



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Filozofia feministyczna i autobiografia: wokół myśli Luce Irigaray

Author: Katarzyna Szopa

Citation style: Szopa Katarzyna. (2018). Filozofia feministyczna i autobiografia: wokół myśli Luce Irigaray. "Autobiografia. Literatura. Kultura. Media" (Nr 1 (2018), s. 25-36), doi 10.18276/AU.2018.1.10-03



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



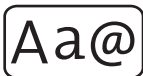
UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



KATARZYNA SZOPA*
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Filozofia feministyczna i autobiografia: wokół myśli Luce Irigaray

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę omówienia związków autobiografii z filozofią feministyczną na przykładzie myśli filozoficznej Luce Irigaray. Pomimo że tradycyjna filozofia zwykle uchodziła za dyscyplinę spekulatywną, a zatem wyraźnie antybiograficzną, ponieważ rozpatruje to, co pomyślane i dane w postaci filozoficznych konceptów w oderwaniu od ich materialnych korzeni, to właśnie feministyczne filozofki i teoretyczki uwypukliły materialny charakter wiedzy przez uwydatnienie jej cielesnego, płciowego, historycznego czy kulturowego usytuowania. W tym sensie autobiograficzność filozofii feministycznej rozumiem jako strategię zarówno polityczną, jak i prywatną, akademicką i osobistą, teoretyczną i praktyczną, ontologiczną i epistemologiczną, biorącą udział w produkcji wiedzy.

Słowa kluczowe

autobiografia, filozofia feministyczna, wiedze usytuowane

* Kontakt z autorką: szopa.katarzyna2@gmail.com

Wstęp

Urodziłam się w małej wiosce w pobliżu kopalni węglowej na granicy między Belgią a Francją. Moja rodzina zajmowała jedno z mieszkań należących do kopalni, w której pracował mój ojciec. Mój ojciec był w połowie Belgiem, w połowie Włochem, moja matka była w dwóch trzecich Belgijką, a w jednej trzeciej Francuzką. [...] Byłam trzecim dzieckiem, dlatego stałam się ulubienicą mojego dziadka, jako że dwoje dzieci urodzonych wcześniej było pupilkami mojej matki i ojca. Mój dziadek również bardzo kochał naturę i często zabierał mnie na ryby, podglądaliśmy wspólnie ptasie gniazda lub spacerowaliśmy po ogrodzie. To dzięki niemu mogłam podjąć moją pracę naukową: tuż przed śmiercią poprosił moich rodziców, by obiecali, że uszanują moje marzenie o studiach na uniwersytecie.

Spędziłam więc moje dzieciństwo w kontekście, w którym natura była niezwykle ważna. [...] Niestety, zostałam wygnana z rajskiego ogrodu przez dwa wydarzenia: początek nauki w szkole i pierwszą komunię świętą. Te dwie rzeczy wywołały we mnie chorobę. [...] Dwa następne kataklizmy mojej wczesnej młodości nastąpiły, kiedy moi rodzice zdecydowali, by umieścić mnie w szkole z internatem lub w obozie letnim. Za każdym razem kończyło się to u mnie strajkiem głodowym, czyli czymś, co było raczej instynktownym gestem, aniżeli świadomą decyzją. [...] Już wówczas po pomoc udawałam się nie do świata ludzkiego, lecz do świata natury. [...]

Nawet wtedy, kiedy pisałam *Speculum*, podejmowane przeze mnie decyzje były konsekwentne i wynikały zarówno z żyjącego, jak i z etycznego ucieleśnienia [...]. Lecz czy ktoś mógłby sobie wyobrazić, że napisałam *Speculum* siedząc w lesie lub nad morzem, a nie w bibliotece? Była to witalna konieczność, a nie wymóg odświeżenia mojej myśli [...]. Ta książka stała się główną przyczyną, dla której wykluczono mnie z uniwersytetu, ze szkoły psychoanalitycznej, w której pracowałam, a także z różnych środowisk naukowych, do których należałam i gdzie miałam wielu przyjaciół [...]¹.

Fragmenty z książki *Through Vegetal Being* dotyczące życia Luce Irigaray są jedynymi i nielicznymi śladami biografii, jakie możemy odnaleźć w tak bogatym dorobku filozofki. Na pierwszy rzut oka bowiem filozofia Irigaray przypomina tradycyjny i klasyczny dyskurs filozoficzny. Na próżno szukać w misternie utkanych tekstach filozofki jakichkolwiek odniesień do jej życia; śladów tych nie odnajdziemy też w konstrukcjach zdaniowych, rzadko kiedy

¹ Luce Irigaray, Michael Marder, *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives* (New York: Columbia University Press 2016), 10–13.

pojawia się narracja pierwszoosobowa. Znikome są również fragmenty, w których odnosi się ona do zarzutów i krytyki wystosowywanych przez feministyczne komentatorki. I choć raczej ma Margaret Whitford, określając jej filozofię mianem „antybiograficznej”², to bynajmniej nie oznacza to, że nie ma ona związku z życiem filozofki. Filozofia Irigaray, jak czytamy, to jednocześnie jej życie: artykulacja jego ucieleśnienia i zarazem praktyka życiowa. Nie bez powodu Irigaray decyduje się na odsłonięcie wspomnień dotyczących swojego życia prywatnego w książce poświęconej roślinnemu byciu. Jej filozofia jest nade wszystko filozofią opowiadającą się po stronie żyjącej i ucieleśnionej materii świata, dążąc, jak sama przyznaje, do przewyciężenia nihilizmu.

W niniejszym tekście skupiam się nie tyle na związkach między autobiografią a filozofią, ponieważ jak każdy rodzaj pisania i jak każdy dyskurs, filozofia może opowiadać o czymś życiu, może również zawierać elementy autobiografii. O wiele bardziej interesująca jest dla mnie feministyczna filozofia autobiografii, którą w tym przypadku rozumiem jako dyskursywną strategię redefiniowania życia, wbrew normatywizującym i dyscyplinującym ramom biopolityki. „Życie – jak pisze Irigaray – wymyka się reprezentacji podobnie, jak wymyka się głównemu narzędziu reprezentacjonistycznego sposobu myślenia: czyli logice predykatywnej. Życie nie ma z nią niczego wspólnego, mimo że to ją właśnie nasza tradycja wzięła pod uwagę”³. Punktem wyjścia dla moich rozważań jest zatem pytanie o to, czy autobiografia, będąca twierdzą narcystycznej izolacji i panowania męskiego, białego, heteroseksualnego podmiotu, może – jak chce Linda Anderson – stać się podmiototwórczą strategią i zarazem polityczną interwencją i kulturową inskrypcją dla grup marginalizowanych i wykluczonych⁴.

Filozoficzna autobiografia – pytanie o różnicę płciową

Mogłoby się wydawać, że temat autobiografii i filozofii dotyczy dwóch wykluczających się sił ze względu na fakt, że zachodni dyskurs filozoficzny jest radykalnie antybiograficzny – nie dlatego że nie znajdziemy w tekstach poszczególnych filozofów odniesień do ich życia; przeciwnie, filozofowie uwielbiają opowiadać o sobie. Zachodnia tradycja filozoficzna w centrum swoich rozważań stawia właśnie opowieść o „ja”: uniwersalnym (w domyśle męskim) podmiocie ludzkiej egzystencji. Mamy więc całą tradycję tekstów, w których pojawiają się wątki dotyczące osobistego życia filozofów: począwszy od *Listu siódmego* Platona, *Wyznań*

² Margaret Whitford, „Introduction”, w: *The Irigaray Reader*, red. M. Whitford (Cambridge: Blackwell Publishers 1992), 1.

³ Irigaray, *Through Vegetal*, 16.

⁴ Linda Anderson, *Autobiography: The New Critical Idiom* (London, New York: Routledge 2011), 103.

św. Augustyna, *Medytacji* Kartezjusza, *Wyznań* Rousseau, aż po autobiografię Johna Stuarta Milla i Fryderyka Nietzschego. Ich pisanie o sobie jest rodzajem ekspozycji „ja”, jak powiedziałby Michel Foucault, w filozoficznej kulturze siebie, polegającej na ćwiczeniu myśli i łączeniu jej z osobliwością prawdy, która się w nich pojawia. W zapiskach tych, które zaliczyć należy do techniki życia, chodzi wyłącznie o „zbudowanie siebie jako podmiotu racjonalnego działania w oparciu o przyswojenie, ujednoczenie i upodmiotowienie fragmentarycznego i starannie dobranego tego-co-już-powiedziane”⁵. W ten sposób cała zachodnia tradycja metafizyczna jawi się jako autystyczny i samozwrotny dyskurs mówiący i myślący o sobie: o pojedynczym, jednym i jedynym „ja”. Tymczasem antybiograficzność filozofii, którą mam na myśli, rozumiem nieco szerzej: jako strategię polegającą na filozoficznym geście odwrócenia się od życia. Przedmiotem zainteresowań filozofów jest bowiem solipsystyczne „ja”, którego *bios* podporządkowane jest biopolitycznym interwencjom kształtującym wizję podmiotowości odcieleśnionej, płciowo neutralnej i całkowicie wyabstrahowanej z rzeczywistości. Dlatego też, jak mówi Irigaray, „filozofia boi się życia”⁶, ponieważ jest ono czymś, co zawsze przekracza swoje normatywne uwarunkowania. Filozofowie zwracają się ku śmierci, która ma wyznaczyć życie jego granice, zamknąć je w ramy wyznaczane przez abstrakcyjne pojęcia początku i końca; w ten sposób umacniają twierdzą rozumu i racjonalności, w której pomieszkuje pojedynczy, solipsystyczny podmiot.

Owym ruchom odpersonalizowania „ja” i dematerializacji życia towarzyszy zmiana konwencji gatunkowych: esej, jako jeden z najważniejszych form dominujących w filozoficznym piarstwie, początkowo należał do gatunków osobistych, z czasem jednakże przekształcił się w odpersonalizowaną narrację zorganizowaną i usystematyzowaną zgodnie ze sztywnymi regułami formalnymi⁷. Od tej pory dyskurs filozoficzny wznosi się na wyżyny abstrakcji i naukowej obiektywizacji, a filozofia ma być ćwiczeniem rozumu, techniczną pracą beznamiętnego mędrca.

Nie przywykliśmy jednakże do tego, by łączyć filozoficzny dyskurs z autobiografią. Filozofia rzadko czytana bywa przez pryzmat życia jej twórców, autobiograficzne wątki zaś nie są uznawane za dyskurs filozoficzny, co prowadzi do systemowego oddzielenia myśli od życia. Kiedy Heidegger zapytany został: „Jakie było życie Arystotelesa?”, rzekomo miał odpowiedzieć:

⁵ Michel Foucault, „Sobapisanie”, tłum. Michał Paweł Markowski, w: tegoż, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, oprac. Tadeusz Komendant (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 1999), 319.

⁶ Luce Irigaray, Creston Davis, *Rozmowa z legendarną filozofką i aktywistką: Luce Irigaray*, tłum. Katarzyna Szopa, *Nowa Orgia Myśli*, dostęp 10.05.2018, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/11/16/rozmowa-z-legendarna-filozofka-i-aktywistka-luce-irigaray/>.

⁷ Thomas Mathien, D.G. Wright, „Introduction”, w: *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation*, red. Thomas Mathien, D.G. Wright (New York: Routledge 2006), 2.

„Arystoteles urodził się, myślał i umarł. Reszta to tylko czysta anegdota”⁸. Dlatego też wkraczając w obszar filozofii przez autobiografię jej twórców, mierzymy się z problemem nieobecności i braku. Przyjęliśmy, że filozofia ma nauczyć nas, jak żyć, a tymczasem dziwnym sposobem zwykliśmy nie zwracać uwagi na życiowe doświadczenia naszych nauczycieli. Innymi słowy, uczymy się, jak żyć od tych, o których życiu nie wiemy nic.

Pytanie o to, jak filozofia odnosi się do życia filozofów, skłania raczej do pytania o nieobecność filozofek i o różnicę płciową. W rzadko którym tekście podejmującym wątki filozofii i autobiografii autor lub autorka rozważają problem nie tylko nieobecności filozofek w zachodniej tradycji filozoficznej, ale nade wszystko różnic w zajmowanej przez nie pozycji wypowiedzenia. Rozważania oscylują głównie wokół pobudek i motywacji filozofów piszących autobiografie, dokonywane są klasyfikacje⁹, opisywane cechy dystynktywne filozoficznej autobiografii, jak na przykład wyznanie, instrukcja moralna, przeprosiny, konsolacja oraz nauka o tym, co to znaczy być człowiekiem¹⁰. Brakuje natomiast pogłębionej refleksji nad warunkami powstawania dyskursu filozoficznego. Dlatego pytanie Michała Krzykawskiego, zamieszczone w przypisie do jego tekstu *J'accepte: Jacques Derrida's Cryptic Love by Unsealed Writing*: „czy filozofki mają tę samą, co filozofowie, silną potrzebę pisania o sobie?”¹¹, należałoby raczej przekształcić w pytanie: czy mają możliwość? Jakie są możliwości artikulacyjne dla wyrażenia tego, co kobiece w dyscyplinie i gatunku tak wyraźnie zdominowanych przez mężczyzn? Irigaray pisze tak: „wykluczona przez rzekomych kluczowych graczy świata instytucjonalnego i społecznego, zostałam również wykluczona z mojego środowiska kulturowego i pozostawiona bez słowa i możliwości wyrażenia tego, co mnie spotkało”¹². Ów stan, jakim jest niemożność dokonania kulturowej artikulacji i inskrypcji swojego doświadczenia, filozofka określa mianem bycia „pogrzebaną w nicości” i utożsamia z zamknięciem w świecie pełnym abstrakcyjnych wartości i w kulturze, która odwróciła się od życia. Dlatego pytanie o praktyki autobiograficzne piszących kobiet musi uwzględniać warunki możliwości artikulowania tego, co kobiece w języku, dyskursie, przestrzeni, świecie.

W dobrze znanym już krytyce feministycznej tekście zatytułowanym *Writing Fictions: Women's Autobiography in France* Nancy K. Miller uwioczniała związki między autobiografią jako gatunkiem (*genre*) a płcią (*gender*), pisząc, że „kanon tekstów autobiograficznych,

⁸ Michał Krzykawski, „*J'accepte: Jacques Derrida's Cryptic Love by Unsealed Writing*”, *Avant* 2 (2017): 41.

⁹ Christopher Cowley, „What is a Philosophical Autobiography?” w: *The Philosophy of Autobiography*, red. Christopher Cowley (London: The University of Chicago Press 2015), 2–7.

¹⁰ Thomas Mathien, „Philosophers' Autobiographies”, w: *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation*, red. Thomas Mathien, D.G. Wright (New York: Routledge 2006), 18–27.

¹¹ Krzykawski, „*J'accepte*”, 40.

¹² Irigaray, *Through Vegetal*, 17.

podobnie jak literackich, samodefiniujący się poprzez pojęcie ludzkiej uniwersalności, właściwie nie bierze pod uwagę płci jako znaczącego punktu odniesienia czy interpretacji¹³. W efekcie autobiografia, która miała być rodzajem pisania prawdy o sobie, w całości opiera się na fikcji, jaką jest pozorna płciowa neutralność tekstu. Nie inaczej rzecz ma się w przypadku filozofów, którzy stosują techniki autobiografizowania swoich tekstów, by autoryzować myśl. Autobiografia służy więc filozofom i ich filozofii do wytwarzania i podtrzymywania hierarchii płciowych: w ich przypadku to, co autobiograficzne, staje się synonimem prawdy i autentyczności; w przypadku piszących kobiet rzecz wygląda zupełnie inaczej.

W jednym z wywiadów, który zaczął się od prośby, by Irigaray przedstawiła swoją osobę i opowiedziała coś o życiu prywatnym, filozofka zareagowała emocjonalnie i stanowczo:

Luce Irigaray: Nie mam zamiaru tego robić, ale wyjaśnię dlaczego. Ponieważ ludzie zwykle zadają tego typu pytania kobietom, a nie mężczyznom. W mediach nikt nie zaczyna rozmów z profesorami, laureatami Nagrody Nobla czy pisarzami od pytań: jakie jest twoje życie prywatne, jesteś żonaty, masz partnera/partnerkę, co z twoim życiem seksualnym? Tymczasem wszyscy ośmielają się zadawać takie pytania kobietom. [...] Kiedy prowadzę wykłady, ludzie często pytają: wolisz mężczyzn czy kobiety, jesteś mężatką czy singielką? Chcesz wyjść za mąż, masz dzieci, planujesz mieć dzieci? (śmieje się). Zdecydowanie nie zamierzam na takie pytania odpowiadać. Wolę, by ludzie czerpali z moich książek to, co im odpowiada. Nie wydaje mi się, by moja myśl była bardziej zrozumiała dlatego, że zrobiłam to lub tamto. Istnieje ryzyko, że tego rodzaju informacje zniekształcą lekturę. Odpowiedź: Boisz się, że zostaniesz przez nie uwięziona.

Luce Irigaray: Ależ to właśnie się dzieje. Potrzebuję własnej przestrzeni, inaczej umrę. Musi istnieć granica między życiem publicznym a moim łóżkiem. Bez tego kozetka analityczna również stanie się sprawą publiczną, a ja jestem zobowiązana do poufności. Nie mam zamiaru prostytuować się na scenie publicznej¹⁴.

Antybiograficzna postawa Irigaray bynajmniej nie jest tożsama z postawą filozofa-mężczyzny: nie chodzi o to, by ukrywać swoje życie pod przykrywką naukowości i neutralności dyskursu naukowego. Kiedy niektórzy współcześni komentatorzy Derridy łączą wątki biograficzne filozofa z jego myślą (na przykład pisząc o jego romansie z Sylviane Agacinski, który miał rzekomo stać się podstawą Derridiańskiej filozofii miłości w *La Carte Postale*), to właśnie po to, by z jego życia osobistego uczynić stabilny i mocny fundament dla jego myśli.

¹³ Nancy K. Miller, *Writing Fictions: Women's Autobiography in France*, w: tejże, *Subject to Change: Reading Feminist Writing* (New York: Columbia University Press 1988), 57.

¹⁴ Luce Irigaray, Kiki Amsberg, Aafke Steenhuis, „An Interview with Luce Irigaray”, *Hecate* 1–2 (1983): 192–193.

Tymczasem Irigaray, której pisanie jest „niepersonalne”, świadomie decyduje się na strategię uniku właśnie dlatego, że jest filozofką-kobietą. W przypadku łączenia wątków biograficznych filozofek z ich myślą zwykle dochodzi do czegoś przeciwnego: ich życie prywatne służy badaczkom i badaczom do podważania autentyczności ich filozofii. Przykładem takiej reakcji jest opisana przez Toril Moi recepcja myśli Simone de Beauvoir, w której zamiast komentarzy dotyczących prac filozofki przeważały uwagi na temat jej wyglądu, relacji z Sartre’em, a jej doświadczenia osobiste używane były do dyskredytowania jej działalności politycznej, najczęściej zredukowanej do problemów emocjonalnych; de Beauvoir widziana była albo jako zimna i nieczuła kobieta (czyli nie do końca kobieca), albo jako sawantka próbująca dotrzymać kroku uczonym kolegom (czyli znów nie do końca kobieca)¹⁵. Głównym celem takiej lektury było zdyskredytowanie filozofki poprzez wykorzystanie informacji o jej życiu prywatnym i redukcję politycznego znaczenia jej myśli do osobistych doświadczeń.

Choć z książek Irigaray niewiele można dowiedzieć się o życiu prywatnym pisarki, to recepcja jej myśli, podobnie jak w przypadku de Beauvoir, przepełniona jest oskarżeniami o bycie niefeministką (za krytykę liberalnych ruchów feministycznych we Francji), homofobką (ponieważ w centrum swej myśli stawia różnicę płciową), antysemitką (bo korzysta z myśli Martina Heideggera), eurocentryczną imperialistką (bo odnosi się do kultury Wschodu) *etc.*, a wszystkie komentarze służyć mają wyłącznie osłabieniu jej pozycji na scenie kontynentalnej filozofii (ilu z nas w ogóle myślało do tej pory o Irigaray jako o filozofce?), jak również podważeniu wiarygodności jej myśli przez odwołania do jej życia osobistego¹⁶.

Ten stary i dobrze znany mechanizm podważania wiarygodności kobiet i przypisywania im wrodzonych zdolności do kłamstwa został opisany przez Irigaray w *Speculum de l'autre femme*. Kiedy Derrida w *Ostrogach*, dokonując mimetycznej parafrazy tekstu Nietzschego, uznał, że „kobieta i prawda nie dają się wziąć”, to miał w ten sposób na myśli, że nie ma prawdy, podobnie jak nie ma kobiety i prawdy o kobiecie¹⁷. Tymczasem Irigaray zręcznie obnaża wykluczający mechanizm tego stwierdzenia: kobieta nie jest prawdą, nie jest prawdziwa, ponieważ stanowi zaledwie ułomną kopię oryginału, jest więc *falszestwem*¹⁸. Wzorem prawdy jest zatem mężczyzna, kobieta z kolei nieustannie ukrywa się dzięki grze znaczeń i fikcji, daremnie usiłując odwzorować to, co on wytworzył. Pisząc o scenach odgrywanych przez histeryczki, filozofka przenosi ów spektakl na scenę relacji społecznych: skoro kobieta

¹⁵ Toril Moi, *Feminist Theory and Simone de Beauvoir* (Oxford: Basil Blackwell 1990), 23; Whitford, „Introduction”, 2.

¹⁶ Elizabeth Hirsh, Gary A. Olson, Gaëton Brulotte, „Je – Luce Irigaray: A Meeting with Luce Irigaray”, *Hypatia* 2 (1995): 99.

¹⁷ Jacques Derrida, *Ostrog. Style Nietzschego*, tłum. Bogdan Banasiak (Łódź: Wydawnictwo Officyna 2012), 41.

¹⁸ Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, New York: Cornell University Press 1985), 125.

pełni w patriarchacie rolę historyczki, ponieważ jej atrybutem nie jest prawda i rozum, lecz fikcja i szaleństwo, to czy można w ogóle myśleć o kobiecie-filozofce inaczej niż w kategoriach aberracji i oksymoronu? Irigaray wspomina: „Byłam krytykowana, podobnie jak Antygona, za burzenie ustanowionego porządku w imię własnych namiętności”¹⁹. Filozofia, będąca królową *ratio*, nie jest więc przestrzenią, która faworyzuje namiętności, afekty i emocje. Jak pisze Nancy K. Miller, Philippe Lejeune ze swojego projektu autobiograficznego wykluczył Colette ze względu na fakt, iż zamiast dawać świadectwo prawdzie, skupiła się na życiu emocjonalnym²⁰. Tekst konfesyjny, jego zdaniem, bez względu na szczerłość intencji pozostawał w domenie fikcji.

Feministyczna filozofia i autobiografia – pytanie o praktykę

Przykład dyskredytującej lektury filozofek każe zastanowić się nad sposobami produkcji wiedzy w obszarze filozofii feministycznych: dlaczego nasz sposób czytania teorii przez pryzmat własnych doświadczeń uważany jest za emocjonalny i prowadzi do izolacji? Oznacza to, że mamy teoretyzować, filozofować i konceptualizować, nie będąc istotami żyjącymi i czującymi? Mamy oderwać nasz sposób uprawiania akademickiej refleksji od ciał, którymi jesteśmy i za pomocą których percypujemy, doświadczamy, doznajemy, nawiązujemy więzi ze światem i z innymi?

Irigaray uczy nas tego, że za każdym pisaniem, za każdym tekstem, za każdym aktem twórczym stoi konkretne ciało, które ma płeć, wiek, etniczność, seksualność, a także przynależność geopolityczną, ekonomiczną, społeczną, klasową, instytucjonalną *etc.* Nie są to rzeczy odkrywczcze – po takich manifestach jak *Wiedze usytuowane* Donny Haraway próżno snuć dziś rozważania na temat tego, czy istnieje „kobieca” literatura autobiograficzna albo czy istnieje różnica między tekstem pisanym przez kobietę i przez mężczyznę. Pytania o ontologię, które kładą nacisk na „czy istnieje”, zawsze powinny iść w parze z pytaniem „jak istnieje”. Chodziłoby więc o rozważania uwzględniające pytania o społeczne, polityczne, ekonomiczne, cielesne, płciowe sposoby wiązania, wchodzenia w relacje, budowania koalicji. Słowem, chodzi o całe zaplecze kontekstów zewnętrznych, które budują i tworzą dany tekst. Pisząca osoba zawsze zajmuje określoną pozycję wypowiedzianą, czyli miejsce, z którego mówi. Jeśli Irigaray na pytanie o swoje pisarskie i filozoficzne strategie odpowiada „jestem kobietą”, to podkreśla wyraźnie, że pierwszym miejscem, z którego mówi i za pomocą którego doświadcza świata, jest jej upłciowione ciało. Ma to ogromne znaczenie dla filozoficznej tradycji, która uchodzi za bezcielesną twierdząc racjonalności i rozumu. Dotychczas żaden filozof nie podkreślił tego

¹⁹ Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was* (New York: Bloomsbury 2013), 118.

²⁰ Miller, *Writing Fictions*, 48.

tak wyraźnie jak Irigaray, która w ten sposób wyznacza sobie miejsce w filozofii zdominowanej i zinstytucjonalizowanej przez *gros* filozofów-mężczyzn. Jest to gest performatywny, który w efekcie staje się skutecznym narzędziem oporu wobec neutralizujących praktyk władzy: mówię jako kobieta, czyli z miejsca, które od wieków było wykluczone, stłumione, wyparte, a zatem zajmuję pozycję podmiotu politycznego, który wkracza w przestrzeń pojawiania się i zabiera głos.

Praktyki autobiografizowania filozofii postrzegam jako kolejną z wielu strategii Irigaray wymierzoną w zobiektywizowany i neutralny cieleśnie i płciowo dyskurs naukowy i filozoficzny. Jej filozofię określiłabym mianem *personal philosophy*, filozofii osobistej, której nie należy redukować – zgodnie z obowiązującą ekonomią wymiany – do „prywatnej” i „własnej”. Wymierzona jest ona przeciw temu, co generalne, uniwersalne i niezmienne. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że o życiu prywatnym Irigaray opowiada po raz pierwszy w książce poświęconej roślinnemu byciu, czyli temu, co nie mieściło się w ramach uznawalności tradycyjnego dyskursu filozoficznego. Rośliny od czasów nowożytnych uznawane za byty nieożywione, za zdatny materiał do wytwarzania, są w istocie światem istot żywych, który zdaniem Irigaray przekracza normatywne uwarunkowania życia pochwyconego przez redukcyjne i regulatywne mechanizmy biopolityki. Jej filozofia, będąca artykulacją żyjącego ucieleśnienia, jest więc pozbawiona autystycznej refleksji „ja” nad sobą samym, lecz otwiera horyzont rozważań na związki i relacje, które wprowadza filozofia różnicy płciowej. Owo wyalienowane „ja” filozofów musi ustąpić na rzecz podmiotu będącego bytem w relacji z innymi. „Filozofia musi uznać kultywowanie naszej tożsamości relacyjnej za etap decydujący w procesie stawania się człowiekiem”²¹.

Autobiografię filozofii rozumiem więc nie w ramach literackiej konwencji opowiadania o życiu prywatnym, lecz w ramach praktyk, jakie prowadzą do odsłaniania warunków i mechanizmów mających wpływ na sposób kształtowania wiedzy. Szczególnie ważna wydaje mi się koncepcja Nancy K. Miller, która nie sprowadza autobiografii do struktury narracyjnej mającej na celu opowiadanie o swoim życiu, lecz do śladów i wątków odsłaniających proces twórczy kobiety-pisarki, pokazując, że to, co osobiste, jest również częścią materii teoretycznej. W tym celu proponuje ona koncepcję „intratekstualnej praktyki interpretacyjnej”, czyli takiej, która nie uprzywilejowuje ani fikcji, ani autobiografii, ale raczej łączy te dwa typy pisania we wspólnocie tekstu²². W projekcie tym to, co osobiste, czyli pozycja, jaką podmiot mówiący w danej chwili zajmuje, nie daje się oddzielić od stosowanej przez nią czy niego praktyki dyskursywnej. Oznacza to, że nie sposób odizolować doświadczenia świata

²¹ Irigaray, *In the Beginning, She Was*, 19.

²² Miller, *Writing Fictions*, 60.

od sposobów jego konceptualizowania, ponieważ podstawą każdej wiedzy, jak pisze Elspeth Probyn, są zarówno czynniki ontologiczne, jak i epistemologiczne. Badaczka wskazuje na „mediacyjny” charakter pozycji wypowiedziania: to nie transparentne „ja”, które mówi z wnętrza swego serca. Przeciwnie, wypracowywanie pozycji, miejsca, z którego się mówi, zależne jest od strategii wypowiedzeniowych, które odnoszą się do konwencji kulturowych i społecznych uniemożliwiających kobietom zabieranie głosu²³. Probyn nie ma na myśli wyłącznie technik retorycznych, lecz kulturowe możliwości wypowiedzeniowe, a zatem wszelkie praktyki dyskursywne, w ramach których kobieta może przemówić jako kobieta, jako podmiot polityczny. Wypracowanie własnej pozycji wypowiedziania okazuje się niezbędne, a wręcz konieczne, bo umożliwia wypracowanie przejścia między życiowym doświadczeniem a praktyką akademicką. Wynika z tego, że mówienie z perspektywy osobistych doświadczeń może stanowić produktywny obszar praktyk biorących udział w produkcji wiedzy. Zatem wpisane w konwencję autobiografii pytania, dla kogo piszemy i co, powinny ulec przekształceniu w pytania, skąd piszemy i jak.

Metodologiczna perspektywa, jaką staram się tu nakreślić, obejmuje wszelkie praktyki dążące do odsłaniania mechanizmów produkcji wiedzy poprzez przyglądanie się samemu procesowi badań. Tę ontoepistemologiczną praktykę rozumieć należy jako złożoną przestrzeń intensywności, w których ścierają się doświadczenia cielesne z praktykami dyskursywnymi. W tak pomyślanym metametodologicznym ujęciu emocjonalność staje się jedną z możliwych pozycji wypowiedziania, którą wcielić należałoby w korpus praktyk teoretycznych, ponieważ taka praktyka znosi przede wszystkim liberalną dychotomię prywatne i polityczne, kapitalistyczny podział na to, co własne i wspólne, zideologizowany w akademii dyskurs stawiający w nauce granicę między wnętrzem a zewnątrz, a także filozoficzną twierdzą dzielącą zespół doświadczeń na emocjonalne i racjonalne. Probyn pisze, że nasze „ja” jest strukturą pochwyconą przez doświadczenie, jak i emocje, jest więc ontologicznie powiązane z rozmaitymi przestrzeniami, ale też funkcjonuje w ramach pewnych pisarskich strategii i teoretycznych kontekstów. W zależności od miejsca i czasu są one zmienne i wytwarzają różne efekty. W tym przypadku to, co osobiste, wdziera się w sferę wyabstrahowaną z rzeczywistości, zostawiając w niej ślady żywej obecności upłciowionego i ucieleśnionego podmiotu mówiącego.

Ślady te znajdują właśnie w filozofii Irigaray. Co więcej, jej filozofię, która jest zarazem praktyką życiową, obserwuję jeszcze od kuchni: wszystkie codzienne, niepozorne gesty, krzątanie, drobne czynności, o których pisała inna, równie mi bliska filozofka, Jolanta Brach-Czaina,

²³ Elspeth Probyn, *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies* (London, New York: Routledge 2005), 74.

takie jak zakupy, układanie ubrań, zmywanie naczyń, gotowanie obiadu, ale też porządkowanie biblioteki, piwniczki, gabinetu; trudne decyzje o wyrzuceniu tekstów, manuskryptów, pocztówek, listów, studenckich prac. Jej życie przechodzi przez moje ręce: ciężka praca w ciszy paryskiego mieszkania, niezauważalna przez odnoszące sukcesy kolejne pokolenie samorodnych córek-filozofek. Przyznaję: moje pisanie o Irigaray jest również moją autobiografią: spotkaniem z żywą obecnością. Nie potrafię oddzielić jednego od drugiego. Pytanie, dlaczego miałabym to robić. By zachować pozory obiektywności i rygoru opisu naukowego?

Bibliografia

- Anderson, Linda. *Autobiography: The New Critical Idiom*. London – New York: Routledge, 2011.
- Cowley, Christopher. „What is a Philosophical Autobiography?” W: *The Philosophy of Autobiography*, red. Christopher Cowley. London: The University of Chicago Press, 2015.
- Derrida, Jacques. *Ostrogi. Style Nietzschego*. Tłum. Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2012.
- Foucault, Michel. „Sobąpisanie”. Tłum. Michał Paweł Markowski. W: tegoż, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, oprac. Tadeusz Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 1999.
- Hirsh, Elizabeth, Olson Gary A., Brulotte Gaëton. „Je – Luce Irigaray: A Meeting with Luce Irigaray”. *Hypatia* 2 (1995): 93–114.
- Irigaray, Luce. *In the Beginning, She Was*. New York: Bloomsbury, 2013.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.
- Irigaray, Luce, Amsberg Kiki, Steenhuis Aafke. „An Interview with Luce Irigaray”. *Hecate* 1–2 (1983): 192–210.
- Irigaray, Luce, Davis Creston. „Rozmowa z legendarną filozofką i aktywistką: Luce Irigaray”. Tłum. Katarzyna Szopa, *Nowa Orgia Myśli*. Dostęp 10.05.2018. <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/11/16/rozmowa-z-legendarna-filozofka-i-aktywistka-luce-irigaray/>.
- Irigaray, Luce, Marder Michael. *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Krzykawski, Michał. „J’accepte: Jacques Derrida’s Cryptic Love by Unsealed Writing”. *Avant* 2 (2017): 39–50.
- Mathien, Thomas. *Philosophers’ Autobiographies*. W: *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation*, red. Thomas Mathien, D. G. Wright. New York: Routledge, 2006.
- Mathien, Thomas, Wright D.G. *Introduction*. W: *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation*, red. Thomas Mathien, D. G. Wright. New York: Routledge, 2006.
- Miller, Nancy K. *Writing Fictions: Women’s Autobiography in France*. W: tejsze, *Subject to Change: Reading Feminist Writing*. New York: Columbia University Press, 1988.



Moi, Toril. *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Probyn, Elspeth. *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. London, New York: Routledge 2005.

Whitford, Margaret. *Introduction. W: The Irigaray Reader*, red. M. Whitford. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

Feminist philosophy and autobiography: the case of Luce Irigaray

Summary

The article discusses the relations between autobiography and feminist philosophy, taking Luce Irigaray's thought as an example. Although traditional philosophy usually has been perceived as anti-biographical, as it divides philosophical concepts from its material roots, feminist philosophers and theoreticians exposed materiality of knowledge by stressing the importance of its bodily, sexuated, historical, and cultural situatedness. In this sense autobiography of feminist philosophies is understood as both, public and private, academic and personal, theoretical and practical, ontological and epistemological way of knowledge production.

Keywords

autobiography, feminist philosophy, situated knowledge

Translated by Katarzyna Szopa

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Katarzyna Szopa, „Filozofia feministyczna i autobiografia: wokół myśli Luce Irigaray”, *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2018), 10: 25–36. DOI 10.18276/au.2018.1.10-03