

Tomasz Sikora

O krwiopijstwie, ludożerstwie i innych zaburzeniach dietetycznych

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (4), 145-151

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O krwiopijstwie, ludożerstwie i innych zburzeniach dietetycznych

Eating and Disorder, tematyczne wydanie pisma *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, numer 1 (vol. 10), 1998.

Jeden z dawniejszych numerów czołowego pisma feministycznego *differences* poświęcony został związkom jedzenia z szeroko rozumianymi zaburzeniami. Nie chodzi tu wyłącznie o zaburzenia jedzenia jako takie (choć wątek anoreksji przewija się przez kilka tekstów), a raczej o kulturowe powiązanie tych dwóch zjawisk. Tak więc w prezentowanych artykułach fizjologia spleta się z ekspresją kulturową i cielesną w różnych konfiguracjach teoretycznych, a sama funkcja jedzenia lub jej zaburzenia plasują się raczej na poziomie metafory (choćby miała to być „metafora ciała”). Większość zamieszczonych tu tekstów mieści się w kręgu oddziaływania psychoanalizy (Freud, Lacan, Kofman), choć znaczące są również odniesienia do Derridy czy Foucaulta.

Pierwszy w kolejności esej Erin Soros zatytułowany jest prowokacyjnie *Giving Death* (dawanie śmierci), w opozycji do utartej frazy „dawać życie,” która zwyczajowo definiuje kobietę („kobieta jest tą, która daje życie”), wyznaczając jej tym samym określoną rolę społeczną. Podobnie jak słynny tekst Derridy *Glas*, artykuł Soros biegnie dwutorowo: na lewą kolumnę składają się rozważania o relacji ojciec-syn w kontekście *Ulisses*a Joyce’a, kolumna prawa stanowi analizę relacji matka-córka opartą na osobistych doświadczeniach autorki. Wspólnym mianownikiem obu kolumn jest feministyczna krytyka myśli Derridy i Freuda.

W centrum rozważań składających się na lewą kolumnę tekstu leży „współistotowa” relacja syn–ojciec, która wyraża się w fantazji męskiej ciąży i samozapłodnienia. Bloom–Ulisses „wczuwa się” w rolę kobiety, próbuje doświadczyć miesiączkowania i ciąży, w czym Soros widzi przejaw jego „zazdrości o pochwę”, zjawiska pominiętego w tradycyjnej „kastracyjnej” teorii Freuda, według której wydanie na świat dziecka miałoby być próbą „odzyskania” przez kobietę brakującego penisa. Świadomy

Prawa kolumna tekstu wychodzi od spostrzeżenia, że „nikt nie umrze za mnie, zamiast mnie”. Soros nawiązuje do rozumowania Jacques’a Derridy, który pisze w *The Gift of Death*, że śmierć rodzi niezastępowalność, niezastępowalność rodzi tożsamość, wreszcie tożsamość rodzi etykę odpowiedzialności. Słaby punkt tego rozumowania obnaża, według Soros, przykład aborcji, która definiuje *gender* kobiety jako tej, która obdarza śmiercią. A zatem nie ma jednej, uniwersalnej śmierci – jest ona

braku pochwy chłopiec wierzy, że matka może przekazać mu zarodek przez usta, a poród następuje przez odbyty. Fantazja męskiego samozapłodnienia (oparta na paradoksalnej logice, zgodnie z którą „syn jest synem swojego ojca, ponieważ jest swoim ojcem”) to falliczne marzenie o boskiej nieśmiertelności, kompensujące „niepokój o ojcostwo”, brak absolutnej pewności co do własnego ojcostwa/autorstwa. Ostatecznie jednak, konkluduje Soros, *Ulisses* nie oferuje nam absolutnego pomostu między synem i ojcem, pisarzem i tekstem. „Kiedy czytam Ulissesa, [...] daję nie życie, tylko śmierć” (26–7). *Ulisses* jest więc „chybionym porodem”, pomostem, który nie sięga drugiego brzegu. Wymowną ilustracją tego nieudanego pomostu jest ważna w *Ulissiesie* jedenastka: dwie równoległe kreski, dwie osobne (a jednak jakoś ze sobą powiązane) kolumny — jak w tekście Erin Soros.

zróżnicowana, naznaczono płciowo. Aborcja to sytuacja nierozstrzygalna, w której kategoria odpowiedzialności okazuje się niewystarczająca, suwerenna decyzja niemożliwa do podjęcia. Aborcja przeczy niezastępowalności śmierci: jeśli płód jest częścią mojego ciała, (za)daję śmierć sobie, a jednak żyję. Tak więc aborcja ofiarowuje śmierć, która nie jest ani jednostkowa, ani wspólna, a w konsekwencji problematyzuje kategorie tożsamości i odpowiedzialności. Z perspektywy Freuda, aborcja jest samokastracją, akceptacją własnego braku (braku penisa, którego kobieta chce „odzyskać” przez dziecko), asertacją własnej płci. W nierozstrzygalny sposób aborcja jednocześnie stwarza kobietę i ją unicestwia. Ostatecznie aborcja jest „kastacją fallogocentrycznego porządku, który nadaje kształt kategoriom różnicy płciowej” (24), odcina fallusa i łono jako początek, zaprzecza pełnej obecności.

Tekst Erin Soros w bardzo ciekawy sposób zestawia dwa porządki „filogenetyczne”: ojcowsko-synowski (w którym główną rolę odgrywa fantazja męskiego samozapłodnienia) oraz matczyńsko-córczyni (w którym matka chciałaby być płodem w łonie córki, z płodem córki we własnym łonie). Soros postuluje stworzenie innej niż fallogocentryczna relacji między matką i córką, relacji nie zdeterminowanej imperatywem prokreacji. Najcenniejsze jednak wydaje się w eseju wykorzystanie kwestii aborcji do sprobematyzowania uniwersalistycznej koncepcji niezróżnicowanej śmierci. Jedyną rzeczą, która może w tekście Soros nieco razić, są nierzadko błyskotliwe, niemniej jednak arbitralne skojarzenia słów (np. „JOYce” i „FREUDE” = radość), choć dla miłośników Derridy takie zestawienia rzeczywiście mogą stanowić źródło niewyczerpanej radości.

Tekst Charlesa Shepherdsona *The Gift of Love and the Debt of Desire* jest próbą sprecyzowania myśli Jacquesa Lacana, a w szczególności takich fundamentalnych pojęć jak *need* (potrzeba), *demand* (żądanie, zapotrzebowanie) oraz *desire* (pragnienie). Punktem wyjścia jest rozróżnienie między organizmem biologicznym (poziom instynktów i potrzeb naturalnych) i ciałem (np. poziom przyjemności seksualnej czerpanej z czynności ssania). Potrzeba ma jasno określony przedmiot (np. pokarm) i może być zaspokojona, podczas gdy pragnienie nie ma

konkretnego obiektu i z definicji nie może być zaspokojone. Dyskutując konstytuowanie się podmiotu i przedmiotu (u podstaw którego leży popęd oralny), Shepherdson stwierdza, że każdy przedmiot jest przedmiotem żądania (*demand*), ale ponieważ nie zaspokaja on pragnienia podmiotu, ten ostatni nieustannie poszukuje innego przedmiotu. Żądanie otwiera drogę pragnieniu: pragnienie jako takie jest u Lacana „brakiem usytuowanym w przedmiocie żądania”. Jeśli pragnienie jest domeną porządku symbolicznego (reprezentacji), a potrzeba domeną biologii, żądanie jest zdecydowanie powiązane z popędem i cielesną satysfakcją.

Jedną z propozycji psychoanalizy jest pogląd, że popęd wykształca się w polu Innego (nie zaś podług praw przyrody), należy jednak pamiętać, że w ujęciu Lacanowskim popęd nie zamyka się *wyłącznie* w polu Innego, a seksualność nie jest po prostu efektem reprezentacji. Shepherdson bardzo wnikliwie nawiązuje do współczesnego sporu między esencjalizmem a konstrukcjonizmem, wykazując, że psychoanaliza nie daje się zredukować do jednej z tych pozycji, bowiem nie traktuje ciała ani jako zjawiska czysto biologicznego, ani jako wytworu reprezentacji. Próbuje w dalszej części doprecyzować pojęcie popędu, Shepherdson stwierdza, że jeśli pragnienie musi pozostać niezaspokojone, popęd należy rozumieć jako nie-biologiczną siłę, która zawsze wymaga zaspokojenia. Shepherdson cytuje za Lacanem przykład anoreksji jako źródła przyjemności (*jouissance*) oralnej, w której popęd oralny (w postaci zapotrzebowania na „nic”) jest zaspokojony *wbrew* naturalnej potrzebie jedzenia: anorektyk je „nic”. Ważne jest również spostrzeżenie, że każdy popęd jest z definicji częściowy (oralny, analny, skopiczny, inwokacyjny) i że popędy te nigdy nie jednoczą się pod przewodnictwem popędu genitalnego, choć jest tylko jedno *libido*, takie samo dla obydwu płci, wynik relacji podmiotu do Innego.

Tekst Shepherdsona obfituje w fachową terminologię i porusza się po bardzo zaawansowanych rejonach teorii Lacana, nic więc dziwnego, że jest to tekst niezwykle trudny w odbiorze. Przygodny czytelnik akademicki nie specjalizujący się w „lacanologii” może się łatwo pogubić w skomplikowanym wywodzie, wymagającym dość szczegółowej wiedzy z zakresu psychoanalizy. Artykuł ten można więc zalecić w szczególności wszystkim adeptom lacanowskiej teorii popędu.

Esej Tiny Chanter pt. *Tragic Dislocations: Antigone's Modern Theatrics* poświęcony jest pamięci Sarah Kofman, jednej z czołowych postaci feministycznej psychoanalizy. Na początek Chanter przeciwstawia Antygonę i Edypa jako dwoje „modelowych” bohaterów tragicznych. Edyp wędruje od niewiedzy do poznania, od niewinności do winy, wędruje ku prawdzie, która oznacza jednocześnie odkrycie własnej tożsamości i samozagładę. To właśnie czyni Edypa idealnym wzorem dla filozofii spekulatywnej, opartej na dialektyce. Tragedia ze swoją katarską funkcją miałaby więc stanowić podstawę tradycji filozofii dialektycznej, którą można wówczas uznać za „echo rytuału” (określenie Lacoue-Labarthe’a). Chanter pyta: „Czy Antygona ucieleśnia moment poetycki, który rozsadza wolę poznania”, czyli filozofię, zastępując ją poezją? (77) Na postać Antygony zwrócił już uwagę Hegel, który uznał, że wiedza Antygony nie jest samoświadoma – a więc nie reprezentuje prawa ustalonego przez człowieka – tylko intuicyjna, zgodna

z naturalnym prawem rodzinnym, szalona – a więc, w ostatecznym rozrachunku, boska. Dalej Chanter omawia esej Lacoue-Labarthe’a pt. *The Caesura of the Speculative*, w którym podkreślony jest niekanoniczny status *Antygony* i jej „współczesny” charakter, bowiem tragedia współczesna, według Lacoue-Labarthe’a, zasadza się na „nieprzejrzystości” pragnienia *Antygony*, na fakcie, że jej pragnienie nie jest (nie może być) wyartykułowane jako „kwestia”.

Następnie Tina Chanter przechodzi do omówienia autobiograficznych tekstów Kofman, w których doszukuje się dwóch ciągów identyfikacji: Hölderlin–Kreon–Hitler z jednej strony, Anne Frank–*Antygona*–Kofman z drugiej. Kofman opowiada między innymi o poczuciu winy wynikającym z niechęci do przyznania się do swej prawdziwej tożsamości, a także o cielesnej ekspresji głębokich przeżyć, np. w postaci zaburzeń funkcji jedzenia. Zdaniem Chanter, Kofman porusza się pomiędzy autorytetem matki i ojca: stawia się na równi z męskim *establishmentem*, lecz jednocześnie nie chce się oswoić, zasymilować. Jeśli *Antygona* ozdabia czy upiększa prawo swoim upartym rytuałem pogrzebowym, jednocześnie staje się przedmiotem prawa, zostaje włączona w jego porządek: zjedzona i zwiądniona przez dialektyczną maszynę, trwa nadal już tylko jako element chaosu, strachu, poniżenia. Choć w tekście Chanter nie brak ciekawych spostrzeżeń, całość wydaje się jakby nieco rozmyta, nie do końca spójna. W streszczeniach rozważań innych autorów (takich jak Hegel, Hölderlin, Lacoue-Labarthe, Kofman) zaciera się argument samej autorki.

Najdłuższy tekst w numerze, *Cannibalism, the First Crusade, and the Genesis of Medieval Romance* autorstwa Geraldine Heng, stanowi prawdziwą czytelniczą ucztę, pomimo hermetycznej – wydawałoby się – mediewistycznej tematyki. Esej skupia się na pierwszej połowie XII wieku, a ściślej mówiąc na kronice Geoffreya z Monmouth *Historia Regum Britanniae*, z którą związane są początki legendy arturiańskiej oraz kształtowanie się nowego gatunku literackiego, średnio-wiecznego romansu. Kronika Geoffreya oscyluje między rzetelnością historyka a wyobraźnią literata, splatając dowolnie elementy fantazji i historii, co zdaniem Heng pełni niejako funkcję terepeutyczną, mającą na celu złagodzenie niepokojów społecznych poprzedzających bezpośrednio napisanie kroniki. W romansie właśnie widzi Heng bezpieczne medium przemian kulturowych w kryzysowych sytuacjach przełomu. Heng argumentuje, bardzo przekonująco i błyskotliwie, że opowiedziana w kronice historia potwora z Mont Saint-Michel zawiera aluzje do traumatycznych wydarzeń z czasów pierwszej krucjaty, przede wszystkim do historycznie udokumentowanych przypadków ludożerstwa dokonywanego przez chrześcijańskich żołnierzy na ciałach martwych muzułmanów. Za takim ujęciem tematu stoi przekonanie (inspirowane, jak przyznaje autorka, analizami Foucaulta), że wydarzenia mają miejsce w czasie historycznym, lecz są doświadczane jako zjawiska historyczne dopiero w momencie wejścia w dyskursywne pole narracji historycznej, które nadaje im znaczenie i gwarantuje czytelność. Istotą rzeczywistego doświadczenia antropofagii jest szok i przerażenie wywołane złamaniem jednego z najsurowszych tabu kultury chrześcijańskiej.

Relacje płci, dowodzi dalej Heng, pełnią w romansie funkcję zastępczego „aparatu językowego” do wyrażania, i dyskursywnego przewycięzania, najskrytszych problemów społeczeństwa feudalnego. Kobieta jest jednocześnie fetyszem i ekranem zasłaniającym faktyczny sens wydarzeń: za historią Heleny więzionej przez potwora z Mont Saint-Michel i zwycięskiej wyprawy Króla Artura kryje się próba uwolnienia europejskiej arystokracji chrześcijańskiej od przerażającego widma antropofagii. Heng podkreśla, że romans nie jest ucieczką od historii, jak chcą niektórzy; wręcz przeciwnie, jest medium zbiorowej pamięci, które upamiętnia w „przeinaczonej” formie rzeczywiste doświadczenia historyczne. Tak więc historyczna trauma jest nie tyle stłumiona, ile przekształcona w kulturowo przyswajalną opowieść, a historia przechodzi niepostrzeżenie w fikcję. Podobny mechanizm odnaleźć można w innej legendzie zapisanej w kronice Geoffreya, gdzie homoerotyzm „ukrywa się” pod postacią kanibalizmu, natomiast sam kanibalizm zyskuje specjalną sankcję, nabierając cech eucharystycznego samopoświęcenia. (Skojarzenie kanibalizmu z homoseksualizmem wydaje się nieprzypadkowe: krytycy dopatrują się go np. w twórczości Melville’a, gdzie kanibalizm jest niejako zastępczym kodem wskazującym na to, o czym nie sposób mówić wprost.)

Swoje rozważania sytuuje Heng w szerszej perspektywie, opisując XII wiek jako czuły moment w historii Europy – moment formowania się łacińskiego Zachodu (imperium ucieleśnionego przez militarne państwo króla Artura) w *silnej opozycji* do Orientu (nawet chrześcijańskiego Bizancjum) czy ogólniej rzecz ujmując – w silnej opozycji do każdego „Obcego”, traktowanego z definicji jako „nieczystego”. Z całą pewnością esej Geraldine Heng zasługuje na uważną lekturę, która pomoże lepiej zrozumieć podłoże zachodniej formacji kulturowej.

Tekst Stephanie Smith pod obiecującym tytułem *Suckers* jest przede wszystkim obroną osiągnięć teorii poststrukturalnej przed coraz liczniejszymi zarzutami o hermetyczność, oderwanie od rzeczywistości itp. Nie do końca trafny może wydawać się wybór metafory „wysysania” (w sensie wampirycznym i nie tylko) jako nośnika centralnej idei całego tekstu. Pod wpływem koncepcji Donny Haraway, Smith przypatruje się kulturowemu (czy nawet politycznemu) potencjałowi postaci wampira (przywołuje tu między innymi Marksowskie porównanie stosunków społecznych w ustroju kapitalistycznym do krwiopijstwa). W pracach Haraway figury takie jak wampir czy cyborg cechuje fragmentaryczność, wieloznaczność i wielorakość, które uderzają w głęboko zakorzeniony zachodni binaryzm. Smith przeciwstawia uniwersalizm oparty na pozytywnie definiowanej tożsamości (i związany z tym mit komunitaryzmu) – różnicy, która wymaga innego ustrukturyzowania stosunków społecznych czy teorii humanistycznych. Wampir zdaje się wymykać kategorii tożsamości, choć nierzadko wprzęgany jest – jako trop – w dyskurs polityczny, oparty często na pozytywistycznej koncepcji tożsamości.

Smith krytykuje – słusznie, jak sądzę – nawoływanie o „autentyczną komunikację” oraz oskarżanie „teorii” o zamykanie oczu na rzeczywistość rozumianą jako suma niepodważalnych, ewidentnych faktów. W ten sposób niektórzy budują (fałszywą) opozycję między figurą retoryczną a „prawdziwym doświadczeniem”.

Choć obecnie w kulturach Zachodu celebrytuje się dziś „różnorodność”, oznacza ona zazwyczaj „stylistyczne lub kulturowe wariacje na temat «Człowiek»” (189). Właśnie poststrukturalizm, jako teoria różnicy, stanowi alternatywę dla tej niwelującej zróżnicowanie koncepcji „uniwersalnego człowieka”. Za taką postawą Smith dostrzega opór wobec pojęciowej złożoności, którą można odnaleźć w różnicy: w imię jasności i przystępności wymazuje się wieloznaczność i konflikt interpretacji. Jest to wyraźny nawrót do modernistycznej wiary w wyraźny, autentyczny „głos” polityczny – wiary wpisanej w wampiryczną logikę kapitalizmu. Retoryka „tożsamości mniejszościowych” to dla Smith wytwór systemu kapitalistycznego, w którym tożsamość staje się kolejnym towarem zbytu. Postindustrialny kapitalizm dąży do uniwersalizacji podmiotu ludzkiego, co oznacza powrót do monolitycznej, przejrzystej „rzeczywistości”. Pomimo deklarowanego pluralizmu (różne feminizmy, etniczności, orientacje seksualne), logika tożsamości opiera się w istocie na pojęciu fantazmatycznego, homogenicznego „Innego”. Dostrzegając w tej logice próbę udomowienia „Innego”, Smith postuluje powrót do Lacanowskiej wersji „Innego”, do alienującej odmienności leżącej u podstaw konstrukcji psychicznej, do braku, który zaprzecza naszemu marzeniu o „pełni”. Język pozostaje nieodmiennie wieloznacznym i niepewnym narzędziem; przez język stajemy się jednocześnie sobą i obcymi sobie. Zaprzeczając temu w imię jasności i przejrzystości języka, konkluduje Smith, narażamy się na rażące zubożenie.

Ostatni w numerze esej pióra Ony Nierenberg, *A Hunger for Science: Psychoanalysis and the «Gay Gene»*, przedstawia współczesną debatę wokół kwestii „przyczyn” homoseksualizmu z perspektywy różnych szkół psychoanalitycznych. Na początek autorka zwraca uwagę na fundamentalne u Freuda rozróżnienie (biologicznego) instynktu i popędu. Jakkolwiek początkowo seksualność jest „sprzęgnięta” z funkcjami życiowymi, potem rozpoczyna „niezależne życie”. Tak więc popęd wyznacza granicę między fizjologią a psychologią, a seksualność ludzka oznacza wyłamanie się człowieka z porządku naturalnego. Z tej perspektywy chybione wydają się naukowe poszukiwania „genu homoseksualizmu”, choć takie biologistyczne wyjaśnienie używane bywa (np. przez Richarda Isaya) jako ważki argument polityczny w walce z homofobią. Nierenberg twierdzi jednak, że biologiczny determinizm oparty na imperatywie reprodukcji zawsze będzie przedstawiać heteroseksualizm jako „naturalnie dany”, a więc wyznaczający normę, od której homoseksualizm musi pozostać odstępstwem.

Sam Freud postulował oddzielenie seksualności od genitalności i prokreacji, kwestionując samo pojęcie normy: to właśnie „dewiacyjność” popędu stanowi normę. Nieprawdą jest, jakoby jakiś naturalny instynkt płciowy wynaturzał się w perwersję: to raczej naturalną perwersyjność „przycina się” do wymogów normy (a zatem perwersja oznacza brak zahamowań, które charakteryzują nerwicę i normalność). Innymi słowy, jak homoseksualizm może być „naturalny”, skoro sama ludzka seksualność wymyka się nieuniknieniu kategorii naturalności? Jednak historia psychoanalizy w Stanach Zjednoczonych poszła w innym kierunku: przeważyły argumenty biologistyczne (np. w „psychologii ego” Heinza Hartman-

na), które utorowały drogę patologizacji homoseksualizmu i spowodowały nawrót do przed-Freudowskich koncepcji seksualności.

Nierenberg rozprawia się z rewizjonizmem w amerykańskiej szkole psychoanalizy, zauważając, że determinizm biologiczny łączy się najczęściej z konserwatyzmem i konformizmem w sferze społeczno-politycznej. Choć autorka przyznaje, że poglądy Freuda na temat homo- i biseksualizmu nie zawsze są spójne i jasno wyłożone, stara się wydobyć z jego dzieła wywrotowy potencjał, który być może najlepiej streszcza cytowany w tekście Tim Dean. W jego ujęciu zasadniczym odkryciem psychoanalizy ma być twierdzenie, że proces normalizacji seksualnej nigdy nie jest udany i skończony, zaś element perwersji (*queerness*) jest nieodwołalnie obecny w seksualności każdego podmiotu ludzkiego. Artykuł Nierenberg doskonale pokazuje, jak blisko Freudowi do teorii *queer*.