

KATARZYNA SZOPA

Od konfrontacji do konwersacji:
Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej

Filozofia powstaje za pomocą tego, co wyklucza, jak i tego, co uznaje.
Rosi Braidotti, *Podmioty nomadyczne*

Myśl Rosi Braidotti jest niewątpliwie jedną z atrakcyjniejszych i ożywczych propozycji dla współczesnych teorii feministycznych. Filozoficzna perspektywa Braidotti akcentuje potrzebę zmian i transformacji, a także uwidatnia niewydolność tradycyjnego modelu myślowego filozofii Zachodu i dominującego w niej reżimu Tego Samego. Polityka afirmatywna, za jaką opowiada się badaczka, jest w moim przekonaniu jednym z najważniejszych kierunków myślenia, jaki mogą przyjąć współczesne teoretyczki feministyczne. To właśnie w myśli Braidotti teoria feministyczna odzyskuje swój potencjał i staje się „społecznym i teoretycznym ruchem, który bardziej niż jakikolwiek inny wyraża dwuznaczną wizję łączącą inwencję twórczą z krytyką” (Braidotti 2011, 13). Najbardziej ujmującym wątkiem w myśli Braidotti jest potrzeba twórczego rekonstruowania i odejście od inercyjnego etapu krytycznego.

Projekt podmiotowości nomadycznej, ugruntowany na dwóch zupełnie odmiennych perspektywach filozoficznych — filozofii immanencji Gilles’a Deleuze’a i etyce różnicy płciowej Luce Irigaray — jest

propozycją ciekawą, aczkolwiek budzącą sporo kontrowersji. Zestawienie to wzbudza kilka zastrzeżeń, zwłaszcza jeśli idzie o trzy przyjęte przez Braidotti perspektywy: różnicy płciowej, podmiotowości nomadycznej i lansowanego przez nią posthumanizmu. W odniesieniu do etyki różnicy płciowej, która stanowi rdzeń filozofii Irigaray, propozycje Braidotti są momentami nie do pogodzenia z wizją francuskiej filozofki. Odnoszę wrażenie, że badaczka inkorporuje myśl tej ostatniej, zacierając jej oryginalność i odmiennność. Chcę przy tym podkreślić, że skupiam się w głównej mierze na najnowszych pracach Luce Irigaray, w których kształtuje ona wizję etyki różnicy płciowej, ujmując ją w rozmaite kontekstualizacje, o których nie wspomina Braidotti.

Nie twierdzę jednak, że Braidotti jest „nieposłuszną córką”¹ względem „matki-założycielki”, ponieważ, mimo że wykorzystuje ona perspektywę Irigaray, poddaje ją twórczej reinterpretacji. Nie sądzę również, że wskazywanie podobieństw między myślą Deleuze’a a Irigaray jest nieuzasadnione. Jako zwolenniczka czytania relacyjnego, które wskazywałoby różnice i wzajemne zależności między projektami badaczek i badaczy z różnych dyscyplin i pokoleń, opowiadam się za lekturą-kartografią, wskazującą punkty rozbieżne i punkty styczne. Czytanie Irigaray i Braidotti byłoby zatem czymś w rodzaju mapowania myśli feministycznej i tworzenia przeskoków generacyjnych, jak chciałaby Iris van der Tuin (van der Tuin 2009). Podobieństwa i różnice w myśli obu badaczek są znamienne, choć niekiedy trudne do uchwycenia. W celu wyakcentowania różnic w myśleniu obydwu filozofek lektura ta wymaga nieustannej podejrzliwości. Czytanie relacyjne definiuję zatem jako sposób budowania relacji z innym w dialogu; nie polega ono na „szczytywaniu” dwóch odmiennych perspektyw badawczych, ale raczej bazować będzie na tych momentach, w których ujawniają się ich nieredukowalne różnice. Różnica jest bowiem elementem „negatywności” (ale nigdy negacji)², stwarzającej przestrzeń mediacji. Taki model

1 Odnoszę się do pomysłów czytania dorobku przedstawicielek tzw. trzeciej fali feminizmu, którym zarzuca się albo bezkrytyczną kontynuację, albo radykalne zerwanie z dorobkiem starszego pokolenia teoretyczek i filozofek feministycznych. Takie czytanie opiera się wyłącznie na tworzeniu klasyfikacji i doprowadza do powstania perspektywy niepełnej i wykluczającej. Wskazuję trzy pozycje bibliograficzne, które rejestrują tego typu lektury: Henry 2004; Gunkel, Nigianni i Söderbäck (red.) 2012; Włodarczyk 2010.

2 Relacja dwojga, dwóch podmiotów, które są różne, będzie więc regulowana prawem nieopozycyjnej dialektyki. Irigaray odzyskuje Hegłowski termin i przedstawia go w nowym świetle. W modelu Hegłowskim termin funkcjonuje jako „negacja dialektyczna”. W myśli Irigaray negatywność nie jest jednak negacją pojmowaną jako sprzeczność, dlatego też dla jasności wywodu proponuję wprowadzenie

lekturowy, inspirowany myślą Irigaray, pozwala zatem na tworzenie kartografii teoretycznych perspektyw bez wchłaniania i neutralizowania ich integralności.

Różnica w różnicy: punkty zbieżne i rozbieżne

Różnica płciowa jest, jak ujmuje rzecz Irigaray, różnicą ontologiczną, a także konstytutywną dla ludzkiego doświadczenia; źródłem, z którego wypływają wszystkie inne różnice — rasowe, pokoleniowe, klasowe, etniczne, religijne *etc.* Jest, innymi słowy, fundamentem wszystkich różnic, dlatego że jest nieredukowalna i niemożliwa do usunięcia. Przy czym należy jasno zaznaczyć, że francuska filozofka nie tworzy hierarchii różnic, nie opowiada się również za esencjalistycznym ujęciem podmiotowości³. Proponuje raczej wizję płynnej i zmiennej podmiotowości, będącej efektem wzajemnego przenikania się natury i kultury⁴. Jednakże jej główny argument wypływa z prostego faktu: mianowicie, że na gatunek ludzki składają się dwie płcie; że podmioty są dwa. Jest to zdaniem Irigaray różnica elementarna i nieusuwalna, lecz poddana przez dyskurs filozoficzny rozlicznym mechanizmom zatarcia i wyparcia. Irigaray burzy dotychczasową asymetrię w dyskursie filozoficznym, który opowiadał o „innym” Tego Samego, i dokonuje rewolucyjnego odkrycia: inny nie jest „innym Tego Samego”, ale innym podmiotem, bytem autonomicznym. Tak wyakcentowana relacja dwóch płci wskazuje

terminu „negatywność” — ale nie w znaczeniu „negacji”. „Negatywność” w myśli Irigaray zyskuje pozytywne znaczenie i jest przestrzenią mediacji między dwoma różnymi podmiotami — mediacji, która nie owocuje przejściem czy zniesieniem (choć rzeczywista odrębność dialektyki Irigaray od „tradycyjnej” dialektyki jest skomplikowaną i dyskusyjną kwestią). Na szczególną uwagę zasługują cztery teksty filozofki: rozdział z książki *Speculum: de l'autre femme* zatytułowany *The Eternal Irony of the Community* (wyd. angielskie: Irigaray 1985), dwa kolejne teksty pokonferencyjne, zamieszczone w książce *Sexes et parentes/Sexes and Genealogies: The Female Gender* (1985) i *The Universal as Mediation* (1986) oraz książka *J'aime à toi/I Love to You* (1996).

3 Zarzuty o esencjalizm, stawiane Irigaray najczęściej w latach osiemdziesiątych głównie przez teoretyczki angloamerykańskie, zostały już dawno odparte w pracach takich badaczek jak Elizabeth Grosz, nie będą więc skupiać się na wyjaśnieniu tych wątków. Kluczowym terminem, który należałoby przemyśleć ponownie, jest już samo pojęcie „esencjalizm” i notoryczne tworzenie opozycji: esencjalizm/konstruktywizm. Kwestie te omawia szczegółowo Vicki Kirby (1997).

4 Mam tu na myśli tekst *Mechanika płynów*, w którym Irigaray objaśnia swoje stanowisko. Por. Irigaray 2010.

zatem na dwa różne sposoby doświadczania świata. Stanowisko to, jak wiadomo, stoi w opozycji do monolitycznej kultury Zachodu i reżimu Tego Samego, w którym różnica nacechowana była pejoratywnie, o czym Braidotti pisze szczegółowo w *Podmiotach nomadycznych* (Braidotti 2009, 178–194). Emancypacja różnicy polega więc na jej dowartościowaniu i wyakcentowaniu jej wagi tak, by stała się ona podstawowym wyznacznikiem w naszych relacjach z różnymi innymi. Natomiast jej etyczny potencjał uniemożliwia redukcję wszelkich odmienności i ich neutralizację.

Różnica płciowa jest wciąż, jak pisała Irigaray w *An Ethics of Sexual Difference* (wyd. francuskie 1984) *terra incognita* współczesnej filozofii, dlatego powinna stać się przedmiotem jej rozważań. Irigaray zarzuca więc Deleuze'owi i Derridzie projektowanie wizji różnicy, która nie stanowi opozycji dla reżimu Tego Samego. Podkreśla ona, że lekceważąc różnicę płciową, nie wychodzą oni poza ramy tradycyjnego myślenia. Braidotti z kolei ujmuje rzecz następująco:

[t]eoria różnicy, która nie uznaje różnicy płciowej, budzi we mnie, w badaczce feministycznej, stan sceptycznej konsternacji. Albo, innymi słowy, Deleuze'a krytyka dualizmu działa tak, jak gdyby różnica płciowa czy genderowe dychotomie nie wywierały żadnego wpływu i nie powodowały szkodliwych konsekwencji w ustawianiu dwóch płci w asymetrycznej relacji względem siebie (Braidotti 2003, 51).

Obie filozofki, jak wiadomo, krytykują modne propozycje „stawania-się-kobietą”, udowadniając, że Derrida i Deleuze konstruują politykę zawłaszczenia dopiero formującej się kobiecej tożsamości akurat w dobie politycznych i społecznych walk o prawa kobiet. Kobiecość staje się tym etapem po śmierci uniwersalnego podmiotu, którego zachodnia filozofia od Nietzschego, przez Heideggera, aż po Derridę i Deleuze'a potrzebuje, by zbudować coś nowego na ruinach starego porządku. Głównym zarzutem Irigaray i Braidotti, wysuwany przeciw idei „stawania-się-kobietą”, jest ten, jakoby filozofowie pisali o „kobiecie” jako figurze dyskursywnej, pomijając doświadczenia prawdziwie istniejących kobiet. Co więcej, proces „stawania-się-kobietą” służy filozofom tylko i wyłącznie w tym, by móc zdekonstruować męską tożsamość i wrócić, jak pisze Braidotti w *Patterns of Dissonance*, do tej samej pozycji. Innymi słowy, kiedy tylko obu filozofom, którzy używają konceptu „stawania-się-kobietą” w nieco innych kontekstach, udaje się zdekonstruować opozycję męskie/kobiece, to płynnie powracają oni do pozycji, z której mówią-jak-mężczyzna (Whitford 1991, 128). Koncept „stawania-się-kobietą” jest więc niczym innym, jak tylko fetyszycacją „kobiecości”,

pojmwanej jako figura czy trop i służącej do rozbitcia tradycyjnych struktur. Braidotti notuje:

Wydaje się, że zamiast poddawać ten stan krytyce, współcześni teoretycy odwracają i podbijają kobiecą mowę i kobiece reprezentacje. Może dlatego, żeby ocalić niektóre pozostałości swoich przywilejów i zysków i dlatego, żeby śmierć podmiotu nie poskutkowała apokaliptycznym upadkiem? „Stawanie-się-kobietą czegoś...” jest siłą, która zawłaszcza ciała kobiet, stanowi wymianę kobiecych ciał między dominującymi myślicielami: utrwała rodowy nawyk panowania, który jest cechą męskiego dyskursu o kobiecie. To wciąż jest mizoginistyczny sposób myślenia (Braidotti 1991, 123).

Odpowiedzi na wszystkie wątpliwości udziela również Irigaray: na koncepcję „kobieta-jako-trop” Derridy odpowiada ona, że przecież „kobieta jeszcze nie istnieje”. Pomimo całej niekończącej się gry różnic nie chodzi o to, że *wciąż* potrzebujemy kobiety – bo przecież ona *jeszcze* się nie pojawiła i nie znalazła swojego miejsca w dyskursie filozoficznym. Na Deleuzjańską koncepcję „pożądaną maszynę”, „stawania-się-mniej-szością” i „ciała-bez-organów” odpowiada ona w sposób następujący:

Jeśli o mnie chodzi, to stawanie-się-kobietą koresponduje z kulturowaną przeze mnie tożsamością, tożsamością, która jest moja od urodzenia. Dla Deleuze’a liczy się stawanie tym, czym nie jest on z urodzenia. Jeśli odwołuję się do powrotu do natury, do ciała – to znaczy do wartości, którymi nasza zachodnia metafizyka wzgardziła – to Deleuze działa w sposób przeciwny: według niego stawanie się czymś lub kimś bez odniesienia do pierwotnej i materialnej przynależności byłoby możliwe i dogodne. Przede wszystkim jak miałyby to być możliwe, z punktu widzenia mężczyzny, by z szacunku do kobiety stawał się kobietą? Odsuwając na bok stereotypy dotyczące kobiecości? Deleuze chciałby stawać się kobietą, którą Simone de Beauvoir nie chciała być? [...] Oczywiście, jestem w stanie pojąć, dlaczego Deleuze chciał stawać-się-kobietą czy zwierzęciem: by wstrząsnąć swoją tradycyjną męską tożsamością. Ale chciałabym podkreślić, że zaadaptował on tę ideę w czasie odnoszącego sukcesy ruchu działającego na rzecz wyzwolenia kobiet. Czy nie stało się tak, że sukces, jaki kobiety odniosły, został zawłaszczony? Czyż nie jest to ten sam gest, jaki mężczyźni czynili w przeciągu całej naszej tradycji? Dlaczego akurat w tym czasie niektórzy wyróżniający się myśliciele nagle zapragnęli stawać-się-kobietą czy feministą, a nie próbowali wypracować ani nie neutralnej, ani uniwersalnej, lecz męskiej tożsamości? Można powiedzieć, że wprowadzili oni małe zamieszanie w obrębie rozkwitającej kultury kobiecej. Nie docenili wysiłków, jakie kobiety podjęły, by wyzwolić się z podporządkowanej pozycji w kulturze męskocentrycznej! (Irigaray 2008, 79).

Irigaray nie odrzuca jednakże płynnej wizji podmiotowości, nawet wtedy, kiedy pisze, że „stawanie-się-kobietą” oznacza dla niej kultywowanie tożsamości „danej od urodzenia”. Innymi słowy, Irigaray pisze o kobiecie, która musi stawać się „kobietą” lub, jak chce filozofka, negocjować możliwości własnego stawania się tym, czym lub kim chciałaby się stawać⁵. Chcę podkreślić, że ontologiczna różnica płciowa (*sexuate difference*) nie jest ujęciem statycznym — Irigaray nie odrzuca zmiennego modelu tożsamości płciowej, a wręcz przeciwnie, pisze o jej kultywowaniu. Innymi słowy, procesy „stawania się”, pielęgnowania i celebrowania własnej tożsamości danej z urodzenia nie wykluczają płynności i zmian — uważa ona, że powiązania między kobiecością a kobiecym ciałem, między męskością a męskim ciałem nie są arbitralne. Do tego momentu Braidotti zgadza się z Irigaray; jednakże w swojej myśli wykorzystuje ona koncepcje „stawania-się” Deleuze’a i na ich kanwie konstruuje nomadyczną wizję podmiotowości. Irigaray z kolei podtrzymuje swoje stanowisko, a jej wizja etyki różnicy płciowej ewoluuje w kierunku etycznej miłości między dwojgiem: między kobietą a mężczyzną. Jest to moment, w którym Braidotti polemizuje z myślą Irigaray, zarzucając jej dogmatyczne przywiązanie i podtrzymywanie heteroseksualnej ekonomii.

Koncepcja różnicy płciowej w myśli Irigaray przechodzi przez różne etapy, z których wyłonić można dwa zasadnicze: we wczesnym, krytycznym etapie jej filozofii różnica jest wpisana w kondycję niejednorodnego podmiotu kobiecego i pełni dwie funkcje: stanowi formę bariery ochronnej przed reżimem reprezentacji i kultury patriarchalnej, i umożliwia rozbicie porządku fallogocentrycznego. Innymi słowy, jest tym, co wyznacza obu płciom ich terytorium, natomiast w późniejszym etapie staje się przestrzenią negocjacji i spotkania. Co ciekawe, Braidotti wyraźnie opowiada się za wizją różnicy z wczesnego, poststrukturalistycznego etapu myśli, w którym Irigaray akcentowała potrzebę dekonstruowania dyskursu i odbudowywania kobiecych reprezentacji poprzez poszukiwanie luk w rozmaitych kontekstach kultury. Braidotti zarzuca filozofce, że w swoich najnowszych pracach ta ostatnia niejako zawężyła koncept różnicy do tak zwanej „metafizyki Dwojga” i do miłości heteroseksualnej (Braidotti 2003, 43). Jej zdaniem, Irigaray pod przykrywką nowego języka podtrzymuje dychotomię męskie/kobiece i utrwała

5 W przeciwieństwie do Simone de Beauvoir, Irigaray powie raczej, że „rodzę się kobietą, ale muszę wciąż stawać się tą kobietą, którą jestem z natury” lub tym, kim chcę i mogę się stać. W przekładzie angielskim: „It’s not as Simone de Beauvoir said: one is not born, but rather becomes, a woman (through culture), but rather: I am born a woman, but I must still become this woman that I am by nature” (Irigaray 1996, 107).

porządek heteronormatywnej metafizyki Dwojga: „Irigaray jest przywiązana do *właściwego* wyboru obiektu, jak również do idei Symbolicznego” (Braidotti 2003, 60). Taki model różnicy, rozumianej jako projekt radykalnej heteroseksualności, doprowadził do pojawienia się licznych zarzutów o heteroseksizm kierowanych w stronę Irigaray (zwłaszcza po opublikowaniu książki *I Love to You*, zob. Gingrich-Philbrook 2001). Zdaniem krytyków i krytyczek, usytuowanie różnicy płciowej w porządku symbolicznym miałyby jedynie utrzymywać heteronormatywny model relacji (Cheah i Grosz 1998a, 1998b). Największym zarzutem stawianym Irigaray jest jednakże ten, jakoby jej ujęcie etycznej miłości między dwojgiem było całkowitym wykluczeniem relacji homoseksualnych.

Gayle Salamon uważa, że Irigaray przedstawia różnicę płciową w ujęciu hylemorficznym, które jest oparte na przekonaniu, że „męskie i kobiece, podobnie jak materia i forma, muszą być zawsze ontologicznie połączone” (Salamon 2010, 141). Salamon proponuje jednakże możliwość pozytywnego odczytania różnicy płciowej, wskazując na relacyjne ujęcie tożsamości w myśli Irigaray. Tym, co wytycza granice mojego ciała, jak powiedziała by Irigaray, jest relacja z innym/inną. A zatem konstytuowanie się tożsamości odbywa się zawsze w relacji z innymi: rozpoznanie różnicy innego/innej umożliwia wytyczenie granic własnej cielesności i własnej autonomii. Różnica jest tym, co chroni dwa różne byty przed zastąpieniem jednego drugim. Jeśli są one „niezastępowalne” czy też „niewymiennie”, to wówczas mogą dzielić wspólną przestrzeń bez obawy, że jedno wchłonie lub unieważni drugie. To przejście, jakie tworzy się między jedną a drugą stroną, niekoniecznie musi dotyczyć dwóch różnych podmiotów: jeśli przesuniemy granice tego miejsca, w którym pracuje różnica, z zewnątrz do wewnątrz, to wówczas okazuje się, że te dwie, całkowicie odseparowane od siebie kategorie, męskie i kobiece, poddają różnicę nieustannym negocjacom. Innymi słowy, jak pisze Salamon, „płciowe niedookreślenie nie wiąże się z potępieniem podmiotu i skazaniem go/jej na nieumiejscowienie, ale raczej lokuje różnicę w sercu zarówno podmiotowości, jak i relacji” (Salamon 2010, 152).

A zatem, czy różnica płciowa musi być czytana wyłącznie na powierzchni ciała? I czy jest tym samym, co płeć biologiczna? I co, jeśli różnica płciowa nie byłaby rozumiana wyłącznie w kategoriach morfologicznych? Wówczas to, co męskie i kobiece, można by rozczytywać nie tylko jako to, co przypisane do konkretnej płci, ale również jako sposób bycia, sposób wchodzenia w relacje. Salamon pisze:

[j]eśli pomyśleć o różnicy płciowej w terminach innych niż binarne, to kategoria ta może zostać uwolniona od determinującej materii cielesnej, co w pewnym

sensie ułatwia wyrażanie sprzeciwu wobec założenia, że genitalna morfologia może być jedynym materialnym wyznacznikiem nie tylko tej różnicy, ale też podmiotu. Jeśli różnica płciowa jest w sposób kategoryalny i funkcjonalny nieodróżnialna od różnicy genitalnej, to należy rozumieć to jako manifest binaryzmu, w przeciwieństwie do różnicy płciowej rozumianej jako różnica genitalna i jako genitalny dymorfizm (Salamon 2010, 146).

Uznanie różnicy dwóch podmiotów otwiera porządek symboliczny na wielość. I byłby to ważny argument w sporach o utrwalanie relacji heteronormatywnych.

Taką możliwość odczytania myśli Irigaray przedstawiła również Krystyna Kłosińska. Wskazując na figurę dwóch warg, Kłosińska zauważa, że jest to gest wyjęcia płci z opozycji: dwie całujące się wargi naruszają fundament heteroseksualności, stanowią bowiem figurę pełni. To dwie wargi, które nie potrzebują fallusa, a ich pełnia i samowystarczalność są przeciwwagą dla miłości heteroseksualnej. Co więcej, Kłosińska podkreśla, że pisząc o dwóch wargach, które się całują,

Irigaray interpretuje anatomię (mówi o morfologii ciała), ujmując ją jako płć kulturową, swój fantazmat kobiecego ciała konfrontując z fantazmatem autorstwa Freuda. (...) Chodzi (...) o to, że ta „płć, która nie jest jednością”, nie została jeszcze, nie miała czasu, aby zostać przez kulturę, a przynajmniej przez jej część, przyswojona. Jednakże, aby mogła być przyswojona, musi, jak zobaczymy, zmienić się cały paradygmat filozoficzny, a wraz z nim wszystkie kody symboliczne (Kłosińska 2010, 437).

Wówczas, kontynuuje Kłosińska, ukonstytuowana przez męską wyobraźnię Symbolika, oparta na dominacji jednego podmiotu i jednej prawdy, rozbita zostaje przez „konstrukt, który się oderwał, uwolnił od męskiego wzorca wykreowanego przez męskie pożądanie”. Kłosińska dodaje: „[o]wo przesunięcie umknęło uwadze niektórych czytelniczek Irigaray” (Kłosińska 2010, 438). Reasumując, Symbolika wzbogacona o obecność dwóch różnych podmiotów, dwóch różnych porządków, otwiera ramy myślenia na to, co do tej pory było nieprzedstawialne.

Co ciekawe, w *Podmiotach nomadycznych* (2009) Braidotti również zwracała uwagę na to, że Irigaray koncentruje się na „polityce radykalnej heteroseksualności” i odczytywała jej pozytywny wymiar:

Twierdzi ona (Irigaray – KS) – pisze Braidotti – że tajemnicę odmienności, związku z innym, a zwłaszcza z Innym, który jest Istotą Boską, zwięźle wyraża inny, który seksualnie się różni, to znaczy inna płć dla każdej z płci. Jednakże Irigaray z niezwykłą dbałością podkreśla, że kobieta jako inna dla mężczyzny

(inna dla tożsamego) musi najpierw odkryć swój związek z innymi kobietami, z jej własną płcią kulturową (być inną dla innej lub kobiecego systemu symbolicznego), by odpowiednio to wyrazić. Nacisk kładzie się tutaj na klasyczną kartezyjską pasję zdziwienia jako idealną formę spotkania mężczyzn i kobiet, każdej płci w jej niezwykłości, doskonałości dwóch płciowo odmiennych istot. Wartość zdziwienia wyraża pewien rodzaj wrażliwości na innego, rodzaj niekończącej się dostępności dla innych (...). Zdolność zwrócenia się do każdego innego z pełnym poszanowaniem jego (jej) osobliwości życia; szacunek dla obecności i granic, gdy wzrusza się innego i samemu jest się przez niego wzruszonym, aby rozpoznać nasze obopólne i nieredukowalne różnice – to są podstawy dla nowej etyki miłosnej, którą proponuje Irigaray jako część swej praktyki różnicy seksualnej (Braidotti 2009, 163).

W kontekście tych rozważań warto również przyjrzeć się argumentacji Heidi Bostic. Podaje ona trzy powody, dla których Irigaray skupia się na relacji między mężczyzną a kobietą. Po pierwsze, akcent, jaki filozofka kładzie na relację dwóch płci, wynika z próby przeformułowania filozoficznego i społeczno-kulturowego porządku, który narzucił i utrwalił przymusową heteroseksualność. W ekonomii tej kobieta, jak pisze Irigaray w *Rynku kobiet*, funkcjonuje jako towar wymienny między mężczyznami, którzy w tym przypadku kształtują kulturę „hom(m)oseksualną”⁶, kulturę, w której nie ma miejsca dla inności, a zwłaszcza dla homoseksualności kobiecej. Irigaray chce zatem odbudować relacje między kobietami i mężczyznami, które do tej pory opierały się na patologicznej relacji podmiotowo-przedmiotowej. I jest to drugi argument, który przytacza Bostic. Irigaray pragnie przeformułować ten hierarchiczny model relacji, jaki dominował w dyskursie filozoficznym i wskazuje na rodzaj etycznej relacji, jaka mogłaby istnieć między dwojgiem. Jej zdaniem gatunek ludzki składa się z dwóch płci, które powinny współistnieć na zasadzie obopólnego poszanowania swoich różnic. Czy oznacza to, że tym samym promuje ona model miłości heteroseksualnej? Bostic pisze: „[w] żadnym swoim tekście Irigaray nie twierdzi, że osoba innej płci musi być moim/moją życiowym/zyciową partnerem/partnerką. Miłość między kobietami i mężczyznami nie oznacza relacji seksualnej” (Bostic 2010, 605). Miłość w myśli Irigaray jest raczej szeroko zakrojonym projektem

6 Termin odnoszący się do kultury „hommo-seksualnej” wywodzi się z francuskiego rzeczownika *homme* („mężczyzna”), z łacińskiego *homo* („człowiek”) i z greckiego *homo* („taki sam”). Innymi słowy, chodzi o kulturę jednopodmiotowości, opartą na neutralizacji różnic. Wówczas tym, co Irigaray nazywa kulturą heteroseksualną, będzie kultura różnicy płciowej, a nie jedynie relacja seksualna między kobietą a mężczyzną (Irigaray 1985, 101–103; de Lauretis 1990, 18).

społeczno-politycznym, którego celem jest zbudowanie nowego porządku społecznego. Miłość między dwojgiem przybiera więc miano kulturowej mediacji i nie ogranicza się bezpośrednio do aktu płciowego.

Dlatego też Irigaray podkreśla, że dopóki nie wypracujemy relacji między dwoma różnymi podmiotami, między mężczyzną a kobietą, opartych na poszanowaniu wzajemnych różnic, dopóty nie będzie możliwe mówienie o jakichkolwiek relacjach zachowujących równowagę między równością a różnicą (dotyczy to nie tylko różnicy płciowej, ale rasowej, wiekowej, klasowej, międzygatunkowej itp.). Irigaray często podkreśla, że różnica płciowa nie jest tożsama ani z płcią biologiczną, ani z orientacją seksualną, ani też z różnicą kulturową opartą na stereotypizacji płci. W celu wyakcentowania różnicy między tymi dwoma pojęciami, Irigaray w późniejszych swoich pracach zmienia angielski przymiotnik „sexual” na „sexuate”, gdzie ten ostatni wskazuje na różnicę płciową, która jest bardziej złożonym pojęciem⁷. Irigaray tłumaczy, że różnica płciowa (celowo wprowadzam to pojęcie, unikając mylącego terminu „różnica seksualna”) jest tym czynnikiem, który pozwala na wyodrębnienie różnic i kształtowanie tożsamości relacyjnej.

Istota różnicy płciowej często sprowadzona zostaje do różnic biologicznych lub do różnic społecznych, opartych na stereotypach. (...)

Jeśli rozważymy różnicę płciową jako kategorię, na którą składają się dwa odrębne byty, które możemy ze sobą porównać, to przeoczmy fakt, że różnica płciowa koresponduje ze sposobem, w jaki człowiek wchodzi w relacje ze sobą i z innym(i). (...)

Miałam poczucie, że różnica między dwiema płciami nie jest po prostu ani biologiczna, ani społeczna. Jaka jest więc jej natura? Doszłam do wniosku,

7 Rachel Jones pisze, że neologizm *sexué(e)* (ang. *sexuate*) nie odnosi się ani do stylu bycia determinowanego przez płeć biologiczną, ani do kulturowej fasady, która znakuje „pustkę” biernej materii ciała. *Sexuate* nie oznacza, że procesy stawania się, które kształtują naszą cielesną egzystencję, są odseparowane od społecznych i kulturowych produkcji znaczeń czy upodobań związanych z zachowaniem. Przeciwnie, wskazuje ono raczej na rozmaite sposoby bycia i stawania się, czyli cielesne, społeczne, językowe, estetyczne, erotyczne i polityczne, poprzez które różnica seksualna może być artykułowana (Jones 2011, 4). Heidi Bostic z kolei pisze, że dawny termin *sexuel(le)* odnosił się do myślenia o płci bez odwoływania się do aktu seksualnego. Z kolei nowy termin, *sexué(e)*, służący do opisanja podmiotowości człowieka, jest gestem uznania cielesności i jednoczesnego odwoływania się do tożsamości. Odróżnienie to pomaga zrozumieć, dlaczego Irigaray skupia się na relacjach między kobietą a mężczyzną, co niekoniecznie wiąże się z heteroseksualnością (Bostic 2010, 606).

że różnica płciowa jest przede wszystkim różnicą na poziomie tożsamości relacyjnej (Irigaray 2002, 79–80).

Odróżnienie siebie od innych bytów umożliwiło człowiekowi, jak zauważa Irigaray, zajęcie pozycji i ukształtowanie swojej tożsamości; najtrudniejszym i wciąż niedokończonym zadaniem, jak się okazuje, jest odróżnienie siebie od drugiego człowieka, a konkretnie odróżnienie mężczyzny od kobiety, które doprowadziłoby do przełamania paradygmatu jednopodmiotowości.

Dlatego różnica płciowa (*sexuate difference*) – wyjaśnia Irigaray – nie może być ograniczona do atrakcyjności seksualnej między kobietą a mężczyzną, którzy zostają zredukowani do bytów biologicznych i obiektów spełniających swoje pragnienia i instynkty (...). Różnica płciowa oznacza, że kobieta i mężczyzna nie przynależą do tej samej podmiotowości i że ta podmiotowość nie jest ani neutralna, ani uniwersalna. Taka perspektywa skutkuje bowiem tym, że kobieta i mężczyzna nie spotkają się w tym samym świecie dopóty, dopóki każde z nich nie wyrzeknie się własnej podmiotowości. By mogło dojść do tego spotkania, potrzeba egzystencji dwóch różnych, nieredukowalnych względem siebie światów, dzięki czemu możliwe będzie nawiązanie relacji i ustanowienie komunikacji. (...) Rozpoznanie takiej różnicy jest o wiele trudniejsze niż rozpoznawanie różnic biologicznych czy społecznych. Pozostaje ona niedostrzegalna, podobnie jak podmiotowość, ale bez uznania jej nie będziemy mogli spotkać się jako byty ludzkie. Spotkanie to opiera się na założeniu, że nie jesteśmy już w stanie komunikować się ze sobą na poziomie tego samego świata i za pomocą tego samego języka (Irigaray 2004, x).

Innymi słowy, walka o wyodrębnienie ja od ty jest walką o kulturę dwojga, o kulturę dwóch różnych podmiotów. W myśli Deleuze'a wizja dynamicznej podmiotowości wciąż zakłada istnienie „jednego podmiotu”, a nie dwóch. Dąży on bowiem, na co zwraca uwagę Braidotti, do przewyższenia dychotomii różnicy płciowej: „nomadyczny lub intensywny horyzont to podmiotowość »ponad płcią« w znaczeniu bycia rozproszonym, nie-binarnym, zwielokrotnionym, nie-dualistycznym, łączliwym, nie-dialektycznym i ciągle zmiennym” (Braidotti 2002, 80). Należałoby zatem postawić pytanie: czy paradygmat „ciągle zmiennej” (jednej) podmiotowości usytuowanej „ponad płcią” umożliwi wzajemne spotkanie rozmaitych innych? To właśnie otwarcie porządku Symbolicznego na dwa podmioty umożliwi w sposób paradoksalny, jak pisze Bostic, wyjście poza dominującą w naszej kulturze heteronormatywną seksualność. Istnienie dwóch podmiotów wzbogaca ludzkie relacje o inność i podważa model dominacji i podporządkowania, zastępując go miłością

i szacunkiem dla różnic(y). Lektura Irigaray powinna być zatem punktem wyjścia, a nie środkiem docelowym w formułowaniu wizji różnicy (nie tylko płciowej).

Irigaray, w przeciwieństwie do Braidotti, nie uznaje ani nomadycznego rozproszenia, ani monistycznej wizji rzeczywistości, uważa bowiem, że monizm, stojący w opozycji do dualizmu, to perspektywa niewykraczająca poza „ten sam świat”, „ten sam język” i tę samą filozoficzną tradycję. Podobny argument pada, kiedy mowa o Deleuzjańskiej filozofii immanencji, z którą Braidotti najczęściej utożsamia myśl Irigaray, a konkretnie jej koncept „horyzontalnej transcendencji”. „Horyzontalna transcendencja” nie jest synonimem „deleuzjańskiej ontologii immanencji”, dlatego że transcendencja w myśli Irigaray nie stoi w opozycji do immanencji, nie jest też immanentna. Transcendencja jest tym, co wykracza poza dany horyzont myślowy i jest niezbędna, jak mówi Irigaray, w procesie konstituowania się tożsamości.

Irigaray unika takich pojęć jak immanencja/transcendencja, monizm/dualizm, esencjalizm/konstruktywizm, dlatego że są one głęboko zakorzenione w filozoficznym modelu opozycyjnym i nie pozwalają na zmianę nawyków myślenia. Innymi słowy, Deleuze’a projekt immanencji jest niczym innym, jak tylko odwróceniem porządku metafizyki i skutkuje poruszaniem się po tym samym terytorium myślowym. Irigaray, przeciwnie, nie przechodzi od jednego modelu do drugiego (w tym przypadku nie zastępuje dualizmu monizmem), ale go przepracowuje. Nowy porządek, który Irigaray w swojej utopijnej wizji ustanawia, zakłada istnienie dialektyki opartej na zupełnie nowej, nieopozycyjnej logice, której źródłem ma być niezawłaszczająca miłość (Irigaray 1996, 2002).

Między nomadyczną wędrówką a wielkim „powrotem”

Drugim argumentem, niepozwalającym na bezkrytyczne utożsamienie myśli Irigaray z Deleuzem jest właśnie wizja podmiotowości nomadycznej. Braidotti, za Deleuzem i Guattarim, „unomadycznia” podmiotowość i buduje jej kłęczastą wizję po to, by uwolnić ją od statycznej i normatywnej reprezentacji. Płynne przechodzenie z jednego stanu do drugiego, nieustanne deterytorializowanie własnej pozycji, jest esencją tego myślenia, które nie wyklucza jednakże pojęcia „trwałości” (*sustainability*). W dynamicznym ujęciu metamorficznej zmienności podmiotu, trwałość, zapewniająca moment stabilności, odnosi się do etyki odpowiedzialności: jest to stanowisko promujące etyczną zdolność do tworzenia więzi z otaczającym nas środowiskiem (Braidotti 2005; Ahmed 2012).

Irigaray również kładzie akcent na procesy stawania się, odrzuca ona jednakże wizję podmiotowości nomadycznej (czy kłęczastej) i proponuje nade wszystko model rozkwitania. U podstaw jej założenia leży przekonanie, że należy powrócić do siebie i raz jeszcze przemyśleć nie tyle nasz sposób rozumienia relacji przestrzennych, co raczej sposób zamieszkiwania siebie. Bez tego, powiada Irigaray, niemożliwe jest wypracowywanie tożsamości relacyjnej. Innymi słowy, Irigaray chodzi o budowanie świata, który będzie złożoną przestrzenią spotkania, składającą się z mikroświatów zamieszkiwanych przez różne podmioty. Na tym polega etyczna (i empatyczna) wartość różnicy w filozofii Irigaray. Nie jesteśmy zatem w stanie „stawać-się-zwierzęciem”, to jest odrzucać swoją tożsamość, zamieniając ją na inną; możemy jedynie dekonstruować jej hierarchiczną (w tym przypadku: antropocentryczną) wartość na rzecz pozycji horyzontalnej, umożliwiającej wchodzenie w rozmaite relacje z bytami nie-ludzkimi. Tożsamość podlega nieustannym zmianom i rozkwita wówczas, kiedy dochodzi do otwarcia mojego świata i mojego horyzontu na spotkanie z innością. Każde spotkanie – parafrazując słowa Irigaray – czyni nas bowiem kimś innym, dlatego do swoich światów nigdy nie wracamy tacy sami (Irigaray 2008, 89).

Podczas gdy Deleuze proponuje kłęczasty model zmienności, Irigaray pozostaje gdzie indziej – zamiast płynnego, figuratywnego przenikania między podmiotowościami, mówi ona o samoświadomej kultywacji własnej tożsamości i nade wszystko postuluje powrót do siebie. Przez powrót do siebie Irigaray rozumie nie tyle zakorzenienie i zastygnięcie w jednej pozycji, co rozbudzenie stanu samoświadomości i samorozumienia, które są niezbędne w procesie kształtowania tożsamości relacyjnej. Filozofka nie zgadza się na „nomadyczną wędrówkę” podmiotu, która jest niczym innym, jak tylko „ucieczką” od dominującego modelu myślowego i nie umożliwia jego przepracowania. Kiedy Braidotti pisze, że nomadyzm jest „obalaniem konwencji, a nie dosłownym aktem podróży”, to Irigaray odpowiada jej, że samo „obalanie” nie wystarcza.

Niektórzy myśliciele – pisze Irigaray – poszukują innych wartości, stłumionych i zapomnianych przez naszą kulturę. Ale ich plan często polega na integracji tych wartości z naszą kulturą po to, by ją ulepszyć, nie zmieniwszy jej wcale. Co więcej, kwestia ta polegałaby na wyruszeniu poza granice tylko po to, by móc bezpiecznie siedzieć w domu – w swoim własnym kraju, kulturze czy miejscu zamieszkania. Niektórzy wyobrażają sobie również, że nieustanny nomadyzm – czyli separacja od domu trwająca dopóty, dopóki nie zapomni się, co znaczy zamieszkiwanie przestrzeni domowej – może stanowić rozwiązanie problemu nostalgii (Irigaray 2013, 143).

Irigaray pisze o dwu skrajnych postawach: nomadyzmie i zasiedzeniu. Uważa ona, że obie pozycje niosą ryzyko lekceważenia relacji z innym, której nawiązanie wymaga zdolności do zamieszkiwania i jednocześnie umiejętności otwierania się na inność, „opuszczania domu w celu spotkania się z innym i bycia zdolnym do powrotu do domu, do siebie po to, by utrzymać relację między dwójgiem: między sobą a innym” (Irigaray 2013, 143). Powrót do siebie, który nie jest przedmiotem zainteresowania myśli nomadycznej, zdolność „zamieszkiwania” siebie, zachowania wewnętrznej integralności, wymaga wypracowania nowego rodzaju miłości i relacji podmiotu ze sobą. Irigaray pisze zatem o nowej ekonomii nienarcystycznego umiłowania siebie (*self-affection*), która byłaby przeciwieństwem tej relacji, jaka dominowała w modelu psychoanalitycznym (Whitford 2003). Nienarcystyczne samouwielenie, o którym nie wspomina Braidotti w projekcie podmiotowości nomadycznej, będzie zatem podstawą dla spotkania z innym – zdolnością zachowania i podtrzymywania własnej integralności, słowem, celebrowaniem własnej odmienności i własnych różnic. Bez tego, powiada Irigaray, niemożliwe jest rozpoznanie i poszanowanie różnic innego.

Nawiązując do trzeciego argumentu, a konkretnie do obietnicy posthumanizmu, jaką głosi Braidotti, Irigaray powiedziałaaby raczej, że powrót do siebie ma uświadomić nam, iż nigdy nie byliśmy ludźmi. Powinniśmy najpierw dowiedzieć się, co to znaczy „być/stawać się człowiekiem w relacji”, by móc mówić o stawaniu się kimś innym. Nie jest to propagowanie skostniałej tradycji antropocentrycznej – Irigaray jest w swoim myśleniu radykalnie antyantropocentryczna, odrzuca bowiem hierarchiczny model tożsamości i nie sprowadza inności jedynie do różnicy płciowej. Nie zapowiada ona jednak kresu człowieka, ale ogłasza jego powtórne narodziny – narodziny człowieka jako bytu-w-relacji. Różnica płciowa w tym przypadku staje się produktywnym obszarem spotkania: jest nadzieją na zaprowadzenie nowego porządku, nowej dialektyki, dzięki której hegemonia jednego podmiotu, jednej prawdy i jednego dyskursu nie będzie już możliwa.

Posthumanistyczny podmiot w myśli Braidotti, który definiowany jest jako byt niejednorodny, wchodzący w relacje z różnymi innymi, w pewnym sensie odpowiada wizji tożsamości relacyjnej, o której pisze Irigaray. Różnica tkwi jednak w sposobach jego reprezentacji: podczas gdy podmiot u Braidotti konstryuuje się za pomocą procesów stawania się i zwielokrotnienia, u Irigaray będzie on walczył o prawo do zachowania własnej integralności. Braidotti nie zakłada więc możliwości „powrotu do siebie”, ale przeciwnie, akcentuje całkowite rozplynięcie się w symbiotycznej sieci zależności i relacji, które określa jako

„stawanie-się-niewykrywalnym” (Braidotti 2012). Dla Irigaray taka wizja jest niedopuszczalna.

Stawanie-się-innym, zdaniem Irigaray, opiera się na założeniu, że mogę u-tożsamić się z innym, co w praktyce oznacza jego/jej „utosa-mienie”, czyli asymilowanie jego/jej odmienności i inkorporowanie jej do granic mojego świata. Irigaray, przeciwnie, uważa, że procesy stawania się powinny być regulowane zasadą poszanowania różnic innego/innej, który/która nigdy nie będzie mój/moja. Nieumiejętność pielęgnowania i kultywowania procesów stawania-się-człowiekiem uniemożliwia respektowanie zwierzęcia jako zwierzęcia, innego jako innego itd. Jedyne, co możemy zrobić jako byty ludzkie, jak pisze Irigaray, to pozwolić innemu być tym, kim on/ona jest i kim się staje. Uznanie (*letting be*) czyjeś inności bez roszczenia sobie prawa do bycia tą innością Irigaray przeciwstawia dominacji i polityce zawłaszczania (*mastery*). W pewnym sensie Braidotti, która nie zgadza się na to, by Deleuze „stawał-się-kobietą”, przyzwala jednocześnie na to, by człowiek stawał-się-zwierzęciem, rośliną, maszyną, insektem itd. Irigaray chce powiedzieć, że jeśli nie przejdziemy przez ten etap, etap kształtowania się naszego człowieczeństwa jako bycia-w-relacji z innymi, to nigdy nie będziemy w stanie wyjść poza tradycyjne ramy myślowe. Będziemy jedynie żyć ułudą symbiotycznej relacji, która jest niczym więcej, jak tylko neutralizującą różnice asymilacją. Innymi słowy, mechanizmy stawania-się-innym(i) w myśli Braidotti wykluczają możliwość rzeczywistego bycia w relacji.

Jestem świadoma tego, że projekt Irigaray budził i budzi sporo kontrowersji, zwłaszcza, że filozofka ogłasza narodziny człowieka; nie zakłada ona jednakże powrotu Człowieka stojącego na szczycie hierarchii gatunkowej. Przeciwnie, powrót człowieka jako istoty będącej w relacji implikuje przepracowanie dominującej wizji podmiotowości. Problem człowieczeństwa również organizuje myśl Braidotti, z tą tylko różnicą, że ogłaszając kres „człowieka”, nie przepracowuje ona starego porządku, a jedynie zastępuje go nowym. Irigaray z kolei w sposób niezwykle precyzyjny rozmontowuje skostniały model myślowy i wskazuje na konieczność odrodzenia się nienormatywnego, nieuniwersalnego i niehierarchizującego człowieczeństwa.

Negocjacje

Etyczny projekt Irigaray, w którym wizja różnicy ewoluje w rozwijaną przez filozofkę tożsamość relacyjną, jest propozycją równie ciekawą i fascynującą, co myśl Braidotti. Filozofka, wbrew temu, o co oskarża ją

Braidotti, w swoich najnowszych pracach poszerza wizję podmiotu i pisze wyraźnie, że innym różnicy płciowej może być ktokolwiek: przyjaciel, dziecko, towarzysz, obcokrajowiec, zwierzę, roślina, minerał (Irigaray 2008, 23). Lecz, jak pisze w tekście zatytułowanym *What Other Are We Talking About?*: „[u]ważam, że w istocie niemożliwe jest rozpoznanie innego jako innego, dopóki podmiot kobiecy nie zostanie uznany za radykalnie inny w odniesieniu do podmiotu męskiego, pomimo ich wzajemnego podobieństwa czy przynależności do tej samej grupy” (Irigaray 2004, 68). Jest to perspektywa niezwykła: ja i ty, choć nie są to byty komplementarne, powinny spotkać się w miłosnym dialogu. Tym, co je dzieli jest właśnie przestrzeń negatywności, która, jak pisze Irigaray, jest zarazem przestrzenią mediacji, ale nigdy negacji. Różnica jest więc darem życia: dialogu, negocjacji i relacji. Jest źródłem nieustannej zagadkowości innego, jego/jej horyzontalnej transcendencji, która czyni go/ją atrakcyjnym/atrakcyjną. To właśnie dzięki tej niepewności, tej obcości decydujemy się na opuszczenie własnego schronienia i na spotkanie, z którego nigdy nie wracamy nienaruszeni. Ta wizja miłości i dialogu, którą rysuje Irigaray, wizja kultury dwojga, nie powinna być zawężana do wizji miłości heteroseksualnej.

Nie twierdzą jednak, że propozycja Braidotti, polegająca na wzajemnym „sczytaniu” myśli Irigaray z myślą Deleuze’a, jest pomysłem chybionym. Przeciwnie, próby takiego odczytywania, prezentowane w pracach Dorothei Olkowskiej (2000), Claire Colebrook (2000) czy Elizabeth Grosz (2005), są niezwykle twórcze i stawiają myśl obojga filozofów w zupełnie nowym świetle. Czytanie to musi jednakże akcentować zasadnicze różnice i podtrzymywać integralność obu perspektyw. Obawy budzi zatem taka lektura, której esencją będzie wchłanianie jednej myśli przez drugą, jak ma to momentami miejsce w pracach Braidotti, piszącej o konieczności odczytywania Irigaray przez pryzmat myśli Deleuzjańskiej.

Natomiast lektura myśli Irigaray i Braidotti polegająca na wskazaniu ich różnic i podobieństw nie jest próbą wykluczenia czy umocnienia jednej ze stron. Uważam, że te dwie koncepcje mogłyby oferować sobie wzajemny rozwój i twórczy dialog pod warunkiem, że jedna nie będzie zawłaszczana przez drugą. Obie filozofki stawiają na afirmacyjną kulturową i polityczną zmianę życia, obie postulują zniesienie opozycyjnej wizji natury i kultury, obie upominają się o dowartościowanie różnicy płciowej. Obie kładą akcent na zmienną i dynamiczną wizję podmiotowości. I wreszcie obie świadome są kresu Człowieka – z tą tylko różnicą, że jedna nie wypatruje jego powrotu, podczas gdy druga czeka na jego narodziny.

Wykaz literatury

- Ahmed, Sara. 2012. „Sustainable This, Sustainable That: New Materialisms, Posthumanism, and Unknown Futures.” *PMLA* 3(127): 563–564.
- Bostic, Heidi. 2002. „Luce Irigaray and Love.” *Cultural Studies* 5(16): 603–610.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi. 2003. „Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited.” *Theory, Culture & Society* 20/27: 43–64.
- Braidotti, Rosi. 2005. „Affirming the Affirmative: On Nomadic Affectivity.” *Rhizomes* 11–12.
- Braidotti, Rosi. 2009. *Podmioty nomadyczne: Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Tłum. Aleksandra Derra. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Braidotti, Rosi. 2011. *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi. 2012. *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*. Tłum. Joanna Bednarek. W *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Cheah, Pheng i Elizabeth Grosz. 1998a. „On Being-Two: Introduction.” *Diacritics* 1(28): 3–18.
- Cheah, Pheng i Elizabeth Grosz. 1998b. „The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell.” *Diacritics* 1(28): 19–42.
- Colebrook, Claire. 2000. „Is Sexual Difference a Problem?” W *Deleuze and Feminist Theory*, red. Ian Buchanan i Claire Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- de Lauretis, Teresa. 1990. „Sexual Indifference and Lesbian Representation.” W *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, red. Sue-Ellen Case. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Gingrich-Philbrook, Craig. 2001. „Love’s Excluded Subjects: Staging Irigaray’s Heteronormative Essentialism.” *Cultural Studies* 2(15): 222–228.
- Grosz, Elizabeth. 2005. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham–London: Duke University Press.
- Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman*. Tłum. Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce. 1993. *Sexes and Genealogies*. Tłum. Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press.
- Irigaray, Luce. 1996. *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*.

- Thum. Alison Martin. New York–London: Routledge.
- Irigaray, Luce. 2002a. *The Way of Love*. Tłum. Heidi Bostic i Stephen Pluháček. London–New York: Continuum.
- Irigaray, Luce. 2002b. „Why Cultivate Difference?: Toward a Culture of Two Subjects.” *Paragraph* 3(25): 79–90.
- Irigaray, Luce. 2004. *Key Writings*. London–New York: Continuum.
- Irigaray, Luce. 2008. *Conversations with S. Pluháček and H. Bostic, J. Still, M. Stone, A. Wheeler, G. Howie, M. R. Miles and L. M. Harrington, H. A. Fielding, E. Grosz, M. Worton, B. H. Midttun*. London–New York: Continuum.
- Irigaray, Luce. 2008. *Sharing the World*. New York: Bloomsbury.
- Irigaray, Luce. 2010. „»Mechanika« płynów.” W *Ta pleć (jedną) płcią niebędącą*. Tłum. Sławomir Królak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Irigaray, Luce. 2013. *In the Beginning, She Was*. London–New York: Bloomsbury.
- Jones, Rachel. 2011. *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Kłosińska, Krystyna. 2010. *Feministyczna krytyka literacka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kirby, Vicki. 1997. *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. New York–London: Routledge.
- Olkowski, Dorothea. 2000. „Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-logic in Deleuze and Irigaray.” W *Deleuze and Feminist Theory*, red. Ian Buchanan i Claire Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Salamon, Gayle. 2010. *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York: Columbia University Press.
- van der Tuin, Iris. 2009. „Jumping Generations: On Second- and Third-wave Feminist Epistemology.” *Australian Feminist Studies* 24(59): 17–31.
- Whitford, Margaret. 1991. *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London–New York: Routledge.
- Whitford, Margaret. 2003. „Irigaray and the Culture of Narcissism.” *Theory, Culture & Society* 20/27: 28–41.

Katarzyna Szopa – doktorantka w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W roku 2011/2012 odbyła półroczny staż naukowy w Tilburg School of Social and Behavioral Sciences na Uniwersytecie w Tilburgu. Uczestniczyła w seminariach prowadzonych m.in. przez Luce Irigaray, Rosi Braidotti i Simona Critchley'a. Pełniła funkcję tutorki na dwudziestej edycji NOISE Summer School organizowanej na Uniwersytecie w Utrechcie. Publikowała m.in. w „Śląskich Studiach Polonistycznych”, w „FA-arcie”, w „Opcjach” i w „artPAPIERZE”. Mieszka w Rybniku.

Dane adresowe:

Katarzyna Szopa
Instytut Nauk o Literaturze Polskiej
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny
pl. Sejmu Śląskiego 1
40-032 Katowice
e-mail: szopa.katarzyna2@gmail.com

Cytowanie:

K. Szopa, *Od konfrontacji do konwersacji: Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(14)/2014,
http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/10.Szopa.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

DOI: 10.14746/prt.2014.4.10

Author: Katarzyna Szopa

Title: *From Confrontation to Conversation: Irigaray, Braidotti and The Ethics of Sexual Difference*