

Olga Cielemeńska

Od różnicy do etyki różnicy : feministyczna filozofia Luce Irigaray

Etyka 45, 73-87

2012

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.

Od różnicy do etyki różnicy. Feministyczna filozofia Luce Irigaray

Artykuł zawiera interpretację pojęcia różnicy płciowej w myśli Luce Irigaray, urodzonej w Belgii feministycznej filozofki, psychoanalityczki i lingwistki. Zaproponowane odczytanie tej kategorii polega na wyróżnieniu dwóch jej ujęć: (1) różnicy jako separacji oraz (2) różnicy jako twórczego, produktywnego obszaru spotkania. Rozróżnienie to zostaje użyte dla zbadania możliwości wykorzystania pojęcia różnicy płciowej w następujących kontekstach: po pierwsze, skonstruowania modelu podmiotowości, który przewyżczyłby kryzys wyrażony hasłem „śmierci podmiotu”, polegający na redukcji podmiotu we współczesnej myśli filozoficznej do jego słabej, płynnej bądź też ujarzmionej postaci; po drugie – stworzenia pewnego nowego projektu etycznego.

W artykule zatytułowanym *Différence sexuelle – Różnica płciowa* – Luce Irigaray, nawiązując do słów Martina Heideggera, twierdzi, że dla każdej epoki istnieje jeden i tylko jeden problem, który będąc dla niej kluczowym, domaga się jak najpilniejszego przemyślenia. Dla naszej epoki taką wyróżnioną kwestią jest właśnie różnica płci¹.

Mimo że różnica była jednym z istotniejszych pojęć dla filozofii drugiej połowy dwudziestego wieku, to dopiero w myśli feministycznej podlega ona ucieleśnieniu i upłciowieniu i jako taka urasta do rangi centralnego zagadnienia.

Zasadniczo istnieją dwie drogi uchwycenia tego pojęcia. Jedną z nich wyznacza Judith Butler², która kwestionuje realność różnicy płciowej poprzez pokazanie, że powstaje ona zawsze w wyniku produkcji kulturowej. Za pośrednictwem praktyk wychowawczych i socjalizacyjnych dokonuje się wpajanie, a następnie powtarzanie i przetwarzanie różnego rodzaju tożsamości, w tym płciowej, które są odgrywane na powierzchni ciał podmiotów. Różnica płciowa okazuje się konstruktem historycznym i społecznym; tak płeć biologiczna, jak i kulturowy gender są wytworami kultury. Podmioty, zobowiązane odgrywać rozpisane dla nich role płciowe, mają jednak możliwość zbuntowania się przeciw nim. Dzięki parodystycznym odstępstwom

¹ L. Irigaray, *Sexual Difference*, [w:] teże, *An Ethics of Sexual Difference*, przeł. C. Burke, G.C. Gill, London – New York, Continuum 1993, s. 7.

² Zob. J. Butler, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2008.

od normy wykrawają dla siebie margines wolności, w którym własna seksualność zostaje na nowo wymyślona.

Drugą, przeciwną drogę rozumienia różnicy płciowej wytycza Luce Irigaray. Pojęcie to, zdaniem badaczki, zostało zapomniane i należy je odzyskać. Poszukuje ona śladów po różnicy w miejscach, gdzie ta została wyparta: w historii filozofii, micie, literaturze, tekstach religijnych. Choć poddana mechanizmom represji, różnica płci okazuje się nieusuwalna. Jest obecna w każdym tekście kultury, choć najczęściej w sposób niejawny i leży u podstaw każdej społecznej relacji. W efekcie zostaje przez Irigaray uznana za najważniejszą i najtrwalszą kategorię filozoficzną, która tworzy fundament zarówno teorii, jak i praktyki feministycznej. Uwzględnienie różnicy płciowej, uważa Irigaray, jest nam nieodzowne na drodze do samorozumienia.

Zrozumienie takiego dowartościowania różnicy płciowej jest możliwe, o ile umieścimy jej pojęcie w kontekście, w którym się formowało. Filozofia powojenna doświadcza głębokiego kryzysu związanego z kategorią podmiotowości – jego wyrazem stało się hasło „śmierci podmiotu”. Osłabieniu podmiotu, jakie wówczas się dokonuje – w sposób wyraźny jest to widoczne w koncepcjach myślicieli, takich jak Michel Foucault czy Jacques Lacan, by wymienić tylko tych dwóch – towarzyszy postawienie w centrum rozważań mechanizmów władzy lub języka, które odpowiadają za montaż człowieka. Podmiot zostaje im podporządkowany, a następnie zredukowany do roli pochodnej działania nieludzkich mechanizmów: produktu władzy, procesu dziejowego lub języka. Zostaje tym samym sprowadzony do swojej migawkowej formy i odtąd nazywany jest podmiotem słabym, płynnym czy ujarzmionym.

Feminizm, a także inne ruchy emancypacyjne, ponieważ wyrastają z doświadczenia marginalizacji lub wykluczenia z obowiązujących dotychczas zakresów pojęć, takich jak człowiek czy podmiot, charakteryzują się podejrzliwością w stosunku do konstruktów, jaki w nich rozpoznają. W śmierci podmiotu widzą zmierzch jego kartezyjańskiego wcielenia – racjonalnej, autoasertywnej i imperialistycznej instancji, która uzurpuje sobie uniwersalną pozycję. Załamanie wiary w taki podmiot jest postrzegane bardziej jako szansa na wyłonienie się innego rodzaju figuracji podmiotowych niż powód do popadania w apokaliptyczny czy nihilistyczny lament; tak zdiagnozowana sytuacja, zamiast stanowić podstawę do wyrokowania o wyczerpaniu filozofii, stwarza raczej podwaliny pod jej odnowę.

Dominujący w zachodniej filozofii sposób myślenia o podmiocie wykluczał jego płciowy i cielesny wymiar, a także pomijał jego przynależność etniczną, rasową i klasową. Luce Irigaray dąży do odzyskania stłumionej w ten sposób kobiecej podmiotowości. Punktem wyjścia jest dla niej poszukiwanie utajonego i niesłyszalnego głosu kobiet, który zostaje odnaleziony w szczelinach tekstów kultury. Punktem dojścia natomiast jest wskazanie obszaru, z którego wyłania się zupełnie nowy, zrekonstruowany podmiot, stojący, by tak to ująć, po stronie „mocy bytu”. Jest to podmiot, który nie jest ani płynny, ani słaby, jak najdalszy od postmodernistycznego

mizernego *subiectum*. Nie jest on jednym podmiotem, lecz dwoma i właśnie owo podwojenie stanie się warunkiem możliwości etyki.

W ruchu wiodącym od poszukiwania kobiecego ja po opis ontologii spotkania dwóch podmiotowości, kobiety i mężczyzny, pojęcie różnicy płciowej ulega przeformułowaniu. Wyróżniam dwa odmienne sposoby jej rozumienia, które z grubsza przyporządkować można w pierwszym wypadku wczesnym tekstom Luce Irigaray, a w drugim – tekstom średnim i późnym³. W pierwszej kolejności różnica ujęta jest jako oddzielenie czy separacja. Pozwala ona na dotarcie do wypartego kobiecego doświadczenia; ujawnia je jako autonomiczne wobec tego, co męskie i izoluje przed hegemonią patriarchalnej logiki wytwarzającej podmioty i sensy. W swoim drugim wariancie różnica przeobraża się w kreatywny, produktywny, płodny obszar *pomiędzy*: interwał między ja i ty, kobietą i mężczyzną. Podmiot nie jest już pojedynczy i tożsamy, ale są dwa podmioty – różnica dzieli je, ale i umożliwia przekształcające życie spotkanie.

Przejście od separacji do spotkania, które Antonio Negri nazywa drogą od oporu do exodusu⁴, wyznacza możliwą drogę dla filozofii, pozwalającą jej na wyjście z impasu, w który popadła. Różnica płciowa, co będę chciała udowodnić, staje w samym centrum przemiany filozoficznego horyzontu, umożliwia wyłonienie się nowej konfiguracji podmiotowej, a dalej także zbudowanie społecznych więzi i narzędzi porozumienia, które nie będą zarazem narzędziami panowania. Tym samym kładzie podwaliny pod projekt etyki, która nie dopuszcza do pominięcia ani zagłuszenia żadnego głosu, ani męskiego, ani kobiecego. Postaram się odkryć naturę związku różnicy płciowej z możliwością wyrażenia owej etycznej propozycji.

Różnica płciowa jako separacja

Luce Irigaray jest myślicielką głęboko zakorzenioną w europejskiej tradycji filozoficznej, a jednocześnie podejmuje wysiłek jej zdekonstruowania. Jej szerokie

³ W pierwszym wypadku chodzi zwłaszcza o *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit 1985 (*Speculum of the Other Woman*, przeł. G.C. Gill, Ithaca, New York, Cornell University Press 1985) oraz *Ta plec jedną (płcią) niebędąca* (przeł. S. Królak, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010); zmiana nastawienia jest widoczna już w niektórych esejach ze zbioru *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit 1983 (*An Ethics of Sexual Difference*, przeł. C. Burke, G.C. Gill, London – New York, Continuum 1993), w tekstach z lat 90., takich jak *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Paris, Grasset 1990 (*Je, tu, nous. Toward a Culture of Difference*, przeł. A. Martin, New York, Routledge 1992), *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Paris, Grasset 1992 (*I Love to You. Sketch of a Possible Felicity in History*, przeł. A. Martin, New York, Routledge 1996), *La democrazia comincia a due*, Torino, Bollati Boringhieri 1994 (*Democracy Begins Between Two*, przeł. K. Anderson, London, The Athlone Press 2000), *Entre Orient et Occident: de la singularité à la Communauté*, Paris, Grasset 1999 (*Between East and West. From Singularity to Community*, przeł. S. Pluháček, New York, Columbia University Press 2002) oraz wydanych po roku 2000 (*Sharing the World. From Intimate to Global Relations*, przeł. H. Bostic, S. Pluháček, New York – London, Continuum 2002; *The Way of Love*, przeł. H. Bostic, S. Pluháček, New York, Continuum 2004).

⁴ Zob. A. Negri, *The Italian Difference*, przeł. L. Chiesa, [w:] *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, red. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne, re.press 2009, s. 21.

zainteresowania obejmują zarówno filozofię, psychoanalizę, psycholingwistykę, jak i obszar badań nad literaturą i mitem. Urodziła się w latach trzydziestych w Belgii. W latach sześćdziesiątych uczestniczyła w seminariach Jacques'a Lacana w École Freudienne de Paris. Drugi doktorat – pierwszy zrobiła w 1968 roku z dziedziny lingwistyki – uzyskała na podstawie pracy *Speculum de l'autre femme*. Książka przyniosła jej rozgłos, a jednocześnie uczyniła z niej outsiderkę ówczesnego francuskiego środowiska intelektualnego. Zawarta w pracy krytyka psychoanalizy, zarówno w jej freudowskiej, jak i lacanowskiej wersji, spowodowała zerwanie z Lacanem i jego zwolennikami.

Teza o radykalnej ontologicznej różnicy między kobietą a mężczyzną okazała się jednak trudna do uzgodnienia także z wpływowymi stanowiskami feministycznymi. Irigaray kategorycznie odrzuciła postulaty feminizmu równości. Odcięła się w szczególności od dorobku Simone de Beauvoir, z którą nie tylko nie zgadzały się w sposobie pojmowania istoty i roli kobiecości, ale do której, zdaje się, żywiła osobistą urazę: po publikacji *Speculum* i usunięciu z École Freudienne oraz z pozycji wykładowczyni na Uniwersytecie Vincennes Irigaray zwróciła się do autorki *Drugiej płci* z prośbą o poparcie, którego ta jej odmówiła. Postulat wzajemnego wspierania się kobiet w nieprzychylnym im środowisku, na przykład w zdominowanej przez mężczyzn akademii, stanowi ważny wątek w twórczości Irigaray, a uzyskuje ostateczny kształt w koncepcji *affidamento*, wypracowanej przez włoskie feministki, z którymi współpracowała i na które wywarła decydujący wpływ.

Wczesne teksty Luce Irigaray, począwszy do wydanego w 1974 roku, wspomnianego już *Speculum*, mają wymiar krytyczny. Ukazują represyjny charakter porządku patriarchalnego i należącej mu logiki wytwarzania znaczeń i sensowności, z których zostaje usunięte to, co kobiece. Mimo to, choć z początku niedostrzegane, istnieją miejsca, w których przechowywane są, przekraczające ujęcia fallocentryczne, sposoby reprezentacji kobiecego doświadczenia, cielesności i erotyzmu. Luce Irigaray stara się je odsłonić, wydobyć na powierzchnię, by kobiece podmiot mógł się ostatecznie ujawnić. Wbrew postulatom feminizmu równości, Irigaray domaga się dla niego całkowitej autonomii. Kobiety muszą odnaleźć własną, dotąd stłumioną inność i dążyć do jej wysłowienia, nie zaś do zapomnienia różnicy na drodze do zrównania się z mężczyznami i mówienia w wymyślonym przez nich języku.

Metoda zaproponowana przez Luce Irigaray polega na tropieniu w tekstach kultury Zachodu obecnych w nich pęknięć, luk i nieścisłości, spod których wyłania się to, co kobiece. Teksty te przynależą do tego, co nazywa się tutaj „niezanalizowaną tradycją”, kryją w sobie miejsca, które dla nich samych nie są przejrzyste, a przypominają raczej freudowskie czynności pomyłkowe: niechący wskazują na elementy wyparte. Te zaburzenia w obrębie tekstu, wywołane przez treści tłumione i nieuświadomione, zostają zdiagnozowane.

Uprzywilejowanym dyskursem, który w pierwszej kolejności wymaga takiej właśnie krytycznej lektury/terapii jest, zdaniem myślicielki, dyskurs filozoficzny.

Jego szczególna pozycja wynika z jego ambicji wypowiedzenia powszechnie obowiązującej prawdy o świecie, podporządkowania sobie innych dziedzin wiedzy, pragnienia spójności i systemowości, a także roszczenia do mówienia z poziomu uniwersalności. Luce Irigaray psychoanalizuje filozofię: bada procedury konstruowania sensu, śledzi powstawanie struktur języka, pewnego rodzaju „gramatyki” dyskursu, wreszcie wskazuje na przemilczenia i elementy z pozoru niepasujące, obce – pochodzące z poziomu nieświadomości.

Za sprawą tak pomyślanej metody zdemaskowana zostaje logika maszyny teoretycznej Zachodu. Opiera się ona na założeniu o płciowym niezróżnicowaniu, co pozwala jej na operowanie pojęciami z poziomu ogólności i powszechnie ważnymi twierdzeniami. Jest to możliwe dzięki zapomnieniu cielesnego rodowodu, usunięciu różnicy płciowej i wyniesieniu myślenia na poziom bezcielesnej uniwersalności. W procesie montażu systemu pojęciowego patriarchy pominięta zostaje kobieta, dla której nie ma „innego miejsca, prócz to, co tradycyjnie zarezerwowane dla wszystkiego, co wyparte, stłumione i ocenzurowane”⁵. Stąd:

wynika owa nagląca potrzeba „ponownego otwarcia” figur dyskursu filozoficznego – idei, substancji, podmiotowości, transcendentalnego podmiotu, wiedzy absolutnej, służąca odsłonięciu, wydobyciu z nich wszelkich zapożyczeń (od) kobiecości, zmuszeniu ich do „(od)dania” tego, co winne są kobiecości⁶.

Irigaray stara się obnażyć sposoby konstruowania męskości i kobiecości. Z analizowanych tekstów, czy to filozoficznych, czy psychoanalitycznych, wyłania się obraz kobiety jako braku, istoty wykastrowanej, podziurawionej, niepełnej. Męskość zajmuje miejsce podmiotu, w stosunku do którego to, co kobiece, jawi się „jako niedostatek, zanik czy odwrotność jedynej monopolizującej wszelkie wartości płci – płci męskiej”⁷. Celem dekonstrukcyjnego zabiegu, który wykonuje filozofka, jest dezaktywacja procesu symbolicznej produkcji wytwarzającej kobiecość jako brak, do którego mężczyzna się odnosi i konstytuuje siebie samego jako jedyny, pełny, całościowy i pełnoprawny podmiot: braku pozbawiony.

Taka lektura ma odtajnić „gdzieś indziej” kobiecości: to, co różne od wszelkich reprezentacji męskości i do niej nieredukowalne. Stawką jest rozbicie monopolu męskiego, zachodniego porządku na wytwarzanie prawd i sensów, odebranie mu licencji na wyrób jedynego prawomocnego podmiotu, który nie jest i być nie może podmiotem kobiecym. Obranie takiej strategii wymaga porzucenia ścieżki wytyczonej przez tradycję feminizmu liberalnego z jego pragnieniem zajęcia przez kobietę miejsca, które patriarchy przygotował dla *cogito*. Irigaray postuluje zamiast tego inne miejsce i inną podmiotowość kobiecości.

⁵ L. Irigaray, *Władza dyskursu. Podporządkowanie kobiecości*, [w:] tejże, *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, dz. cyt., s. 57.

⁶ Tamże, s. 62.

⁷ Tamże, s. 58.

Metaforycznie ujmuje owo przedsięwzięcie postać Alicji po drugiej stronie lustra, bohaterki książki Lewisa Carrolla. Lustro, na którego drugą stronę przedostaje się Alicja, jest lustrem reprezentacji i refleksji. Lustrem, z którego powierzchni, wedle Lacana, dziecko uczy się swojej podmiotowości, jako tego, co pochodzące z zewnątrz i zawsze w jakiś sposób już zafałszowane⁸. Lustrem, którym kobieta jest dla mężczyzny, narcystycznie przeglądającego się w niej i rozpoznającego swoją pełnię wobec jej braku. „Po drugiej stronie lustra” to zatem kraina dostępna tylko kobietom, a więc ilustracja separacji, owo inne miejsce, którego stale wypatruje Irigaray w swoich dekonstrukcyjnych lekturach. Przejście ma sugerować rodzaj zerwania, odstąpienia od próby włączenia się w porządek męskiego logosu i wyruszenie na poszukiwanie osobnej kobiecej logiki sensu i rozkoszy. Męskiemu lustru przeciwstawia Irigaray *speculum*⁹ z jego zakrzywioną powierzchnią rozpraszającą światło. W przeciwieństwie do mężczyzny, kobieta nie odzwierciedla bowiem siebie i nie powraca do samej siebie. Nie sposób jej uchwycić czy opisać, ponieważ pozostaje ze sobą nietożsama.

Dwie strategie stanowią wyróżnione sposoby, by owo „po drugiej stronie” rozpoznać. Początkowo to, co kobiece, może wybrzmieć tylko dzięki użyciu narzędzia krytycznego, jakim jest mimetyzm. Strategia mimetyczna polega na utożsamieniu się z tradycyjnie przypisaną kobietom rolą, na przyjęciu jej na siebie „świadomie i z rozmysłem”. Zakłada to identyfikację z tym, co tradycyjnie zakodowane jako kobiece: materią, naturą, cielesnością, histerią, zmysłowością, irracjonalnością. Rola kobiety polega na naśladowaniu sposobu, w jaki mówi się o niej w oficjalnym dyskursie. Jak tłumaczy Irigaray:

Wykorzystywanie strategii *mimesis* oznacza zatem dla kobiety podjęcie próby odnalezienia miejsca – ośrodka, czynnika – swego wyzysku przez dyskurs, w którym nie dałaby się zarazem całkowicie do niego sprowadzić. Poddanie się na powrót – w tej mierze, w jakiej staje po stronie tego, co „zmysłowe”, „materii”, itp. – „ideom”, zwłaszcza odnoszącym się do niej bezpośrednio, wypracowanym w ramach i za sprawą męskiej logiki, po to jednak, by „ujawnić” w trybie ludycznego powtórzenia to, co powinno pozostać w ukryciu – skrywaną i tłumioną możliwość odzyskiwania kobiecej sprawczej mocy w języku¹⁰.

Naśladowanie czy odtwarzanie kobiecości jest dokonywane w sposób niewierny i niepełny, przez co pozwala na uwolnienie potencjału subwersywnego. Te maskarady kobiecości, bliskie przecież parodystycznym praktykom powtórzenia, o których pisała Judith Butler, pozwalają na „odwrócenie podległości w afirmację”¹¹.

⁸ Zob. J. Lacan, *The Mirror Stage as Formative of the 'I' Function, as Revealed In Psychoanalytic Experience*, [w:] tegoż, *Écrits. A selection*, przeł. B. Fink, New York – London, W.W. Norton & Company, s. 3–10.

⁹ *Speculum* – zwierciadło, wziernik, tu oznacza nadto przekroczenie męskich sposobów myślenia ku innemu rodzajowi „spekulacji”.

¹⁰ L. Irigaray, *Władza dyskursu*, dz. cyt., s. 63.

¹¹ Tamże, s. 63.

W powtarzaniu ujawnia się kobiecy eksces, owa nadmiarowość, za sprawą której kobieta nie może powrócić do przeznaczonej jej roli, ale przyjmując ją na siebie, rozrywa ją od środka.

Tego rodzaju mimikra przywodzi na myśl dziecięcą zabawę w przedrzeźnianie i zarazem karykaturalną kobiecość histeryczki. Podszywanie się pod patriarchalne reprezentacje kobiecości nie ma w sobie nic z uległości, wręcz przeciwnie, służy do ich sabotażu.

Druga strategia zmierzająca do ujawnienia tego, co kobiece, polega na odbudowaniu relacji między kobietami i na ustanowieniu między nimi więzów miłości. Zadanie to musi rozpocząć się od rekonstrukcji związku między matką a córką, któremu dotąd nie poświęcono należytej uwagi. Nawet klasyczna psychoanaliza niewiele ma do powiedzenia na temat relacji matek i córek, doświadczenia macierzyństwa i dostępnego każdej kobiecie doświadczenia bycia córką swojej matki. Feministyczna analiza tych zagadnień prowadzi do rozświetlenia owego, by użyć określenia Freuda, „czarnego kontynentu kobiecości”¹². Strategia przywracania kobietom ich *gynealogii* przypomina odzyskiwanie terytorium: terytorium, na które składają się wyobrażenia dotyczące kobiet i kobiecości, a które zostało zagarnięte przez sposoby definiowania i waloryzowania właściwe kulturze patriarchalnej.

Kobiecie, którą nauczono podejrzliwości w stosunku do innych kobiet i rywalizowania z nimi, trudno jest kochać drugą kobietę. Nawet jeśli jest to jej matka, to została ona zredukowana do roli reproduktorki i opiekunki, i trudno dostrzec w niej odrębną, pełnowartościową osobę. Matka, nie mając dostępu do władzy, prawa ani języka, obdarowuje dziecko wszystkim tym, co znajduje się w jej posiadaniu, a więc swoją troską i uczuciem. Przekarmia nimi córkę, sprawiając, że nie może ona wydobyć się spod matczynej nadopiekuńczości lub też, jeśli skąpiła jej swojej czułości, pozostawia ją niepewną, zagubioną i nienasyconą. W metaforze macierzyńskiej troski jako pokarmu, który zamyka usta, zatyka i dusi córkę, zawiera się groźba matki pożerającej, zagarniającej dziecko z powrotem w siebie, aż do powstania między nimi psychotycznej fuzji.

Na gruncie teorii psychoanalitycznej zagrożenie to zostaje odsunięte dzięki interwencji figury ojca, który ustanawiając zakaz, przerywa ciasny związek matki i dziecka. W ten sposób umożliwia dziecku wejście w porządek symboliczny i uzyskanie statusu odrębnego ludzkiego podmiotu. Córka odwraca się od matki, która chce jej stale strzec, a przez to nie pozwala jej na bycie różną, ku ojcu: „opuszczam cię dla kogoś, – pisze Irigaray w stylizowanym na monolog córki tekście *I jedna nie ruszy bez drugiej* – kto wydaje mi się bardziej żywy od ciebie. Dla kogoś, kto nie przygotowuje mi nic do jedzenia. Kto zostawia mnie pustą, nim nie wypełnioną, otwarte usta na jego prawdę...”¹³.

¹² S. Freud, *The Question of Lay Analysis*, [w:] Sigmund Freud: *The Essentials of Psychoanalysis*, ed. A. Freud, Harmondsworth, Penguin 1986, s. 32–33.

¹³ L. Irigaray, *I jedna nie ruszy bez drugiej*, przeł. A. Araszkiewicz, „Teksty Drugie” 2000, nr 6, s. 109.

Ojciec wkracza między matkę a dziecko, „wstawiając na jej [matki] miejsce matrycę swojego języka (...). Ale wyłączenie jego prawa wyklucza to pierwsze ciało, pierwszy dom, pierwszą miłość. Poświęca je, aby utworzyć z nich materię dla swego języka”¹⁴. Ojciec, wraz ze swym prawem/zakazem/imieniem, zajmuje miejsce matki, która musi zostać porzucona. W miejscu macicy pojawia się matryca języka, ojcowskie wprowadzenie w porządek symboliczny, w miejscu pępka – blizny po matce, instaluje się dziedziczone patrylinearnie nazwisko jako nowy, nieusuwalny ślad tożsamości.

Odnowa relacji matka–córka prowadzić musi przez odmowę redukcji kobiety do jej funkcji macierzyńskiej, dzięki czemu można podjąć próbę zdecentralizowania figury ojca w procesie edypalnym. Córka musi porzucić schronienie, jakie daje jej matka, by dostrzec w niej osobną kobietę. Dzięki temu matka ustanawia z córką relację podmiot–podmiot niemediowaną przez mężczyznę–ojca. Zerwanie z matką–karmicielką możliwe jest więc nie tyle przez wkroczenie figury ojca, ile za sprawą jej równoczesnego bycia odrębną od córki kobietą.

Uwolniona od konieczności stopienia się z rolą matki, kobieta staje się zdolna do przekazywania dziecku nie tylko pokarmu, ale i języka, czym rozpoczyna obieg słów poza męskim porządkiem. W ten sposób możliwe jest powstanie kobiecej *communitas*. W jej obrębie tworzone są nowe mity założycielskie, figury kobiecości i sposoby mówienia.

Zastosowanie tych dwóch metod ma sprawić, że spod przywłaszczonego przez patriariat języka, który zdaje sprawę z męskiego sposobu istnienia w świecie, męskiej logiki i męskiej rozkoszy, wydobyte zostaje radykalnie inne: to, co kobiece. Teraz walczy ono o właściwe sobie miejsce i prawo do tworzenia sensowności na własnych warunkach. Jednocześnie stworzone zostają kontr-reprezentacje kobiecego ciała, przyjemności i mowy. Jedną z nich jest znana metafora dwóch warg. Jest ona czymś o wiele więcej niż feministyczną odpowiedzią na figurę fallusa. Wargi sromowe i wargi ust – ilustracja kobiecej przyjemności i kobiecej mowy – są zawsze otwarte, podwójne, dotykane i dotykające. Wyrażają zatarcie granicy między biernością a aktywnością, pozwalają na pomyślenie tożsamości zawsze już splecionej z innymi, która daje z siebie i nie traci oraz przyjemności, która nie ogranicza się do jednego miejsca na mapie ciała.

Kobiece ciało, różniące się od męskiego, w inny sposób czujące i przeżywające przyjemność, jest także modelem dla kobiecej racjonalności. Charakteryzuje się ona tym, że „odrzuca wszelkie domknięcie i okrężność dyskursu”, systemowość i dialektykę, uniemożliwia wyznaczenie tak *arche*, jak i *telosu*, włącza inność do pojęcia tożsamości, jedności i podmiotu, odrzuca pojęcia „równości, tożsamości, podporządkowania, przywłaszczenia”¹⁵. Kobieta jest mnoga – przeciwstawia się podmiotowi ujednostkowionemu i indywidualnemu, źródłu pewności i instancji

¹⁴ Taż, *Ciało-w-ciało z matką*, przeł. A. Araszkiewicz, Kraków, Wydawnictwo eFKA 2000, s. 13.

¹⁵ Taż, *Pytania*, [w:] *tejże, Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*, dz. cyt., s. 127.

prawodawczej; jest nietożsama – rujnuje prawa logiczne; niedokończona – niszczy sen o pełni.

To, co kobiece, nie jest przeciwieństwem męskiego porządku, byłoby wówczas skazane na ciągłe węć uwikłanie. Nie jest dodatkiem do zuniwersalizowanego męskiego systemu symbolicznego. Elizabeth Grosz, interpretując myśl Luce Irigaray, zauważa, że jej stawką nie jest wynalezienie nowych słów dla opisu kobiecego doświadczenia, ale nowe dyskursy, nowe formy życia, wiedzy i prawdy¹⁶. W kobiecej ekonomii nie obowiązuje bowiem cnota umiarkowania, żadna brzytwa nie obcina głów zbędnym bytom: pojawia się zbytek, płynne i nieuchwytny formy, sprzeczności. Jak zapowiada Irigaray, ten nieznan jeszcze sposób bycia w świecie dojdzie wreszcie do głosu: „nadejdzie nasze wszystko”, którego „nie da się zaprojektować, (...) nie da się nad nim zapanować, nie da się go okiełznać, (...) nie pozostanie żaden trwały kształt, żadna linia, żaden punkt”¹⁷.

Podsumowując, różnica płciowa odgradza i separuje, wyznacza nieprzekraczalną granicę, po obu stronach której rządzą osobne logiki, języki i sposoby reprezentacji. Kobiecość, będąc tym, co uprzednie wobec jakichkolwiek swoich kulturowych reprezentacji w porządku patriarcalnym, które okazują się jedynie „miejscem naszej zsyłki”¹⁸, poszukuje sposobów konstruowania sensu i mówienia zupełnie od nich niezależnych. W odrębnym języku chce zająć miejsce podmiotu.

Ujęta jako oddzielenie między męskim a kobiecym, różnica płciowa wyrasta na binarnych opozycjach, które strukturyzują zachodnią tradycję myślenia i w oparciu o które konstytuuje się pewna forma panowania. Niektóre z tych opozycji to: kultura/natura, mężczyzna/kobieta, centrum/periferie, duchowe/cielesne, ojcowskie/matczynie. Pary te nie stanowią swoich prostych przeciwieństw, ale, ponieważ pierwszy z ich członów jest uprzywilejowany kosztem drugiego, tworzą hierarchię. Zaproponowana przez Luce Irigaray strategia *mimesis* ma na celu wzmocnienie wykluczanych pojęć, które są zarazem utożsamiane z tym, co kobiece. Postuluje wywyższenie natury ponad kulturę, przyznanie ciała prymatu nad duszą czy rozumem, oddanie pierwszeństwa irracjonalności i histeryczności przed męską racjonalnością i opanowaniem, opowiedzenie się za szaleństwem tam, gdzie rządy sprawowała norma.

Jednakże charakter władzy, style życia i sposoby funkcjonowania kobiet i mężczyzn w świecie uległy na tyle głębokim przeobrażeniom, że myślenie w kategoriach struktur binarnych nie jest już dziś do utrzymania. Filozofia dwudziestowieczna, za sprawą choćby rozważań Jacques’a Derridy czy Michela Foucaulta, skierowała się na nowe terytoria, gdzie rusztowanie złożone z tego typu opozycji przestało

¹⁶ E. Grosz, *Sexual Subversions. Three French Feminists*, Sydney, Allen & Unwin 1989, s. 126.

¹⁷ L. Irigaray, *Kiedy nasze wargi rozmawiają ze sobą*, [w:] tejże, *Ta pleć (jedną) płcią niebędąca*, dz. cyt., s. 179.

¹⁸ Tamże.

dawać oparcie myśleniu. Zamiast dualizmów czy ataku na nie, ważniejsze staje się dostrzeżenie tego pęknięcia, do którego dochodzi tam, gdzie dawniej przebiegała między nimi granica.

Wydawać by się mogło, że powodzenie proponowanej tu strategii mimetycznej polega właśnie na istnieniu opozycyjnych, hierarchicznych par pojęć. Jako narzędzie zniszczenia likwiduje ona to, co stanowi rację dla jej istnienia.

Mimesis, polegająca na podszyciu się pod patriarchalne reprezentacje kobiecości, a następnie przekształcenie ich i nadanie im autonomicznej wartości, prowadzi do wywrócenia na nice androcentrycznego systemu, z którego owe reprezentacje zostały zaczerpnięte. Do systemu tego został bowiem wprowadzony kret¹⁹; drążył on niepostrzeżenie w fundamentach patriarchalnego porządku, aż doprowadził do jego zapadnięcia.

Marzenie o separacji, czyli o uwolnieniu się od męskiego systemu reprezentacji, nazywanego tu spekulacją – męskim sposobem postrzegania i refleksji, okazuje się iluzją. Gdy energia z pokładów wypartej kobiecej inności zostaje uwolniona, konstrukcja, w którą została wymierzona, rozpada się.

Kobiety nie budują więc nowego porządku symbolicznego, obok i osobno od mężczyzn. Rujnują istniejący porządek wraz z całym zestawem dominujących w nim wartości: ekonomicznych, społecznych, moralnych i seksualnych, a z pozostałych po nim gruzów podnieść się muszą nie tylko one, ale i mężczyźni.

Po poststrukturalistycznym demontażu – dekonstrukcji klasycznych kategorii filozoficznych, opartych na strukturze opozycyjnej oraz po „śmierci człowieka”, czyli podmiotu, który rozumiemy jako racjonalny, świadomy, autonomiczny monolit – pozostają ruiny. Luce Irigaray nie zgadza się jednak ani na porzucenie filozoficznej refleksji, ani na rezygnację z pojęcia podmiotu. Rosi Braidotti pisała, że „dla Irigaray kryzys, o którym Foucault mówił, że spowoduje śmierć filozofii, już dawno minął – stoi ona pośród ruin i dostrzega już, co nadejdzie, zastępując stary porządek”²⁰. Widzi ona odsłaniające się pokłady nowego, żywotnego myślenia. Być może przejście Alicji na drugą stronę lustra należy odczytać nie jako ucieczkę, ale jako początek nowego i z tego miejsca ponownie zapytać o to, czym jest różnica płciowa, skoro właśnie przestała być oddzieleniem.

¹⁹ Jest to być może kret spokrewniony z tym, o którym pisał Karol Marks w *Osiemnastym brumaire’a Ludwika Bonaparte* (w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, przekł. nieustalony, Warszawa, Książka i Wiedza 1949, s. 307), a którego utożsamiał z proletariatem i jego walkami toczonymi w dziewiętnastowiecznej Europie. Zanim istniejący porządek panowania rozpadnie się, tworząc gęstą sieć mikrowładzy, to właśnie kret i jego tunele metaforycznie wyrażają stawiany mu opór; zob. G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, [w:] tegoż, *Negocjacje. 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu 2007, s. 183–188 oraz A. Negri, M. Hardt, *Kret i wąż*, [w:] tychże, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa, WAB 2005, s. 69–76.

²⁰ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009, s. 159.

Różnica jako spotkanie

Zainteresowanie Luce Irigaray możliwością dokonania wyłomu w patriarchalnym dyskursie, widoczne w jej wczesnych książkach, ustępuje miejsca rozważaniom dotyczącym wspólnego zamieszkiwania świata przez kobiety i mężczyzn w pracach późniejszych, począwszy od pisanych w latach osiemdziesiątych, jak *Passions élémentaires* (1982) czy *Éthique de la différence sexuelle* (1984). Analizy w nich zawarte opierają się na założeniu, że stary porządek, który nie dopuszczał kobiet do głosu, załamał się, pozwalając na konstytucję nowego rodzaju instancji podmiotowej: ucieleśnionego podmiotu kobiecego. Irigaray, jak myśliciele postmodernistyczni, demontuje podmiot oświeceniowy, ale w żadnym wypadku nie towarzyszy temu zgoda na „odcieleśnienie różnicy seksualnej w formie nowego, rzekomo «postmodernistycznego» i «antyesencjalistycznego» podmiotu”²¹. Teraz to nie podmiot-mężczyzna staje wobec swojego niekompletnego odbicia-kobiety, ale dwa różne byty, kobieta i mężczyzna, stają naprzeciw siebie. To ta sytuacja zakreśla obszar dalszych rozważań autorki, stanowiąc niejako o etycznym zwrocie, jaki się w nich dokonuje: Irigaray analizuje odtąd możliwości powołania do życia takiej relacji między kobietą a mężczyzną, która opierałaby się logice podporządkowania i zawłaszczenia.

Zmiana ta jest możliwa tylko dzięki odkryciu wstydliwie skrywanego skandalu filozofii: że podmiot nie jest jeden, ale podmioty są dwa. Rewolucyjny pomysł Irigaray polega na zrozumieniu, że tak zwany „inny” czy „drugi” to zupełnie osobny podmiot: nie inny podmiotu, ale inny podmiot.

Kategoria różnicy płciowej zostaje w związku z powyższym przeformułowana. Dotąd była rozumiana jako to, co ustanawia granicę wzajemnego rozumienia przez dwie płcie i określa terytorium właściwe dla każdej z nich z osobna, teraz wyznacza zaś miejsce mediacji, w którym możliwe staje się skonstruowanie etyki miłosnej obojga płci. Nie zmieniając swojej podstawowej charakterystyki – różnica pozostaje nieredukowalna – jest ona teraz obszarem produktywnego spotkania, nie zaś zerwania.

Pod kategorią różnicy płciowej musimy w pierwszej kolejności rozumieć pojęcie o charakterze ontologicznym. Różnice fizyczne, anatomiczne, psychologiczne, społeczne między kobietami i mężczyznami są co najwyżej pochodnymi różnicy ontologicznej między nimi. Różnica seksualna jest źródłem, z którego wypływa logika wszystkiego, co powstaje: wytwarza dwa podstawowe byty, kobietę i mężczyznę, i wyznacza możliwe sposoby formowania się podmiotowości. Fundamentalny charakter różnicy płci przesądza także o tym, że stanowi ona matrycę dla każdej kolejnej wyłaniającej się różnicy, na przykład różnicy rasowej, religijnej, etnicznej, pokoleniowej itd. Stąd wynika: po pierwsze, że różnica płci jest najbardziej pierwotną zasadą, jest *arche*; po drugie, że jest nieusuwalna; po trzecie, żadna inna różnica nie jest w takim stopniu jak ona nieprzekraczalna, ale bierze z niej swój początek.

²¹ Tamże, s. 196.

Etyczny wymiar różnicy polega na tym, że uniemożliwia ona redukcję inności i sprowadzenie jej do jednego. Zabrania ona ruchu *Aufhebung*, zniesienia i podporządkowania. Wytwarza zamiast tego interwał: zakrzywioną, niesymetryczną przestrzeń, w której dochodzi do spotkania.

Warunkiem owego spotkania kobiety i mężczyzny, stanowiących w stosunku do siebie najskrajniejszą formę odmienności, jest namiętność. Luce Irigaray powraca do klasycznych kategorii, z których obie powiązane są z miłością: kartezjańskiego zdziwienia czy podziwu i spinozjańskiej radości. Zaznacza jednak, że:

choć kwestia namiętności i ich etyki jest wciąż związana z kategorią podziwu Kartezjusza i radości Spinozy, nasza perspektywa jest inna. Ta zmiana perspektywy ma właśnie wymiar etyczny. Nie żyjemy już w czasach, w których podmiot samotnie rekonstruuje świat, mając za punkt oparcia kartezjańską pewność, że jest mężczyzną, ani w czasach Spinozy, który pisał: „jeżeli mężczyźni i kobiety wspólnie przejęliby władzę polityczną, pokój ucierpiałby na skutek ciągłego zagrożenia konfliktem”²².

Ze zdziwieniem i podziwem mamy do czynienia, jak czytamy w *Namiętnościach duszy*, przy „pierwszym zetknięciu się z jakimś przedmiotem”, gdy „sądzimy, że jest on czymś nowym lub bardzo różnym od tego, cośmy dotychczas poznali, lub od tego, czegośmy oczekiwali”²³. Pojawienie się tej pierwszej ze wszystkich namiętności uwarunkowane jest odmiennością drugiego. Gdy bowiem „inny zostaje rozpoznany jako inny, nie mocniejszy lub węższy ode mnie czy w najlepszym wypadku mi równy”²⁴, rodzi się fascynacja, która wyprzedza wszelkie marzenie o zawłaszczeniu. Właściwym miejscem dla zdziwienia nie jest zatem filozofia, a dla podziwu sztuka, lecz przede wszystkim lokują się one w obszarze *pomiędzy* kobietą a mężczyzną²⁵.

W spotkaniu namiętność uruchamia pulsacyjny ruch porównywany przez filozofkę do życiodajnego obiegu krwi i bicia serca, który polega na wychodzeniu ku innemu i zatrzymywaniu się wobec tajemnicy, którą ten stanowi. Jest to ruch miłości zezwalający innemu na pozostanie ode mnie odmiennym i niezrozumiałym.

Etykę spotkania Luce Irigaray łączy niejakie podobieństwo z koncepcją Emmanuela Lévinasa. W obydwu relacja ja do ty polega na radykalnej asymetrii. Drugi jest tym, co mnie przekracza, czego nie sposób pojąć. O ile jednak Lévinas asymetrię tę rozumie jako moje podporządkowanie i służbę innemu, o tyle Irigaray podkreśla wagę miłości własnej jako warunku miłości do kogoś drugiego. Trzeba „odróżnić ja od ty, by uchronić dwa”²⁶, apeluje Irigaray. Jednak, jak w filozofii Lévinasa, także i tu etyczne zobowiązanie wypływa z pewnego nieludzkiego źródła, nie jest

²² L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, [w:] tejsze, *An Ethics of Sexual Difference*, dz. cyt., s. 99–100.

²³ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958, s. 69.

²⁴ L. Irigaray, *Democracy Begins Between Two*, dz. cyt., s. 141.

²⁵ Zob. też, *Sexual Difference*, dz. cyt., s. 13–14.

²⁶ Taż, *Democracy Begins Between Two*, dz. cyt., s. 116.

kwestią negocjacji, kompromisu czy ustaleń między dwojgiem, ale jest rzutowane z głębszego poziomu bycia²⁷.

Etyka oparta na różnicy płciowej okazuje się etyką miłości siebie i innego. Różnica płci pozwala na tworzenie relacji uwolnionych od potrzeby panowania, zawłaszczania, dominowania, ale nie wymaga zatracenia siebie. W ten sposób możliwe jest dzielenie świata, to znaczy wspólne zamieszkiwanie i tworzenie go, a nie kawałkowanie i stawianie granic.

Projekt etyki różnicy płciowej, nazywanej w pewnym miejscu etyką cielesną²⁸, obejmować ma transformację relacji nie tylko intymnych, ale także jak najbardziej politycznych. Społeczeństwo oparte na poszanowaniu różnicy jest z konieczności demokratyczne, pozwala na współegzystowanie różnych ras i kultur. Współczesne społeczeństwa, choć zróżnicowane pod względem pochodzenia etnicznego i rasowego swoich członków oraz wybieranych przez nich stylów życia i typów religijności, są jednak tego ideału zaprzeczeniem. Cieleśne różnice zostają w nich bowiem pozbawione znaczenia – myślicielka używa w tym kontekście słowa *indifférenciation*, sugerując, że nieodróżnialność generuje obojętność. „Brakuje nam – diagnozuje autorka – kultury budowanej *między* płciami, *między* rasami, *między* kulturami”²⁹. Projekt Irigaray polega na przebudowaniu kultury poprzez oparcie jej na szacunku dla różnicy, która urasta do rangi najważniejszej wartości. Działanie i myślenie, które opierają się na poszanowaniu różnicy płci, a za nią i wszelkich innych różnic, charakteryzują się szczególnego typu uwagą i czujnością zwróconą zarazem ku sobie, ku innemu w jego odmienności i ku wspólnemu nam światu. Margaret Whitford tłumaczy: „etyka różnicy płciowej jest etyką miłości, namiętności, płodności, która nie oznacza reprodukcji, ale płodność symbolicznych relacji, której to wartości nie da się zrealizować w społeczeństwie, w którym władzę sprawuje jedna płeć”³⁰.

Kwestia bycia razem urasta do rangi zasadniczej kwestii bycia w ogóle. To ono umożliwi wszelkie stawanie się w świecie. W przeciwieństwie do logiki zachodniej metafizyki, którą jej krytycy oskarżają o sprowadzanie wielości do jednego i kojarzą z zastojem i śmiercią, logika osadzona w pojęciu różnicy płciowej stoi po stronie narodzin, życia, miłości, powstawania i tworzenia. W spotkaniu rozpoczyna się nienastawiony na żaden określony efekt ruch kształtowania podmiotowości, ponieważ „miłość (...) jest ruchem stawania się, który pozwala jednemu i drugiemu wzrastać (...). Dwie żywe istoty muszą się otworzyć na siebie i stwarzać bez

²⁷ Choć kwestia ta wykracza poza ramy niniejszego artykułu, wypada tu zaznaczyć, że podobieństwo propozycji etycznych Irigaray i Lévinasa obejmuje także wspólne im zainteresowanie zagadnieniem Boga i boskości. Irigaray szuka opisu relacji w wymiarze horyzontalnym (kobiet między sobą oraz kobiet i mężczyzn), ale także wertykalnym (który obejmuje przeformułowanie relacji kobiet do Boga/boskości).

²⁸ L. Irigaray, *Sexual Difference*, dz. cyt., s. 17.

²⁹ Tamże, *Between East and West*, dz. cyt., s. 139.

³⁰ M. Whitford, *The Irigaray Reader*, Oxford, Blackwell Publishers 1991, s. 158.

uprzednio wyznaczonego celu”³¹. Powtarzając za Deleuze’em, można powiedzieć, że stawką spotkania „nie jest to, czym jesteśmy, ale raczej to, czym jesteśmy w procesie stawania-się”³², czyli to, czym spotkanie z innym nas czyni, jak nas odmienia. W odstępnie między ja i ty rodzi się dialog dający możliwość wyłonienia się nowych stanowisk, sposobów mówienia i odczuwania; w nim dokonuje się przeobrażająca życie wymiana. Elizabeth Grosz wyjaśnia ten produktywny wymiar różnicy płciowej, gdy pisze w *Becoming Undone*, że różnica płciowa jest niepowodzeniem wszelkiej tożsamości, celu czy skończoności; jest erupcją nowego, warunkiem wyłaniania się, ewolucji, przekraczania; zasila życie i udziela życia³³. Wykorzystując wątki heideggerowskie, Irigaray w interwale stworzonym przez różnicę płciową lokuje Bycie:

w tym wymiarze nas samych, w którym wciąż kryje się Bycie, tożsamość nigdy nie jest ani dokończona, ani uprzednio dana. Powstaje w *relacji-do*, w dawaniu i w otrzymywaniu, bez którego nie ma stawania się. Podstawa i horyzont relacji z tym samym zostają odtąd podważone jako etap historii, w którym Bycie zostało zapomniane jako relacja do lub z innym³⁴.

Relacja-do lub z *innym* jest przestrzenią umożliwiającą wzrost i transformację. „Bez różnicy seksualnej nie byłoby życia”³⁵, powiada Luce Irigaray w *J’aime à toi*, nie mając jednak na myśli prokreacji, jak słusznie interpretuje jej myśl Whitford, ale praktyki odmieniające życie, pozbawione celu tworzenie, wydarzenie się nowości, możliwe dzięki temu, że kobiety i mężczyźni są stale zaskakiwani zagadkowością, jaką dla siebie wzajemnie stanowią.

Tak pojęta różnica płciowa tworzy obszar, gdzie konstituowanie podmiotowości, języka i sensowności nie jest procedurą, a niedomkniętym, życiodajnym ruchem. Zapowiadanej przez Foucaulta śmierci podmiotu przeciwstawia się tu narodziny nowych podmiotowości; wbrew diagnozie rozpadu świata znaczeń postulowana jest przestrzeń, w której wyłaniają się nieznanne dotąd sensory; przeciw schyłkowości występuje modyfikacja i tworzenie. Na ziemi niczyjej różnicy, dopiero w interwale między płciami może powstać miejsce dla przekształcającego życie we wszystkich jego wymiarach wydarzenia.

Zwrot

W artykule zatytułowanym *The Italian Difference* Antonio Negri przedstawia następującą metaforę: Angelus Novus, anioł historii, który w opisie Waltera Benjamina spogląda w przeszłość i „widzi jedną wieczną katastrofę, która nieprzerwanie

³¹ L. Irigaray, *Elemental Passions*, [za:] E. Grosz, *Sexual Subversions*, dz. cyt., s. 170.

³² G. Deleuze, *What Is a Dispositif?*, [za:] M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków, Korporacja Ha!art 2012, s. 79.

³³ E. Grosz, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham–London, Duke University Press 2011, s. 103.

³⁴ L. Irigaray, *The Way of Love*, przeł. H. Bostic, S. Pluháček, New York, Continuum 2004, s. 93.

³⁵ *Taż*, *I Love to You*, dz. cyt., s. 37.

mnoży piętrzące się ruiny i ciska mu je pod stopy”³⁶, tu ufnie odwraca wzrok ku przyszłości³⁷. Zwrot ten zawiera w sobie dwa momenty: pozostawienie za sobą ruin i spojrzenie ku temu, co dopiero się wydarzy. Staralam się pokazać, że w filozofię Luce Irigaray da się wpisać je obydwaj. Dokonuje ona przeobrażenia pojęcia różnicy płciowej z separującej na produktywną, czyli taką, która zdolna jest przekraczać zastany porządek i stwarzać nowy.

Gest ten odsłania obszar potencjalnej odnowy: niesie nadzieję, że dzięki przywołaniu na bycie nieredukowalnej różnicy niemożliwe stanie się ponowne zapanowanie jednego słusznego sensu, jedynej prawdy czy dozwolonego dyskursu. Dzięki temu można pozostawić za sobą widok ruin i spojrzeć ku przyszłości.

From Difference to the Ethics of Difference. Luce Irigaray's Feminist Thought

The paper presents an interpretation of the notion of sexual difference in the thought of a Belgium-born feminist philosopher, psychoanalyst and linguist, Luce Irigaray. Two forms of sexual difference are distinguished: 1. sexual difference as separation; 2. sexual difference as a productive and creative field of encounter. This distinction is used to investigate the possibilities of the application of the notion of sexual difference in two fields: firstly, a transformation of the concept of subjectivity into one that opposes the crisis referred to as the 'death of the subject', in which the subject is reduced to its weak, fluid or subjugated form; secondly, constructing a certain ethical project.

³⁶ W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, przeł. J. Sikorski, [w:] tegoż, *Twórca jako wytwórca*, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski, S. Pieczara, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 1975, s. 156.

³⁷ A. Negri, *The Italian Difference*, dz. cyt., s. 21–22.