

Предизвикателни жени¹

Елизабет Гроуз

Когато преданата дъщеря отдава почит на бащиния закон, дори против волята си, какво място може да се даде тогава на съпротивата на много жени, на патриархалните очаквания, заобикалящи техните социални/психически роли? Дори когато отпорът, като комплекса за мъжественост, може да се възприема като потвърждение за доминацията на фалоса, то каква надежда има за престъпване или катаклизъм в тази доминация? Спрямо каква логика жените се считат за а priori кастрирани в целия поток на историята, а и по принцип? Дори ако може да се признае, че жените днес са поставени в цензурирана позиция или че им се налага да действат сякаш са кастрирани, защо това винаги *трябва* да бъде така? [Жак] Лакан и [Юлия] Кръстева изглежда, че не виждат начин, по който да историзират женския (и мъжкия) психосоциален статус. Как тогава съпротивата е възможна? По какви начини нефалическа [non-phallic], но все пак артикулирана, сексуалност би могла да бъде дадена на жените?

Изглежда, че подобно на Кръстева, и [Люс] Иригаре е добре запозната с многоаспектността на позицията на Лакан. Затова я приема едновременно като обект на изследване, но и като метод, с чиято помощ се развиват изследванията ѝ. Заедно с това на Кръстева и изследването на Иригаре може да се постави в пролуките на доминиращите дискурси (най-вече на философските, които имат функцията на доминантни дискурси)² сексуалност или желание и връзките на властта или доминацията. Иригаре обединява дискурсите, сексуалностите и властовите отношения в напълно различни термини от тези на Кръстева. Дискурсите или текстовете не са

¹ Преводът е направен по изданието: Grosz, E., 2010, *Defiant women*, in: *Jacques Lacan. A feminist introduction*. Routledge, London/New York. P. 167-174. Всички пояснения със стандартни скоби () са на авторката, останалите са на преводача или редактора. Бел. Пр.

² Иригаре следва философски дискурси, такива, които служат като знаниеви доминанти за други дискурси, като техен критичен обект: „това е точно онзи философски дискурс, който ние трябва да оспорим и разрушим доколкото представлява дискурс за дискурса“ (Irigari, L., 1985, *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, Cornell University Press. P. 74). Преводът на цитата от текста на Иригаре е мой – Бел. Пр. На български език книгата има две различни издания, с два различни превода. Съотв.: Иригаре, Л., 1997, *Този пол, който не е един*. У-ско изд. „Св. Климент Охридски“, София. Превод: Красимир Кавалджиев. А също така и – Иригаре, Л., 2002, *Този пол, който не е само един*. Сонм, София. Превод: Татяна Батулева. Бел. Ред.

ограничени до поетичното, литературното или или аван-гардното [avant-garde]. Иригаре се занимава, покрай други неща, с разрушаване на границите между фикционални и теоретични текстове като отстоява единия на фона на изискванията на другия. Сексуалностите също не са интерпретирани само като неясни и фундаментално бисексуални. Иригаре не може да бъде разглеждана нито като защитник на предзададената идентичност или същност, нито пък се интересува от проблемите, свързани с (бисексуалните) процеси на сексуална диференциация. За нея въпросът за сексуалностите трябва да се свързва с въпроса за *двата* пола, т.е. със сексуалната специфичност. Концепцията за властта в трудовете на Иригаре също е мислена в термини, различни от тези при Кръстева.

При Кръстева властовите отношения се обясняват чрез връзките в степента на вяроност към символните норми. Символното е „системата“, срещу която са насочени семиотичните подривни елементи. Подобно на единиците, които съставят държавата и нейните различни помощни средства, означаващите практики и техните норми, така и субективността – интегрирана под илюзорното господство на Его-то, концепцията за власт, която на практика употребява – се явява форма на интегрирана тоталност. Женското подчинение и патриархалните структури са само една от формите на дългия списък с начини за потискане – класови, расови, религиозни – всички заедно са ефекти на символната структура, но и са податливи за поява на пропуквания в собствения ѝ процес. Авангардът разрушава символното, за да вземе участие в отхвърлянето на расистките, класовите и сексуални форми на потисничество, дори когато остава безучастен към тях и продължава да е изграждан от (основно) бели мъже от средната класа, мъже със западен произход, чиито привилегии се основават на потисничеството на същите тези групи. Тези мъже са способни да разклатят буржоазните, империалистките и расовите основи на символното с нанасяне на удар върху функционирането на текстовете и означаващите практики. Напротив, докато ясно признава уместността на това расово и класово потискане, Иригаре се ориентира към анализа и моралността на потисничеството спрямо жените, което за нея създава перспектива от чиито основни въпросите, свързани с расата и класата могат да се разглеждат по различен, от досега прилаганите фалоцентристки модели, начин. Нейната концепция за властта е тази за патриархалните материални практики и фалоцентристки дискурсивни процедури, които включват женската съпротива срещу режимите, доминирани от мъжете.

Целта ѝ изглежда се състои в изследване на нови теоретични пространства и език, които могат да способстват за подкопаване на патриархалната и фалоцентрична доминация в сферата на репрезентирането и така по-категорично да осигурят метод за репрезентиране на жените като жени. Следваме ли нейната теза, то женските тела са вписани като липса или атрофия от доминиращите репрезентативни системи, които не оставят място за артикулиране на самоопределена женственост и техните ограничения следва да бъдат очертани и преминати. Поставянето под въпрос на философски и психоаналитични дискурси от нейна страна, изследването на подходите им и техните „бели петна“, употребата на тези парадигми срещу самите тях – всичко това е насочено към конкретни политически цели за позитивно и повторно вписване на женските тела и за позитивна реконструкция на женските морфологии като по този начин се създават перспективи, позиции, желания, които са обитаеми от жените *като* жени. Проектът е едновременно и нерешително негативен (реактивен феминизъм от вида, който Кръстева най-лесно определя като феминистки), и конструктивен (доколкото създава конкретни алтернативи, приложими методи за познание и начини за репрезентация на женската автономия).

В противовес с позицията на Кръстева, Иригаре са интересова от развитието на описанието на субективността и познанието, които признават съществуването на два пола, две тела, две форми на желание и два пътя на познание. Вместо да се насочи към процес на сексуална диференциация, функциониращ в рамките на всеки обект (заличаващ или притъпяващ значимите различия между обектите), то Иригаре се вълнува от проблема за сексуалната специфика на обектите. Преди да изследваме подробно позициите ѝ, вероятно си струва да разгледаме набързо някои непосредствени връзки, които нейният текст има с изследванията на Лакан в частност, и с психоанализата като цяло.

Името на Лакан нито веднъж не е споменато в книгата ѝ „Отражението на другата жена“ [*Speculum of the Other Woman*] – нейното най-задълбочено обсъждане на психоанализата. Със сигурност този акт е стратегически от страна на Иригаре, мимезис спрямо negliжирането от страна на Лакан и Фройд на проблема за женствеността като странична тема в изследването за едиповия комплекс и името-на-бащата³. Тук авторката се опитва да премахне психоаналитичния фалоцентризъм чрез намека върху

³ Повече по този проблем в българското издание на Лакан: Лакан, Ж., 2010, *За Имената-на-Бащата*. Сиела, София. Преводач: Теодора Павлова. Бел. Ред.

проблема за сексуалната специфика в нейните най-централни допускания и предложения. Най-напред просто ще маркирам някои най-очевидни зависимости, свързани с влиянието на Лакан върху изследването на Иригаре, а след това накратко ще спомена и някои от сериозните несъгласия помежду им.

1 Иригаре е силно повлияна от това, което разглежда като обяснителна сила на психоанализата във връзка с конструкцията и репродукцията на патриархалните форми на субективност. Тя не само анализира човешкия субект, но е способна да направи и изрични „залози“, участващи във *всички* фалоцентрични познания: „Въпросът не е в това наивно да обвиняваме Фройд сякаш е бил „копеле“. Дискурсът му представлява симптом на определена социална и културна икономика, която се поддържа на Запад още от времето на древните гърци. (...) онова, което Фройд демонстрира е доста полезно. Когато, под влияние на стари органистички аргумент, твърди например, че женският пол е „липса“, че кастрацията за жената се равнява на това тя да възприеме, че не притежава пол, то той описва стриктно последствията от нашата социокултурна система. Използвайки лингвистична схема и Лакан достига до подобни изводи и повтаря същия процес, когато пише, че жената е липса в дискурса, която не е способна да артикулира сама себе си... *В някои случаи това наистина се оказва вярно*“ (Irigary, L., 1977, *Women's Exile, Ideology and Consciousness*. P. 63-64. Добавено подчертаване).

Психоанализата е симптоматична относно скритите фалоцентрични структури, които управляват доминиращите дискурси и култури като цяло. В този смисъл тя има стойност на открито изказване на онова, което обикновено остава скрито (имплицитно). Но то е и полезно за *феминистични* изрази като метод на четене или интерпретация, като форма на дешифриране на текстовете. Иригаре устоява на изкушението да психоанализира субекти, истински или фикционални личности, в изследванията си и вместо това употребява психоанализата като метод за интерпретация на текстове и като модел за извличане на различни познания. Това не е изцяло свързано със собствените опити на Лакан да дестабилизира метафизиката на *cogito* и епистемиологичните му основи. Той противопоставя психоаналитичното *разбиране* за познанието (аналитикът като „предполагам субект на познанието“), измамна или въображаема стръв, за една философска сигурност, която демонстрира, че увереността е функция на непризнаване и отхвърляне в много по-голяма степен отколкото е функция на познание (вж. Lacan, J., 1953, *Some Reflections on the Ego, International Journal of Psychoanalysis*, 34). Иригаре също така използва психоанализата за да изтъкне домогванията и принудите на

познанието, включително на самата психоанализа; познание, което се представя за *сексуално неутрално*, за безразлично, универсално или незаинтересовано, когато всъщност самото е продукт на саморепрезентация на мъжете.

2 Иригаре се служи с фройдисткото разделение между пред-едипово и едипово и с разделието на Лакан между въображаемо и символно, като с ключови елементи в собствения ѝ проект. За разлика от Кръстева, която възприема тези термини по начина, по който те съществуват и ги прилага върху лингвистичния и текстуалния контекст, то Иригаре ги употребява като инструменти за критика, „нож с две остриета“, за да постави проблема за сексуалната диференциация – зачената в условия, различни от онези, които са диктувани от патриархата. С други думи, Иригаре пробва да секуларизира, да придаде специфичните за всеки пол форми, които техните пред-едипово и въображаемо или едипово и символно, приемат. Според разбиранията ѝ психоанализата е способна единствено да представя въображаемото и символното през мъжка перспектива; не съществуват практики, които да доразвият, какво могат да бъдат въображаемото и символното според представите на едно момиче. Поради това на Фройд и Лакан им е необходимо да предположат едно сексуално неутрално предсимволно съществуване [a sexual neutral pre-symbolic being]⁴. Малкото момиче трябва да се възприема по аналогия с малкото момче, за да бъдат възможни техните символни диференциации. Вместо да следва този ход, Иригаре потвърждава специфичните и непредставими форми на пред-едиповите отношения между майка-дъщеря и женското въображаемо: „Фройд открива... желанието за същото, за себе-подобното, собственото Аз (като) същото и отново за същоо, за Alter Ego-то или накратко за подобното⁵... хомото... мъжкото, доминирано от репрезентационистката логика. „Половото различие“ е отклонение от проблематиката на оприличаването... „Диференциацията“ в двата пола произтича от априорното допускане за същото, след като малкият мъж, който е малко момиче, трябва да се превърне в мъж минус

⁴ Лакан и най-вече Фройд, изглежда, че не отчитат формиращата роля, която спецификата на организма притежава, неговата форма на отворстие, сексуалните му зони и ерогенните източници при изграждане на Его-то и при формиране на сексуалността и несъзнаваното. Фройд признава факта, че Его-то е проекция на тялото-повърхност, но изглежда, че пренебрегва факта, свързан с топографските разлики между телата-повърхности и това, че те могат да имат прогностични ефекти върху Его-то. (Вж. М. Campioni, 1976, *Psychoanalysis and Marxist-Feminism, Working Papers in Sex, Science and Culture*, 2).

⁵ В текста е използвано „auto“. Препратката в случая е не само към изследванията на Фройд, но и към старогръцкото αὐτός, ὅ със значение на същият, самият и подразбира човека като едноличен вършител на действие спрямо себе си. По тази тема виж: Рикьор, П., 2004, *Самият себе си като някой друг*. ЕА, Плевен. Превод: Тодорка Минева. Бел. Ред.

определени атрибути, чиято парадигма е морфологична – атрибути, способни да определят, да потвърдят репродукционистката секуларизация на същото. Мъж минус възможността да (ре)презентира себе си като мъж = обикновена жена“ (Irigary, L., 1985, *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, Cornell University Press. P. 26-27).

3 Иригаре използва разбирането на Фройд и на Лакан за несъзнаваното, неговата икономика, логика и продукти като емоционална метафора на самата женственост, за това, което се потиска и не бива толерирано от социалния ред: „Да твърдиш, че женската сексуалност е естествен обект на процеси за репресия, сублимация и т.н е твърде съмнително. По-скоро бих очертал следния въпрос: Не се ли явяват жените, макар и частично, несъзнаваното? С други думи, дали в онова, което в историята бива конституирано като „несъзнавано“ не се съдържа някакъв нецензуриран, потиснат елемент на женското?“ (Irigary, L., 1977, *Women's Exile, Ideology and Consciousness*, 1. P. 70).

4 Иригаре използва връзката, която Лакан изгражда между физическите и лингвистични процеси. Приемем ли допускането, че езикът е ключът за интерпретиране на физическия живот, а също и че единението на Его-то заедно с параметрите и структурите на живота тяло също разчитат на означаващите практики и символичните репрезентации, то проектът на Иригаре е ретраверсиране на вписаното, на „интекстуалното“, на субективността под първенството на фалическото означаващо. Подобно на Лакан, тя също отказва да говори за жени, сексуалност или желание в условията на каквито и да е Реално, природа или даденост. Отказва се също и от всички ракурси с анатомията, за да развие вместо тях разбиране за морфологията, социалните/психологически репрезентации и живата реалност на женското тяло, което е близко до основното разбиране на Лакан за „въображаема анатомия“. Женското тяло и спецификата му, които тя търси не са чиста или дадена идентичност, лежащи под патриархалния пласт. По-скоро Иригаре се стреми към активно пренаписване на проблема, този път от женска гледна точка, от тази на женското тяло и на възможностите му като място за създаване на знание.

С други думи, Иригаре *предполага*, че психоанализата като рамка, от която тя може да анализира други знания и репрезентации (вкл. тези на самата психоанализа), изследвайки елизиите и затишията им, т.е. когато ги изследва от перспективата на репрезентацията на женствеността. Тогава психоанализата става по-скоро критически и деконструктивистки инструмент, отколкото истинен или дескриптивен модел.

Несъгласията ѝ с психоанализата също така трябва да бъдат отбелязани накратко. Те включват:

a) На мястото, където Фройд и Лакан поставят сексуалната разлика, основана на „а ргіогі еднаквото“ – което е разлика, разбрана като опозиция, бинарно разделение или присъствие/отсъствие на едно единствено условие, Иригаре опитва да развие разликата, разбрана като „чиста разлика“ в духа на Сосюр, т.е. разлика без позитивни условия. Вместо да поставя жената като –А във връзката с мъжа, определен като А (логика, която неизбежно поставя приоритет върху позитивното условие), то Иригаре търси съвсем различно пространство за жената – такова, което не се определя от връзки с мъже, а от собствените си условия или по-скоро „Б“, отколкото „–А“.

b) Там, където Фройд и Лакан твърдят, че съществува универсалност, неутралност и научен статут на психоанализата, Иригаре интерпретира като симптоматично за историческия ред на мъжки само-репрезентации, ред, който определя сам себе си като „истина“. Тя вижда психоанализата като по-ясно изразените и пронизателни примери на мъжката спекул(ариз)ация, а по този начин като корпус от знание, вписано с перспективи и интереси, отнасящи се до мъжете. Например, психоаналитичното настояване за превъзходството на фалоса и необходимостта от кастрация на жените дава яснота, не истината за мъжете и жените, а инвестициите, които мъжествеността има в отричането на разликата, в отричането дори на възможността за другост извън техните собствени самоопределения.

c) Където Фройд и Лакан приемат социалните и индивидуалните отношения като свои спекулативни обекти, Иригаре приема самата психоанализа като един от нейните обекти на анализ. Подобно на Кръстева, тя изглежда силно повлияна от деконструктивистките стратегии на Дериде. Работата ѝ може да се разглежда като деконструктивистко четене на текстовете на Фройд и Лакан.

d) Докато приема сериозно разбирането на Лакан за метафора и метонимия, Иригаре избира да чете текстовете му според неговите собствени разбирания, което е *буквално*. Нейното позициониране функционира като място на място⁶; писателската ѝ позиция е тази на женствеността, както тя е поставена от Фройд и Лакан – маскарад, мимезис на мимикрията, текстуално изиграване (не само артикулиране) на хистерията. Нейните стратегии оспорват психоанализата като цяло, подчинявайки я на собствената ѝ логика,

⁶ Букв. „Her troping functions as the trope of a trope“. Бел. Пр.

за да види какво устоява на нейната интерпретативна машинария и какво е абсорбирано от нейната логика на еднаквост.

Кръстева и Иригаре потвърждават многогласността, множествеността и многоаспектността, заложили като скрит пласт в рамките на господстващите репрезентативни системи – неконтролирана, прекомерна текстуална сила или енергия. Но за разлика от Кръстева, Иригаре разглежда описаното дотук като окупирано само от един пол. Нейната цел е да позволи на жените да претендират за място като жени, предоставяйки истинска плуралистичност или другост в монополовия модел. Претенцията ѝ е в това, че мъжествеността може да говори на или за женствеността, тъй като се е изчерпала от всяка връзка с мъжкото тяло, неговата специфика и социално-политическо съществуване. Този процес на евакуиране на мъжкото тяло от (едиповизираната) мъжественост е предусловието за създаване на „незаинтересовано“ кастрирано пространство на мъжка спекул(ариз)ация. В рамките на това (виртуално или имагинерно) пространство, това на Ego-то, и неговото огледално двойствено доколкото мъжкото може да погледне самото себе си чрез външния поглед, да се разглежда като обект, задържайки едновременно позицията си на субект. Така се изгражда илюзията за самодистанциране, илизията за пространство на чиста рефлексия чрез създаване на огледална повърхност, която удвоява и репрезентира всичко *освен* себе си: „Ако предположим, че огледалото винаги е било поставяно и спекулираме⁷ с всяко възприятие и светоусещане *с изключение на самото него*... Обектът извлича ли силата си от обсебването на това не-място на огледалото? А от спекулацията? И когато спекулацията конструира себе си като такава, по този начин тя не може да бъде анализирана, но изпада в забвение, появява се отново, за да изиграе ролята си само когато някакъв нов ефект на симетрия е необходим в системата“ (Irigary, L., 1985, *Speculum of the Other Woman*. P. 205-206).

Както предполага и заглавието *Отражението на другата жена*, то опитва да травестира Лакановото огледало на мъжката само-репрезентация, което утвърждава жената в позиция на огледален двойник или Alter Ego на мъжа. Негово е огледалото, настоява Иригаре, което може да отрази само мъжествения субект за когото то функционира като форма на собствено овъншностяване [self-externalization]. Вместо това нейният проект, като този на Алиса (А-Люс), се стреми да премине *през*

⁷ В случая това е и игра на думи, тъй като латинската дума *speculum* означава именно огледало, отражение, а впоследствие се сдобива с негативното си значение на спекулация. Бел. Ред.

огледалото в „страната на чудесата“ на собствената само-репрезентация на жените, които се намират „от другата страна“. Мястото на „баналността“/плоскостта на платоничното огледало⁸, Иригаре замества с отражението, извитата, изопачена среда на само-наблюдението и само-репрезентацията на жените. Нейното „огледало“, отражение, обгражда и е обградено от контурите и спецификата на женското тяло. То не е устройство за само-дистанциране, а е само-докосване, по-скоро имплицирано, отколкото незаинтересовано само-познание. То репрезентира „другата жена“, но не вече жената като другото на мъжа, а друга жена – изцяло различна от другото на мъжа.

Превод: Красимира Кирова

Редактор: Николай Узунов

⁸ Авторката използва непреводима игра на думи с **platitute** и **platonіc**. Букв: „In place of the ‘platitute’/flatness, of the platonіc mirror...“. Алюзията е с това, че т.нар. мъжки дискурс по презумпция е свързан с платонизма, поради тази причина за един женски прочит той е както банален, т.е. общоупотребим от векове, така и платонистки. Бел. Ред.