

ONTOLOGINIS SEKSUALINĖS SKIRTIES ASPEKTAS L. IRIGARAY FILOSOFIJOJE

Andrius Dovydenas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: andrius.dovydenas@fsf.vu.lt

Santrauka. Straipsnyje analizuojama seksualinės skirties sampratos transformacija Luce Irigaray filosofijoje. Straipsnio euristinė schema – esencializmo-konstruktivizmo kontroversija giminės filosofijoje. Ja remiantis teigiama, kad ankstyvoji Irigaray psichoanalitinė seksualinės skirties samprata ir mimesis kaip moteriškosios subjektyvybės steigties būdas atitinka tik „strateginį esencializmą“, o transformaciniame filosofijos etape, ginčijant Hegelio subjekto paradigmą, Irigaray pateikta natūralistinė seksualinės skirties samprata jau implikuoja ontologinį esencializmą. Taip pat į analizę įtraukiamas Irigaray nenagrinėtas Hegelio giminės tapatybės principas, kuris impliškai apima lyčių diferenciacijos aspektą. Tuo siekiama ne tik atskleisti Irigaray moteriškosios subjektyvybės sampratą, kuri apima moteriškumo neredukuojamumą į re-produkcijos funkciją, vyriškosios ir moteriškosios subjektyvųjų nebendramatiškumą, bet taip pat išryškinti giminės tapatybės ir seksualinės skirties kontroversiją kaip dvi skirtingas subjekto filosofijos paradigmas.

Pagrindiniai žodžiai: Irigaray, seksualinė skirtis, moteriškoji subjektyvė, mimesis, strateginis esencializmas, Hegelis, giminės (Gattung) tapatybė

Esencializmo-konstruktivizmo kontroversija giminės¹ filosofijoje vyksta nuo

XX a. 6-ojo ir 7-ojo dešimtmečių iki šių dienų. Nėra vienareikšmiško esencializmo ar konstruktivizmo giminės filosofijoje apibrėžimo, tačiau ginčo esmę sudaro

¹ Straipsnyje išskiriamos lyties ir giminės sąvokos atsižvelgiant į tai, kad filosofiniame diskurse anglų kalboje vartojamos sąvokos „sex“ (lytis) ir „gender“ (giminė), prancūzų kalboje – „sexe“ (lytis) ir „genre“ (giminė). Pirmoji sąvoka žymi biologinę dimensiją, antroji – socialinę. Lietuvių kalboje žodis „lytis“ implikuoja biologinį aspektą, o nusistovėjusio atitiktens socialumo aspektui išreikšti nėra. Sąvoka „giminė“ straipsnyje siūloma vartoti dėl šio žodžio sąsajų su senovės graikų kalbos žodžiu „genos“ (γένος). „Graikų kalbos etimologijos žodyne“ (Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque) daiktavardis „genos“ (γένος) pateikiamas vienoje grupėje su veiksmožodžiu γίγνομαι. Nurodomos tokios pastarojo žodžio reikšmės: „gimti“ (naître), „tapti, reprodukuotis“ (devenir, se produire). Žodis γένος yra veiksmožodžio nominalizacija ir išskiriamos tokios jo reikšmės: „rasė, šeima“ (race, famille), „palikuonis“ (postérité), „lytis“ (sexe) ir „klasė“ (classe), kuris vartojamas loginėse klasifikacijose (2009 [1968–1980], 212–213). Taip pat „Senosios graikų kalbos morfologiniame žodyne“ išskiriamos tokios žodžio „genos“ (γένος) reikšmės: 1. gimimas, kilmė; 2. giminė, šeima; 3. atžala, palikuonys; 4. gentis; 5. lytis; 6. pl. kilmingumas. Be to, genos (γένος) sąvoka

yra svarbi Platono ir Aristotelio filosofijose, pavyzdžiui, *Metafizikoje* Δ, 28, 1024 a 29–31 nurodoma, kad genus (Γένος) reiškia tęstinę tos pačios rūšies daiktų generaciją; „tiek, kiek žmonių rasė egzistuoja“ reiškia „tiek, kiek žmonių generacija yra tęstinė“ (*The term „genus“ for „race“ is used: (a) When there is a continuous generation of things of the same type; e.g., „as long as the human race exists“ means „as long as the generation of human beings is continuous“* (Vertimas iš graikų k. W. D. Ross), (Γένος λέγεται τὸ μὲν εἶναι ἢ ἡ γένεσις συνεχῆς τῶν τῶ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό, οἷον λέγεται ἕως ἂν ἀνθρώπων γένος ἢ, ὅτι ἕως ἂν ἢ ἡ γένεσις συνεχῆς αὐτῶν). Taigi šiame straipsnyje sąvoka „giminė“ siūloma ne tik kaip *gender* atitiktuo, apimantis mokslinius biologinį ir socialinį aspektus, bet ir dėl jos ištakų senovės graikų kalboje. „Giminės filosofija“ apima ne tik feminizmą, maskulinizmą, *queer* teoriją ir panašias šiuolaikinės filosofijos kryptis, bet ir žymi nagrinėjamo klausimo ištakas graikų ir vėlesnėje filosofijoje.

klausimas, ar vyriškumas ir moteriškumas yra prigimtinė, natūrali, reali savybė, kuria remiantis būtų galima apibrėžti jų tapatybes. Konstruktivyvizmo šalininkai mano, kad vyriškumas ir moteriškumas yra socialinis modelis, kuris pritaikomas skirtingoms lytims socializacijos procese. Jų teigimu, patiluties (*sex*) / giminės (*gender*) perskyra jau yra konstruktas, nes biologinis kūnas visada yra kultūriškai medijuotas, todėl kalbėti apie lyties natūralumą ar prigimtinį pobūdį nėra pagrindo. Radikalesni šios krypties atstovai teigia, kad giminių kategorijos tėra politinės galios instrumentai. Patį šį ginčą galima apibendrinti tokia dilema: viena vertus, konstruktivistų teigimu, esencialistinė pozicija *a priori* yra ydinga, kadangi vienos ar kitos giminės esencializavimas ar mėginimas jas apibrėžti reiškia jų „iššaldymą“, apribojimą ir suvaržymą; kita vertus, jei esencialistinės perspektyvos atsisakoma, tuomet kyla klausimas, kuo remiasi giminių tapatybės. Politiniu kaip pripažinimo ir emancipacijos aspektais suprobleminamas interesų atstovavimo klausimas, t. y. jei apibrėžimas yra neįmanomas, tuomet kaip galimas diskursas kurios nors vienos iš jų vardu?

Irigaray seksualinės skirties samprata pačioje šioje kontroversijoje plačiai nagrinėjama ir interpretuojama iki šių dienų, kitaip sakant, pati filosofės pozicija yra ginčo objektas. Yra ir autorių, kurie teigia, kad Irigaray pozicija yra esencialistinė (T. Moi, A. Stone), ir autorių, ginančių Irigaray nuo esencializmo (R. Braidotti, E. Grozs). Šio ginčo priežasčių yra keletas. Pirma, kas ir teigiama šiame straipsnyje, palyginus pirmuosius ir vėlesnius Irigaray darbus, reikia konstatuoti transformaciją jos filosofijoje, kuri žymi ir pozicijos pasikeitimą esencializmo-konstruktivyvizmo ginčo aspektu.

Antra, autorė pirmuosiuose savo darbuose sąmoningai pasirinko kalbos raiškos būdą, priešingą moksliniam stiliui. Jos stilius dažnai yra atvirai poetiškas, „takus“, atviras dviprasmiškumams ir interpretacijoms. Dėl to Irigaray priskiriama prie „moteriško rašymo“ (*écriture féminine*) šalininkų šalia Julijos Kristevos ir Hélène'ės Cixous. Trečia, kitas jos ankstyvosios filosofijos bruožas, kuris implikuoja polinkį į esencializmą, yra glaudi sampyna su psichoanalitinėmis teorijomis. Jos „moteriško rašymo“ kaip kūno morfologijos kalbos samprata neatsiejama nuo psichoanalitinių lytiškumo terminų, kuriuos kai kurie kritikai tiesiogine ir natūralistine prasme susieja su biologinėmis kūno dalimis kaip esmiškais moteriškumo bruožais.

Vėlyvajame filosofijos etape Irigaray nutolsta nuo psichoanalitinių prielaidų. Ginčydama Hegelio subjekto filosofijos paradigmą, ji mėgina pagrįsti natūralistinę seksualinės skirties sampratą, kuri apima vyriškosios ir moteriškosios subjektyvybių nebendramatiškumą. Šiame straipsnyje atkreipiamas dėmesys į Hegelio gyvenimo kaip giminės proceso sampratą, kurioje implicitiškai glūdi generacinis-reprodukcinis lyčių, kaip giminės tapatybės ir vienumo sąlygos, diferenciacijos aspektas.

Falocentrizmas kaip seksualinis indiferentiškumas psichoanalitinėje perspektyvoje

Irigaray pirmuosiuose savo darbuose, kritikuodama Vakarų metafizikos diskursą, vartoja sąvokas kaip „falocentrizmas“, „falomorfizmas“, „falokratizmas“ ir „falogocentrizmas“, kurios žymi ir patriarchalinę kalbą kaip reprezentacinę sistemą, ir Vakarų visuomenės patriarchalinę tvarką.

Sąvoką „falocentrizmas“ pirmą kartą paminėjo britų neurologas ir psichoanalitikas Ernestas Jonesas. Konferenciniame pranešime „The Early development of Female Sexuality“ (1938) jis vartoja būdvardį „falo-centrinis“ (*phallo-centric*), teigdamas, kad yra išaukęs „pamatuotas įtarimas“ (*healthy suspicion*) dėl to, jog psichoanalitikai, spręsdami klausimą dėl ankstyvosios moters seksualumo raidos stadijos, nepakankamai įvertina jos organų reikšmę (Jones 1938: 556). Sąvoka „falogocentrinis“ (*phallogocentrique*) pirmą kartą yra paminėta J. Derrida knygos *Marges de la philosophie* įvade „Timpanas“. Logocentrizmas ir falocentrizmas, anot Derrida, yra pagrindiniai Vakarų metafizikos kaip „falogocentrinės sistemos“ bruožai (Derrida 1972: xvii). Logocentrizmas Derrida filosofijoje suprantamas kaip mąstymas, pagrįstas esaties metafizika ir hierarchinėmis opozicijomis, o sąvoka falocentrizmas nurodo tai, kad šioje hierarchinių opozicijų ašyje dominuoja patriarchalinė paradigma visais metafiziniais ir gyvenimo aspektais. Tokiose opozicijose kaip siela/kūnas, forma/materija, laikas/erdvė, kultūra/gamta, protas/emocija, viešas/privatus, subjektas/objektas, aktyvumas/pasyvumas ir kt. pabrėžiama tiek pirmojo elemento didesnė vertė antrojo atžvilgiu, tiek tai, kad pirmasis jos elementas siejamas su vyriškumu, antrasis – su moteriškumu.

Irigaray filosofijoje falocentrizmas suprantamas kaip vieno modelio t. y. vyriškoji, subjektyvybė, į kurią visos kitos yra redukuojamos ar pagal kurią tos kitos yra pozityviai / negatyviai apibrėžiamos. Taip, jos teigimu, atsitiko su moteriškumo reprezentacija, kuri iki šiol buvo pateikiama tik per vyriškąjį matymą, žvilgsnį kaip „To paties“ subjekto negatyvų atspindį, inversiją

ar prastesnę kopiją. Tai iliustruoja Irigaray žymiausios knygos *Speculum. De l'autre femme* pavadinimas. Žodynai pateikia vieną žodžio *speculum* reikšmę – tai yra ginekologinis instrumentas kūno ertmėms tirti. Tačiau Irigaray priskiria papildomą reikšmę, t. y. *Speculum mundi*, kurią reikia suprasti ne kaip pasaulio atspindį veidrodyje, bet kaip pasaulio mąstymą, spekuliaciją ar pasaulio objektyvaciją diskurse. Tuo tarpu sąvoką „kita moteris“ (*de l'autre femme*), anot Irigaray, reikia suprasti kaip „kita: moteris“ (*De l'autre: femme*), t. y. pabrėžiant, kad moteriškumas jau yra kitoniškumas, neatitinkantis vyriškosios jų reprezentacijos: „Veidrodžio klausimas *Speculum* figūroja greičiau tam, kad būtų galima interpretuoti ir kritikuoti Vakarų subjekto užsidarymą „Tapatybėje“ (*dans le Même*) ir kartu atskleisti būtinumą skirtingam veidrodžiui ...“ (Irigaray 1992: 102).

Kritikuojamas pretenzingas falocentrizmo bruožas – universalizmas, kad „vyriškojo subjekto“ rutuliojamų filosofinių ir mokslo sistemų kriterijai pateikiami kaip universalūs ir nešališki. Anot Irigaray, falocentrizmas kaip filosofinė sistema „konstituoja diskursų diskursą“ ir jos dominuojanti „galia redukuoti visa kita į To paties ekonomiją“ koduoja visas žinojimo ir socioekonominės sritis, įsismelkia į mokslą, moralę ir meną (Irigaray 1977a: 72). Anot Irigaray, universalūs būties ir pažinimo principai, kuriais grindžiama Vakarų metafizika, yra tik neva neutralūs, iš tiesų, jie – falocentriniai. Falocentrizmą Irigaray grindžia vyriškojo kūno morfologijos ir kalbos izomorfizmu: „Visas Vakarų diskursas rodo savo tam tikrą izomorfizmą su vyriškąja lytimi; pirmumas vienumo, savo paties formos, matomumo, spekuliacijos [..]. Tačiau ši morfo-logika

neatitinka moters lyties: jos nėra“ (Irigaray 1977b: 64). Atsižvelgiant į tai būtų galima teigti, kad šioje vyro-žmogus ontologijoje moteriškumas lieka nebylus, nerašytas ir kitaip sakant neteorizuotas trūkumas visose kultūros srityse.

Anot Irigaray, analogiškai, tapatybės ekonomijos principas ir hierarchinių opozicijų logika atsispindi S. Freudo psichoanalitinėje teorijoje. Atsižvelgiant į nagrinėjamo klausimo kontekstą, reikia pažymėti, kad Irigaray pagrįstai nepriskiria Freudo psichoanalitinei lyčių diferenciacijos schemai esencialistinio pobūdžio: „Freudas aprašo dalykų padėtį. Jis neišranda nei moteriškojo, nei, be kita ko, vyriškojo seksualumo. [...] Problema yra ta, kad jis neužklausia tiriamo dalyko istorinių determinacijų“ (Irigaray 1977a: 68). Iš tiesų Freudo teorinėje psichoanalizėje pateikiama lyčių diferenciacijos schema yra deskriptyvi, o ne – preskriptyvi. Pati psichoanalizė remiasi prielaida, kad nėra nemedijuotos prieigos prie „natūralaus“, „materialaus“ kūno. Tačiau kritiniu aspektu Irigaray daug dėmesio skiria Freudo psichoanalizės teorijai dėl to, kad patriarchalinė tvarka, iš vienos pusės, ir Freudo sąmonės teorija, iš kitos pusės, viena kitą palaiko ir veikia. Galima sakyti, kad patriarchalinis įstatymas kuria sąmonę, o sąmonė atkuria patriarchalinį įstatymą. Arba, dar kitaip tariant, dominuojantys vyriškumo ir moteriškumo stereotipai socialinėje tvarkoje atspindi Edipo teoriją, o pastaroji reprodukuoja patriarchalinę tvarką.

Irigaray teigia, kad „S. Freudas parodo tai, kas iki šiol galėjo funkcionuoti, pasilikdamas visai implicitinis, paslėptas, neatpažintas: seksualinis indiferentiškumas“ (ibid.: 67). Atkreiptinas dėmesys, kad iš tiesų Freudo giminių diferenciacijos sche-

ma remiasi biseksualumo ir vieno *libido* prielaidomis:

[...] nuo tada, kai susipažinau su biseksualumo aspektu, svarstau, kad šis veiksnys yra lemiamas, ir manau, kad jei neatsižvelgsime į biseksualumą, tai mes niekada nepajėgsime suprasti seksualinių eksteriorizacijų, kurios yra priskiriamos vyrui ir moteriai. [...] ... būtų galima pasiūlyti tezę, pagal kurią mergaičių seksualumo pobūdis yra visiškai vyriškas [...] mes galime atsiremti į tvirtinimą, kad libido, [...] yra vyriško pobūdžio, kuris pasireiškia vyrui arba moteriai. (Freud [1915] 2014: 190–191)

Tačiau „tapsmas normalia moterimi“ vyksta lyginantis su vyriškąja lytimi ir pagal esamą socialinę „normalaus moteriškumo“ sampratą. Freudas dar išskiria frigididišką ir vyriško pobūdžio „tapsmo moterimi“ kryptis (Freud 1984, [1932]: 169). Irigaray apibendrina: „Pradžioje, rašo Freudas, maža mergaitė yra ne kas kita, kaip mažas berniukas; kastracija mergaitei reiškia sutikimą atsisakyti vyriškosios lyties; mergaitė nusisuka nuo savo motinos, nes ji suvokia neturinti vertingosios lyties, kurią ji jai anksčiau priskyre; [...] taigi mergaitė krypta tėvo link tam, kad gautų tai, ko neturi nei ji, nei jokia moteris: falą“ (Irigaray 1977: 68). Todėl moters reprezentacija neapsieina be tokių negatyvių bruožų kaip stokojimas, neturėjimas ir pan. Šis negatyvus seksualumo pobūdis „funkcionuoja kaip kiaurymė [...] įsivaizduojamybės ir simboliniuose procesuose. Šis trūkumas, šis defektas, ši „kiaurymė“ leidžia moteriai disponuoti tik labai nedaug vaizdų, atvaizdų, reprezentacijų, kuriuose galėtų save reprezentuoti“ (Irigaray 1974: 85).

Skirtingai nei J. Lacanas, Irigaray neatiskiria įsivaizduojamybės ir Simbolinės plotmės, priešingai, pabrėžia jų tarpusavio

šąsąją², „įsivaizduojamybės ir simboliniai procesai reguliuoja socialinį ir kultūrinį funkcionavimą“ (Irigaray 1977: 68). Pati Irigaray nepateikia jų kaip sąvokų apibrėžimų, tačiau suprantama, kad šaltinis yra Lacano psichoanalizė, kurias ji rekonceptualizuoja savais tikslais (Whitford 1991: 54). Atsižvelgiant tai, kad, anot Irigaray, izmorfizmas yra pamatinis principas, konstituojuantis reprezentacinę kalbinę sistemą, galima teigti, kad įsivaizduojamybė yra tarpinė grandis tarp kūniškumo ir simbolizavimo procesų: „Įsivaizduojamybė Iriga-

² Įsivaizduojamybės samprata pristatyta Lacano žymiajame konferenciniame pranešime „Veidrodžio stadija kaip Aš funkcijos formuotoja: tokia, kokia yra mums atsiskleidusi psichoanalitinėje praktikoje (1949)“ (Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique). Veidrodžio stadijos koncepcija ir joje pristatoma Įsivaizduojamybės paradigma Lacano psichoanalitiniuose darbuose reprezentuoja subjektyvybės struktūros fundamentalų aspektą. Aprašomas *ego* formavimasis per tapatinimosi procesą. Veidrodžio stadija apima laikotarpį nuo 6 iki 18 mėnesių, kai vaikas pradeda save atpažinti veidrodyje, „Savo veidrodinio atvaizdo džiugus patvirtinimas, esant dar panardintam motoriniame bejėgiškume ir priklausomume nuo teikiamo maitinimo, kuriame randasi mažas žmogus šioje infantilijoje stadijoje, mums atskleis šioje pavyzdinėje situacijoje simbolinę matricą, kurioje *aš* konstituoja savo pirmąpradę formoje t. y. iki to, kol jis dar ne objektyvizuoja tapatinimosi dialektikoje su kitu ir iki to, kol kalba neatkuria jam jo subjekto funkcijos bendrybėje. [...] Svarbus momentas yra tas, kad ši situacija konstituoja *patį* fiktyviu būdu dar iki socialinio determinavimo, kuris niekada nėra redukuojamas į vieną individą“ (Lacan: 1966 [1949], 94-95). Veidrodžio stadija žymi susvetimėjusį ir klaidingą Paties (Moi) formavimąsi per tapatinimąsi su savimi, kadangi vaikas mato save atvaizdą kaip visumą, kas suteikia pilnatvės ir vientisumo pojūtį (kaip pilną savo kūno judesių kontrolę), kai tuo tarpu kūnas, iš tiesų, dar tebėra koordinaciniame nepajėgume. Kitaip sakant, atvaizdas pakeičia tikrovę. Tačiau Įsivaizduojamybės plotmė veidrodžio stadijoje sudaro iki-lingvistinį tapatinimosi periodą. Tuo tarpu Simbolinė plotmė reprezentuoja kalbinę dimensiją (nors nėra tapachios), kaip pažymi Lacanas, tai „apima visą žmogiškų santykių lauką“ ir pirmiausia žymi „kalbos sistemą“ arba „lingvistinį susiraizgymą – visą lingvistinį simbolį“ (Lacan 1975: 65–80).

ray filosofijoje yra ryšys tarp gyvenamojo kūno ir simbolių struktūrų“ (Stone 2006: 34). Įsivaizduojamybė filosofės pirmiausia suprantama sąsajoje su moters kūno morfologija t. y. su tuo, kas patriarchalinėje Simbolinėje plotmėje yra arba išstumta, arba reprezentuota negatyviu aspektu. Irigaray, vėlgi skirtingai nei Lacanas, Įsivaizduojamybę traktuoja pozityvia prasme kaip moteriškumo pasireiškimo terpę ir prielaidą simbolizavimo procesams.

Taip pat, Irigaray teigimu, Freudo *libido* samprata represuoja moteriškojo geismo (*désir*) reprezentavimą. Pasak Freudo, brendimo laikotarpiu mergaitė, skirtingai nei berniukas, turi pakeisti meilės objektą – motiną į tėvą. Moteris pati turi tapti meilės objektu vyrui arba kaip Irigaray pažymi, „[j]i tampa „pirmąpradė vieta“ vyro geismui“ (Irigaray 1974: 47). Tokiu būdu, anot Irigaray, ištrinamas ar bent jau užmaskuojamas „jos pirmąpradis geismas arba geismo pirmąpradiškumas [...]. Jos geismo kilmės, jos santykio su motina ir jos *libido* nesimbolizavimas veikia kaip nuolatinis potraukis į polimorfines regresijas ...“ (ibid.: 85).

Apibendrinant pažymėtina, kad, Irigaray manymu, moteriškosios subjektyvybės steigties problema yra ne ekonominės ir materialinės sąlygos. Pastarosios yra būtinos, bet nepakankamos. Falocentrinės galios pozicijų užėmimas reikštų tapatinimąsi su vyriškąja subjektyvybe. Anot Irigaray, moteriškosios subjektyvybės steigties terpė yra kalba, nes joje yra galima Simbolinės tvarkos transformacija. Kartu kalba yra vienintelė prieiga prie pasąmonės, kaip prie to, kas represuota. Patriarchalinė visuomenė represuoja moteriškumą, vadinasi, leidimas kalbėti moteriškajai įsivaizduojamybei reiškia sugrįžimą prie to, kas represuota. Iš čia kyla būtinumas rašyti ne apie moterį,

o rašyti kaip moteris. Šioje vietoje taip pat išryškėja skirtumo ir lygybės aspektų nesuderinamumas, t. y. siekis kalbėti kaip vyras, tai ir reiškia, „kad aš kaip (moteris), kalbėčiau kaip vyras“ (Gatens 1991: 114). Tačiau kokiū būdu įmanoma išėiti už falocentrizmo ribų ar, kitais žodžiais tariant, kaip galima moteriškosios subjektyvybės steigtis kalboje?

Mimesis kaip strateginis esencializmas

Anot Irigaray, nėra moteriškumo *sui generis* kaip atspirties taško, kuriuo remiantis būtų galima kurti nefalocentrinę, naują moters reprezentaciją, „neįmanoma tiesiog „iššokti“ už falocentrizmo ribų, nes nėra tokios moteriškumo vietos už jo, kurioje būtų galima lokalizuotis, tikintis ten rasti moteriškosios tapatybės ištakas. [...] nėra moteriškosios artikuliacijos vietos, iš kurios būtų galima kalbėti neužklausiant pačios simbolinės tvarkos“ (Irigaray 1977: 157). Iš vienos pusės, neįmanoma išlaisvinti numanomą „iki-diskursyvų seksualumą“, nes nėra tiesioginės priegios prie natūralaus, nemedijuoto kūniškumo. Iš kitos pusės, falocentrizmo reprezentacinėje sistemoje nėra galimybės pateikti naujos moters sampratos „į moterį orientuotomis sąvokomis“ (Grosz 1989: 109).

Todėl „[k]o gero, pačioje pradžioje nėra kito „kelio“ kaip to, kuris istoriškai yra priskiriamas moteriškumui: *mimetizmas*“ (Irigaray 1977: 73). *Mimesis* sampratos ištakos siejamos su pitagorininkų filosofija, kuri plačiau plėtojama Platono ir Aristotelio filosofijoje. Ji išlieka svarbi ir šiuolaikinėje meno ir psichologinėse-socialinėse teorijose. Pirminė šio žodžio reikšmė sietina su mėgdžiojimu, imitavimu. Mūsų

nagrinėjamame kontekste svarbu pabrėžti, kad mėgdžioti kartu reiškia ir apsimetinėti. Jei, pavyzdžiui, mėgdžiojamas koks nors gyvūnas, tai kartu reiškia, kad mėgdžiojama tai, kuo pats nesi. Kaip pažymi Lehtinen, moteris

„[...] neturėdama savo autonominės subjektyvybės, autonominio modelio ar idealo [...] Vakarų diskurso istorijoje neturėjo kitos išėities, kaip imituoti jai priskirtus vaidmenis. Vakarų istorijoje tokie vaidmenys žinomi kaip mistikės, orakulės, kurtizanės ir kt. Kitas variantas – tiesiog imituoti ir užimti vyro poziciją – kalbėti, rašyti ir mąstyti atitinkant vyriškojo mąstymo standartus (Lehtinen 2014: 25).

Irigaray *mimesis* samprata implikuoja antrąjį variantą, kuris apima kitus tikslus ir jų įgyvendinimo būdus. Anot filosofės, tai reiškia jau sąmoningą to paties vaidmens prisiėmimą, grįžimą į hierarchinį subordinacijos santykį, siekiant pradėti jį griauti iš vidaus, „tikslas nėra pateikti naują moteriškumo teoriją, bet sutrikdyti pačią teorinę mašineriją, sustabdyti jos pretenziją į vienos tiesos produkavimą. Moteriai žaisti *mimésis* reiškia mėginti atrasti jos išnaudojimo vietas diskurse, neleidžiant savęs jame redukuoti“ (Irigaray 1977: 74–75). Tikslas yra atskleisti represuoto moteriškumo vietas ar požymius falocentrinėje reprezentacinėje sistemoje kaip „patriarchalinėje simbolinėje tvarkoje“ (Grosz 1989: 102).

Vienas iš daugelio Irigaray *mimesis* sampratos pavyzdžių yra knygoje *Lytis, kuri nėra viena* (*Ce sexe qui n'en est pas un*). Mėgdžiojamas Freudas, tačiau, priešingai nei jis, Irigaray apibūdina moters kūno morfologiją ne stokos, trūkumo, negatyvumo, o pilnatvės ir pertekliaus sąvokomis. Galima pradėti nuo knygos pavadinimo analizės, nes vien tik jis daug ką sako ir

kartu reprezentuoja kitokią moters sampratą. Pavadinimą „Lytis, kuri nėra viena“ (*Ce sexe qui n'en est pas un*) reikia išskirti į dvi dalis: lytis, kurios nėra, reiškia lytį, kurios dar nėra (tai rodo asmeninis įvardis *en*), ir lytis, kuri nėra viena, nes „ji jų turi mažiausiai dvi. [...] jos seksualumas, kaip visada mažiausiai dvigubas, yra daugialypis [...] ... moteris turi lytis po truputį visur“ (Irigaray 1977: 28). Irigaray neanalizuoja Freudo moteriškumo reprezentacijų, bet mėgina aprašyti tai, kas iki šiol dar nebuvo reprezentuota:

Taigi, pavyzdžiui, moters auto-erotizmas yra labai skirtingas nuo vyriškojo. Pastarajam savęs lytėjimui visada reikalingas instrumentas: jo ranka, moters lytis, kalba ... Ir ši auto-afektacija reikalauja bent minimumo veiklos. Moteris save liečia ir liečiasi savyje be jokio būtino įtarpinimo ir apima aktyvumo ir pasyvumo aspektus kartu. (ibid.: 24).

Tokiu būdu mėginama apibūdinti moters seksualumą, kuris būtų ne negatyvus vyriškojo seksualumo atspindys, bet pozityvus, skirtingas, neturintis vieno centro, apibrėžto vienumo ir tvirtumo, „takus“ (*fluide*), daugialypis ir išvengiantis vienareikšmiško apibrėžimo.

Tokia *mimesis* samprata dėl esencialistinių jos implikacijų sukėlė diskusiją giminės filosofijoje. Kai kurių autorių teigimu, Irigaray *mimesis* samprata neišvengia nuorodų į biologines moters savybes, kurios esencializuoja moteriškumą. Pavyzdžiui, M. Plaza pažymi, kad Irigaray, apibūdinama moters socialinę ir intelektualinę egzistenciją per jos „morfologiją“, supainioja anatomines kategorijas su socialinėmis, kas galiausiai pavirsta į tokią moteriškumo formą kaip „panseksualizmas, kuris yra tik grynas užmaskuotas natūralizmas“ (Plaza 1978: 8–9). O štai T. Moi reaguoja taip:

Bet koks mėginimas suformuluoti moteriškumo teoriją bus metafizinis. Būtent tai ir yra dilema Irigaray filosofijoje: parodydama, kad iki šiol moteriškumas buvo produkuojamas pagal Tapatybės logiką, ji patenka į pagundą sukurti savo pozityvią moteriškumo teoriją. Tačiau [...] apibrėžti „moterį“, reiškia ją esencializuoti. (Moi 1985: 139).

Šių autorių kritika yra nepagrįsta vien dėl to, kad represuotai moters subjektyvybei apibūdinti vartojamos tokios sąvokos kaip geismas, Įsivaizduojamybė ir Simbolinė plotmė remiasi psichoanalitinėmis prielaidomis. Tačiau Freudo psichoanalizės teorijoje „ego“ kaip asmens tapatybė ir geismas (*trieb*) neturi pirmapradės kilmės vietos. Asmens tapatybė yra raidos išdava tam tikrame biografiniame, socialiniame ir istoriniame kontekste, o geismo samprata psichoanalizės teorijoje neimplikuoja natūralistinių ar biologinių priegų – ji žymi tik geismo kultūrinės reprezentacijos³.

Taip pat yra autorių, kurios gina Irigaray poziciją, priskirdamos jai tik strateginį arba politinį esencializmą. Sąvoką „strateginis esencializmas“ pradėjo vartoti viena žinomiausių pokolonijinių studijų atstovių Gayatri Chakravorty Spivak. Savo esė „*Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*“ (1985) Spivak laikosi poststruktūralistinės pozicijos, teigdama, kad bet kokia teorija, mėgindama pateikti pozityvią grupinės sąmonės sampratą, kuri reprezentuotų pavaldžių kolonijinei hegemonijai individų grupę, ir neišvengia prieštaravimų, ir yra nenaudinga. Nenaudinga, dėl to, kad tokia teorija esencializuoja ir kartu izoliuoja pavaldžiąją grupę. Prieštaravimai,

³ Plačiau geismo (*Trieb*) samprata pateikta knygos *Métopsiologie* skyriuje *Pulsion et destins de pulsion* (2010 [1915]), p. 7–29. Ego samprata – knygos *Le moi et le ça* skyriuje tokiu pačiu pavadinimu *Le moi et le ça* (2011 [1923]), p. 9–17.

anot Spivak, atsiskleidžia per dekonstruktyvistinę strategiją, t. y. dekonstruojant hierarchines opozicijas, pavyzdžiui: „kadangi „pavaldusis“ negali atsirasti be minties apie „elitą“, tai apibendrinimas pagal apibrėžimą yra ne visas – kaip filosofinėje kalboje sakoma „ne-pirmapradis“ (*non-originary*)“ (Spivak 2006: 279). Todėl galima kalbėti tik apie „esencializmo strateginį pritaikymą kruopščiai aiškiamame politiniame interese“ (ibid.: 281). Taigi bendras politinis interesas implikuoja, kad solidarumo tikslais strateginis esencializmas kaip laikina politinė pozicija, prisiimant ir apibrėžiant grupinę tapatybę, yra neišvengiamas. Kitaip sakant, strateginis esencializmas suponuoja tokią grupinio subjekto sampratą, pagal kurią sutariama, kad šis subjektas egzistuoja tol, kol bus pasiekti politiniai tikslai.

Grįžtant prie Irigaray, reikia konstatuoti, kad seksualinės skirties problema neatsiejama nuo kūniškumo dimensijos. Kita vertus, būtent kūniškumas yra tai, kas, regis, neišvengia esencialistinių implikacijų. Tačiau nelygu, kaip kūniškumas yra suprantamas. Strateginio esencializmo šalininkės teigia, kad minėtos Irigaray kritikos redukuoja kūno morfologiją į biologinį determinizmą. Kaip pažymi M. Gatens, šis nesusipratimas kyla iš skirtumo tarp biologijos ir morfologijos nepastebėjimo. Anot jos, būtent tarpinė sąvoka „morfologija“ žymi jos neredukuojamumą į biologiją ar socializaciją: „Morfologija nėra duota, tai yra interpretacija ir nereiškia, kad neturi nieko bendra su mūsų kultūriniu biologijos supratimu“ (Gatens 1991: 115).

Grosz taip pat teigia, kad kūną Irigaray filosofijoje galima suprasti tik kaip kultūriškai medijuotą:

Galios santykiai ir reprezentacinės sistemos ne tik perskrodžia kūną ir išnaudoja jo energiją, tačiau taip pat aktyviai konstituoja kūno pojūčius, malonumus – fenomenologinę kūno patirtį [...] Vyro ar moters, žmogaus, kūnas jau yra užkoduotas, kūnui suteikta reikšmė yra kultūrinė [...] ji nėra biologijos rezultatas [...] Tai dėl šios priežasties Irigaray rūpestingai nurodo į morfologiją, o ne į kūno anatomiją. [...] [Todėl] tikslas yra visai kitas: tai yra išrasti strateginį ir kovos supratimą, kurio funkcija yra aiškiai atskleisti, kas buvo išbraukta ar liko užslėpta falocentriųjų vaizdinių. [...] ... strategija lieka laikina; jos aktualumas ir vertė priklauso nuo to, ką įmanoma pasiekti, nuo jos naudingumo organizuojant priemones tam tikriems tikslams. (Grosz 1989: 111)

Panašią poziciją išreiškia R. Braidotti teigdama, kad kūnas Irigaray filosofijoje suprantamas

[...] nei kaip biologinė, nei kaip socialinė kategorija, bet greičiau susikirtimo taškas tarp fizinių, simbolinių ir materialių socialinių sąlygų. [...] ... kūnas yra sąsaja, slenkstis, materialių ir simbolinių jėgų laukas, tai yra paviršius, kuriame įrašyta daugybė kodų (rasė, lytis, klasė, amžius ir pan.). [...] ... siekiant išeiti už falocentriųjų moters apibrėžimų, reikalinga tam tikra strategija. Irigaray tai daro per „mimesis“ strategiją. Tai prilygsta naujam užvaldymui moters vaizdinių ir reprezentacijų, kurios buvo užkoduotos kalboje, kultūroje, moksle ir diskurse, ir dėl to buvo internalizuotos moters mąstyme, kūne ir gyvenimiškoje patirtyje [...] Seksualinė skirtis kaip politinė praktika [...] nėra preskriptyvi – ji (Irigaray) tik pabrėžia moters erdvės poreikį eksperimentuoti...“ (Braidotti 2003: 44–46)

A. Stone koreguodama „strateginį esencializmą“ pažymi, kad Irigaray kūno morfologijos samprata greičiau atitinka politinį esencializmą. Stone argumentuoja, kad

„strateginis esencializmas“ pabrėžia laikiskumo aspektą, pozicijos prisiėmimą tam tikram laiko tarpui, o Irigaray pabrėžia moteriškumą, kuris yra giliai įsismelkęs simboliškai fundamentaliose struktūrose, ir tai jau žymi ilgalaikę, o ne trumpalaikę perspektyvą. Tačiau „[k]aip politinis, šis esencializmas yra pristatomas kaip priemonė keistis, o ne kaip deskriptyvi tiesa: jis nežymi jokių ontologinių implikacijų dėl natūralaus moteriškumo savybių realios egzistencijos“ (Stone 2004: 11). Taigi galiausiai strateginį ir politinį esencializmą vienija nerealistinė kūno samprata, kuri ginčija prieigą prie natūralių, iki-kultūrinių kūno savybių.

Apibendrinant reikia išskirti aspektus, dėl kurių strateginio esencializmo šalininkų pozicijos yra labiau pagrįstos. Pirma, tai Irigaray seksualinės skirties sampratos psichoanalitinės prielaidos. Moteriškojo geismo samprata, įsivaizduojamybės ir simbolizavimo procesai Irigaray filosofijoje gali būti traktuojami tik kūno morfologijos kultūrinių reprezentacijų prasme, o ne tiesiogine prieiga prie natūralaus, biologinio kūniškumo. Galiausiai pati *mimesis* samprata žymi tai, kad moteriškosios subjektyvybės steigties galima tik kalbos plotmėje, t. y. ardant falocentrizmo hierarchines opozicijas ir atskleidžiant represuoto moteriškumo pėdsakus.

Antra, Irigaray *mimesis* sampratoje yra akcentuojamos sąlygos ir būdai kaip moteriškosios subjektyvybės steigties galimybė, o ne kuriama nauja moters samprata. *Mimesis* greičiau atskleidžia seksualinės skirties procesinį, o ne substancinį aspektą, kitokios moteriškosios reprezentacijos variantus, o ne tapatybės apibrėžimą.

Seksualinės skirties (Irigaray) ir giminės tapatybės (Hegelis) kontroversija⁴

Apie savo filosofinės transformacijos pradžią pažymi pati Irigaray knygoje *Aš myliu į tave* (*J'aime à toi* (1992)). Viename iš jos skyrių ji aptaria iškilusius „nesusipratimus, nenaudingus konfliktus dėl klausimų, liečiančių moterų emancipaciją“, susiedama tai su „nuomone ir įsitikinimais, kuriuos teorinėje ir politinėje perspektyvoje aš pakeičiau nuo *Seksualinės skirties etikos* laikų“ (Irigaray 1992: 101). *Seksualinės skirties etika* (1984), viena vertus, žymi tai, kad Irigaray atitolsta nuo įsivaizduojamybės ir simbolinės plotmės problematikos ir pradeda teigti seksualinės skirties fundamentalumą: „Seksualinė skirtis reprezentuoja vieną iš mūsų epochos klausimų ar net vienintelį mūsų epochos klausimą. Kiekviena epocha, anot Heideggerio, turi savo klausimą mąstymui. Tik vieną. Seksualinė skirtis galbūt yra mūsų epochos klausimas“ (Irigaray 1984: 13). Kita vertus, ši knyga yra dar tik pereinamasis etapas, primygtinai kviečiantis „išplėtoti naują ontologiją, kurioje kūnai yra aktyvūs, saviakspresyvūs ir turintys natūraliai determinuotas savybes, egzistuojančias nepriklausomai nuo kultūrinių konstrukcijų“ (Stone 2006: 21). Knygoje *Aš myliu į tave* Irigaray, polemizuodama su Hegeliu, jau eksplicitiškai mėgina pagrįsti „seksualinės skirties kaip visuotinybės“ fundamentalumą, jos natūralistinį ir ontologinį pobūdį. Žinoma, seksualinės skirties natūralizmas reiškia ne biologinį determinizmą, bet mėginimą pateikti dualistinės gamtos filosofijos apmatų.

⁴ Šio straipsnio dalyje sąvoka „giminė“ (*Gattung*) taip pat vartojama kaip Hegelio logikos ir gamtos filosofijos kategorija.

Galima išskirti du tarpusavyje glaudžiai susijusius Irigaray kritikos Hegelio filosofijos atžvilgiu aspektus. Pirmasis apima *Dvasios fenomenologijoje* Hegelio pateiktą antikinės graikiškos šeimos institucijos interpretaciją. Šeštojoje veikalo dalyje filosofas, pristatydamas dorovinio pasaulio sudedamąsias dalis – žmogiškąjį įstatymą ir dieviškąjį įstatymą, apibrėžia vyro ir moters vaidmenis kaip „priešingų lyčių“ funkcijas. Irigaray teigimu, pateikta Hegelio šeimos samprata tiesiogiai reprezentuoja patriarchalinės kultūros modelį, pagrįstą hierarchinėmis opozicijomis: žemiškasis ir dieviškasis įstatymai, valstybė ir šeima, viešumas ir privatumas, vyras ir moteris. Irigaray klausia: „Tačiau ar nėra taip, kad dažniausiai dar dabar vyro ir moters giminės panašiai interpretuojamos? [...] Moteris yra žmona ir motina. [...] Ji nėra moteris savo neredukuojamoje subjektyvybės“ (Irigaray 1992: 42). Anot Irigaray, Hegelis meilę apibrėžia kaip darbą: „... moters meilė apibrėžiama kaip šeimos ir pilietinė pareiga. Ji neturi teisės į savąją meilę, nei į meilę sau pačiai“, o tai sykiu reiškia, kad moteriškoji subjektyvė yra redukuojama į reprodukcijos ir šeimos funkcijas (ibid.: 44). Viena vertus, reikia patikslinti, kad, anot Hegelio, „[...] kadangi dorovingumas savyje yra bendrybė, tai šeimos narių dorovinis ryšys nėra ryšys, pagrįstas jausmu, arba meilės santykis“ (Hegel 1997: 331). Kaip pažymi Hyppolite, komentuodamas gamtos ir dvasios, moters ir vyro dialektinę opoziciją, „gamta antcipuoja vyro ir moters sąjungoje meilės betarpišką pripažinimą, kas taps dvasia polyje“, o šeima „turi dvasinę prasmę, kuri įveikia gamtinį momentą“ (Hyppolite 1946: 331). Kita vertus, tai nepaneigia Irigaray teiginio dėl moters reprodukcinės funkcijos.

Antrasis kritikos aspektas nukreiptas į Hegelio gamtos ir dvasios santykio sampratą, kuri atsispindi ir jo antikinės šeimos institucijos interpretacijoje. Anot Irigaray, Hegelis, kaip įprasta Vakarų metafizikoje, neįveikia gamtos ir dvasios dichotomijos kaip dvasios dominavimo gamtos atžvilgiu paradigmos. Filosofė, pasiremddama jo antikinės šeimos institucijos interpretacija, nurodo, kad Hegelio „gamtos sudvasinimas“ reikalauja mirties. Iš tiesų, Hegelis išskiria būtiną antikinės šeimos aspektą – religinį, kuris yra neatsiejamas nuo mirties kulto. Kaip nurodo Hegelis,

[š]eimai būdingas specifinis, pozityvus tikslas yra pavienis asmuo kaip toks. [...] Ši bendrybė, kurią pasiekia pavienis asmuo kaip toks, yra gryna būtis, mirtis; tai yra betarpiškas natūralaus tapsmo rezultatas (Gewordensein), o ne sąmonės veikla. Todėl šeimos nario pareiga – pridurti šią pusę, kad ir jo paskutinioji būtis, šita visuotinė būtis, priklausytų ne vien gamtai ir liktų kažkas neprotinga, bet kad ji būtų kažkas padaryta ir kad joje būtų įtvirtinta sąmonės teisė. (Hegel 1997: 332–333).

Būtent šią paskutinę pareigą Hegelis įvardija dieviškuoju įstatymu ir priskiria ją žmonai (ibid.: 338). Ir, kaip komentuoja Hyppolite,

„[š]eiminė bendruomenė – tokia, kokia ji yra etiniame pasaulyje, suteikia prasmę mirčiai. Singularus Pats yra pakeliamas į visuotinębę, jis yra tai, kas išnyksta, tačiau tai, kas išnykę, tęsia būti kaip dvasią. Mes matome, kaip Hegelis iš naujo atranda antikinę „γένοϋς“ esmę ir ją interpretuoja savo sistemoje. [...] Šeima, pakeičianti gamtą, pakelia mirtį į dvasios visuotinumą“ (Hyppolite 1946: 332–333).

Tokiu būdu, anot Irigaray, Hegelio filosofijoje įteisinamas moters apribojimas reprodukcijos funkcija šeimoje. Irigaray teigimu, tokį santykio tarp gamtos ir dva-

sios sampratos dominavimą lemia tai, kad joje apskritai neutralizuojamas seksualinės skirties sąrašymas:

„Visuotinybė (*L'universel*) buvo sąrašoma kaip vienis, sąrašoma iš vienio. Tačiau šis vienis neegzistuoja [...] Visos spekuliacijos gamtiškumą redukuoti į visuotinybę nėra pagrįstos, nes riba yra įbrėžta pačioje gamtoje. [...] Šia prasme, tam tikra neigimo forma egzistuoja pačiame gamtiškume“ (Irigaray 1992: 65). Toliau: „Gamtiškumas šalia jos visų skirtingų inkarnacijų ar pasireiškimo būdų yra mažiausiai dvigubinis: vyriškasis ir moteriškasis. Šis pasidalijimas nėra nei antrinis, nei tik būdingas žmonių giminei. Jis perskrodžia visas gyvybės karalystes, kurios be jo neegzistuoja“ (ibid.: 69).

Minėta neigimo forma žymi seksualinę skirtį ir, kaip Irigaray paaiškina knygos įvade, „[š]io neigimo Hegelis nežinojo. [...] Neigimas seksualinėje skirtyje reiškia savo giminės ribų priėmimą ir kitos neredukuojamumo pripažinimą“ (ibid.: 32). Taigi šių teiginių radikalumą galima apibendrinti taip: seksualinė skirtis kaip neigimo forma užkoduota pačioje gamtoje ir dėl to pati gamta *a priori* determinuoja vyriškosios ir moteriškosios subjektyvųjų nebendramatiškumą. Todėl, kaip teigia vienas šios knygos skyriaus pavadinimų, – „Žmogus prigimtis yra dvigubinė“. Teiginių reikia išskirti į dvi dalis. Pirmą, „žmogaus prigimtis“, kuri kaip tokia yra viena. Antra, ji yra dvigubinė, t. y. vyriškoji ir moteriškoji. Tai reiškia, kad dvigubinės prigimties redukcija į vieną kurią nors giminę yra vienatinės prigimties iškraipa.

Natūralistinė seksualinio dualumo filosofija grindžiama dviejų skirtingų gamtos ritmų dinamika ir jų pasireiškimu kūnuose: „Gamta turi lytį, visada ir visur. Visos kosmiškumui ištikimos tradicijos yra lytinės ir gamtinės galias suvokia sutinkamai su

lytiškumu. [...] Egzistuoja augimo ritmai, kur abu poliai yra būtini“ (Irigaray 1985: 122). Gamtos bipoliškumas kaip du skirtingi ritmai atitinka skirtingus vyro ir moters kūniškuosius patyrimus ir reguliuoja skirtingus gyvenamųjų kūnų procesus. Šie gamtos poliai kaip ritmai atitinka vyriškąjį ir moteriškąjį geismą, kuris „gali būti suprantamas kaip perėjimas kiekvienai giminei iš gamtiškumo į dvasingumą, iš gamtos į kultūrą. [...] Iš tiesų, seksualinis geismas [...] turi tik sau būdingą igyvendinimo užduotį. Jis turi kultivuoti savo paties atitinkamą tapsmą“ (Irigaray 1992: 60). Tokiu būdu Irigaray pabrėžia vyriškojo ir moteriškojo geismų nebendramatiškumą, kuris negali būti redukuotas į reprodukcijos funkciją, ar kitaip sakant – vyro ir moters geismai kiekvienas sau turi autonominių pobūdį, *telos*, ir tik jiems paskirai būdingą išplėtojamą ir išpildymą.

Galiausiai tikslas yra sukurti „kultūrą sutinkamai su lytine dimensija“ (*une culture de la dimension sexuée*) (Irigaray 1992: 33). Taigi seksualinės skirties natūralistinis pobūdis apima gamtos ir kultūros tolydumą: „Mūsų pirminis tikslas yra kaip tokiems (-ioms) pereiti iš gamtos į kultūrą, tapti moterimis ir vyrais liekant ištikimiems savo lyčiai“ (ibid.: 58). Dualistinės gamtos filosofijos pagrindas yra seksualinė skirtis, kuri kartu reiškia ir dualistinės kultūros organizuojantį principą.

Atkreiptinas dėmesys į kitą Hegelio filosofijos aspektą, kuris, viena vertus, Irigaray liko nenagrinėtas, kita vertus, tiesiogiai siejasi su aptariama problema. Tai yra reprodukcinės-generacinės tapatybės principas, pateiktas Hegelio gyvenimo sampratoje. Toks pasirinkimas grindžiamas tuo, kad tiek seksualinė skirtis, tiek gyvenimo kaip giminės samprata apima ne tik žmonių gi-

minę, bet ir kitas gyvybės formas (*Dvasios fenomenologijos* šeštoje dalyje kalbama apie „priešingas lytis“ kaip vyrą ir moterį). Pastarasis palyginimas leis išryškinti dvi priešingas pozicijas kaip kontroversiją, o ne tik pateikti Irigaray kritiką Hegelio filosofijos atžvilgiu. Be to, negalima išleisti iš akių to aspekto, kad minėtoje dalyje kalbama ne apie vyrą ir moterį kaip „priešingas lytis“ apskritai, bet apie šeimą viename iš dvasios istorijos momentų – antikiniame polyje. Apskritai *Dvasios fenomenologija* galima išskirti į dvi dalis tuo aspektu, kad pirmąją sudaro tokie dvasios momentai kaip sąmonė, savimonė ir protas, o antrąją – betarpiška dvasia (antikos pasaulis), su savimi susvetimėjusi dvasia (nuo feodalizmo iki prancūzų revoliucijos) ir savimi tikra dvasia (Napoleonas ir Hegelio laikų Vokietija), „Bet šie pavidalai nuo ankstesnių skiriasi tuo, kad jie yra realios dvasios, autentiškos tikrybės; užuot buvę tik sąmonės pavidalais, jie yra tam tikro pasaulio pavidalai“ (Hegel 1997: 327). Antikinis polis yra dvasios kaip betarpiškos dvasios pradžia: „Kiek dvasia yra betarpiška tiesa, ji yra tautos dorovinis gyvenimas; ji – individas, kuris yra pasaulis. Ji privalo pereiti prie sąmonės, suvokiančios tai, kas ji yra betarpiškai, įveikti gražųjį dorovinį gyvenimą, ir perėjusi virtinę pavidalų, pasiekti savižiną“ (ibid.). Galiausiai negalima nepaminti, kad nagrinėjant šeimos koncepciją Hegelio filosofijoje, išsamios analizės dėlei, būtų būtina įtraukti ir jos modernią sampratą buržuazinės visuomenės kontekste, pateiktą „Teisės filosofijos apmatuose“.

Dabar pereiname prie to, kokią funkciją lyčių skirtumas atlieka Hegelio gyvenimo sampratoje. Dėl implicitinio šio klausimo pobūdžio remiamasi tiek Hegelio filosofijos studijomis, kuriose gyvenimas yra viena iš

daugelio analizuojamų sąvokų (Hyppolite 1946; 1955; Doz 1987; Labarrière 1979), tiek studijomis, kurios yra skirtos vien tik šiai sąvokai (Alcaria 2010; Mabile 2004; Lindberg 2010; Vieillard-Baron 2004). Straipsnyje apsiribojama gyvenimo samprata, pateikta *Dvasios fenomenologijos* skyriaus „Tikrumo savimi tiesa“ įvade ir *Logikos mokslo* antrojo tomo skyriuje „Gyvenimas“ (*Das Leben*).

Dvasios fenomenologijos ketvirtosios dalies „Tikrumo savimi tiesa“ įvade gyvenimas žymi sąmonės perėjimą į savimonę. Tai yra natūralios sąmonės etapo, kurį sudaro nuomonė, suvokimas ir intelektas, pabaiga. Šie sąmonės modusai „dabar pasirodo ne kaip esmės, o kaip savimonės momentai ...“ (Hegel 1997: 148). Kartu tai žymi objekto sampratos pasikeitimą. „Tačiau objektas, kuris savimonei yra tai, kas negatyvu, savo ruožtu mums arba savyje irgi sugrįžo į save, kaip, kita vertus, ir sąmonė. Dėl šios refleksijos į save jis tapo gyvenimu“ (ibid.: 149). Objektas (*Der Gegenstand*) yra nebe tai, kas buvo natūralios sąmonės ankstesniuose momentuose – „jusliniam tikrumui duotas esinys, konkretus suvokimui duotas daiktas, intelekto jėga“, bet „betarpiško geidulio objektas yra tai, kas gyva“ (ibid.). Tai yra jau ne sąmonės ir objekto, bet savimonės ir gyvenimo priešprieša kaip vienio susidvejinimas, „savimonė yra vienis, kuriam egzistuoja begalinis skirtybių vienis; o gyvenimas yra tik pats šis vienis, todėl tuo pat metu jis nesti pačiam sau“ (ibid.). Reikia iš karto pažymėti, kad „[g]yvenimas yra tik gyvenimo sąmonei. Gyvenimo sąmoningumas yra visai kitas dalykas nei pats gyvenimas“ (Hyppolite 1955: 23).

Gyvenimas yra vienio susidvejinimas ir Hegelis išskiria „betarpišką vienį“ ir „reflektuotą vienį“, „Palyginti su anuo betar-

pišku vieniu arba būtimi pavadintu vieniu, šis antrasis vienis yra bendrasis vienis, [...] Šis vienis yra paprasta Giminė (*Gattung*)“ (Hegel 1997: 152). Pirmojo vienio kaip gyvenimo esmė yra

begalybė kaip visų skirtumų įveiktis, [...] Tačiau skirtumai šitoje paprastoje bendroje terpėje egzistuoja irgi kaip skirtumai; juk šis visuotinis takumas yra negatyvios prigimties tik tiek, kiek jis įveikia skirtumus; tačiau jis negali įveikti to, kas išsiskyrę, jeigu išsiskyrusi esatis nepasižymi tvariu egzistavimu. (ibid.: 150)

Anot P.-J. Labarrière, „visuotinio takumo“ ir „skirtumų“ susidvejinimas žymi gyvenimą kaip totalybę ir ciklą, kuris sutapatina neigimo proceso universalumą (įveikos aspektas) ir pozityvių momentų partikuliarumą.

Tai ne du vienas kitam išoriniai aspektai, bet du aspektai, kurių kiekvienas atskleidžia kito turinį, t. y. gyvenimas yra paprasta substancija tiek, kiek jis produkuoja individus ir juos ištirpdo bendrybėje, ir individai, savo ruožtu, turi autonomiškumo tiek, kiek jie priima šią bendrybę kaip savo pačių išgyvenimo (*subsistance*) sąlygą. (Labarrière 1979: 120).

Antrasis vienis yra „paprasta giminė (*Gattung*), kuri paties gyvenimo judėjime pati neegzistuoja sau kaip ši paprasta esatis; šiuo rezultatu gyvenimas nurodo kažką kita, nei jis pats, būtent sąmonę, kuriai jis atsiveria kaip šis vienis arba kaip giminė“ (Hegel 1997: 152). Kaip pažymi Vieillard-Baron, „geidulys sugražina gyvenimo sąmonę gyvenančiajam už jo paties. Susidvigubinimas, kuris žymi savimonę ir begalinį gyvenimą, reprodukuojasi tokiu būdu, kad savimonė atveria gyvenimą kaip giminę (Vieillard-Baron 2004: 87). Gyvenimo susidvejinimas yra nuolatinis neišsprendžiamas prieštaravimas tarp jo autonomiš-

kumo ir tapatumo savimonei, „Gyvenimas tikrumoje yra savimonės Kitas. Kokia yra šios opozicijos tikroji reikšmė? Tai yra tai, ką aš kaip savimonė randu prieš save, t. y. gyvenimas, kuris sykiu neredukuojamai yra ir nėra (Hyppolite 1946: 156). Būtų galima teigti, kad gyvenimas kaip totalybė individui nepriklauso, kita vertus, gyvenimo totalybė juda per individus.

Logikos mokslo antrajame tome pateikta gyvenimo kaip loginės idėjos (*das logische Leben*) samprata nežymi analogijos su natūraliu, gamtiniu gyvenimu, bet, priešingai, pradedant nuo gyvenimo logikos gali būti mažstomas gamtinis gyvenimas (Mabille 2004: 116). Gyvenimo kaip loginės idėjos momentai yra „Gyvenantis individas“ (*Das Lebendige Individuum*), „Gyvenimo procesas“ (*Der Lebens-Proceß*) ir „Giminė“ (*Die Gattung*):

1) gyvenantis individas yra sau subjektyvi totalybė (*das für sich die subjective Totalität*), kuris yra prielaidaujamas kaip indiferentiškas (als *gleichgültig vorausgesetzt*) santykiyje su objektyvybe, kuri priešstatyta jam indiferentišku būdu (Hegel [1816] 1981: 182);

2) „gyvybinis procesas“ yra savosios sąlygos, kaip indiferentiškos negatyvios objektyvybės (*gleichgültige Objectivität als negativ*), panaikinimas (*seine Voraussetzung aufzuheben*) (ibid.: 182). Gyvybinį procesą sudaro interiorizacija, pagal kurią išorinis pasaulis, kaip turintis negatyvią vertę, yra gyvenančio individo reprodukcijos sąlyga, ir eksteriorizacija, kuri apima individo saviprodukciją išoriniame pasaulyje: „Tai apima vidinio subjektyvumo realizavimą ir išorinio pasaulio įsisavinimą, jį asimiliuojant“ (Alcaria 2010: 267);

3) „giminės procesas“ (*der Proceß des Gattung*) yra „individų susidvigubini-

mas“ (*die Verdopplung des Individuums*), kuris apima ne tik individo tapatybę su objektyvybe, bet ir tapatybės santykį su kitu individu kaip su savimi pačiu (Hegel [1816] 1981: 190). Giminė kaip generacijos procesas apima gyvenimo singuliarumų (*Einzelheiten des individuellen Lebens*) išnykimą; negatyvi tapatybė, kurioje giminė grįžta į save, viena vertus, yra pagimdoma singuliarumo (*ist wie einerseits das Erzeugen der Einzelheit*), kita vertus, ji yra įveikiama to paties [singuliarumo] (*das Aufhebenderselben*) (Hegel: [1816] 1981, 191).

Alcaria giminės procesą apibendrina taip: „*kitas* nuo šiol yra *kitas individas*, t. y. objektyvybė, kuri jam generaciniu aspektu yra tapati. Generacinės tapatybės reprodukciniame procese gyvenantis individas yra santykyje su kitu individu kaip su savimi pačiu su tikslu save reprodukuoti kaip rūšį tam, kad galėtų turėti tikrumą savimi pačiu (Alcaria: 2010, 274).

Anot Hegelio, giminė yra aukščiausia gyvenimo idėjos pakopa, tačiau „[i]ndividas yra, žinoma, giminė savyje, tačiau nėra niekada giminė sau“ (Hegel [1816] 1981: 190). Grįžtame prie prieštaravimo tarp individo ir giminės, kur giminės visuotinumas pasitvirtina per paskirą individą, tačiau pats individas nežymi pačiam sau šio visuotinumo ir todėl šie generacinio proceso momentai buvoja vienas už kito (Alcaria 2010: 275). Individo ir *kito* aspektą S. Lindberg pabrėžia tokiu būdu:

gyventi hegeliską prasmę reikia *stovėti santykyje (prieš kitą), gimti (iš kito) ir mirti (prieš kitus)*. [...] Taigi, gyvenantysis priešinasi mirčiai, priešina save tam, kas neorganiška, ir galiausiai santykiauja su savo rūšies savaisiais (seksualiniais partneriais ir palikuoniais) tam, kad juos pripažintų esant

į save panašius (*semblables*). (Lindberg: 2010, 155–156)

Prieštaravimo ir susidvigubinimo momentus Doz apibūdina taip:

Vis dėlto santykis su kitu, skirtumas tarp singuliarumo ir universalumo taip paprastai neišnyko; jie atsinaujina giminės viduje ir pasireiškia per individo susidvigubinimą: du individai turi ypatybę, kuri juos daro vienas kitą papildančiais – lytinis skirtumas – skirtą tam, kad produkuoti tų individų išoreje, naujo individo forma, jų vidinį vienumą, kuris yra giminė. (Doz 1987: 285–286)

Giminės tapatybės kaip lyčių diferenciacijos pagrindinis bruožas yra betarpiškumas kaip gamtiškumas, „Santykis tarp lyčių yra dar betarpiškas santykis. [...] Šiame lyčių santykyje, iš tiesų, biologinis individas išnyksta kaip individas: jis miršta ir tampa; jis tampa kita būtybe, kurioje gyvenimo cirkuliarus procesas prasideda iš naujo. Vaikų augimas yra tėvų mirtis“ (Hyppolite: 1955, 21). Gamtiniame lygmenyje lyčių skirtumas yra generacinė giminės tapatybės sąlyga.

Apibendrinant Hegelio implicitinę lyčių skirtumo ir Irigaray seksualinės skirties sampratą galima teigti, kad:

1) reprodukciniame-generaciniame procese ta pati žmonių rūšis produkuoja tos pačios rūšies, gamtiniu aspektu identišką, individą. Implicitinis lyčių diferenciacijos aspektas Hegelio gyvenimo sampratoje neperžengia betarpiškumo ir gamtiškumo ribų, jis yra giminės tapatybės ir vienumo sąlyga. Hierarchinis vyro ir moters funkcijų pasidalijimas atsiranda dvasiniame lygmenyje, kur tiek funkcijos, tiek gamtinis, etinis, religinis aspektai kartu turi prasmę tik antikinio polio visumoje;

2) seksualinės skirties principas žymi tai, kad žmonių rūšis vyriškumo ir moteriškumo aspektais *a priori* yra neredukuojamai netapati. Kitaip sakant, žmonių rūšis yra neredukuojamai dvigubinė, nes seksualinė skirtis nėra tik reprodukcijos sąlyga, bet apima vyro ir moters nebendramatiškumą, kuris turi būti kultivuojamas ir kultūrinėje terpėje. Kaip pažymi A. Stone, seksualinė skirtis Irigaray filosofijoje nekyla iš jokio pirminio vienio, pati seksualinė skirtis yra pirmapradė (Stone 2006: 148). Kitaip sakant, seksualinė skirtis yra visų skirtumų ir tapatybių pagrindas.

Šioje straipsnio dalyje nesiimama vertinti nei dviejų pozicijų implikacijų šiuolaikiniame politiniame ir kultūriniame kontekste, nei mėginama nustatyti, kuri pozicija yra labiau neprieštaringa ir nuosekliau pagrįsta. Šis uždavinys paliekamas straipsnio autoriaus rašomos disertacijos turiniui.

Išvados

Falogocentrizmas kaip seksualinis indiferentiškumas Irigaray filosofijoje žymi vienmatę subjektyvumą, pagrįstą izomorfizmu tarp vyriško kūno ir kalbos kaip reprezentacinės sistemos. Ankstesnė seksualinė skirties samprata Irigaray filosofijoje plėtojama kaip pastanga ardyti falogocentrines hierarchines opozicijas, peržengiant tapatybės principo ribas, kita vertus, siekiama atskleisti prielaidas ir galimybes pozityviam moters kūno morfologijos ir moteriškosios subjektyvybės reprezentavimui.

Ankstyvosios seksualinės skirties sampratos psichoanalitinės prielaidos lemia tai, kad moteriškosios subjektyvybės steigtis *mimesis* būdu, kaip esamų jos reprezentacijų transformacija įsivaizduojamybės ir simboliniuose procesuose, atitinka konstruktyvistinę poziciją ir išvengia esencialistinių implikacijų. Atsižvelgiant į emancipacijos ir politinio pripažinimo aspektus, suprantama, kad *mimesis* kaip strateginis esencializmas yra palankus ir gali būti pritaikomas ne tik represuotam moteriškumui atskleisti, bet ir dominuojančios grupės periferijoje esančių kitų socialinių grupių atžvilgiu.

Posūkį Irigaray filosofijoje žymi atitolimas nuo psichoanalitinių prielaidų, įsivaizduojamybės ir Simbolinės plotmės problematikos ir perėjimas prie ontologinės seksualinės skirties sampratos plėtotės. Ji apima neredukuojamą vyriškosios ir moteriškosios subjektyvųjų nebendramatiškumą, mėginimą įveikti tradicinį gamtos ir dvasios dualizmą. Seksualinė skirtis tampa fundamentaliu gamtos ir kultūros procesus organizuojančiu principu. Pateikta nagrinėjamo klausimo kontroversija tarp seksualinės skirties (Irigaray) ir implicitinio lyčių skirtumo Hegelio gyvenimo sampratoje atskleidžia Irigaray mėginimą įveikti universalus subjekto filosofinę paradigmą. Hegelio lyčių diferenciacijos aspektas yra giminės tapatybės sąlyga ir sykiu reprodukcinė-generacinė funkcija subjekto kaip dvasios vienumo, o Irigaray ontologinė seksualinė skirtis žymi neredukuojamai dualistinės (vyriškosios ir moteriškosios) subjekto filosofijos apmatas.

LITERATŪRA

- Alcária, Ch. D., 2010. *Une logique de la vie: la pensée hégélienne de l'organisme*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- Aristotle, 1984. *Metaphysics*. Transl. by W. D. Ross. In *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Vol. 2. Ed. By J. Barnes. New Jersey, West Sussex: Princeton University Press.
- Braidotti, R., 2003. Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited. *Theory Culture Society* 20: 43–64.
- Derrida, J., 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Doz, A., 1987. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: J. Vrin.
- Freud, S., 1984 [1932]. La Féminité. In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris: Gallimard.
- Freud, S., 2011 [1923]. *Le moi et le ça*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S., 2010 [1915]. *Métapsychologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S., 2014 [1915]. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris: Payot & Rivages.
- Gatens, M., 1991. *Feminism and philosophy: perspectives on difference and equality*. Publication: Cambridge: Polity press.
- Grosz, E., 1989. *Sexual subversions. Three French Feminists*. Australia: Allen & Unwin Pty Ltd.
- Hegel, G. W. F., 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradaï.
- Hegel, G. W. F., 1981 [1816]. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band die Subjektive Logik*. In *GW 12*. Düsseldorf: Rheinisch-Westfälische Akademie des Wissenschaften.
- Hyppolite, J., 1955. *Études sur Marx et Hegel*. Paris: M. Rivière.
- Hyppolite, J., 1946. *Genèse et structure de la „Phénoménologie de l'esprit“ de Hegel*. Paris: Éditions Mouton.
- Irigaray, L., 1977a. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Éditions de Minuit.
- Irigaray, L., 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Éditions de Minuit.
- Irigaray, L., 1992. *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris: Bernard Grasset.
- Irigaray, L., 1985. Le genre féminin. En: *Sexes et Parentés*. Paris: Éditions de Minuit.
- Irigaray, L., 1974. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Éditions de Minuit.
- Irigaray, L., 1977b. Women's Exile: Interview with Luce Irigaray. In *Ideology and Consciousness*. 1: 62–76.
- Jones, E., 1938. The Early Development of Female Sexuality. In: *Papers on Psycho-analysis*. Ed. E. Jones. London: Baltimore.
- Lacan, J., 1954. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J., 1966. Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In *Écrit I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lehtinen, V., 2014. *Luce Irigaray's Phenomenology of Feminine Being*. New York: State University Press.
- Lindberg, S., 2010. *Entre Heidegger et Hegel. Éclosion et vie de l'être*. Paris: L'Harmattan.
- Mabille, M., 2004. La vie logique. In *Hegel et la vie*. Ed. J-L., Vieillard-Baron. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Moi, T., 1985. *Sexual/textual politics*. New York: Methuen.
- Plaza, M., 1978. „Phallographic power“ and the psychology of „woman“. *Ideology and Consciousness* 4: 5–36.
- Spivak, G. Ch., 2006. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In *Other Worlds: Essays In Cultural Politics*, ed. Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Routledge.
- Stone, A. 2004. From Political to Realist Essentialism: Rereading Luce Irigaray. *Feminist Theory* 5: 5–23.
- Stone, A., 2006. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. New York: Cambridge University Press.
- Whitford, M. 1991. *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London: Routledge.

THE ONTOLOGICAL ASPECT OF SEXUAL DIFFERENCE IN THE PHILOSOPHY OF L. IRIGARAY

Andrius Dovydėnas

Abstract. The article analyses the transformation of the conception of sexual difference in the philosophy of Luce Irigaray. The controversy between essentialism and constructivism in philosophy of gender is the context of the analysed question and it is used as a heuristic scheme in this article. Taking into consideration this context, it is asserted that the early Irigaray's psychoanalytic conception of sexual difference and the mimesis as a means to constitute feminine subjectivity correspond only to political or "strategic essentialism". Meanwhile, in her transformative point of philosophy, in contesting Hegel's paradigm of the subject, Irigaray present a naturalistic conception of sexual difference, which already implies the ontological essentialism. Also the analysis includes the principle of *genus* identity in the philosophy of Hegel which had rested unexamined by Irigaray. The aim is not only to reveal the concept of Irigaray's feminine subjectivity, which comprises the irreducibility of femininity into a function of reproduction, the incommensurability of masculine and feminine subjectivities, but also to highlight the controversy of sexual difference and *genus* identity as two different paradigms of philosophy of the subject.

Keywords: Irigaray, sexual difference, feminine subjectivity, mimesis, strategic essentialism, Hegel, genus (*Gattung*) identity

Įteikta 2016 m. gegužės 10 d.