiet, zalecając trzymanie ich pod kluczem. Jest mężczyzną w średnim wieku, który bierze sobie za żonę Margery, naiwną w jego mniemaniu, dziewczynę ze wsi. Pełen ufności i nadziei wchodzi w związek małżeński, gdyż wydaje mu się, że taka kobieta nawet jeśli dowie się przypadkiem o możliwości zdrady, nie będzie wiedziała w jaki sposób z tej wiedzy skorzystać. Pinchwife ceni sobie pewność i bezpieczeństwo bez jakiegokolwiek ryzyka, dlatego też podejmuje desperackie próby wyjęcia, wycofania swojej żony z obiegu, wymiany kobiet. Wkłada wiele wysiłku w to, by izolować ją od innych mężczyzn, nie traktuje jej jak waluty, którą można pomnażać poprzez szereg spekulacji, lecz uważa ją za drogocenny kruszec, który przechowywany w sejfie nie traci swojej ceny. Jego metoda zatem polega na inwestycji w złoto, nie zyskuje na tej operacji zbyt wiele, ale jest przy tym całkowicie pewien, że nic nie straci. Ten oszczędny, fetyszyzujący swoją żonę sknerus pragnie mieć ją tylko dla siebie, chce rozkoszować się jej złotym blaskiem w samotności. Wszystko dlatego, gdyż poprzez akt małżeństwa hojnie obdarował ją swym nazwiskiem i jednocześnie nadał jej nieprzemijającą wartość, której utraty tak bardzo się lęka.

Zarówno dla Sparkisha, jak i Pinchwife'a wymiana kobiet jest pewnym zastanym porządkiem, z którym nie należy dyskutować, lecz trze-

<sup>35</sup> Tamże, s. 229.

ba się w nim jakoś odnaleźć. Pierwszy z nich sam przejmuje inicjatywę, lecz jest zbyt otwarty w swym działaniu, a jego zamiary szybko wychodzą na jaw, gdyż zbyt ufa mężczyznom. Drugi natomiast jest tak skryty, że jego pragnienie prywatności nie pozwala mu w ogóle działać na męskiej arenie, a przyjęta strategiczna zachowawczość całkowicie go paraliżuje, panicznie boi się mężczyzn i ich zgubnego wpływu, jaki mają na kobiety.

Zupełnie innym spekulantem jest Horner (*horn* – róg), który łączy w sobie zdecydowane działanie oraz tajemniczość, co pozwala mu zapanować nad homospołeczną strukturą i skutecznie przejąć nad nią kontrolę. Podczas gdy pierwszy spekulant próbuje znaleźć za wszelką cenę uznanie u mężczyzn, a drugi strzeże swego skarbu, ten trzeci zdaje sobie sprawę z tego, że treścią męskiego życia jest przygotowanie rogów innym mężczyznom<sup>36</sup>. Docenia rolę kobiet, ale nie przecenia jej tak bardzo jak pozostali, jest zorientowany przede wszystkim na mężczyzn, którzy są jego jedynym, właściwym celem. Dlatego pogoń za kobietą nie jest spowodowana w tym przypadku jej urokiem osobistym, inteligencją, czy też wypływającą z niej samej urodą. Horner zajmuje się kobietą dopiero wtedy, gdy osiągnie pewność, że jest zazdrośnie strzeżonym skarbem (walutą, kruszcem) swego męża. Przy czym nie zależy mu na jej zdobyciu i posiadaniu, sama w sobie nie dla niego nie znaczy, gdyż pełni rolę jedynie wehikułu, drogi, która w niezawodny sposób umożliwi mu dotarcie do innego mężczyzny. Gdyby tego było, mało Horner stosuje pewien fortel, mianowicie udaje impotencję, która pozwala mu być poza grą, przestaje się liczyć w rozgrywkach damsko-męskich. Dzięki temu z łatwością może znaleźć się w miejscach niedostępnych dla innych mężczyzn, na przykład w damskich sypialniach. Działanie w ukryciu, pozorne wycofanie się z męskiej rywalizacji powoduje, że jest w stanie lepiej i sprawniej realizować swoje nieczne plany, gdyż nikt mu w nich nie przeszkadza. Co więcej mężczyźni, z którymi przebiegły spekulant wiąże się poprzez ich żony nie wiedzą o tym, natomiast misternie utkana zasłona niewiedzy okazuje się być niezbędnym warunkiem zwycięstwa nad innymi.

Sedgwick porównuje spekulację, jakiej poddawana jest kobieta, do powszechnie znanej czynności, oszukiwania podczas gry w karty<sup>37</sup>. Wygrywa w niej tylko umiejętny gracz, potrafiący wykorzystać nie-

<sup>36</sup> Tamże, s. 231.

<sup>37</sup> Tamże, s. 228.

wiedzę towarzyszy i rozdać znaczone karty, natomiast jedynym ryzykiem, jakie na siebie przyjmuje, jest możliwość zdemaskowania, co wzbudza w nim przyjemny dreszczyk emocji. Natomiast rogakzem (*cuckold*) staje się nieświadomy mąż, który dzięki swojej żonie wszedł w relację z innym mężczyzną i znalazł się tym samym w relacji trójkątnej. Co prawda nie jest w stanie sam dostrzec rogów, które zostały mu przyprawione, lecz jego otoczenie doskonale zdaje sobie sprawę z ich istnienia. Podwójne rozwidlenie rogów doskonale obrazuje przynajmniej dwie relacje w jakich uczestniczy rogakcz, jedna gałąź łączy go z żoną, natomiast druga z jej kochankiem. Jednak ta specyficzna, rogata męska więź może zaistnieć tylko ze względu na swój ukryty, nieświadomy wymiar, opiera się w głównej mierze na nierównej wiedzy (jeden mężczyzna wie o nim wszystko, drugi niczego) i na tej samej zasadzie opiera się właśnie hazard. Horner zwycięża, gdyż posługuje się karcianym blefem, jest graczem o pokerowej twarzy, który nie zdradza nigdy swych prawdziwych zamiarów. Jako ten, który dysponuje wiedzą, sprawuje również niepodzielną władzę nad innymi mężczyznami, którym przypisał rogi<sup>38</sup>. Zaopatrując innych w rogi, tworzy w ten sposób sieć kontaktów, posiada najwięcej relacji z mężczyznami, najbardziej rozgałęzione, monumentalne poroże. Ten wyrafinowany spekulant doskonale wykorzystuje heteroseksualne pożądanie do budowania mocnych homospołecznych więzi i panowania nad innymi mężczyznami. Sedgwick nazywa tę strategię heteroseksualnym objazdem (*heterosexual detour*)<sup>39</sup>, który w głównej mierze polega na nadłożeniu drogi jaką musi pokonać męskie pragnienie, ale jednocześnie gwarantuje dotarcie do celu. Skoro mężczyzna nie może bezpośrednio i jawnie dotrzeć do reprezentanta tej samej płci, w związku z czym musi skorzystać z objazdu, który odbywa się zawsze poprzez kobietę. Myślicielka podkreśla jak niszczące konsekwencje posiada heteroseksualny objazd w stosunku do kobiet, traktowanych w męskiej ekonomii fallicznej całkowicie instrumentalnie, jako miejsce spotkania. Sedgwick, analizuje damsko-męskie związki w *The Country Wife*, demaskuje ich pozorną oraz zdekonspiruje męską działalność. Zaloty zawsze stanowią jedynie pretekst dla relacji pomiędzy mężczyznami, są iluzją, która służy do wytworzenia silnych męsko-męskich więzi.

<sup>38</sup> Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977.

<sup>39</sup> Zob. E. Kosofsky Sedgwick, *Sexualism and the Citizen of the World: Wycherley, Sterne, and Male Homosocial Desire*, dz. cyt., s. 229.

## W GABINECIE LUSTER – MIMETYZM LUCE IRIGARAY

Skoro znamy już charakterystyczne cechy i zasady funkcjonowania homospołeczności, którą można nazwać również patriarchatem, wypada przedstawić sposoby jego zdekonstruowania. Porządek symboliczny, opierający się na logicznej zasadzie to(ż)samości, okazuje się być tworem uniwersalnym, obiektywnym, doskonale neutralnym, odcieleśnionym, pozbawionym wszelkich partykularnych odcieni, a przede wszystkim wyzbytym z inności. Luce Irigaray zwraca uwagę na izomorfizm języka kultury zachodu z płcią męską, co oznacza, iż te są nawzajem doskonale przekładalne. Ciało mężczyzny zostaje zakodowane w trakcie socjalizacji, obciążone znakami, a fallogocentryczny dyskurs formuje je jako władcze, spójne, indywidualne i jednoznaczne. Warto podkreślić, że cielesność o której tutaj mowa, nie jest czymś biologicznie danym, lecz ujawnia się zawsze jako produkt społecznej inskrypcji. Wobec czego kobieta, która zostaje wywłaszczona z języka, skazana jest tym samym na przymusową bezdomność<sup>40</sup>, a nie zamieszkując tego, co symboliczne, już zawsze znajduje się poza jego terytorium. Dlatego też, jeśli zapragnie odwołać się do porządku matczynego, *materialnego*, będzie wypowiadać się idiomatycznie, niezrozumiale z punktu widzenia logiki fallicznej. Tym samym mowa kobiety zostanie niezauważona lub nie zostanie w ogóle odczytana, a w innych wypadkach potraktuje się ją jako pseudoinformację, sprzeczną wypowiedź, zawierającą jednocześnie prawdę i fałsz. Innymi słowy, w świecie tego samego kobieta skazana jest na nieistnienie, bądź odzwierciedlanie, kalkowanie uniwersalnych męskich kategorii. Przyjęcie przez nią maskulinistycznych pojęć za punkt odniesienia jest ryzykownym posunięciem, gdyż jest równoznaczne z utratą siebie i funkcjonowaniem jako kobieta falliczna albo milcząca.

Zdaniem Irigaray, uszy mężczyzn, ich wnętrza, całkowicie wypełnione są tym, co już zdążyło się powtórzyć, utwierdzić/utwardzić, obić się o uszy<sup>41</sup>. Z tej właśnie przyczyny przeogromna wrażliwość słuchowa, którą dysponujemy, zostaje sprowadzona do tropienia wciąż

<sup>40</sup> Położenie kobiety w porządku symbolicznym można by określić za pomocą Heideggerowskich pojęć jako permanentne bycie-nie-w-swoim-domu, któremu towarzyszy nieswojość i brak poczucia bezpieczeństwa. Wobec czego jej status wiązałyby się z byciem nieredukowalnie obcą, inną, cudzoziemką. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 267.

<sup>41</sup> Zob. L. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, dz. cyt., s. 112.

tego samego (to(ż)samego) w różnorodności i bogactwie wypowiedzi. Prawdopodobnie dlatego kobiety postrzegane z perspektywy męskiej są nieme, a ich słowa pozbawione są jednoznacznego wydzwięku, gdyż nigdy nie mówią w taki sam sposób. Wypowiadając się, wydzielają sensory, które nie są w stanie natychmiast zgęstnieć i utracić swej płynności, lecz wciąż się zmieniają. W związku z tym myślicielka w swych rozważaniach wykorzystuje zasadę mechaniki płynów, według której ciecz musi przyjąć dokładny kształt naczynia, w jakim się aktualnie znajduje. Tym pojemnikiem nadającym formę płynnej wypowiedzi jest fallogocentryczny podmiot, z którego płyn może się wylać, ale przez to nie zmieni w żaden sposób jego kształtu. Tymczasem potoczyste wypowiedzi, mieniające się znaczeniami trajkotanie, rozsmazane mgławice idei, czy też zawile sploty sensotwórczej pytii – wszystko to związane jest z nadmiarem, pewnym ekscesem. Kobieta może być wobec tego życiodajnym morzem (*mer/mère* – morze/matka), wydzielać matczyne mleko, krew, wody płodowe, śluz i inne płyny, jednak jako płynna zawsze zostanie sprowadzona do naczynia, w którym się znajduje. Dlatego traci swe partykularne znaczenie w chwili, gdy chce się uchwycić jej specyfikę za pomocą męskich pojęć, używając naczynia, obowiązującej powszechnie koncepcji podmiotu. Polifonia kobiet nie jest słyszana, lecz nie wynika to wcale z domniemywanej skłonności do milczenia, czy też wrodzonej niemoty. Wydzielane sensory, wielość znaczeń wylewa się poza obszar tego, co w logice fallicznej może być percypowane, wychwycone jako pojedyncze i spójne. Jak pisze Irigaray:

Próżno zatem chwycić kobiety w pułapkę ścisłej definicji tego, co chcą powiedzieć, kazać im (się) powtarzać, aby się wyjaśniło, bo są już gdzie indziej, poza ową machiną wypowiedzi, w którą chcecie je pochwytać<sup>42</sup>.

W związku z tym, że poruszając się w strukturze tego samego usłyszeć można jedynie dźwięki, które zostały już powtórzone, Irigaray rozwija swoją koncepcję mimetyzmu, diametralnie różniącą się od wiernopoddańczego naśladownictwa<sup>43</sup>. Myślicielka przywołuje w tym kontekście metaforę dwóch luster, które odpowiednio do swej budowy wytwarzają różne odbicia, a tym samym reprezentują odmienne sposoby myślenia. Pierwszym z nich jest męskie płaskie zwierciadło, w któ-

<sup>42</sup> L. Irigaray, *Ta pleć, która nie jest jednością* [w:] FA-art. 4 (26) 1996, s. 46.

<sup>43</sup> Zob. B. Smoleń, *Mimetyzm Luce Irigaray* [w:] *Ciało, pleć, literatura*, Warszawa 2001.

rym mężczyzna przeglądając się, podobnie jak Narcyz tonie w tożsamości, swoistej autoreferencji. Jego funkcją jest doskonale odzwierciedlanie tego samego, bez najmniejszej możliwości błędu, odstępstwa, czy też zanieczyszczenia. Podczas gdy mężczyzna, wpatrując się w swoje lustrzane odbicie, zajęty jest samym sobą, kobieta w tym samym momencie spogląda na mężczyznę, podobnie jak robi to Echo na płótnie Johna Williama Waterhouse'a *Echo i Narcyz* (1903). Nie mogąc mówić w tym przypadku sama za siebie, powtarza końcówki, urywki wypowiedzi tych, którzy czują się doskonale w skrojonym na własną miarę porządku symbolicznym. Ogołocona zatem z własnego języka zostaje wpisana w niemy obraz kobiety, która jest wciąż jedynie nosicielką, a nie twórczynią znaczenia<sup>44</sup>. Echo potrafi komunikować się wyłącznie za pomocą powtórzeń, te natomiast mogą być tylko podobne do swego oryginału, gdyż ślepo weń wpatrzone nigdy nie osiągną takiego stopnia doskonałości jak pierwowzór. Naśladownictwo wiąże się zawsze z pewnym nieusuwalnym elementem niedoskonałości, gdyż twórca nieustannie wyprzedza o jeden krok naśladowcę, który wiernie depcze mu po piętach<sup>45</sup>. Tymczasem urwane, niedokładne repetycje Echo wyraźnie podkreślają poczucie braku i jej zależność od męskiego, narcystycznego dyskursu. Stąd tak pilna potrzeba wytworzenia własnego języka i pojęć, by kobieta nie była już dłużej mylona z przedmiotem, towarem.

Irigaray wykorzystując swoje mimetyczne praktyki lustrzane, chce pokonać fallicznego monopolistę jego własną bronią. Jeśli chodzi o poziom symboliczny, nie tworzy całkiem nowego, zupełnie innego języka kobiet. Zdaje sobie sprawę z tego, że byłby to projekt utopijny i całkowicie nieczytelny, gdyż nie sposób mówić spoza porządku symbolicznego, nie ma po prostu takiego miejsca. Dlatego też filozofka używa w sposób nietypowy istniejącego już języka, by działać subwersywnie. Dokonuje swoistych reinterpretacji, przesunięć, metaforycznych wtargnięć i zawłaszczeń, które pozwalają jej na rozchwieianie stabilnych, autoreferencyjnych fallicznych struktur. Nie korzysta jednak z płaskiego, czystego męskiego lustra, które jest osią symetrii, lecz do swej dywersyjnej działalności wykorzystuje wklęsłe lustro, krzywe zwierciadło, które jest gwarantem nieposłuszeństwa fallicznego, wielości i polimorficznej płodności.

<sup>44</sup> Por. L. Mulvey, *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne* [w:] *Panorama współczesnej myśli filmowej*, red. A. Helman, Kraków 1992, s. 96.

<sup>45</sup> Zob. H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu postkolonialnego* [w:] „Literatura na Świecie”, nr 1–2/2008.

Mimetyzm Irigaray nie jest tylko teoretycznym postulatem, lecz realizowaną przez filozofkę praktyczną metodą, którą konsekwentnie stosuje w swym pisarstwie. Okazuje się, że tylko za pomocą powtórzenia można wejść w dyskusję z logiką tosamości, która rozpoznaje jedynie repetycję, gdyż to na niej jest ufundowana. Jedną z najbardziej zawiłych i enigmatycznych części *Speculum de l'autre femme* zatytułowana *Une Mère de Glace* została zbudowana wyłącznie z samych cytatów z plotyńskich Ennead. Ten jedyny w swoim rodzaju filozoficzny kolaż doskonale obrazuje metodę myślicielki, która wypowiada swoje koncepcje, będąc zdana w tym wypadku całkowicie na usta i elokwencję Plotyna. Irigaray dokonuje releksury właściwie całej męskiej europejskiej myśli, wykorzystując styl, pojęcia, manierę myślących mężczyzn w tak specyficzny sposób, iż trudno w danym momencie oddzielić ją od konkretnego filozofa. Pisząc tekst, jednocześnie flirtuje z danym myślicielem, wchodzi z nim w krótki romans<sup>46</sup>, mocną, intensywną zażyłość, o której końcu sama decyduje, by znów zacząć fascynującą przygodę z innym, nie mniej interesującym mężczyzną. Traktuje ich wszystkich jak środki transportu do swych najdziwniejszych, rozmaitych podróży, a gdy ich filozoficzny związek wypali się i straci myślową prędkość oraz impet przesiada się do następnego wehikułu. Co najważniejsze, z żadnym nie wchodzi w związek małżeński, nie chce się wiązać na stałe, by być żoną na usługach filozofa, ceni swoją niezależność, dlatego dzisiaj jest z jednym, a jutro z innym, nie popadając tym samym w sprzeczność, konflikt interesów.

Reinterpretacje Irigaray jednak mają konkretny i głęboko prześlany cel, zależy jej przede wszystkim na tym, by wszystko to, co nieobecne, zapomniane, przeoczone przez myślicieli mogło ponownie przemówić i znaleźć miejsce w jej tekstach. W zasadzie tak jak Heidegger, który śledził losy zapomnienia bycia w historii europejskiej metafizyki, podobnie filozofka odwołuje się do presokratyków (zwłaszcza Empedoklesa), by upomnieć się o zaniedbaną przez myślicieli *materialność*, a zwłaszcza cztery żywioły: wodę, ziemię, ogień i powietrze. W związku z czym napisaną przez nią książkę *Amante Marine* (1980) poświęca nieobecności wody w filozofii Nietzschego, *L'Oubli de l'Air* (1983) zapomnieniu powietrza w koncepcji Heideggera, natomiast zaplanowane, lecz nigdy nienapisane przez nią dzieło, miało dotyczyć roli ognia w systemie Marksa<sup>47</sup>. Z kolei w swojej pracy *Pas-*

<sup>46</sup> Zob. L. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, dz. cyt., s. 150–151.

<sup>47</sup> Zob. E. Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists*, dz. cyt., s. 171.



*sions élémentaires* (1982) opisuje ludzkie ciało jako składające się z czterech żywiołów, które zmieszane w różnych stosunkach odpowiadają za uczucia miłości oraz gniewu. Trudno wyobrazić sobie nasze życie bez wody, ognia, ziemi oraz powietrza, tworzących materialny świat naszego codziennego doświadczenia – z nich powstaliśmy i w nich żyjemy. W okresie prenatalnym otacza nas życiodajna, odżywcza woda, w niej poruszamy się i istniejemy, natomiast po wyjściu z łona matki spowici jesteśmy powietrzem, które w determinujący sposób wyznacza pole naszych możliwości oraz działań. Dlatego to właśnie zapomnienie niewidocznego ludzkim okiem, trudnego do percypowania materialnego powietrza jest według myślicielki tak znamienne dla europejskiej filozofii. Powietrza, które jest dla człowieka czymś najbardziej bliskim, dającym życie i oddech, gdyż bez niego w ogóle niemożliwe byłoby jakiegokolwiek myślenie<sup>48</sup>. Cztery żywioły u Irigaray odnoszą się zatem do zapomnianego porządku maczynego i cielesnego zarazem, gdyż związane są nieodłącznie z niesieniem życia, pokarmu, ciepła.

Szeroki projekt filozofki polegający na odzyskiwaniu tego, co materialne dla świata myśli, wiąże się również bezpośrednio z jej krytycznymi rozważaniami dotyczącymi sposobu, w jaki powinna być kształtowana i przeżywana relacja macierzyńska. Jedynym maczynym śladem, na trwałe wpisanym w ludzkie ciało jest tak zwana blizna po matce, nieusuwalna pamiątka silnej, cielesnej więzi, która zostaje przerwana wraz z przecięciem pępowiny. Na tym właśnie znaku powinna zostać nadbudowana kobieca genealogia, która pozwoliłaby kobietom wytworzyć wspólną przestrzeń porozumienia, a także pomogłaby cielesności przemówić i zadomowić się w porządku symbolicznym. Dlatego tak ważna okazuje się rola matek, które zazwyczaj obdarowują swoje dzieci jedynie obfitością pokarmu, wypełniają je odżywczymi składnikami do tego stopnia, że te z kolei nie są w stanie nawiązać z nimi żadnej innej relacji. Kobiety nie mogą być współniczkami w pierwotnym zabójstwie Matki, dlatego Irigaray zachęca je do rozmawiania z dziećmi podczas karmienia, podtrzymywania kontaktu wzrokowego, nawiązywania innego typu związku niż tylko pokarmowy. Nic dziwnego, że dziecko nie może nawiązać wspólnoty myślowej ze swoją matką, jeżeli jego usta ciągle pełne najlepszej żywności będą zmuszone do milczenia. Zatem myślicielka dąży również do tego, by rozbudzić w matkach pragnienie kreacji, które nie ograniczałoby się jedynie do reprodukcji. Zwraca uwagę na to, że one nie tylko rodzą

<sup>48</sup> Zob. L. Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris 1983.

dzieci, lecz mogą wydawać na świat o wiele więcej, powinny tworzyć przestrzeń kultury, polityki i religii<sup>49</sup>. Kobiety według niej pełnią rolę przede wszystkim tych, które nieustannie odżywiają, karmią myśl i w taki też sposób pojmują rolę krytyki feministycznej. Jednak podkreślając tę twórczą działalność, równocześnie przestrzega przed zjawiskiem przywłaszczania teorii kobiecych przez to co męskie i falliczne.

THE LOGIC OF THE SAME: ON THE RULE OF SAMENESS  
FROM LUCE IRIGARAY TO EVE KOSOFSKY SEDGWICK

Summary

This article focuses on the mechanisms of the formation of homogeneous and hegemonic social structures based on the predominance of one sex, the exclusion of difference, and otherness. Reflecting on Luce Irigaray's thought, the author describes hom(m)o-sexual society with the use of the concepts of sameness and specula(r)isation. He also shows how the exchange of women plays a constitutive role in creating an illusion of change and movement, and how it enables male-male relations in a homogeneous, identical male community. The author develops this approach by referring to Eve Kosofsky Sedgwick's concept of homosocial desire. In a phallic economy, men desire women only indirectly, and the latter serve as vehicles between men. In such a society a woman is located outside the symbolic order, or becomes an object of exchange, a currency or commodity. She is a mirror (speculum) which enables the male subject to look at himself and his desires, having no reflection or representation of herself. Therefore, following Irigaray, the author attempts to show the possibility of a different subjectivity from the one built on the rule of sameness. The French philosopher finds the cause of the lack of difference in the symbolic murder of the mother, which was committed in the history of European philosophy and which laid the foundations for logocentrism.

*Andrzej Marzec*

---

<sup>49</sup> Więcej na temat macierzyństwa zob. L. Irigaray, *I jedna nie ruszy bez drugiej* [w:] *Ciało i tekst: feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, Warszawa 2001 oraz L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, dz. cyt.