

Marzena ADAMIAK

KONSTERNUJĄCA REALNOŚĆ Problem z pojęciem kobiecości w kontekście odwołania do doświadczenia

Ontologiczne osadzenie kobiecości w sytuacji absolutnej inności jest konsekwencją fundującego fenomenologii schematu reprezentacjonistycznego, w którym mamy do czynienia z bytem poznającym, doświadczającym aktywnie i intencjonalnie, oraz z bytem biernie oczekującym na poznanie, z podmiotem i przedmiotem. Schemat ten utrzyma się w myśli fenomenologicznej także wówczas, gdy analizy dotyczyć będą fenomenów takich, jak cielesność czy drugi człowiek, a nawet wówczas, gdy będzie explicite krytykowany.

Doświadczenie jest słowem, bez którego trudno się obyć, chociaż, mając na uwadze jego zastosowanie w esencjalizowaniu tożsamości i reifikowaniu podmiotu, miałyby się ochotę całkiem go pozbyć. Lecz doświadczenie tak bardzo przynależy do naszego codziennego języka, tak mocno osadzone jest w naszych narracjach, że próżne wydaje się przekonywanie, iż powinniśmy je odrzucić. [...] Biorąc pod uwagę jego powszechną obecność, bardziej użyteczna wydaje mi się praca nad nim, analizowanie jego działania i redefiniowanie jego znaczenia¹.

Joan Wallach Scott, *The Evidence of Experience*

PODMIOTOWOŚĆ TYPU „ANI–ANI”

Pojęcie kobiecości funkcjonuje we współczesnym dyskursie filozoficznym na różne sposoby: czy to w kontekście świadomie podejmowanych eksplikacji, czy to w mniej przepracowanych odwołaniach krytycznych. Można jednak zauważyć, że konsekwentną tendencją obecną w pracach powstających na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku uwzględniających perspektywę feministyczną jest rezygnacja z formułowania ścisłych definicji kobiecości². Częściej stosuje się termin „kobieta” jako umowne określenie toż-

¹ J.W. Scott, *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry” 17(1991) nr 4, s. 797; cyt. za: M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008, s. 17.

² Mam tutaj na myśli nie tylko tradycję anglosaską, związaną głównie z rozwijaniem teorii płci społeczno-kulturowej (ang. gender), a przez to logicznie zmierzającą w kierunku antyesencja-

samościowe, relatywizowane w kontekstach społecznych czy geopolitycznych. Większość koncepcji, które tworzone są w takiej perspektywie, można nazwać „teoriami złotego środka”. Usiłuje się w nich wypracować postawę typu „ani-ani”, która mogłaby zapewnić kobiecie podmiotowość strategiczną – w miarę spójną, ale jednocześnie kontekstową, historyczną czy lokalną. Teorie te identyfikują się zazwyczaj z nurtem nazywanym esencjalizmem strategicznym, poszukującym drogi pomiędzy klasycznym esencjalizmem a poststrukturalistycznym antyesencjalizmem. Jednakże, mimo wielu inspirujących propozycji, rozwiązania proponowane w ramach strategicznego esencjalizmu zwykle rozbijają się o szereg kategorii, które mają być dzisiaj „redefiniowane”, wykorzystane „inaczej”, opatrzone szeregiem adnotacji. Wszystko po to, aby wypowiedzieć tożsamość i jednocześnie nie narazić się na zarzut tworzenia opresyjnego konjekturu.

Jedną z takich kategorii, odgrywającą istotną rolę w narracji na temat ludzkiej tożsamości, a jednocześnie uwikłaną w klasyczną metafizykę esencjalistyczną jest doświadczenie. W kontekście wspomnianych wyżej prób dookreślenia pojęcia kobiecości kategoria doświadczenia oferuje zarówno możliwość zanegowania uniwersalizującej – a przez to redukcyjnej – abstrakcji, jak i pewną konsternującą realność, która zawsze stanowiła problem dla filozofii. Dziedziną filozofii szczególnie zorientowaną na badanie tożsamości przez odwoływanie się do doświadczenia, w której owo napięcie wyraźnie się uwidacznia, jest fenomenologia. Dlatego też w niniejszym tekście – podejmując refleksję nad tym, w jaki sposób kategoria doświadczenia funkcjonuje w różnych opisach kobiecości, w jaki sposób współgra z innymi ważnymi dla filozofii podmiotowymi kategoriami, takimi jak inność czy różnica – przywołuję dyskusję na temat kobiecej podmiotowości prowadzoną na gruncie fenomenologii oraz fenomenologicznej krytyki feministycznej. Odnoszę się przy tym do wybranych wątków myśli Emmanuela Lévinasa, Simone de Beauvoir oraz Iris M. Young. Najwięcej miejsca poświęcam jednak analizie koncepcji podmiotu nomadycznego stworzonej przez Rosi Braidotti. Koncepcja ta nie jest w oczywisty sposób fenomenologiczna, co – jak sądzę – wynika z silnej tendencji Braidotti do przekraczania granic zarówno między tradycyjnymi podziałami w obrębie filozoficznych metodologii, jak i między samymi kategoriami filozoficznymi.

Rosi Braidotti jest jedną z tych autorek, które krytykując tradycyjny esencjalizm – zarówno jego odmianę biologiczną, jak i kulturową – chcą jednocześnie zachować pojęcie podmiotowości kobiecej. Braidotti opowiada się przy

lizmu, ale również tradycję frankofońską, posługującą się kategorią różnicy seksualnej, nawiązującą niekiedy do metafizyki płci, a przez to sytuującą się zazwyczaj po stronie esencjalizmu. Po obu stronach widoczna jest współcześnie tendencja do rezygnacji ze stanowisk radykalnych, niemniej w niniejszym tekście zajmuję się przede wszystkim tą drugą tradycją.

tym za formą esencjalizmu, którą – za Gayatri Spivak – nazywa „strategią nieuniknioną”³. Strategia ta opierałaby się na przekroczeniu utrwalonego podziału na to, co empiryczne i symboliczne, materialne i dyskursywne, oraz biologiczne i kulturowe, a także na uwolnieniu kategorii różnicy seksualnej od konotacji deterministycznych. W książce *Podmioty nomadyczne* – do której przede wszystkim będę się odwoływać – Braidotti konstruuje podmiotowość opartą na potrójnym modelu różnicy seksualnej, realizującej się na płaszczyźnie zarówno historycznej, jak i jednostkowej. Szczególne miejsce w mojej analizie zajmuje refleksja nad sposobem identyfikacji kobiecości na każdym poziomie konstruowanego przez Braidotti modelu podmiotu. Strategią dyskursywną, którą obiera autorka, jest zapętlanie i repetycja, niełatwo zatem odnaleźć klarowne wyjaśnienie tego procesu w samym tekście. Istnieje w nim jednak pewien stały element pojawiający się w opisach tworzenia się kobiecej tożsamości – jest nim „doświadczenie”.

DOŚWIADCZENIE INNEJ KOBIETA JAKO RÓŻNICA

W zachodniej tradycji teoretycznej doświadczenie podmiotowości splecione jest zazwyczaj à rebours z doświadczeniem inności. W ujęciu klasycznym podmiotowość kształtuje się poprzez pozycjonowanie się wobec tego, co nią nie jest, wobec tego, co obce. Wyodrębnia się w ten sposób z amorficznego bycia, zakreśla swoje granice czy też separuje – jak nazywa ten proces Emmanuel Lévinas⁴. Kategoria kobiety odgrywa w opisie tego procesu szczególną rolę, ponieważ – w efekcie utożsamienia perspektywy męskiej z uniwersalną – podmiotowość kobiecą umieszcza się wobec podmiotowości męskiej zazwyczaj na pozycjach inności, braku czy też imitacji. Jak pisze w *Drugiej płci* Simone de Beauvoir, prekursorka fenomenologii feministycznej, „kobietę określa się i różnicuje w stosunku do mężczyzny, a nie mężczyznę w stosunku do kobiety; kobieta jest czymś nieistotnym w obliczu czegoś istotnego. Mężczyzna jest Podmiotem, jest Absolutem; kobieta jest Innym”⁵.

Ontologiczne osadzenie kobiecości w sytuacji absolutnej inności jest być może konsekwencją fundującego fenomenologię schematu reprezentacyjnistycznego, w którym mamy do czynienia z bytem poznającym, doświad-

³ Por. R. B r a i d o t t i, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, WAI P, Warszawa 2009, s. 215.

⁴ Por. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 44-82, 116-132.

⁵ S. d e B e a u v o i r, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003, s. 14.

czającym aktywnie i intencjonalnie, oraz z bytem biernie oczekującym na poznanie, to znaczy z podmiotem i przedmiotem. Schemat ten utrzyma się w myśli fenomenologicznej także wówczas, gdy analizy dotyczyć będą fenomenów takich, jak cielesność czy drugi człowiek, a nawet wówczas, gdy jest *explicite* krytykowany, jak ma to miejsce w koncepcji Emmanuela Lévinasa. Według Lévinasa to właśnie rozpatrywanie relacji z drugim człowiekiem przez pryzmat schematu podmiot–przedmiot jest nie tylko podstawowym błędem fenomenologii, ale także przyczyną fiaska zachodniej metafizyki, zafiksowanej na abstrakcyjnej, racjonalnej, czystej świadomości, a ponadto – usprawiedliwieniem dla przemocy. Dlatego też Inny w filozofii Lévinasa wchodzi w relację z podmiotem poza perspektywą reprezentacjonistyczną. W akcie epifanii wzywa podmiot do rezygnacji z supremacji i do postawy etycznej, nie dając się uchwycić ani jako przedmiot, ani jako drugi podmiot. Relacja ta jest zatem z gruntu asymetryczna, a Inny wymyka się jakiegokolwiek ontologizacji, która w tym rozumieniu byłaby równoznaczna z przemocą.

Oprócz inności pojawiającej się w tak opisanej sytuacji spotkania – z konieczności zarysowanej tu skrótowo – w tekstach Lévinasa funkcjonuje jeszcze jeden jej rodzaj: inność specyficzna, choć również ludzka – inność kobiety. Jej specyfika polega na pewnym utrwaleniu w pozycji inności, kobiecość bowiem nigdy nie charakteryzuje podmiotu. Lévinas pisze: „To, co kobiece, jest inne dla bytu męskiego (*être masculin*) nie tylko dlatego, że jest innej natury, lecz również dlatego, że inność jest w pewnym sensie jej naturą”⁶. Pisze też w innym miejscu, że „podczas gdy istniejący realizuje się w «podmiotowości» i w «świadomości», inność realizuje się w kobiecości”⁷. W obu cytatach wyraźne jest utożsamienie z perspektywą uniwersalną męskiej perspektywy, z której naturalnie – na zasadzie biologicznej czy kulturowej odmienności – kobieta jawi się jako inna. Jak przekonuje Simone de Beauvoir, to właśnie ów nieuprawniony teoretycznie gest uzasadnić ma pozostawienie kobiecości w obszarze tego, co permanentnie inne. Odnosząc się do Lévinasowskiej fenomenologii kobiecości, de Beauvoir komentuje ją słowami: „Sądzę, że E. Lévinas nie zapomina o tym, iż kobieta jest dla siebie również świadomością. Ale uderza, że bez skrupułów przyswaja on sobie punkt widzenia mężczyzny, nie zaznaczając współzależności podmiotu i przedmiotu. Jeśli pisze, że kobieta jest tajemnicą, rozumie przez to, że jest ona tajemnicą dla mężczyzny. To określenie, które ma być obiektywne, jest w rzeczywistości tylko potwierdzeniem przywileju mężczyzny”⁸.

⁶ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 40.

⁷ Tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 100.

⁸ De Beauvoir, dz. cyt., s. 14.

Uwaga de Beauvoir uzmysławia, że aspirowanie do teoretycznej uniwersalności – zwłaszcza podczas analiz płci i seksualności – powinno być krytycznie problematyzowane. Z perspektywy feministycznej pozostaje jednak pytanie: Czy mimo że filozoficzna neutralność jest niemożliwa, istotę kobiecości można jednak odnaleźć? Innymi słowy, czy po odrzuceniu patriarchalnych mitów o „wiecznej kobiecości” pozostanie jakaś „kobieta” do odkrycia? Czy też należy porzucić ten projekt jako z gruntu opresyjny? Czy tematyzowanie i esencjalizowanie podmiotu nie jest opresyjne tout court?

Pierwsze feministyczne pomysły fenomenologiczne na dotarcie do tej niewyrażonej jeszcze kobiecości oparły się głównie na odwołaniach explicite do „kobiecego doświadczenia” w wymiarze cielesnym, językowym i afektywnym. Doświadczenia, w którym kobieta – jeśli odrzucić definiujący ją dotychczas patriarchalny schemat – nie byłaby inna dla samej siebie. Jak pisze Sonia Kruks: „Feministyczna teoria chciała uniknąć pułapek męskiego racjonalizmu dzięki oparciu swoich analiz na specyfice kobiecego doświadczenia”⁹.

Niestety uwikłanie filozofii w perspektywę prymatu rozumu wobec świadectwa doświadczenia okazywało się często zbyt trudne do przekroczenia, co dobrze ukazuje przykład myśli samej Simone de Beauvoir. Zdaniem wielu komentatorek¹⁰, mimo słusznej krytyki Sarte’owskich zaniechań – polegających głównie na zignorowaniu rzeczywistości społecznej oraz jej wpływu na kształtowanie się podmiotowości – filozofka pozostaje w kręgu fenomenologii egzystencjalnej, a tym samym kartezjańskiego systemu reprezentacji. Przykład stanowi opisany w *Drugiej płci* konflikt, na jaki narażona jest kobieta zmuszona do wyboru między macierzyństwem a pragnieniem transcendencji. W interpretacji de Beauvoir macierzyństwo jako fenomen charakteryzujący się pewną cielesną bezwzględnością wyłamuje się z trybu analizy historycznej i zyskuje status ontologicznego fatum. Kobieta staje się tym samym ofiarą własnego ciała, które wymusza na niej poświęcenie się na rzecz dziecka, a przez to rezygnację ze swobodnej samorealizacji. Ciało wraz ze swoimi funkcjami okazuje się zatem czynnikiem alienującym kobiecy byt, który pragnie konstituować się jako podmiot. Simone de Beauvoir przyznaje więc ostatecznie, że aby przewyciężyć owo piętno ontologicznej inności, kobieta musi stale kontestować swoją cielesność – i to stanowi podstawową różnicę między nią a mężczyzną, którego podmiotowy potencjał nie jest podobnie zagrożony.

Podczas gdy Simone de Beauvoir zajmuje się głównie fenomenami związanymi z kobiecą anatomią i fizjologią, Iris M. Young poddaje refleksji ko-

⁹ S. K r u k s, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Cornell University Press, Ithaca–New York 2001, s. 131 (tłum. fragm. – M.A.).

¹⁰ Por. D. O l k o w s k i, *Feminism and Phenomenology*, w: *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, red. S. Glendinning, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, s. 325n.

biecą cielesność pod kątem sposobu, w jaki kobiece ciało wchodzi w relację z otoczeniem. W klasycznym dla feministycznego nurtu fenomenologii tekście *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, motoryczności i przestrzenności*¹¹ Young zajmuje się dostrzeżoną przez Erwina Strausa różnicą między motorycznością chłopców a motorycznością dziewczynek, różnicą, która została pokazana na przykładzie rzutu piłką. Podczas gdy chłopcy, wykonując rzut, wykorzystują w pełni możliwości swojego ciała – skręcają się w bok, obracają biodrami, stabilizują pozycję rozstawieniem nóg – dziewczynki stoją prosto, biorąc jedynie niewielki zamach przedramieniem. Straus podsumował swoje obserwacje stwierdzeniem, że dziewczynki rzucają piłką w ten sposób, ponieważ są kobiece z natury. Jednak według Young odpowiedź ta nie jest wystarczająca, a ponadto stanowi wyraz kulturowej dyskryminacji kobiet. To bowiem wychowanie, a także obezwładniająca władza kulturowych oczekiwań powodują, że kobiecą motoryczność charakteryzuje przemożna ambiwalencja. Jak pokazuje Young, w kobiecym ruchu zawarty jest od razu element wycofania się niego, a u podstaw tej aktywno-pasywnej gry tkwią trzy modalności: niejednoznaczna transcendencja, wstrzymywana intencjonalność i nieciągła jedność z otoczeniem, co skutkuje brakiem swobody, skrępowaniem i nieustającą autokorektą. Young pisze: „Źródłem tych sprzecznych modalności jest autoreferencyjność kobiecej postawy ciała, która wynika z doświadczenia przez kobietę swojego ciała jako rzeczy i jednocześnie jako możliwości”¹².

Można powiedzieć, że owo doświadczenie ambiwalencji, wynikającej z niepewnego statusu podmiotowego i uwikłania „kobiety” w pozycję absolutnie Innej wobec męskiego podmiotu, nieustannie przenika rozważania feministyczne od czasów Simone de Beauvoir. Jakkolwiek by bowiem oceniać pozostawanie de Beauvoir w nurcie Sartre’owskiego egzystencjalizmu, praca tej myślicielki niewątpliwie przyczyniła się do podjęcia analizy społecznego uwarunkowania procesu kształtowania się podmiotowości. Istotna jest również konstatacja filozofki, że kobiece doświadczenie inności powinno być jedynie doświadczeniem różnicy, nie zaś alienacji. O ile więc jeśli nawet reprezentujący fenomenologię mężczyźni – jak Maurice Merleau-Ponty – optują za podmiotem ucieleśnionym i historycznie usytuowanym, ze strony fenomenologów pada pytanie o różnicę między kobiecym a męskim ucieleśnieniem i usytuowaniem. To odmienna sytuacja społeczna kobiet i mężczyzn jest przyczyną odmiennego doświadczenia przez nich ich podmiotowości, tymczasem – co uwidacznia przykład Lévinasowskich opisów kobiecości – fenomenologia,

¹¹ Zob. I.M. Young, *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, motoryczności i przestrzenności*, tłum. M. Rogowska-Stangret, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2017, s. 633-653.

¹² Tamże, s. 641.

podejmując temat płci, opierała się zazwyczaj na nieprzepracowanych teoretycznie stereotypach.

Niemniej zakwestionowanie uniwersalnej perspektywy w odniesieniu do konstrukcji podmiotu filozoficznego zasiało również ziarno niepewności co do samej kategorii kobiety oraz powszechności „kobiecego doświadczenia”. Jak pokazała krytyka feministyczna płynąca ze strony kobiet różnych narodowości, klas społecznych oraz kolorów skóry, kobiece doświadczenia bywają radykalnie różne¹³. Czy zatem doświadczenie kobiecości może być podstawą dla feministycznej teorii, praktyki społecznej czy też politycznego działania? Czy podejrzana w tym kontekście staje się również sama kategoria doświadczenia warunkująca formy wykluczenia odmienne wprawdzie niż racjonalizacja, lecz równie dotkliwe.

DOŚWIADCZENIE NOMADY RÓŻNICA BEZ RELATYWIZMU

Autorką, która w swoich pracach nie unika uznawania wielogłosu kobiecych doświadczeń, a mimo to nie proponuje poststrukturalistycznej relatywizacji, jest Rosi Braidotti. Można powiedzieć, że jej koncepcja kobiecego podmiotu zaprezentowana w książce *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym* została przefiltrowana przez większość dylematów współczesności oraz że tworzona była z całą świadomością krytyki antyesencjalistycznej. Braidotti zauważa bowiem, że poststrukturalistyczna rezygnacja z konstruowania kobiecego podmiotu, oparta na potrzebie „rozmontowywania” racjonalnej i władczej podmiotowości męskiej jako źródła przemocy, niefortunnie rozgrywa się w tym samym momencie historii, w którym kobiety zechciały sięgnąć właśnie po racjonalność i władzę. Tymczasem pojęcia te okazują się nagle skompromitowane i wraz ze swoim nośnikiem, męskim podmiotem, zostają wyproszone ze współczesnej humanistyki.

Antyesencjalistyczne teorie feministyczne usiłują na różne sposoby pozycjonować się wobec tradycji pojęcia podmiotu jako tradycji stricte męskiej. Konsekwencją takiego podejścia, którą wskazuje Braidotti, jest odczytanie racjonalności jako męskiej i sprowadzenie poszukiwań kobiecego podmiotu do „irracjonalnej” i „chaotycznej” rzeczywistości ciała. Myślenie Braidotti oscyluje nieustannie wokół tej dychotomii i jej możliwości interpretacyjnych, ponieważ autorka ta dostrzega, że – niezależnie od tego, jak płodnym filozoficznie gruntem pozostaje ciało – kobiecy podmiot wciąż pozostaje w obszarze

¹³ Zob. b. h o o k s., *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, tłum. E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

wyznaczonym przez dyskurs fallogocentryczny. Tymczasem dla kobiecej teorii i praktyki konieczne jest odzyskanie pojęcia racjonalności.

Temat ciała mocno zaznaczył swoją obecność w teoriach podmiotu głównie za sprawą poststrukturalistów, a jego pojawienie się było odpowiedzią na „policyjny język rozumu”¹⁴, na ontologiczną przemoc związaną z samym aktem tematyzacji¹⁵. Dlatego też dyskurs o ciele i seksualności stał się rewersem dla wcześniejszych teorii myślącego podmiotu. Z perspektywy feminizmu można więc argumentować, że dyskurs ten stanowił kontynuację męskiej ścieżki myślenia o człowieku. Jak przekonuje Braidotti, bezkrytyczne uchwycenie się tej opcji jest zgubne dla feminizmu. Kobiety ryzykują bowiem pominięcie najważniejszego etapu budowania tożsamości, etapu, który polega na uzyskiwaniu władzy i poczucia sprawczości: „Prawda jest taka: nie można zdekonstruować podmiotowości, która nigdy nie została w pełni przyznana; nie można rozproszyć seksualności, którą historycznie określono jako mroczną i tajemniczą. Aby ogłosić śmierć podmiotu, trzeba najpierw nabyć prawo do mówienia jako podmiot; aby zdemistyfikować metadyskurs trzeba najpierw mieć dostęp do mowy”¹⁶.

O ile więc dla męskiego podmiotu fragmentacja i rozproszenie mogą być doświadczeniem nowym i znamionować twórczą transformację, o tyle dla kobiet stanowią one cechy utrwalonej historycznie pozycji. W przypadku kobiet transformujący może okazać się ruch w kierunku przeciwnym. Braidotti wyraża tym samym potrzebę konstruowania kobiecego podmiotu, takiego jednak, który nie byłby ekstrapolacją męskiego procesu podmiotowego i nie sytuowałby kobiety w pozycji Innej.

Metaforą, której Braidotti użyła do sformułowania takiej koncepcji kobiecego podmiotu – podmiotu, który nie tylko trudno uchwycić teoretycznie, ale też nazwać podmiotem tout court – stała się Deleuziańska metafora nomady. Jak pisze Braidotti, to „obrazoburcza, mityczna figura”¹⁷, „ruch przeciwko ustalonej i konwencjonalnej naturze teoretycznego, a w szczególności filozoficznego myślenia”¹⁸. W przeciwieństwie do podmiotu kartezjańskiego, będącego fundamentem gmachu wiedzy, metafora nomady ma nieść ze sobą

¹⁴ J. D e r r i d a, *Cogito i historia szaleństwa*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 203(1988) nr 6, s. 157.

¹⁵ Czego przykładem są prace choćby Michela Foucaulta, Jacques’a Derridy czy Gilles’a Deleuza, dla których różnie ujęta cielesność stanowi przestrzeń analiz podmiotowych alternatywną wobec dyskursu kartezjańskiego (zob. np. M. F o u c a u l t, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Warszawa 2010; J. D e r r i d a, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002; G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, *Tysiąc plateau*, tłum. zbiorowe, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015).

¹⁶ B r a i d o t t i, dz. cyt., s. 172.

¹⁷ Tamże, s. 28.

¹⁸ Tamże.

lekkość i radosną siłę, dzięki której życie staje się wyzwaniem i podróżą. Ponadto „stan nomadyczny definiuje obalenie konwencji, a nie dosłownie akt podróżowania”¹⁹ – chyba, że zrozumie się akt podróżowania właśnie jako przekraczanie granic, poszerzanie perspektywy, porzucanie utartych ścieżek, a zatem jako obalenie konwencji.

Sferą tworzenia się nomadycznego podmiotu jest sfera „pomiędzy”, której metaforą podróżniczą są wszelkie poczekalnie i środki transportu. Quasi-miejsca, w których już nie jest się gdzieś, a jeszcze nie jest się nigdzie. Fascynacja między-sferami w kulturze nie jest niczym nowym. Funkcjonowały zawsze jako pustynie – miejsca transformacji, otwierania się na wpływ tego, co inne. Inspirowały twórczość filozoficzną i artystyczną. Jednak dla nomadycznego podmiotu każde miejsce jest właśnie takie – nie ma miejsc innych, ponieważ podmiot tworzy się „pomiędzy” językami, kulturami, rasami, płciami, ciałami i sposobami myślenia. Przede wszystkim jest to jednak sfera „pomiędzy samym sobą”, co wymaga uznania wielogłosu własnego istnienia bez równoczesnego wprowadzania w strukturę tożsamości symbolicznej hierarchii. Podmiot może sam dla siebie stanowić monarchię absolutną lub głęboką demokrację, jest to jednak kwestia wyboru, politycznego określenia.

Braidotti stawia sobie zadanie przełożenia abstrakcyjnych pojęć filozoficznych na działania polityczne, czego możliwość wydaje się wypływać z samego charakteru filozofii nomadycznej, która odwołuje się do „ja” ucieśnionego, interaktywnego, a także współczującego. Współczucie pojawia się tutaj jako wspólna afektywna wrażliwość polityczna, przekraczająca granice różnicy seksualnej, rasowej, społecznej, czy światopoglądowej²⁰. W idei nomadycznego podmiotu – jak z pasją podkreśla Braidotti – tkwi potencjał otwarcia, tolerancji, wspólnotowości i współpracy. Sprzyjający miałyby też być fakt, że nie są to dla ludzkiej tożsamości cechy nowe: „Nasze kultury dysponują ogromnym rezerwuarem idei, ustalonych zwyczajów i praktyk, które sprzyjają gościnności i towarzyskości w ramach podzielanych wartości i tradycji”²¹.

Powstaje pytanie, czy taka koncepcja tożsamości pozwala rzeczywiście uniknąć przemocy związanej z władzą? Czy teoretyczne przebudowanie podmiotowości w kierunku wersji nomadycznej może stanowić remedium na powtarzające się w historii cykle zbiorowego okrucieństwa? Poczekalnie nie zawsze fundują atmosferę podekscytowania podróżą, a inni nie zawsze szanują inność, którą przynosimy. Brak przynależności może być piekłem dla ludzi, którzy nie podróżują z własnej woli, gnani ciekawością. Integracja europejska

¹⁹ Tamże.

²⁰ Braidotti powołuje się tutaj na zaproponowaną przez bell hooks koncepcję współczucia (por. b. h o o k s, *Postmodern Blackness*, w: taż, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Between the Lines, Toronto 1990, s. 27).

²¹ B r a i d o t t i, dz. cyt., s. 19.

może dawać szansę poszerzenia horyzontów tożsamości, ale może też wywieść presję unifikacji, a pod hasłem „wspólnota” może kryć się etnocentryzm i inny rodzaj wykluczenia.

Z drugiej strony, z odkrywaniem nowych łądów związana jest również przemoc. Deleuze nazywa nomadyczne plemiona „maszynami wojennymi” – nastawionymi na wydzieranie dóbr wytwarzanych przez plemiona osiadłe. „Nomadyczna przemoc i przemoc państwa są lustrzanymi odbiciami podzielonymi wzajemną wrogością” – pisze Braidotti²². Dlaczego jednak – rodzi się pytanie – mielibyśmy woleć przemoc piratów od przemoc regularnej armii? Jest to przemoc, której się lękamy jak każdej innej, ponieważ boimy się o samych siebie, o istnienie, jakim jesteśmy. Z pewnością pytanie to narzuca się „ja” udomowionemu, kartezyjańskiemu, które czuje się zagrożone i zakłada pewną naiwność, jakiej nie można przypisać koncepcji Braidotti. Autorka ta nie chce bowiem zaprzeczać, że żyjemy w świecie relacji władzy, w świecie polityki pragnienia – polityki organizującej nasze myśli, doświadczenia i postawy. Nomada jest dla niej metaforą pożądanego podmiotowości nie dlatego, że wymyka się przemocy, ale z racji posiadania potrzebnych dzisiaj atutów. Stabilność podmiotu nie może już wspierać się na tematyzacji, czy reifikacji Innego ani na objawieniu, a nomadyczna tożsamość kulturowa wyłania się raczej z wewnętrznej dynamiki podmiotu niż z opozycji wobec znajdujących się zewnątrz niego innych. Nomada to podmiot będący niejako „przejazdem”, a „jednak wystarczająco zakotwiczony w historii, by wziąć na siebie odpowiedzialność, a tym samym uczynić siebie za tę historię odpowiedzialnym”²³.

Wiecznie podróżujący między kulturami, językami i własnymi figuracjami nomada jest więc bytem etycznym i odpowiedzialnym, dzięki czemu – jak przekonuje Braidotti – unika relatywizmu, o który chętnie oskarżyłby go podmiot kartezyjański. To właśnie świadomość wieloaspektowości świata generuje postawę etyczną niebędącą pochylaniem się rozumnego „ja” nad Innym ani porzuceniem samego siebie na rzecz obezwładniającej inności Innego. Etyka ta opiera się na szacunku, wymianie i współczuciu, nie potrzebuje wielkich słów i wzniosłych systemów etycznych – „mydlanych baniek ontologicznego bezpieczeństwa wynikającego z bliskości z jedną stroną językową”²⁴. Zamierzeniem Braidotti jest pokazanie, że „zanik powszechności, uniwersalności w dobie nowoczesności, stwarza możliwość zdefiniowania nomadycznego punktu widzenia opartego na różnicy, bez przyjmowania relatywizmu”²⁵.

²² Tamże, s. 56.

²³ Tamże, s. 35.

²⁴ Tamże, s. 41.

²⁵ Tamże, s. 138.

DOŚWIADCZENIE RZECZYWISTYCH KOBIET
ŻYWY PROCES TRANSFORMACJI „JA”

„Nomada” ma być więc rozumiany jako figuracja²⁶ podmiotu umiejscowionego, industrialnego, postkolonialnego, kulturowo zróżnicowanego, a także postmodernistycznego, ale przede wszystkim podmiotu feministycznego. Poza deklaracją potrzeby poszukiwania nowej wizji podmiotu Braidotti przedstawia propozycję roboczego planu feministycznego, który opierałby się na koncepcji trzech poziomów różnicy seksualnej, poddanych refleksji z perspektywy myślenia nomadycznego. Samo pojęcie różnicy zaś, podobnie jak inne skompromitowane w tyglu historii pojęcia, powinno zostać odzyskane: „We współczesnej historii europejskiej «różnica» została przejęta przez polityczne reżimy faszystowskie i totalitarne, które określiły ją mianem biologicznego determinizmu i następnie wykorzystwały do eksterminacji wielu istot ludzkich, którym przypisano niższość czy pejoratywną odmienność. [...] To pojęcie jest zbyt ważne i bogate, aby pozostawić je faszystowskiemu i hegemonicznym interpretacjom”²⁷.

Esencjalistyczne konotacje pojęcia różnicy, dające pretekst do sprzeciwu wobec jego wykorzystania w teorii feministycznej, nie muszą być zatem oczywiste i decydujące. Wbrew feministkom opowiadającym się dzisiaj przeciwko kategorii różnicy seksualnej jako nieuchronnie prowadzącej do odrodzenia metafizyki „wiecznej kobiecości”²⁸ oraz utożsamienia kobiecości z innością, Braidotti uważa, że pojęcie różnicy – zrewidowane, uwolnione od negatywnego kontekstu historycznego, nieuwikłane w hierarchizację i panowanie czy wytyczanie gorszej i lepszej strony – mogłoby stanowić podstawę dla nowego projektu tożsamościowego. Nie chce tym przy tym jednak rezygnować z asymetrii. Zdaniem Braidotti różnica seksualna jest jej silnym czynnikiem; różnie nie znaczy bowiem równo. Według autorki fałszywe wyobrażenie o symetrii seksualnej pojawiło się w wyniku myślenia z perspektywy pojęcia płci kulturowej, a zwłaszcza w wyniku jego instytucjonalnej kariery w kontekście gender studies. Ponadto pojęcie płci kulturowej kładzie nacisk na uwarunkowania społeczne i polityczne, podczas gdy pojęcie różnicy seksualnej otwiera obszar

²⁶ W *Słowniku wybranych pojęć* dołączonym do *Podmiotów nomadycznych* czytamy: „Figuracja (*figuration*) – w teorii sztuki oraz teorii literatury oznacza sposób przedstawienia, na który składają się nie tylko stosowne formy konkretyzacji dzieła, ale także związane z tym sposoby konceptualizacji, co w pełni odpowiada temu, jak rozumie owo pojęcie autorka. Jest to pojęcie szersze niż «wyobrażenie» czy «obrazowanie»” (tamże, s. 287).

²⁷ Tamże, s. 179n.

²⁸ Wyrazistym przykładem takiego podejścia jest koncepcja autorstwa Monique Witting, przedstawiona w książce *„The Straight Mind” and Other Essays* (zob. M. Witting, *„The Straight Mind” and Other Essays*, Harvester Wheatsheaf, London 1992).

odniesień językowych i symbolicznych, a być może nawet stanowi załączek nowej metafizyki. Niemniej oba te obszary uznaje Braidotti za istotne pola eksploracji dla teorii płci, oba bowiem kształtują i ujawniają kobiece doświadczenie. To ekstremizm w obrębie tych stanowisk prowadzi do redukcjonizmu i grozi źle pojętym esencjalizmem: „Teoretyczki różnicy seksualnej inwestują w «kobiecy» biegun seksualnej dychotomii, aby stworzyć dla niego różne znaczenia i reprezentacje. Natomiast teoretyczki płci kulturowej odrzucają system seksualnej, binarnej polaryzacji na rzecz stanowiska odseksualizowanego i uwolnionego od płci kulturowej. Inaczej mówiąc, pobrzmiwają tu przeciwstawne roszczenia: powtarzany przez teoretyczki różnicy seksualnej argument, iż trzeba przededefiniować kobiecego podmiot feministyczny, rozbrzmiewa echem w przeciwstawnym postulatcie teoretyczek płci kulturowej, które uznają kobiecość za grzęzawisko absurdu metafizycznego i postulują jej całkowite porzucenie na rzecz nowej androginii”²⁹.

Jedno stanowisko grozi zatem pogłębieniem podziałów społecznych i redukcją do „tego, co kobiece”, drugie zaś – unifikacją różnic na wielu poziomach i redukcją do „tego, co ludzkie”. Według Braidotti, impas ten zostaje przewyciężony, gdy odrzucimy dualistyczny sposób myślenia „jako moduł istnienia patriarchy”³⁰. Autorka ma na myśli wyrugowanie klasycznych dychotomii, takich jak „natura–kultura, aktywny–bierny, racjonalny–irracjonalny, męski–kobiecy”³¹, umacniających uniwersalizację męskiego podmiotu i zamknięcie kobiety w pozycji Innej.

Kluczem do nowej, niedualnej tożsamości ma być umieszczenie „rzeczywistych kobiet” w miejsce podmiotowości dyskursywnej. Zdaniem Braidotti można tego dokonać przez ponowne połączenie teorii z praktyką. Praktyka kobiety „jako siebie” wytyczona tu zostaje w trójstopniowym modelu epistemologicznym, który Braidotti nazywa mapą. Trzy poziomy struktury podmiotowości, czy też etapy stawania się podmiotem, nie są – jak zaznacza autorka – ani hierarchiczne, ani dialektyczne. Koegzystują raczej w strumieniu doświadczenia podmiotu jako jego schematy nawigacyjne. Poziomy te odpowiadają trzem rodzajom różnicy seksualnej, realizującym się na poziomie teoretycznym i praktycznym zarazem. Według Braidotti dopiero takie współrzędne są w stanie przybliżyć umiejscowienie feministycznego podmiotu nomadycznego jako zróżnicowanego i jednocześnie nieshierarchizowanego.

Pierwszy poziom to różnica między mężczyznami a kobietami. Doświadczenie tej różnicy z jednej strony buduje poczucie tożsamości „kobiecej” na gruncie treści mających charakter esencji, rozpoznanych czy to biologicznie,

²⁹ B r a i d o t t i, dz. cyt., s. 187.

³⁰ Tamże, s. 188.

³¹ Tamże.

czy kulturowo, czy też dyskursywnie, z drugiej – uwidacznia hierarchię płci i pseudouniwersalizm wynikający z uczynienia z „tego, co męskie”, wzoru dla „tego, co ludzkie”. Na tym poziomie kobieta odkrywa swoją niepodmiotową kondycję oraz permanentnej „inność”, charakteryzującą ją „brak”, swoją „irracjonalność, a także to, że zostaje sprowadzona do swojej cielesności traktowanej jako obiekt w rozbudowanym systemie eksploatacji. Jest to poziom, na którym kobieta odkrywa również uprzywilejowaną pozycję mężczyzny i rozpoznaje patriariat. W wyniku tych odkryć kategorie takie, jak uniwersalizm, podmiot, czy inność, stają się podejrzane, ujawnione zostają bowiem ich role w spektaklu dominacji i władzy.

Politycznie etap ten oznaczać może podejmowanie różnych strategii emancypacyjnych, jak również odrzucenie emancypacji jako idei umieszczenia kobiet w świecie męskich wartości i sposobów działania. Ten właśnie moment rozwoju myśli feministycznej doprowadził do konfliktu między zwolenniczkami podkreślenia różnicy seksualnej, dla których emancypacja stwarzała wspomniane wyżej zagrożenie, a zwolenniczkami równości, zarzucającymi tym pierwszym esencjalizm i utrwalanie szkodliwych społecznie stereotypów. Według Braidotti (niezależnie od feministycznych strategii działania podejmowanych z perspektywy włączania kobiet w utrwalony system reprezentacji bądź też z perspektywy radykalnego zanegowania całego systemu) „punktem wyjścia dla projektu różnicy seksualnej [...] pozostaje wola polityczna do uznania specyficzności żywego, cielesnego kobiecego doświadczenia; odmowa odcieleśnienia różnicy seksualnej w formę nowego, rzekomo «postmodernistycznego» i «antyesencjalistycznego» podmiotu oraz wola, aby w całą debatę na temat różnicy ponownie włączyć cielesne istnienie i doświadczenie kobiet”³².

Próba rozwiązania sporu między esencjalizmem a antyesencjalizmem poprzez odwołanie do „kobiecego doświadczenia” poprowadziła Braidotti do wskazania drugiego podmiotowego poziomu różnicy seksualnej: różnicy między kobietami. Kluczowym projektem tego poziomu jest odpowiedź na pytanie, „jak stworzyć, uprawomocnić i przedstawić wiele alternatywnych form podmiotowości feministycznej bez popadania w relatywizm”³³. Podejrzany staje się sam termin „kobieta” jako uwikłane w dychotomię płci kulturowej uogólnienie wielości kobiecych postaw, stylów życia czy pragnień.

Odpowiedzią na wątpliwość dotyczącą pojęcia kobiecości rysującą się na tym poziomie jest przeciwstawienie kategorii „rzeczywistej kobiety” fantazmatowi „kobiety jako Innej”. Jak pisze Braidotti, „rzeczywista kobieta” wyłania się poprzez „doświadczenie, ucieleśnienie, wiedzę usytuowaną, wiedzę

³² Tamże, s. 196.

³³ Tamże, s. 198.

pochodzącą od kobiet, uprawomocnienie oraz wielość różnic (rasa, wiek, klasa społeczne itp.)”³⁴. Tak rozumiana kategoria „rzeczywistej kobiety” przesuwana się w kierunku „feministki”, którą Braidotti przeciwstawia „Kobiecie” – usytuowanej na pierwszym poziomie różnicy w pozycji Innej. Feministkę natomiast rozumie jako podmiotowość kształtującą się pozytywnie i niezależnie. Koreluje to z procesem historyczno-politycznym przebiegającym między pierwszym a drugim poziomem różnicy seksualnej. O ile więc „ruch kobiecy opiera się na konsensusie, że wszystkie kobiety znajdują się w sytuacji drugiej płci”³⁵, o tyle stanowi to dopiero warunek konieczny, acz wstępny, do wypracowania feministycznego ujęcia podmiotu. „Rozpoznanie siostrzeństwa w opresji – pisze Braidotti – nie może być celem ostatecznym”³⁶. Dopiero dostrzeżenie i uznanie różnic między samymi kobietami umożliwia znalezienie adekwatnych reprezentacji kobiecości, zarówno empirycznych, jak i symbolicznych.

Według Braidotti uznanie – bez popadania w relatywizm – współwystępowania różnych przedstawień kobiecej podmiotowości możliwe jest w ramach feministycznego stanowiska nomadycznego. Wymaga jednakże prawdziwie nomadycznej elastyczności w myśleniu i działaniu, umiejętności przekraczania ustalonych granic instytucjonalnych, schematów pojęciowych i utrwalonych identyfikacji. Elastyczność ta ma szansę wykształcić się na trzecim poziomie różnicy seksualnej: różnicy występującej w przypadku każdej kobiecie. Poziom ten jest – można powiedzieć – radykalnie subiektywny, uznaje się na nim siłę doświadczenia wewnętrznego, które ukazuje wyraźnie, że podmiot ma złożoną strukturę, a tożsamość to odsłony kolejnych utożsamień.

Braidotti chce tutaj podkreślić wagę subtelniejszych wymiarów doświadczenia związanych z przeżyciami, a także z nieuświadomionymi i niekontrolowanymi procesami istnienia. Myślenie o podmiocie kobiecym na sposób polityczny, a nawet symboliczny i dyskursywny, nie wyczerpuje bowiem całości doświadczenia, które można nazwać doświadczeniem siebie. Świadoma wola i nieświadome pragnienie nie zawsze mówią jednym głosem. Tożsamość jest nieuchronnie podzielona, rozwarstwiona (co przecież okazuje się dla niej konstytutywne) i utrzymujące się w całości dzięki różnorodnym dyskursywnym fikcjom, których zadaniem jest stworzenie spójnej oprawy dla tej rozchwybotanej zbieraniny wrażeń. Czy zatem snucie opowieści o podmiocie nie przypomina czerpania wody sitem?

Odpowiedź na to pytanie stanowi właśnie figura nomady. Najistotniejszym określnikiem podmiotowości nomadycznej jest bowiem procesualność, oparta na koncepcji czasu, w której nie udaje się uchwycić żadnej chwili w stanie

³⁴ Por. tamże, s. 199 (tabela 2).

³⁵ Tamże, s. 200.

³⁶ Tamże.

teraźniejszym. Ostatecznie kluczowe okazują się pragnienia i namiętności, afirmacja życia w jego niestałości i wielorakości. Jak pisze Braidotti, „feminizm uwalnia w kobietach pragnienie wolności, lotności, sprawiedliwości i samorealizacji”³⁷, rozbrzmiewa z „wywrotową siłą dionizyjskiego śmiechu”³⁸. Multiplikacja różnic na poziomie trzecim rozsadza ciężkie kategorie z poziomu pierwszego i nie pozostawia złudzeń co do kategorii z poziomu drugiego. Projekt nomadyczny przedziera się zatem przez trzy poziomy ujmowania różnicy seksualnej, ale też integruje trzy dziedziny myślenia o podmiocie, począwszy od rozróżnień na poziomie ontologicznym czy egzystencjalnym, przez refleksję polityczno-społeczną, po psychologiczną analizę „ja”, gdzie znaczenia nabiera ekspresja pragnienia. Jak pisze Braidotti, na tym poziomie nie interesuje nas już „statyczność określonych prawd, ale żywy proces transformacji ja”³⁹.

DOŚWIADCZENIE OCZYWISTOŚCI: OCZYWISTOŚĆ DOŚWIADCZENIA

Podsumowując niniejsze rozważania, chciałabym poświęcić nieco uwagi kategorii, która okazuje się kluczowa dla przywołanych tutaj koncepcji kobiecości, czyli kategorii doświadczenia. W *Podmiotach nomadycznych* – pracy, która miała stanowić odpowiedź na problemy wiążące się z esencjalistycznymi konotacjami pojęć tradycyjnie zaangażowanych w definicje podmiotu – kategoria ta jest nieustannie obecna w tle metafor opisujących podmiotowość kobiecą, a odwołanie do doświadczenia stanowi zazwyczaj istotny moment teorii. Samo to pojęcie nie jest jednak w tych kontekstach rozwijane, ani nie uzasadnia się jego stosowania. O ile krytycznej rekonstrukcji podlega sama „kobiecość”, a także „podmiotowość”, „inność” czy „różnica”, o tyle „doświadczenie”, warunkujące „żywy proces transformacji ja”, pojawia się jako swego rodzaju oczywistość.

W przywoływanych przeze mnie fragmentach *Podmiotów nomadycznych* – ale i w całej tej książce – „doświadczenie” warunkuje zrozumiałość, spójność i siłę koncepcji, jest elementem każdego pozytywnego opisu podmiotu. Odwołanie się do doświadczenia stanowi również istotny element rozstrzygający, kiedy pojawia się pytanie o podmiot teorii i działań feministycznych. Na pytanie, kto jest kompetentny, by zajmować się teorią feministyczną, Braidotti odpowiada: „kobiety”, i jednocześnie podważa predyspozycje, kompetencje i prawo mężczyźni do zajmowania się teoriami kobiecości. Uważa, że mężczy-

³⁷ Tamże, s. 204.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 140.

znom brakuje niezbędnego doświadczenia – to znaczy doświadczenia opresji ze względu na płeć⁴⁰.

W tym jednym momencie skomplikowane analizy idei podmiotu i jego historycznych perypetii zostają odłożone na bok i zastąpione oczywistością doświadczenia płci w kontekście opresji. Gest ten zawiesza całą serię aktów krytycznych i wprowadza cezurę płciową opartą na tym doświadczeniu – co nie różni się właściwie od sposobu wykorzystywania kategorii opresji w radykalnym dyskursie feministycznym, odwołującym się do genetycznej różnicy płci. Krytykowane przez antyesencjalistki powiązanie doświadczenia z esencjalizmem nie zostało natomiast w żaden sposób przepracowane, by funkcjonować swobodnie w narracjach esencjalizmu strategicznego.

W swojej książce, będącej rozbudowanym studium na temat pojęcia doświadczenia, Martin Jay mówi o jego „nieuchwytnej rzeczywistości”⁴¹ pojęcia teoretycznego, gdy przychodzi nam opisać, czym ono jest, i jednocześnie o jego „konfundująco solidnej rzeczywistości”⁴², kiedy przychodzi dokonać opisu tożsamościowego. Doświadczenia nie można bowiem sprowadzić do percepcji powtarzalności czy do eksperymentu, nie oferuje ono także wiedzy pewnej – lecz daje za to wiedzę w pewien sposób oczywistą. Pojęcie doświadczenia nieodmiennie prowadzi do konkretności: przeżycia, ciała, wrażenia, sytuacji, miejsca czy innych stanów, w których można zakotwiczyć – tak ulotną dzisiaj – podmiotowość. Poststrukturalistyczne analizy dyskursu i struktur władzy, każą „odrzucać «doświadczenie» (a tym bardziej «doświadczenie przeżywane») jako upraszczającą zasadę bezpośredniości, nie pozwalającą uchwycić zawsze już zapośredniczonego charakteru relacji kulturowych ani oddać niestałości podmiotu, będącego w założeniu osobą doświadczającą”⁴³. Mimo krytyki poststrukturalistycznej doświadczenie okazuje się jednak pojęciem na tyle zakorzenionym w języku, zwłaszcza w splotach wielu dyskursów humanistycznych, że nadal stanowi istotny element teorii. Zgadzam się tutaj z amerykańską historyczką Joan W. Scott, która ostrzegając przed „esencjalistycznym» założeniem jednolitego podmiotu”⁴⁴, który mógłby być nosicielem doświadczenia, zwraca jednocześnie uwagę na przemożną obecność samego słowa „doświadczenie” we współczesnych narracjach. Jak z kolei przekonuje Sonia Kruks w książce poświęconej idei odzyskania kategorii doświadczenia w dyskursie tożsamo-

⁴⁰ Por. tamże, s. 169. Braidotti ma tutaj na myśli przede wszystkim mężczyzn heteroseksualnych, niemniej zwraca też uwagę, że politycznej wrażliwości aktywistów i teoretyków gejoskich „nie zawsze jest blisko do feministycznych niepokojów”.

⁴¹ J a y, dz. cyt., s. 13.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 15n.

⁴⁴ Tamże, s. 16. Zob. też: S c o t t, dz. cyt.

ściowym⁴⁵, pojęcie to nie jest jedynie konstrukcją dyskursywną, ale korelatem wielu czynników (na przykład afektywności i jej cielesnych przejawów). Upatrywanie genezy doświadczenia jedynie w praktykach dyskursywnych skutkuje „ignorowaniem głębokich, choć często cichych źródeł cierpienia, z których wyłaniają się ruchy takie, jak feminizm”⁴⁶. Kruks uważa zatem, że pomimo wielorakich różnic istnieją rodzaje ucieleśnionego – a więc też „upłciowionego” – doświadczenia, które są wspólne większości kobiet.

Podsumowując, należy stwierdzić, że nic nie wskazuje na to, by post-strukturalistyczna krytyka klasycznego podmiotu wyłączyła z gry pojęcie doświadczenia. Może ono bowiem funkcjonować jako „upraszczająca zasada bezpośredniości”, ale również jako zasada rozstrzygającej asercji, chroniąca przed – nie tyle dekonstrukcją, ile – dezintegracją. Problemem pozostaje, czy możliwe jest uniknięcie esencjalistycznych konotacji pojęcia doświadczenia oraz związanego z nimi zagrożenia opresyjną unifikacją w obrębie tożsamości, a także konstruktywne zredefiniowanie, odzyskanie i wykorzystanie tego pojęcia w teoriach kobiecego podmiotu.

⁴⁵ Zob. K r u k s, dz. cyt.

⁴⁶ Tamże, s. 146.