

PSYCHOANALIZA JAKO *MARTWY PUNKT* *ODWIECZNEJ ILUZJI SYMETRII*, CZYLI IRIGARAY SPOTYKA DELEUZE’A I GUATTARIEGO

KATARZYNA SZOPA

Abstrakt: Niniejszy tekst stanowi próbę krytycznej lektury tradycyjnej psychoanalizy w perspektywie założeń zaprezentowanych przez Gilles’a Deleuze’a i Fèlix’a Guattariego oraz Luce Irigaray. Zestawiając dwie wczesne prace myślicieli, *Anty-Edypa* (1972) i *Speculum* (1974), pomimo dzielących je różnic, można zaobserwować wiele punktów wspólnych, a jednym z nich jest próba przeformułowania trójkąta edypalnego poprzez uwolnienie pragnienia z ram normalizującej edypalizacji.

Słowa kluczowe: psychoanaliza, schizoanaliza, feminizm, różnica płciowa, trójkąt edypalny.

[...] psychoanaliza ma swoją metafizykę – jest nią Edyp.

(Deleuze i Guattari 2017, 87)

Panowie, psychoanaliticy...

Dlaczego tylko „panowie”? Dodanie „panie” nie zmieniłoby niczego: w języku dominuje rodzaj męski. Podmiot wyrażony jest za pomocą jednej płci (chyba że odkryje on skazę na własnej prawdzie?). Fallus – i, co najistotniejsze, ten Fallus – jest symbolem, elementem oznaczającym i wytwórcą jednej jedynej płci.

(Irigaray 2002, 205)

Wstęp

W wywiadzie udzielonym w 1972 roku na łamach czasopisma *L'Arv* Deleuze i Guattari szkicują genealogię *Anty-Edypa*, książki, która jest pokłosiem Maja '68 i, między innymi, atmosfery buntu wobec instytucjonalnego imperializmu szkoły Lacanowskiej, jaka zdominowała wówczas francuską akademię i środowiska intelektualne. Deleuze i Guattari wpisują swoją pracę w szeroki kontekst wydarzeń, z którymi wiązały się gruntowne zmiany społeczne, polityczne i kulturowe: „[z]wracamy się do nieświadomości zbuntowanych. Szukamy sprzymierzeńców i odnosimy wrażenie, że oni już tu są i że wcale na nas nie czekali, że jest wielu ludzi, którzy mają dość i myślą, czują oraz pracują w podobnym kierunku. To nie kwestia »mody«, lecz głębszy »duch czasu« sprawiający, że badania prowadzone w bardzo różnych dziedzinach zbiegają się” (Deleuze 2007, 34).

Ten porewolucyjny czas, w którym niebagatelną rolę odegrały ruchy kobiece, był również momentem eksplozji feministycznych manifestów. Dokładnie w tym samym czasie Luce Irigaray – jedna z seminarzystek Jacques’a Lacana, związana z École Freudienne de Paris – pracuje nad swoją drugą rozprawą doktorską, *Speculum. De L'autre Femme* (1974 [ang. 1985]), którą rozpoczyna niejako od końca zachodniej tradycji metafizycznej, bo od krytyki psychoanalizy Freuda, kierując uwagę ku mechanizmom wymazywania różnicy płciowej, by w ten sposób obnażyć iluzję symetrii w fallocentrycznej i fallomorficznym ekonomii reprezentacji. Irigaray dowodzi, że psychoanaliza, podobnie jak cała zachodnia filozofia, jest dyskursem „jedno-męsko-płciowym”, z którego kobiety zostały wykluczone, a w którym funkcjonują niczym „enigma”, stając się „celem, obiektem, stawką” męskiego dyskursu” (Irigaray 1985, 13). Nie chodzi o to, że ów dyskurs odznacza się brakiem kobiet-filozofek, lecz raczej brakiem możliwości artykulacyjnych dla tego, co kobiece w przestrzeni kulturowej, społecznej i politycznej. Podmiotowość kształtowana jest zatem zgodnie z logiką

spekularną (czyli zasadą lustrzaną, co ma być wyraźną krytyką Lacana), wedle której podmiot męski odzwierciedla siebie dzięki kobiecemu innemu po to, by legitymizować swoją wartość i samowystarczalność.

Kiedy więc Deleuze i Guattari publikują *Anty-Edypa*, Irigaray pracuje już intensywnie nad *Speculum*; ich badania zbiegają się zatem w czasie i składają na ponadjednostkowy głos „buntowników” i „sprzymierzeńców”, których pragnieniem jest „uwolnienie pragnienia” właśnie poprzez wyjście z więzienia edypalizacji. Choć o skomplikowanych związkach filozofii Irigariańskiej z myślą Deleuze’a napisano już sporo (Lorraine 1999; Braidotti 1994; Richardson 1998; Buchanan i Colebrook 2000; Olkowski 2000; Grosz 1993, 2005; Colebrook i Weinstein 2008), głównie na gruncie teorii feministycznych, to pomimo dzielących obie filozofie różnic nietrudno dostrzec kilku punktów stycznych i wzajemnych oddziaływań¹. Choć Deleuze i Guattari nie kładą nacisku na różnicę płciową, to z Irigaray łączy ich właśnie ucieleśniona koncepcja płynnej podmiotowości czy chociażby produkcja pragnienia (Deleuze i Guattari) – u Irigaray będzie to generatywna siła tworzenia – którą lokują po stronie sprawczej materii. Jak piszą Elizabeth Grosz czy Tamsin Lorraine, te dwie perspektywy oferują sobie wzajemny rozwój, a nie umocnienie swoich pozycji, a także stanowią dwie mocne propozycje zmiany sposobów myślenia i bycia w świecie. Uważam, że to właśnie krytyka psychoanalizy i koncepcji pragnienia opartej na braku byłaby jednym z tych momentów, w których Irigaray spotyka autorów *Anty-Edypa*. Ci bowiem, mając świadomość imperializmu psychoanalizy edypalnej, najpełniej uchwycili wykluczające mechanizmy jej działania w sferze społeczno-politycznej, zwłaszcza kiedy pisali: „spójrzcie [...] na ataki wściekłości, [...] na ich dosłownie policyjne wezwania, gdy tylko pojawi się myśl, że ktoś zamierza wymknąć się z zastawionej przez Edypa pułapki” (Deleuze i Guattari 2017, 95).

Z pułapki tej niewątpliwie wymknęła się Irigaray, która w 1974 roku opublikowała *Speculum*, jedną z najbardziej przełomowych książek dwudziestowiecznej filozofii, będącą gruntowną krytyką psychoanalizy oraz zachodniej tradycji metafizycznej. Nie trzeba było długo czekać na reakcję środowisk skupionych wokół Lacana – Irigaray została wyrzucona z lacanowskiej szkoły i z Towarzystwa Psychoanalitycznego, a wkrótce po tym pozbawiona

1 Wciąż nie dość dobrze rozpoznane są językoznawcze analizy Irigaray, która – jako praktykująca psychoanalityczka – prowadziła w latach sześćdziesiątych badania nad językiem schizofreników. Efekty tych badań złożyły się na jej pierwszą rozprawę doktorską zatytułowaną *Le Langage des Déments* (1973), na którą w swoich tekstach mieli się również powoływać autorzy *Anty-Edypa*. Choć w rozprawie tej Irigaray nie skupia się jeszcze na pojęciu różnicy płciowej, to stanowi ona przyczynek do jej późniejszych badań, bo pozwala zaobserwować różnice w języku kobiet i mężczyzn dotkniętych schizofrenią (ale też demencją i afazją). Pozwala to Irigaray wysnuć wniosek, że jedną z przyczyn schizofrenii, jak również innych schorzeń, jak np. histeria, nie jest edypalizacja, ale brak kultury dowartościowującej różnicę między płciami. Szczególnie warte uwagi są dwie analizy języka schizofreników, *Does Schizophrenic Discourse Exist?* i *Schizophrenics, or the Refusal of Schiz*, gdzie Irigaray pokazuje, że logika schizofreniczna może poddawać w wątpliwość normatywne konwencje języka i dyskursu (Irigaray 2002).

posady wykładowczyni na Wydziale Filozofii w Uniwersytecie Vincennes. Wydarzenia te w znaczący sposób zaważyły na jej dalszej ścieżce akademickiej, gdyż skazana na ostracyzm przez środowiska intelektualne i psychoanalityczne we Francji do tej pory pozostaje postacią marginalną we francuskiej akademii.

Nie jest jednakże prawdą, że filozofia Irigaray, w której dokonuje ona gruntownej krytyki zachodniej tradycji metafizycznej, pytając o różnicę płciową, jest uwikłana w tradycyjną psychoanalizę i nie proponuje alternatywy w postaci przeformułowania problemu edypalizacji. Przeciwnie, pragnę usytuować jej myśl w świetle tez postawionych przez autorów *Anty-Edypa* nie po to, by uwypuklić ich odmienną, ale by wskazać na możliwość czytania niektórych założeń myśli Irigariańskiej w ramach Deleuzjańsko-Guattariańskiego projektu uwolnienia pragnienia i rozszczelnienia trójkąta edypalnego poprzez próby wynalezienia sposobu artykulacji, w obrębie której to, co kobiece – a w dalszej perspektywie wszelkie niedoreprezentowane mniejszości – mogłoby znaleźć swój wyraz. Byłoby to między innymi zrekonceptualizowanie relacji w obrębie trójkąta edypalnego poprzez emancypację figury matki, a następnie dowartościowanie kobiecej *jouissance* poprzez kobiecą morfologię i zerwanie z iluzją symetrii, jaka dominuje w obrębie fallomorficzej struktury seksualności.

Krytyka psychoanalizy

Irigaray, podobnie jak autorzy *Anty-Edypa*, również pisze o pułapce fałszywego materializmu, w jaką uwikłana jest psychoanaliza. W nieszczędzącym słów krytyki artykule *Misère de la Psychoanalyse* opublikowanym w czasopiśmie *Critique* w 1977 roku² oskarża ona środowisko psychoanalityczne skupione wokół Lacana o brutalną politykę wykluczeń i represji wobec tych, które i którzy domagali się konieczności przeformułowania psychoanalizy i stawiania jej etycznych i teoretycznych pytań. W tekście tym oskarża przede wszystkim Lacana o bycie fallo-narcystycznym „profesorem, który wie lepiej”, który „kocha wiedzę bardziej niż nieświadomość” i który jest „Bogiem nieświadomości, waszej Szkoły, waszego świata i świata w ogóle” (Irigaray 2002, 210). Kierując swoje słowa do uczniów współpracujących z Lacanem, Irigaray stawia im szereg krytycznych pytań, wskazując na odcięcie nieświadomości od społecznych, politycznych, kulturowych, historycznych i ekonomicznych kontekstów. Pisze ona:

² Tekst ten dedykowany jest Juliette L., zmarłej na skutek śmierci samobójczej psychoanalityczce i przyjaciółce Irigaray.

nie chcecie przyjąć do wiadomości, że nieświadomość, czy raczej wasza koncepcja nieświadomości, nie wyskoczyła w pełnej okazałości z głowy Freuda, że nie została stworzona *ex nihilo* pod koniec dziewiętnastego wieku, pojawiając się nagle po to, by narzucić swoją prawdę całej historii – w tym historii świata... – minionej, teraźniejszej i tej, która nadejdzie. Nieświadomość została odkryta i powinna być rozumiana, dyskutowana i interpretowana w odniesieniu do tradycji. Istnieje w obrębie kultury i poprzez kulturę (Irigaray 2002, 206).

I tę właśnie kulturę, jaka oddziałuje na kształtowanie nieświadomości, Irigaray chce obnażyć, nie tylko pytając o stosunek psychoanalityków do kwestii płci, ale też pytając o ich płć, która jest na tyle oczywista, że w efekcie staje się transparentna. „Często doprowadzacie do nieporozumień i głosicie przeciwstawne poglądy na temat relacji między fallusem a organami płciowymi czy rzeczywistą płcią – czy nie są one powodowane pragnieniem zamydlenia wam i wszystkim innym oczu, byście nie byli w stanie dostrzec płci waszego Ojca psychoanalizy?” (Irigaray 2002, 211). Tak jak Deleuze i Guattari pytają o nieświadomość, która rodzi się w przestrzeni zdeterminowanej przez warunki kapitalizmu, tak Irigaray dodaje, że zawsze chodzić będzie o warunki **patriarchalnego** kapitalizmu. W istocie ich filozoficzne projekty pokazują wyraźnie, że

„psychoanaliza, wraz z proponowanym przez nią pojęciem kompleksu Edypa, fetyszyzacją kategorii braku i notorycznym sprowadzaniem wszelkich problemów psychicznych do relacji zachodzących wewnątrz trójkąta rodzinnego, okazuje się więc tylko jednym z elementów układanki, swoistą agenturą współczesnego despotyzmu i zarazem adwokatką kapitalistycznych warunków produkcji (Kujawa 2017).

Poza trójkąt edypalny

Dlatego też ostrze krytyki wymierza Irigaray w ten sam punkt, w który celują autorzy *Anty-Edypa*, mianowicie w ahistoryczny i apolityczny konstrukt trójkąta edypalnego, który – tylko pozornie – oczyszczony jest z wszelkich kontekstów czy to społecznych, kulturowych, politycznych, czy też materialnych i cielesnych. Nie bez powodu Deleuze i Guattari piszą, że „Edyp jest źródłem, przy którym psychoanalizy obmywają ręce z niesprawiedliwości świata” (Deleuze i Guattari 2017, 151). Owa dekontekstualizacja nieświadomości tożsama jest

z wyabstrahowanym z porządku materialnego idealizmem, w jaki uwikłana jest psychoanaliza, podczas gdy, jak piszą Deleuze i Guattari, zamiarem schizoanalizy jest

odwrócenie, przywrócenie syntezom nieświadomości ich użycia immanentnego. Należy odwrócić proces edypalizacji, rozpruć macierzyńską i ojcowską pajęczynę, wyzbyć się uświęconych przekonań po to, by dotrzeć do poziomu produkcji maszyn pragnących, do poziomu inwestycji społeczno-ekonomicznych, na którym rozgrywa się zaangażowana analiza (Deleuze i Guattari 2017, 133).

Nie inaczej rzecz tę nazwie Irigaray, która przy użyciu podobnych strategii dekodowania, a konkretnie mimetyzmu i inwersji (Deleuze i Guattari będą mówili o „inwersji wewnętrznej”), rozpruwa edypalną pajęczynę poprzez rozbicie iluzji symetrii, jaka tworzy się w relacji między (płciowo neutralnym) dzieckiem a mamą i tatą. Irigaray stawia pytanie o pleć w miejscu, w którym ulega ona ujednoznacznieniu, czyli w fazie przededypalnej. Jak słusznie dowodzą Deleuze i Guattari, przededypalny początek służy wyłącznie zaznaczeniu „wcześniejszej przynależności do Edypa jako osi odniesienia” (Deleuze i Guattari 2017, 117), nie ma więc już żadnego „poza” i „potem” bez punktu, jaki wyznaczałoby pojawienie się Edypa, a wraz z nim prawo ojca.

Deleuze, Guattari i Irigaray zgodni są co do tego, że owo zaciemnienie początków poprzez wprowadzenie prawa ojca służyć ma zerwaniu z przededypalnym okresem pierwotnego niezróżnicowania z matką na rzecz różnicowania wykluczającego. Zdaniem Irigaray to w tym punkcie mamy do czynienia z wyparciem pozytywnych relacji płciowych i ustanowieniem ich w ramach opozycji i wykluczeń. Dla Irigaray nadejście Edypa tożsame jest z nastaniem wykluczającej relacji dwóch płci, jaka umożliwi samoreprodukcję patriarchalnego porządku, który wzmacnia dialektykę zróżnicowania i niewyodrębnienia. To, co sytuuje się po stronie matczynej, funkcjonuje jako „głęboka noc niewyodrębnienia” (Deleuze i Guattari 2017, 92), „prymitywna jaskinia lub macica”, która „jest obrazowana jako niebezpieczna linia uskoku, chaos, puste naczynie” (Irigaray 2002, 242), a która bynajmniej nie ma nic wspólnego z twórczą i prokreacyjną siłą macierzyńsko-cieleśnej kobiecości zdolnej do kształtowania nowych form i będącej źródłem życia. Konieczne jest zatem nadejście Edypa, a wraz z nim prawa ojca, prowadzącego do cięcia i ustanowienia stanu wyodrębnienia poprzez „z natury” konieczną, przymusową edypalizację, która uchronić miałaby przed popadnięciem w rejony bezkresnej macierzy. Ów iście falliczny, a zarazem ojcowski gest stwarzania, jaki nada sobie miano źródła wszelkiego życia kosztem zanegowania pępownicy, będzie jedynie gestem wymazania początków i reprodukcji źródła.

Irigaray zauważa, że mamy zatem do czynienia z podwójnym mechanizmem wyparcia: ustanowienie fałszywych źródeł w postaci matczynej Jedni stanowić ma tło dla koniecznych, bo organizujących wszelkie relacje społeczne praw ojca, które od tej pory funkcjonują jako źródło życia. W istocie, jak pokazuje Irigaray na przykładzie interpretacji Platońskiej jaskini, owo „źródło” jest efektem podstępu fallogocentrycznej władzy, która wymazuje **początki**, w ich miejsce wstawiając pojedyncze **źródło**: „wszystko to wymaga, by odwrócił się on od jakichkolwiek początków, które wciąż są zbyt empiryczne, zbyt materialne czy macierzyste, by móc otrzymać życie tylko od tego jednego, który przypisuje sobie bycie źródłem bez początków” (Irigaray 1985, 295). Owo fantazmatyczne wyobrażenie matki jako stanu niezróżnicowania daje się zaobserwować w obecnym w kulturze antycznej toposie wędrówki, jakiemu towarzyszyć będzie uczucie nostalgii za utraconym domostwem i pragnieniem dotarcia do źródła, do stanu „pierwotnej Jedni”. Skutkuje to wewnętrznym rozdarciem podmiotu, który z jednej strony wymazuje źródło poprzez ustanowienie praw ojcowskich, a z drugiej pragnie do niego wrócić. Irigaray utożsamia tę kondycję z gestem zamknięcia i separacji w porządku wyobrażeń zdominowanych przez logikę Tego Samego, w którą uwikłana jest psychoanaliza Freuda, a która jest skutkiem nierozpoznania różnicy płciowej. Tymczasem, jak sugeruje Irigaray, nie ma owej „Jedni”, fuzyjnej relacji z ciałem matki — jest ona fikcją, fantazmatem, jaki produkuje psychoanaliza, by narzucić jarzmo Edypa. Postuluje ona, na przekór temu, co proponują autorzy *Anty-Edypa*, by na nowo przemyśleć **początki**, ponieważ sposób ich wyobrażenia oddziałuje na sposób nawiązywania relacji ze światem. Dlatego Irigaray podkreśla, że **początki**, w jakie wpisana jest relacja z matką, są zawsze już relacyjne; zawsze już naznaczone obecnością nie jednej, lecz **co najmniej** dwóch różnych płci (Irigaray 2017, 39). W praktyce zmienia to całkowicie sposób myślenia o nas i o naszych relacjach ze światem, zrywając z wizją solipsystycznego podmiotu na rzecz płynnej podmiotowości będącej w nieustannych relacjach-z-innym(i).

W wielu feministycznych interpretacjach Irigariańska refleksja nad odzyskaniem zerwanej więzi z matką odczytywana jest jako konieczność powrotu do matki. Tymczasem — na co wyraźnie wskazują właśnie autorzy *Anty-Edypa* — doprowadziłoby to jedynie do „dalszego utrwalania uniwersalności Edypa [...], jeszcze silniejszego zespolenia pragnienia z prawem i zakazem czy doprowadzenia procesu edypalizacji nieświadomości do jej kresu” (Deleuze i Guattari 2017, 96). W tym sensie powrót do matki byłby jedynie powieleniem fantazji o niezróżnicowaniu, która podtrzymuje trójkąt edypalny, zabezpieczając drugi biegun, jakim jest wykluczające różnicowanie. Zatem, jak pisze Irigaray, fantazmatyczne powroty do źródeł, do tego, co matczyne, są wyobrażeniami przynależącymi do porządku fallocentrycznego, w którym matka funkcjonuje jako niezróżnicowana i niezindywidualizowana macierz/matryca/macica.

Irigaray – podobnie jak Deleuze i Guattari – odrzuca dialektykę fuzji ze światem matczynym i zerwaniem więzi w momencie podporządkowania prawu ojcowskiemu. Posługując się figurą „łożyska” tworzy ona dwie analogie: marzenie o powrocie do sfery matczynej tożsamy jest z zamknięciem podmiotu w powłoce przypominającej łożysko odcinające go od świata. Tymczasem w rzeczywistości, jaką jest biologiczna właściwość wytwarzania łożyska w organizmie matki, powłoka ta ani nie pełni funkcji separujących płód od jej ciała, ani też nie doprowadza do integralności dwóch odrębnych organizmów, lecz wytwarza system mediacji, jaki istnieje między nimi i ochrania ich integralność (Szopa 2016). Rzecz w tym, jak pokazuje Irigaray, że nigdy nie byliśmy ciałem matki; nigdy nie tworzyliśmy jedni, lecz byliśmy raczej „ciało-w-ciało”, czyli dwoma odrębnymi ciałami, pomiędzy którymi istniała życiodajna przestrzeń. W tym sensie „ekonomia łożyska” jest anedypalną przestrzenią, w której pragnieniem nie rozporządza brak, lecz pełnia i wielorakość. Marzenie o stanie niezróżnicowania jest zatem cyniczną grą fallocentrycznej ekonomii, która anihiluje różnice i sprowadza kobiecość do „biernej odbiorczości” i do „macicy”, czyniąc z niej naturalny inkubator będący maszyną zdatną do reprodukcji (nie trzeba chyba dodawać, że zakaz incestu nie tylko służy podtrzymaniu patriarchalnej instytucji rodziny poprzez kontrolę seksualności kobiet, lecz nade wszystko zabezpiecza ciąg ekonomicznych wymian między mężczyznami [Irigaray 2003, 15–30; Deleuze i Guattari 2017, 142]). Tymczasem relacja między matką a płodem, jaką reguluje łożysko, opiera się na akceptacji różnic, bowiem ciało kobiety tworzy miejsce dla inności, „na równi stwarza warunki do życia i dla chłopca, i dla dziewczynki” (Irigaray 1993, 45), kwestionując patriarchalne fantazje o pierworództwie syna i wyjątkowości relacji – obwarowanej popędami kazirodczymi – między matką a chłopcem.

W kontekście tez autorów *Anty-Edypa* odwołanie do łożyskowej relacji z matką mogłoby być tożsamy z odtwarzaniem mitu o źródle, jaki konstytuuje Edypa. Dlatego Deleuze i Guattari tworzą koncepcję maszyny pragnącej, która miałaby wytwarzać molekularną organizację uwalniającą linie ujścia wykraczające poza ramy trójkąta edypalnego. Jednakże dla Irigaray wymazanie matki jest gestem równie edypalnym, co najbardziej konserwatywna koncepcja pragnienia, ponieważ trójkąt edypalny jest teorią opartą na (symbolicznym) matkobójstwie. Maszyny pragnące nie umożliwią wyjścia poza strukturę edypalną, jeśli nie weźmie się pod uwagę tego, co w procesie edypalizacji zostało ocenzone (Lorraine 1999, 224).

Wyjście z tego impasu Deleuze i Guattari dostrzegają w możliwości rozszczelnienia trójkąta edypalnego poprzez tworzenie nowych połączeń i aliansów, poprzez dowartościowanie różnorodności i kształtowanie nienormatywnych związków wymykających się zwartej strukturze triangularnej. Piszą oni: „dopiero połączenie figur rodzicielskich w parę z agentami innej natury [...] sprawia, że trójkąt nie może zamknąć się ponownie, odbiera mu prawo do obowiązywania, odmawia mu roszczeń do wyrażania czy przedstawiania owej innej

natury agentów lub czynników, jakie można uwzględnić w nieświadomości” (Deleuze i Guattari 2017, 113). Tylko w ten sposób możliwe jest uwolnienie przepływów pragnienia z jarzma edypalizacji. Irigaray również pracuje wewnątrz, w obrębie trójkąta, który poniekąd stara się – w podobny sposób, co autorzy *Anty-Edypa* – rozsadzić od środka (tu koncepcji „wewnętrznej inwersji” autorów *Anty-Edypa* odpowiadałaby metafora *speculum*, czyli wklęsłego lustra o zakrzywionej powierzchni, które wykorzystywane jest do badań ginekologicznych, lecz z którego Irigaray czyni główne narzędzie nieposłuszeństwa fallicznego), jednakże sięga po możliwość stworzenia innej konfiguracji poprzez nawiązanie relacji, która w fallocentrycznym imaginariu zostaje ocenowana: relacji między matką a córką (Araszkiewicz 2001). Jej zdaniem odbudowanie więzi z matką miałoby uwolnić pragnienie spod panowania despotycznego Znaczącego, jakie narzuca Edyp. W dalszej konsekwencji wiązałoby się z koniecznością przeformułowania relacji między płciami, doprowadzając do rozbicia ram trójkąta, w obrębie którego różnica płciowa definiowana jest po pierwsze wyłącznie za pomocą opozycji i wykluczeń, a po drugie za pomocą figur rodzicielskich.

W relacji matka-córka nie chodzi bowiem o powrót do matki, lecz o uwolnienie kobiecości z zamkniętego układu edypalnej triangulacji, w którym funkcjonuje ona wyłącznie jako synonim matczyności. W jednym z wywiadów Irigaray zauważa, że nie chodzi też o uwolnienie się od matki, lecz o „uwolnienie się wraz z matką” spod autorytetu władzy ojcowskiej. „Relacja matka-córka, córka-matka jest wyjątkowo wybuchowym jądrem naszych społeczeństw. Odtworzenie jej i przekształcenie wiąże się z zaburzeniem patriarchalnego porządku” (Irigaray i Lotringer 2000, 21). Zatem pozytywnie wartościowane relacje matczyno-córczyne niosą ze sobą ładunek nienormatywny, przerywają bowiem fallocentryczny ciąg nieodróżnicowania i ustanawiają relację, która wymyka się spod hegemonii ojcowskich praw, bo oparta jest na afirmacji różnic między kobietami, a także między kobietami i mężczyznami.

W istocie wszelkie feministyczne projekty skupione wokół potrzeby odbudowywania kobiecej genealogii dowodzą, że polega ona nie tyle na odzyskaniu utraconych więzi rodzinnych (z matką, babką, siostrą, *etc.*), ale służy budowaniu wspólnoty kobiet, których polityczna sprawczość zostaje rozproszona i unieruchomiona przez wzorzec paternalistyczny. Uwolnienie pragnienia, owego pierwotnego homoseksualnego pragnienia, jakie istnieje między kobietami, możliwe jest właśnie poprzez wyemancypowanie figury matki i dowartościowanie relacji matka-córka. Ona bowiem dokonuje cięć wewnątrz trójkąta i powoduje, że ów trójkąt wibruje.

Poza symetrię

Irigaray zaburza tym samym iluzję symetrii. Kiedy bowiem autorzy *Anty-Edypa* skupiają się na klasycznie rozumianej strukturze trójkąta, pisząc, że „triangulacja chroni przed popełnieniem kazirodztwa z matką i zajęciem miejsca ojca” (Deleuze i Guattari 2017, 83), to Irigaray podkreśla, że dzieje się tak wyłącznie w przypadku chłopca. Dziewczynka funkcjonuje w obrębie trójkąta zupełnie inaczej. O ile w fazie przededypalnej, czyli przed zazdrością o penisa i lękiem kastracyjnym, dziewczynka – w mniemaniu Freuda – jest tak naprawdę małym mężczyzną (jej lechtaczka byłaby ekwiwalentem penisa) i rozwija się tak samo, jak chłopiec (Freud 2009, 91), to w fazie fallicznej – co Freud wyraźnie zignorował – dziewczynka ponosi o wiele większy wydatek energetyczny w procesie przepracowywania kompleksu edypalnego, mierząc się z dwiema trudnościami, z którymi chłopiec nie ma do czynienia. Rzecz w tym, że wchodząc w fazę edypalną, dziewczynka konfrontuje się z podwójną utratą: traci pierwszy obiekt pragnień, czyli matkę, jak również zdaje sobie sprawę z własnego wybrakowania. Zgodnie z założeniem Freuda, by stała się ona kobietą, musi nastąpić podwójna zmiana: obiektu pragnień (z matki na ojca) i stref erogennych (z lechtaczki na pochwę). Skutkuje to z jednej strony zerwaniem więzi z matką i wejściem w ojcowski porządek heteronormatywnej seksualności (co w efekcie wiąże się z dewaluacją i unieważnieniem własnej płci przez dziewczynkę), a z drugiej z ocenianiem kobiecej *jouissance*, „[t]o zaś wymaga od niej »osunięcia się w bierność«, bezwzględnie nieodzownego do ustanowienia kobiecości” (Irigaray 2010, 35). W efekcie owo normatywne ujęcie kobiecej seksualności uniemożliwia dostęp do odczuwania rozkoszy płynącej z tak odmiennej morfologicznie struktury genitalnej kobiety (Irigaray 1985, 30), która jest, zdaniem Irigaray, rozproszona, a nie scentralizowana; mówiąc inaczej, która nie jest jedna, nie jest jednością, lecz sytuuje się po stronie wielorakości.

Nie oznacza to, że kiedy Deleuze i Guattari zwracają uwagę na ów problem, jakim jest pojawienie się Edypa, a wraz z nim mechanizmu, zgodnie z którym „całe łańcuchy nieświadomości zostają wzajemnie ujednoznacznione, zlinearyzowane, zawieszane na despotycznym znaczącym”, zaś „cała produkcja pragnąca zostaje ściśnięta, poddana wymogom przedstawienia” (Deleuze i Guattari 2017, 62), to ignorują fakt, że proces wejścia w fazę falliczną różni się w przypadku dziewczynki i chłopca. Przeciwnie, sygnalizują ów problem, pokazując, że psychoanaliza domaga się elementu uspoźnienia i uwspólnienia seksualności obu płci, którym jest kastracja (lęk przed kastracją u chłopca i zazdrość o penisa u dziewczynki odpowiadają za dystrybucję Braku między nimi) (Deleuze i Guattari 2017, 69–70). Tymczasem Irigaray pokazuje coś jeszcze innego, mianowicie hierarchię opartą na reżimie przedstawienia i skopofili, czyli przymusie uobecnienia. To chłopiec jest tym,

który jako pierwszy doświadcza lęku kastracyjnego poprzez skonfrontowanie się z widokiem narządów genitalnych matki (a raczej, jak powiedziałby Freud, z ich brakiem). Dziewczynka dubluje ów gest, konfrontując pełnię chłopca z własnym wybrakowaniem.

Tu właśnie ujawnia się fałsz symetrii Freuda: w fakcie, że dziewczynka działa w ten sam sposób, co chłopiec, patrzy w ten sam sposób, co chłopiec, powodowana chęcią zobaczenia. W efekcie „*[u]znaje ona, a raczej powinna uznać, że w porównaniu z chłopcem pozbawiona jest płci, a przynajmniej, że to, co brała dotąd za cenny organ płciowy, nie jest niczym więcej aniżeli uciętym penisem*” (Irigaray 2010, 33). Jej brak penisa i jej zazdrość stanowią gwarancję funkcji negatywu, negatywności, która może być nazwana, jak sugeruje Irigaray, dialektyką fallocentryczną lub fallomorficzną (Irigaray 1985, 52). W efekcie „*[n]a początku... mała dziewczyna była (tylko) małym chłopcem. Innymi słowy, NIGDY NIE BYŁO (CZY RACZEJ NIGDY NIE BĘDZIE) MAŁEJ DZIEWCZYNKI*” (Irigaray 1985, 48).

Tymczasem, jak pisze Irigaray, ów brak, którego doświadczają chłopiec i dziewczynka poprzez lęk kastracyjny, oddziałuje na obie strony zupełnie inaczej. Jej zdaniem, o ile problem z konceptualizacją pragnienia w obrębie psychoanalizy edypalnej dotyczy nade wszystko braku, to po stronie chłopca będzie to raczej kwestia – jak rzecz tę ujął Lacan – „*bycia i posiadania*”, jaka wpisana jest w ekonomię falliczną, a która „*władą stosunkami między płciami*” (Irigaray 2010, 52). Dziewczynka nie tylko dotknięta jest permanentnym brakiem; ona jest wybrakowana. Irigaray konstatuje:

Freud jest wciąż uwikłany w pewien porządek i dlatego też w pewną ekonomię „obecności”, w pewien sposób przedstawiania „obecności” i odtąd będzie w stanie określać dziewczynkę stającą się kobietą jedynie w terminach braku, nieobecności, wybrakowania *etc.* (Irigaray 1985, 42).

Irigaray pyta jednakże o zlekceważenie przez psychoanalizę „czynników społeczno-ekonomicznych i kulturowych, które również kierują rozwojem seksualnym kobiety” (Irigaray 2010, 41). Obnaża ona mechanizm, za pomocą którego kobiecie pragnienie zostaje pochwycone przez normatywne procesy edypalizacji i wykorzystane do wpisanej w instytucję rodziny polityki reprodukcji, która gwarantuje „mężczyźnie pozycję jedyne go właściciela zarówno dziecka (produktu), kobiety (reprodukującej maszyny), jak i seksu (czynnika reprodukcji)” (Irigaray 2010, 55). Jak pokazują autorzy *Anty-Edypa*, Edyp tworzy wyodrębnienia, które ustawia na przeciwległym biegunie niewyodrębnienia, przez co polaryzuje ramy, w jakie wpisuje nieświadomość i „wstrzymuje całą produkcję pragnienia” (Deleuze i Guattari 2017, 93), skazując ją na wybór bez wyboru. W tych warunkach podlega ona edypalizacji i pochwycona zostaje przez „nieuleczalny familializm”

(Deleuze i Guattari 2017, 109). W efekcie rodzina staje się matrycą, mikrokosmosem, w którym każde zachowanie dziecka będzie rozpatrywane z perspektywy „bycia i posiadania”, determinowanej przez lęk kastracyjny i zazdrość o penisa. Jak sugerują Deleuze i Guattari, proces edypalizacji przebiega w ten sam sposób bez względu na płeć, polega zatem na ujednoznacznieniu nieświadomości, poddając ją uniwersalizacji, na skutek której wyłonić może się wyłącznie jeden typ seksualności czy też seksualność jednej z płci. Irigaray zaś rozwija tę myśl i dodaje, że w związku z tym „*libido jest zawsze męskie*” (Irigaray 2010, 30).

Deleuze i Guattari problem różnicy płciowej rozwiązują w odmienny sposób niż Irigaray: relacje płciowe ujmują oni w ramę biseksualności, kiedy piszą, że „obie płcie nie mają żadnej części wspólnej, ale nie przestają komunikować się ze sobą w sposób poprzeczny tak, że każdy podmiot ma obie płcie, odgrudzone od siebie, kontaktując się z jedną lub drugą płcią innego podmiotu” (Deleuze i Guattari 2017, 69–70). Krytykę tej koncepcji przedstawia Irigaray, pokazując, że oparta jest ona na iluzji symetrii. Biseksualność jest bowiem grą utożsamień: jedna część identyfikuje się z drugą w równym stopniu. Skoro zatem istnieje tylko jeden język i jedno libido, odnotowuje Irigaray, to stawką w tej grze jest albo redukcja, albo asymilacja elementu kobiecego do męskiego. Irigaray pyta: „gdzie znajduje się kobieca biseksualność? Skoro ma stać się inną płcią – męską lub falliczną – gdzie jest jej własne pragnienie, jej *jouissance*?” (Irigaray 2002, 223)³.

To właśnie poprzez figurę i figurację „dwóch warg” (Kłosińska 2010, 438) Irigaray rozbija ową iluzję symetrii, odsłaniając wielość i polimorficzność kobiecego seksu. To, co

3 W tym punkcie ujawnia się jeszcze jedna zależność między Irigaray a Deleuze’a i Guattariego koncepcją pragnienia. Mianowicie, ci ostatni odrzucają *jouissance*, uznając ją za nieodzowny element służący do definiowania pragnienia w kategoriach Braku (Deleuze 2001). Nie inaczej rzecz tę przedstawia Irigaray, która co prawda pisze o kobiecej *jouissance*, lecz właśnie po to, by wskazać na wyraźnie **jedno-męsko-płciowy** charakter Lacanowskiej koncepcji *jouissance*. Jeśli więc mowa o jej odrzuceniu, to zarówno Irigaray, jak i autorzy *Anty-Edypa* są w tym punkcie zgodni. Jednakże Irigaray upomina się o rozkosz kobiecą, która w ramach tej logiki nie istnieje. Rzecz w tym, że Lacan definiował *jouissance* jako podstawową (sytuując ją po stronie męskiej) i dodatkową (którą przypisywał kobiecie): „skoro istnieje jedynie męskie libido, to tylko z tego miejsca droga kobieta jest całością, innymi słowy z punktu widzenia mężczyzny i tylko z tego punktu widzenia droga kobieta posiadać może nieświadomość” (Lacan, *Encore. Le séminaire, livre XX*. Cyt. za Irigaray 2010, 77). Kobieca rozkosz występuje wyłącznie w charakterze wartości dodatkowej, stanowi zatem zysk i naddatek rozkoszy męskiej. Irigaray komentuje: „Kobieta może czegoś chcieć wyłącznie skutkiem nieświadomości, której jej użyczył [mężczyzna – K.S.]. Pragnąć tego tylko, co sam przypisał jej pragnieniu” (Irigaray 2010, 78). Oznacza to, że źródłem rozkoszy jest zawsze męskie pragnienie, a warunkiem jego możliwości jest brak rozkoszy po stronie kobiecej. Nie bez powodu Lacan uznał kobiecą rozkosz za niemożliwą do wyartykułowania – fakt ten odzwierciedla logika dyskursu, w ramach której definiował on relacje między płciami. Tymczasem Irigaray pokazuje, że to właśnie wejście kobiety w porządek dyskursywny – a wraz z nim zyskanie narzędzi artykulacyjnych umożliwiających wyrażenie własnej rozkoszy – stanowi największe zagrożenie dla tego porządku, którego fundamentem jest jej milczenie/brak, „[o]znaczałoby to bowiem dopuszczenie możliwości istnienia innej jeszcze logiki, zaburzającej jego własną, innymi słowy rzucającej wyzwanie jej władztwu” (Irigaray 2010, 75). Zatem kobiety mówienie-jako-kobieta (*parler femme*) tożsame jest z przyjęciem takiej pozycji enuncjacji, która odbywa się poza dyskursem fallocentrycznym, a jednocześnie znosi różnicę – jak chciałoby Deleuze i Guattari – między podmiotem wypowiedzenia (formą) a podmiotem wypowiedzi (treścią). Oznacza to, że *parler femme* jest formą działania i aktem performatywnym, sposobem nadawania kształtu lub formy materii, którą jest ciało.

w odniesieniu do kobiecej seksualności definiowane było w kategoriach „braku” czy „pustki”, Irigaray ujmuje w figurę „dwóch warg”, które nieustannie się dotykając, podatne są na odkształcenia, jednocześnie nigdy nie pozostając bezkształtnymi. W *Speculum* Irigaray pisze: „niekompletność jej formy, jej morfologia, pozwala na ciągle stawanie się czymś innym, co nie oznacza, że staje się ona niczym” (Irigaray 1985, 229). Jest to proces, który dotyczy tego, co realne, a zatem wpisane w porządek materialny, i co kilka teoretyczek feministycznych porównywało do Deleuzjańsko-Guattariańskiego Ciała bez Organów (Lorraine 1999, 222). Irigaray zauważa:

W obrębie „co najmniej” dwóch warg formy stawania się [...] nie tylko nie są skończone lub możliwe do ukończenia, co raczej wywodzą się z owej niekompletności; wargi i granice ciała oddziałują na siebie w jedną i drugą stronę, a w owym ruchu rodzi się, utrwała i kształtuje pragnienie, wyobrażenie upłciowionego ciała, którego kształt(y) nigdy nie są oderwane od materii, jaka je spowija. Materia i forma – podział na te dwa pojęcia zostaje przewyżczony – bez końca wzajemnie się stwarzają, a żaden kształt nie może być ustanowiony bez wsparcia ciała, które go zrodziło (Irigaray 2002, 221).

Irigaray podkreśla tym samym, że co prawda wargi przynależą do obu płci, lecz w przypadku kobiet są one podwojone, a zatem nieredukowalne do idealistycznego wyobrażenia Jednej płci i Jedności jako modelu uniwersalnego. Stanowiąc niejako próg dla języka, jak i dla kobiecego seksu, dwie wargi dotykają jednocześnie same siebie i innych, otwierając tym samym cielesne przejście umożliwiające językową i płciową wymianę, mającą swe źródła w zmysłowości. W ten sposób kobieca seksualność nie jawi się już jako matryca stanowiąca czy to formę negatywu, czy zniekształconego odbicia wzorca męskiego, lecz zostaje uwolniona spod panowania reżimu Znaczącego, jakim był Fallus.

Na tym nie koniec – myśl Irigaray daje się uzgodnić z koncepcją autorów *Anty-Edypa* w jeszcze jednym punkcie. Mianowicie, kiedy piszą oni, że ciało jest świadectwem samostwarzania, samoródtwa i dlatego nie jest wytworem produkcji rodzicielskiej (Deleuze i Guattari 2017, 19), bo podlega nieustannym procesom przemiany. Irigaray poprzez figurę dwóch warg i akcent, jaki kładzie na cielesną morfologię, również zauważa, że to nie relacja z matką determinuje nasz sposób bycia w świecie. W swojej najnowszej książce *To Be Born* powraca ona do problematyki źródeł i początków, i wyraźnie podkreśla, że „człowiek musi wziąć odpowiedzialność za swoją egzystencję ponad jakąkolwiek kontynuacją wyznaczoną przez jego korzenie czy pochodzenie” (Irigaray 2017, vi). Oznacza to, że o ile początki

człowieka są relacyjne, bo wskazują na związek z ciałem matki, ale też na relację dwóch płci, to nie należy czynić z nich wyłącznego punktu odniesienia.

Wydaje się, że musimy sami postarać się o swoje korzenie, nie utożsamiając ich z okolicznościami naszych narodzin i dzieciństwa. To ostatnie wiązałoby się z wyzbyciem się naszego potencjału do transcendowania, z pozostawieniem go na pastwę otoczki familiarności ograniczonej przez potrzeby, nawyki, zwyczaje i zależność od rzeczy lub od innych (Irigaray 2017, 39).

Innymi słowy, wiązałoby się z powrotem do reżimu edypalizacji.

Projekty Irigaray oraz Deleuze'a i Guattariego, kładące nacisk na ucieleśnienie i upłciwienie struktur podmiotowości, są praktykami myślowymi, które zrywają z przymusem edypalizacji rozumianej jako jedyna i słuszna operacja podmiototwórcza. Irigaray – podobnie jak autorzy *Anty-Edypa*, choć za pomocą innych narzędzi – upomina się o możliwość wypracowywania innej ekonomii opartej na poszanowaniu wzajemnych różnic. Różnice te nie są sterowane ekonomią braku, w jaką wpisana jest kastracja, lecz pragnieniem rozumianym jako bycie-w-relacji z innym(i), które każe pomyśleć o człowieku jako istocie nieodmiennie relacyjnej. Pragnienie w myśli Irigariańskiej jest więc „dążeniem do jednoczenia cielesnej spójności z tym, co poza nią wykracza, a także do jednoczenia tu i teraz z tym, co poza, zarówno w nas samych, jak i między nami” (Irigaray 2017, 75). Dlatego też Irigaray sytuuje pragnienie po stronie życia: „pragnienie zwraca nas ku życiu” (Irigaray 2017, 76), a jednocześnie przywraca nas do życia i sprawia, że nieustannie rodzimy się na nowo, przybierając coraz to nowe kształty. Różnica płciowa w jej projekcie wiązałaby się zatem z uznaniem cielesnych granic oraz akceptacją granic i różnicy innego ciała, które umożliwia nam doświadczanie naszej cielesności. Nie wyklucza to płynności i transformacji owych granic, a wręcz zakłada nieustanną zmienność i twórczy rozrost cielesnych struktur, jednak Irigaray podkreśla, że należy brać pod uwagę kształty, jakie owe struktury przybierają (Lorraine 1999, 220)⁴. Stąd właśnie brałaby się kwestia morfologii ciała, która jest sposobem

4 Dla Irigaray to właśnie materialna cielesność i wpisana w nią zróżnicowana płciowość (*sexuation*) – którą definiuje jako podwójną uniwersalność – wytycza ramę, w obrębie której przecinają się wszystkie osi społecznego zróżnicowania. W późniejszym etapie swojej myśli różnicę płciową definiuje ona jako różnicę na poziomie tożsamości relacyjnej, włączając w myślenie o płci to, co dyskursywne i to, co materialne. Jednakże Irigariańska koncepcja różnicy płciowej nie daje się uzgodnić z wizją autorów *Anty-Edypa* – i mimo że budzi liczne kontrowersje również wśród teoretyczek feministycznych – to moim zdaniem daje się czytać poza upraszczającym schematem interpretacyjnym definiującym ją jako „mistyka dwóch płci” czy relacja „heteronormatywna”. W Irigariańskim ujęciu płciowość wykracza poza normatywny imperatyw związków heteroseksualnych, zaś jej istotowość nie wyczerpuje się ani w relacji hetero-, ani homoseksualnej. Takie odczytania zaproponowały między innymi Elizabeth Grosz, Heidi Bostic, Alison Stone, Rachel Jones, Tina Chanter czy Danielle Poe.

definiowania cielesnych granic, a także całego wachlarza takich czynników, które oddziałują na sposób myślenia i mówienia, bycia i poruszania się w przestrzeni, a które uwalniają zmysłowe i afektywne doznania, dzięki którym egzystujemy w świecie i nawiązujemy więzi z innymi.

Zakończenie

Co z tego wszystkiego wynika? Irigaray, Deleuze i Guattari pokazują, że uwolnienie pragnienia podważa zastany porządek społeczny. Autorzy *Anty-Edypa* piszą: „pragnienie jest ze swej istoty rewolucyjne (pragnienie to nie zabawa!)”, bowiem „zagroza społeczeństwu”, domaga się zatem nie tyle stłumienia, lecz „opanowania” poprzez „dążenie do tego, by represja, hierarchia, wyzysk czy poddaństwo stały się same w sobie pożądane”. I, jak zauważają dalej Deleuze i Guattari: „pragnienie nie zagroza społeczeństwu, ponieważ kryje się za nim życzenie sypiania z matką; jest niebezpieczne, ponieważ jego natura jest rewolucyjna” (Deleuze i Guattari 2017, 137). Dlatego Irigaray ma świadomość, że uwolnienie kobiecego pragnienia może wstrząsnąć ramami porządku społecznego zbudowanego na patriarchalnej i konserwatywnej instytucji rodziny, wiąże się bowiem z odbudowaniem więzi między kobietami, a także wprowadza nienormatywny, bo niezinstytucjonalizowany rodzaj relacji między płciami, co doprowadza do odzyskania politycznej sprawczości nie tylko kobiet, lecz wszystkich niedoreprezentowanych mniejszości w ramach działań wspólnotowych.

Myśl Irigaray można zatem wpisać w ramy Deleuzjańsko-Guattariańskiego projektu przeformułowania psychoanalizy, bo poprzez dowartościowanie relacji między kobietami i kobiecej *jouissance* udaje jej się uwolnić pragnienie z formy trójkąta edypalnego. A, jak powiadają autorzy *Anty-Edypa*, uwolnić pragnienie to znaleźć ujście dla pochwyconej w rzy norm społecznych (czyli w edypalną formę) nieświadomości. Dlatego też teksty Irigaray można czytać jako „zdekodowany przepływ pragnienia” (Deleuze i Guattari 2017, 161), jako „maszyny dyskursywno-afektywne działające dzięki różnicy płciowej, nie tylko skonceptualizowanej, ale dosłownie umieszczonej w tekście i odpowiedzialnej za jego funkcjonowanie” (Bednarek 2015, 152). Myśl Irigariańska otwiera przestrzeń dla kobiecego pragnienia i dla wszelkich niekontrolowanych form jego przepływu, uwalniając nowe linie ujścia w postaci mnożących się perspektyw myśli feministycznej (i nie tylko), w centrum swoich rozważań stawiającej kwestie różnicy płciowej.

Wykaz literatury

- Araszkiewicz, Agata. 2001. „Czarny ład czarnego kontynentu. Relacja matka-córka w ujęciu Luce Irigaray”. W *Ciało, płęć, literatura. Prace ofiarowane profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*. Red. M. Hornung, M. Jędrzejczak, T. Korsak. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Bednarek, Joanna. 2015. *Linie kobiecości. Jak różnica płciowa przekształca literaturę i filozofię?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braidotti, Rosi. 1994. „Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze on the Becoming-Woman”. W *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Red. C. Burke, N. Schor, M. Whitford. New York: Columbia University Press.
- Colebrook, Claire i Weinstein Jami (red). 2008. „Deleuze and Gender”. *Deleuze Studies* vol. 2. Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles. 2001. „Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-Jouissance)”. Tłum. D.W. Smith. *Contretemps* nr 2: 92–108.
- Deleuze, Gilles. 2007. *Negocjacje 1972–1990*. Tłum. Michał Herer. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. 2017. *Anty-Edyp: Kapitalizm i schizofrenia*. Tłum. Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Freud, Zygmun. 2009. „Kobiecość”. W Zygmun. Freud. *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Grosz, Elizabeth. 1993. „A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics”. *Topoi* nr 12: 167–179.
- Grosz, Elizabeth. 2005. *Time Travels. Feminism, Nature, Power*. Durham and London: Duke University Press.
- Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman*. Tłum. G.C. Gill. Ithaca and New York: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce. 1993. *Je, Tu, Nous: Toward a Culture of Difference*. Tłum. A. Martin. New York–London: Routledge.
- Irigaray, Luce. 2002. *To Speak is Never Neutral*. Tłum. G. Schwab. London–New York: Continuum.
- Irigaray, Luce. 2010. *Ta płęć (jedna) płcią niebędąca*. Tłum. Sławomir Królak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Irigaray Luce. 2017. *To Be Born: Genesis of a New Human Being*. Palgrave MacMillan.
- Kłosińska, Krystyna. 2010. *Feministyczna krytyka literacka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Kujawa, Dawid. 2017. „Poza trójkąt rodzinny”. *Praktyka Teoretyczna*
<http://www.praktykateoretyczna.pl/dawid-kujawa-pozza-trojkat-rodzinny/>
- Lorraine, Tamsin. 1999. *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Olkowski, Dorothea. 2000. „Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-logic in Deleuze and Irigaray”. W *Deleuze and Feminist Theory*. Red. I. Buchanan, C. Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Richardson, Janice. 1998. „Jamming the Machines: »Woman« in the Work of Irigaray and Deleuze”. *Law and Critique* vol. IX, nr 1: 89–115.
- Szopa, Katarzyna. 2016. „»Ekonomia łożyska«, czyli Luce Irigaray filozofia spotkania”. W *Kobieta, literatura, medycyna*. Red. A. Galant, A. Zawiszewska. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.

Katarzyna Szopa – pracuje w Zakładzie Historii Literatury Poromantycznej Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze autorki koncentrują się wokół literatury oraz współczesnych teorii feministycznych, a w szczególności dotyczą filozofii Luce Irigaray, w seminariach której uczestniczyła i której poświęciła rozprawę doktorską napisaną pod opieką prof. Krystyny Klosińskiej. Od 2014 roku prowadzi oficjalną stronę internetową Luce Irigaray: www.workingwithluceirigaray.com. Jest również autorką monografii *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, która ukaze się drukiem nakładem serii Lupa Obscura. Publikowała m.in. na łamach *Pamiętnika Literackiego*, *Czasu Kultury*, *Praktyki Teoretycznej*, *Śląskich Studiów Polonistycznych*, *Postscriptum Polonistycznego*, *Opcji* i *FA-artu*. Mieszka w Rybniku.

DANE ADRESOWE:

Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego

Uniwersytet Śląski w Katowicach

pl. Sejmu Śląskiego 1

40-001 Katowice

EMAIL: szopa.katarzyna2@gmail.com

CYTOWANIE: Katarzyna Szopa. 2017. Psychoanaliza jako martwy punkt odwiecznej iluzji symetrii, czyli Irigaray spotyka Deleuze'a i Guattariego. *Praktyka Teoretyczna* 3(25): 354-370.

DOI: 10.14746/prt.2017.3.17

AUTHOR: Katarzyna Szopa

TITLE: Psychoanalysis as “The Blind Spot of an Old Dream of Symmetry”: Irigaray’s Encounter with Deleuze and Guattari

ABSTRACT: The article presents a critical reading of traditional psychoanalysis from the perspective introduced by Gilles Deleuze, Félix Guattari and Luce Irigaray in their early works. Despite significant differences noticeable within their thought, it is interesting to compare two fundamental books, *Anti-Oedipus* (1972) and *Speculum* (1974), in order to emphasize the point of convergence, notably the reformulation of the oedipal triangle through releasing desire from the normative process of oedipalization.

KEYWORDS: psychoanalysis, schizoanalysis, feminism, sexuate difference, oedipal triangle.