

Luce Irigarayová

Já, ty, my

Ke kultuře odlišnosti

(Je, Tu, Nous. Pour une culture de la différence, 1990)

V úvodu Osobní poznámka: rovnocenní, nebo odlišní? (9–15) Irigarayová zdůrazňuje, že její myšlení překračuje někdejší koncept rovnosti pohlaví směrem k ustavení odlišné ženské a mužské identity. V 1. kap. Zanedbávání ženských geneologií (17–25) autorka tvrdí, že pohlavní diference¹ je důležitá nejen v čistě fyziologickém smyslu rozmnožování jako plození, nýbrž coby zdroj rozmnožování a obohacování kultury o hodnoty různosti. Kritizuje údajnou neutrální povahu kultury, která pouze zakrývá vztah dominance jedné části lidstva nad druhou (mužů nad ženami); příznačným dokladem jsou pro ni genealogie, zásadně založené patrilineárně. Žena je v naší kultuře definována nikoli jako autonomní subjekt, ale vždy jako objekt ve vztahu k subjektu mužskému, představující jeho opak, negaci. Tato operace se odehrává i v jazyce;² podle Irigarayové má slovní zásoba asociovaná se sférou ženy zpravidla spíše depreciativní nádech. Žena je tak z jazyka vyloučena, nedisponuje možností koherentního sebe-vyjádření a je nucena uchýlit se k „neutrální“ pozici vypořádání, která je ve výsledku ztrátou identity (24). Nalézání ženské autonomie je tak nevyhnutelně nesamozřejmým, náročným a bolestivým procesem, vpravdě „konverzí“. Jinak rodově neutrální kultura zůstane ochuzena o rozměr, který by měla rozpoznat, respektovat a zhodnotit.

Kap. Náboženské a občanské mýty (27–34) upozorňuje na neopominutelnou přítomnost a setrvačnost náboženské kulturní tradice na jedné straně, na druhé poukazuje na kulturní povahu mýtů jako produktů určitého dobového společenského uspořádání. S odkazem na práce Herodotovy, Hegelovy, Eliadovy a zejm. Bachofenovy postuluje autorka gynokratickou tradici předcházející patriarchát, který se mylně jeví jako jediná možná verze historie, a poukazuje na opomíjenou ženskou náboženskou geneologii

Soubor statí pojednávajících široké spektrum témat, jimiž se vlivná francouzská filozofka dlouhodobě zabývala jako představitelka feminismu diference vycházejícího z dekonstruktivismu.

¹ Pro centrální pojem *différence sexuelle* (stojí např. v titulu souboru studií *L'Ethique de la différence sexuelle* z roku 1984) volíme v případech, kdy má Irigarayová na mysli zásadní (ontologický a axiologický) typ rozdílnosti, jež je v patriarchální kultuře zneviditelněna a potlačena, překlad „pohlavní diference“. V ostatních případech mluvíme o odlišnosti či rozdílnosti pohlaví.

² Autorka usouvztažňuje jevy jako rod jmen a příslušnost ke gramatickým třídám životnosti/neživotnosti atp. Tato zjištění se ovšem týkají francouzštiny, viz dále 3. kap.

(zastoupenou zobrazením svaté Anny s malou Marií). Nepřijímá Hegelovo a Bachofenovo vysvětlení přechodu od gynokracie k patriarchátu jako přesunu od materiálnější k duchovnější podobě společnosti s poukazem na rozpory v argumentaci (ženy jsou podle Johanna Jakoba Bachofena morálnější, jako etičtější založený stav společnosti však popisuje patriarchát). Nárůst patriarchální moci v moderní společnosti Irigarayová spojuje s nárůstem expertního vědění a izolací od běžného žitého světa. Zkušenost mýtu, historie i současnosti ji vede k výzvě utvářet aktivně, nezávisle a kriticky takové osobní příběhy, jaké se mohou stát „nebezpečnými“ pro stávající společenské uspořádání.

V kap. Diskurz ženy a diskurz muže (35–44) se autorka táže, jak se do jazyka a řeči promítá odlišnost pohlaví. Skrze analýzu lexikálních asociací, nastavení synonymie, antonymie, testování způsobů kombinace lexikálních jednotek při výběru z omezené množiny slov a na základě sledování promluv v rámci psychoanalytické praxe zjišťuje pravidelnosti v charakteristikách odlišujících promluvy žen a mužů. Jazyk pojímá Irigarayová jako sediment předcházejících sociálních praktik a významů. Již na úrovni jazyka jako systému je ženský rod ve francouzštině vymazáván (shoda podmětu s přísudkem a přívlastkovými určeními v plurálu), zatímco mužský rod zaujímá pozici normy (v neosobních konstrukcích jako „sněží“, „je nutné“ apod. je ve francouzštině mužské zájmeno)³. Podle autorčina názoru tato jazyková pravidla nesou důsledky i pro každodenní zakoušení subjektivity. Upozorňuje také, že je to muž, kdo uděluje světu a Bohu pojmenování ve svém rodě, dává jména svým dětem, ženě, vlastnictví. V podkapitole Dva odlišné světy (42–44) Irigarayová konstatuje, že v mužském diskurzu se realita vždy jeví jako realita kulturní, spojená s individuální a kolektivní historií mužského subjektu; její charakter je sekundární, odtržený od žité zkušenosti a tělesné dimenze bytí. Oproti tomu ženská promluva označuje svět jako konkrétní objekty náležející světu druhého. Tento užší vztah ke konkrétním vlastnostem žitého světa je pro badatelku úhelným kamenem možné proměny současné civilizace a kultury.

V kap. K mateřskému řádu (45–54) si Irigarayová klade otázku, jak se vymanit ze struktur dvou modelů formujících dynamiku společnosti, a sice na úrovni existence z darwinovského determinismu soutěže, na úrovni kultury pak z pavlovovského determinismu nápodoby většinových pravidel, a jak k tomu může přispět určení kultury diference pohlaví. V rozhovoru s bioložkou Héléne Rouchovou soustřeďuje pozornost na placentu, představenou jako semi-autonomní orgán prostředkující mezi tělem matky a plodu (nelze jej tedy redukovat ani na formu splynutí, ani na formu agrese plodu vůči mateřskému tělu). Komplexní povaha fungování

3 Tj. „il neige“, „il faut“.

placenty je mj. ilustrována skutečností, že placenta zvládá imunitní reakci organismu matky na plod, jehož antigeny jsou mateřskému tělu z poloviny cizí (otcovské). Jde tedy o vztah vyjednávané difference (cizosti, odlišnosti) plodu vůči mateřskému organismu: plod je přijat paradoxně právě proto, že tělo matky jej rozpoznává v jeho cizosti, a tím nastartuje fungování placenty, která zajistí jeho přijetí. Irigarayové tento biologický mechanismus slouží jako metafora obecnějšího problému, totiž produktivního využití difference, která podmiňuje a vyžaduje přijetí paradoxně právě skrze to, že bude jako taková rozpoznána.

V kap. *Kultura difference* (55–61) Irigarayová uvádí, že kultura strukturovaná „mezi-muži“ (55) vylučuje jakýkoli prvek, který do ní může vnášet druhé pohlaví. Zatímco ženské tělo plodí s úctou k odlišnosti (viz předchozí kap.), patriarchální společenské tělo konstruuje sebe samo hierarchicky. Pro rozpoznání důležitosti a povahy difference dvou pohlaví je však potřeba re-konstruovat celý rámec chápání doposud umlčované ženské identity; tato změna může být podle Irigarayové iniciována především skrze aktivní utváření ženské identity ve vztahu matky a dcery, a to v rodově specifikované komunikaci, prožívání tělesnosti, prostorových hrách apod.

V rozhovoru s Alicí Jardineovou nazvaném *Psát jako žena* (6. kap., 63–73), se Irigarayová vyslovuje pro potřebu necenzurovat v psaní (a to v diskurzu jak literárním, tak filozofickém atd.) difference ženské identity a sexuality ztotožněním se s pseudo-neutralitou stylu, která pouze maskuje přednost patriarchálních, maskulinních kódů; zároveň se však ukazuje, že prostor autonomie ženské identity a psaní musí být nejprve vytvořen, aby mohl zasahovat i do charakteru takových diskurzů, jako je politika.

V následující kap. autorka, inspirována aktuální diskusí (v polovině 80. let) o vlivu AIDS na změny v sexuálním chování, klade provokativní otázku, zda moderní civilizace potřebuje nová onemocnění imunitního systému, aby si uvědomila přetrvávající mechanismy rodového chování či své negativní působení na lidské zdraví.

V kap. *Pohlaví a rody v jazyce* (83–91) autorka ukazuje, jak jazykové rozvržení gramatického rodu strukturuje naše vnímání světa a vlastní identity, a to na příkladu věty referující o setkání královny a prezidenta republiky: „(oni) se setkali“ (83), která vykazuje tradiční rodovou anomálii. Nedovedeme si však představit, že by přičestí řídil ženský rod, přestože vstup žen do veřejného života podle Irigarayové vyžaduje kulturní transformaci, včetně jazykové. Autorka stanovuje úkol odhalovat sexismus zakotvený v jazyce skrze analýzu lexika a jeho konotací, gramatiky, syntaxe atd. Struktura jazyka vyjadřuje podle ní určité hodnotové kategorie,

a ty jsou rodově rozlišeny v tom smyslu, že vše pozitivní je připisováno maskulinu, vše podřadné či negativní rodu ženskému. Oproti převažujícímu lingvistickému názoru, že gramatický rod je věcí v podstatě náhodnou, Irigarayová tvrdí, že atribuce gramatického rodu jednotlivým slovům je historicky motivována příslušností pojmu k jednomu pohlaví.

V 9.–15. kap. jsou kladeny naléhavé otázky týkající se společnosti i jednotlivce: po charakteru právního systému a možnosti rodové definice práva (kap. Právo na život, 93–99, a Proč definovat odlišná práva pro různá pohlaví, 101–115), pojmech, jako je zdraví ženy a jeho vazba na pohlavní identitu (kap. Tvé zdraví, co nebo kdo to je?, 125–130); v kap. Jak můžeme vytvářet svou vlastní krásu (131–136) je to ženská tvořivost, do níž Irigarayová zahrnuje všechny formy tvorby nového, včetně utváření lidské bytosti, a provokativně přitom tvrdí, že „největší tvůrkyně vesmíru, ženy, se staly služkami oddanými reprodukci mužského sociálního řádu“ (133). Protestuje proti (mužskému) aditivnímu chápání ženského věku a navrhuje pozitivní vnímání fázi ženského vývoje jako zdroje intersubjektivně sdílené identity (kap. Kolik je vám let?, 137–142). V kap. Cena slov (143–158) podrobuje zkoumání problém rovného platu a shledává, že právě skrze řečové mechanismy se nadále utvrzuje schéma dělby práce jako sociální konstrukt, který poskytuje argumenty pro platovou nerovnost; vrací se ke zkoumání jazykových předpokladů rodu, nachází nedostatky v pojmenováních profesí a dochází např. i k takovým zjištěním, že francouzské tvary zvrátého přivlastňovacího zájmena ochuzují rodovou diferenciaci mezi subjekty vlastnictví (on i ona cestují ve „svém“ autě) (153).

V závěrečné kap. Kdy se tedy budeme moci stát ženami? (159–162) se autorka zamýšlí nad dvojím nebezpečím, jemuž projekt alternativní ženské identity čelí: na jedné straně hrozí regres do esencialistických rámců patriarchálního řádu, v nichž je ženská identita a tělesnost redukována pouze na rozměr mateřství; na druhé straně hrozí zneviditelnění ženské diference v rámci ideologie emancipace směrem k jedné, a sice mužské normě.

Soubor statí psaných v rozmezí let 1987–1989 patří vedle starších autorčiných prací (*Speculum de l'autre femme*, 1974, *Ce Sexe qui n'est pas un*, 1977, *Éthique de la différence sexuelle*, 1984) k nejcitovanějším pramenům v myšlení feminismu diference. V předchozích pracích se Irigarayová vedle feministických témat hojně zabývala i otázkami filozofickými a její práce *Speculum de l'autre femme* patří k předním příspěvkům feministické kritiky kanonického diskurzu evropské filozofie (mj. Platona, Aristotela, Descarta, Kanta a Hegela). Poukázala na to,

že subjektivita je v diskurzích filozofie i psychoanalýzy (od Platona k Freudovi a → Lacanovi) implicitně a zároveň normativně strukturována podle modelu, v jehož středu stojí mužská postava (tj. je výrazem falocentrické kultury vypovídání). Z tohoto širokého záběru je zřejmé, že Irigarayové nejde jen o stanovení souboru požadavků kladených na současnou společnost, nýbrž o potřebu reflektovat a přehodnotit celá staletí sociokulturní tradice. Stati sdružené v *Já, ty, my. Ke kultuře odlišnosti*, které vedle problémů sociálních rozvíjejí otázky jazyka a psaní, nastolené již v pracích dřívějších, vznikly v době, kdy autorčino dílo už prošlo kritickou recepcí upozorňující na nebezpečí esencialismu v jejím myšlení. Další problém jejího pojetí ovšem tkví v tom, že pohlavní diference je podle ní určena jazykem a stojí na rozhraní kultury a přírody; s těmito pojmy však Irigarayová operuje tak, jako by existovaly nějaké vrozené, fundamentálně ženské kvality, a ideu rozhraní přírody a kultury dále nerozvíjí, jak to činí třeba Judith Butlerová, podle níž je kulturně a diskurzivně ustaven nejen gender jako sociální a kulturní role, ale i sám pojem pohlavní diference. Není také zřejmé, zda a jak lze ze všech — jakkoli psychoanalýzou, lingvistikou a dekonstrukcí poučených — interpretací sexuality vyvozovat poměrně dalekosáhlé závěry o povaze řádu společnosti a kultury (viz např. tvrzení o primátu maskulinní vizuální kultury odvozené od role viditelnosti penisu v průběhu konstituce dětské sexuality a subjektivity), jak to Irigarayová ve svých dílech činí.⁴ Přestože prosazuje respekt k obohacující diferenci a radikální jinakosti, respekt, který zahrnuje reflexi, přijetí, pochopení, nikoli vymazání diference, do značné míry odsouvá z tohoto projektu muže jako prvek, který by mohl a podle její vlastní logiky práce se vzájemnou jinakostí dokonce měl do tohoto procesu přispívat. Podobně lze poukázat na skutečnost, že Irigarayová sice kritizuje freudovskou a lacanovskou psychoanalýzu za to, že se prezentuje jako univerzální a ahistorický popis formování psychiky, subjektivity a sexuality,⁵ ve svých vlastních textech však má tendenci portrétovat a postulovat ženu jako univerzální subjekt, který není nijak dále vnitřně rozlišen ve smyslu dalších genderových, sociálních, etnických, kulturních a jiných identit. Zaměřuje se na diferenci žen vůči mužům, nikoli už na diferenci žen navzájem a diferenci existující v nitru každé individuální ženy. Jakkoli je tedy Irigarayová neobyčejně dobře obeznámena se všemi paradoxními a kontraproduktivními zpětnými vazbami, které se jak na poli psychoanalýzy, tak na poli dekonstrukce mohou objevovat, její dílo v mnoha svých aspektech poukazuje na nesnadnost každé snahy o změnu či subverzi, která může nepozorovaně sklouznout právě do těch problémů

⁴ Třeba v knize *Ce Sexe qui n'est pas un*, Paris 1977.

⁵ Kromě jmenované práce *Ce Sexe qui n'est pas un* také *Speculum de l'autre femme*, Paris 1974.

a kategorií, jež kritizuje. Irigarayové bylo proto opakovaně vytýkáno, že její obhajoba radikální ženské sexuální, libidinální, jazykové diference a celkově ženské subjektivity může nahrávat tradičnímu a stereotypnímu esencialistickému rozvržení, které strategicky vybírá určité rysy identity, existence a tělesnosti, aby je prezentovalo jako nezvratitelné příčiny dalších sociálních, ekonomických a kulturních rozdílů, jež ve svém výsledku slouží k dominanci jedné skupiny jedinců nad skupinami jinými. Zatímco některé zástupkyně feministického myšlení (např. Rosi Braidottiová) tento radikální koncept oceňují jako vědomě strategickou formu esencialismu, další teoretičky (např. Elizabeth Groszová, Claire Colebrooková, Alison Stoneová ad.) zdůrazňují, že právě v radikálním ontologickém znovupromýšlení situovanosti bytí v tělesnosti a materialitě a v zohlednění jejich (tradičně potlačované či neviděné) agentnosti, expresivnosti a nekontrolovatelnosti tkví příslib myšlení Luce Irigarayové. Jiné myslitelky (např. Moira Gatensová či Penelope Deutscherová) nicméně vznášejí námitky proti zjednodušenému pojetí diference a jisté reduktivnosti a utopickým generalizacím tohoto přístupu. Např. Judith Butlerová kritizuje ztotožnění systémem vyloučené, a tudíž nekontrolované materiality s ženským: to se ve výsledku paradoxně jeví jako autoritativní, pouze invertovaná analogie k platonskému postulátu odtělesněného rozumu, který Irigarayová kritizuje. Jakkoli se autorka explicitně hlásí k hnutí za rovnoprávnost pohlaví, není jejím cílem včlenit ženy do existujícího — muži určeného — nastavení společnosti, tj. nejedná se o směřování k emancipaci žen spočívající v rovných právech s muži, jak je tomu např. v liberálním feminismu či marxismu (popř. v psychoanalytickém konceptu „osvobození“, v němž dítě funguje jako „surogát penisu“), nýbrž o to, aby si ženy dokázaly vytvořit prostor zhodnocením radikálně promyšlené materiality tělesnosti a vlastní diference, odlišné identity, nepodrobené stávajícímu symbolickému řádu, jeho logice a kategoriím.

Vydání

Je, Tu, Nous. Pour une culture de la différence, Paris 1990, 1992. *Ik, jij, wij. Voor een cultuur van het onderscheid*, Kampen 1992. *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, Torino 1992. *Yo, tú, nosotras*, Madrid 1992. ***Je, Tu, Nous. Toward a Culture of Difference*, London – New York 1993** (z tohoto vyd. citováno), 2007. Japonské vyd., Tokio 1993. *Jaz, ti, me, mi. Za kulturo različnosti*, Ljubljana 1995. *Ja, ti, mi. Za kulturu razlike*, Zagreb 1999. Hebrejské vyd., Jeruzalém 2004. Indonéské vyd., Jakarta 2005.

Literatura

J. Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, London 1993. P. Morris, *Literature and Feminisms*, Oxford 1993 (č. 2003). E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington 1994. J. van Buren, Postmodernism — Feminism and the Deconstruction of the Feminine. Kristeva and Irigaray, *The American Journal of Psychoanalysis* 1995, č. 3, s. 231–244. M. Gatens, *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, London 1996. C. Colebrook, Feminist Philosophy and the History of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics, *Hypatia* 1997, č. 1, s. 79–99. T. Lorraine, *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*, Ithaca 1999. C. Colebrook, From Radical Representations to Corporeal Becomings, *Hypatia* 2000, č. 2, 76–93. H. Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/M. 2000 (č. 2007). P. Barša, *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*, Praha 2002. R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, 2002. P. Deutscher, *A Politics of the Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*, Ithaca 2002. F. Giardini, Speculum of Being Two. Politics and Theory After All These Years, *Theory, culture & society* 2003, č. 3, s. 13–27. A. Stone, From Political to Realist Essentialism. Rereading Luce Irigaray, *Feminist Theory* 2004, č. 1, s. 5–25. A. Stone, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge 2006. A. Jacobs, The Potential of Theory. Melanie Klein, Luce Irigaray, and the Mother-Daughter Relationship, *Hypatia* 2007, č. 3, s. 175–194.

Luce Irigarayová (1930)

V Belgii narozená, ve Francii, Itálii a Velké Británii působící teoretička, filozofka, psycholožka a feministka. Zprvu se věnovala dílu Paula Valéryho, posléze se její akademický zájem přesunul ke kritickému feministickému zkoumání evropské filozofické tradice kombinujícím přístupy filozofie, lingvistiky, psychologie a psychoanalýzy. Po otištění své druhé disertační práce *Speculum de l'autre femme* (1974) byla vinou neshod s Jacquesem Lacanem nucena opustit univerzitu ve Vincennes (kde působila v 70. letech většina badatelů poststrukturalistického a postmarxistického zaměření) a také (Lacanem založenou) École Freudienne de Paris. Od r. 1964 pracovala v Centre National de la Recherche Scientifique v Paříži, v posledních letech působila na univerzitách v Nottinghamu a Liverpoolu. Vykonává psychoanalytickou

praxi. Vedle další zástupkyně ženského psaní (*écriture féminine*) Hélène Cixousové představuje teoretičku, jejíž koncepty zasáhly nejen do pole filozofie, psychoanalýzy či sociologie, ale byly vstřebány myšlením nejruznějších proudů literární teorie. K jejím dalším nejvýznamnějším dílům patří *Ce Sexe qui n'est pas un* (1977), *Amante marine de Friedrich Nietzsche* (1980), *Passions élémentaires* (1981), *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger* (1983), *Éthique de la différence sexuelle* (1984), *Parler n'est jamais neutre* (1985), *Être deux* (1997).

Slovenské překlady

Stati: Pohlavie, ktoré nie je (jedno), *Aspekt* 1994, č. 2, s. 14–16;
Božské ženy, *Aspekt* 1996, č. 2, s. 4–10.

/mat/