

METAFIZYCZNY POTENCJAŁ FEMINIZMU – RÓŻNICA PŁCIOWA I PYTANIA O NATURĘ ŚWIATA

Zofia Jakubowicz-Prokop
Uniwersytet Warszawski

/// Wstęp: feminizm wobec metafizyki

Pytanie o relację feminizmu z filozofią może w pierwszej chwili prowokować proste odpowiedzi, choć w istocie nastęrcza wielu trudności. Sam feminizm, jak wiadomo, jest formacją złożoną, wielościową, o licznych, często sprzecznych, trajektoriach. Mówienie więc o nim **w ogóle**, w liczbie pojedynczej, wywołuje uzasadniony sprzeciw. Metafora fali, za pomocą której zachodnie ruchy feministyczne ujmuje się w perspektywie historycznej i dzieli ze względu na dominujące postulaty, poruszane problemy czy rodzaj społeczno-politycznej aktywności, trwale zadomowiła się w języku, przyjmując znamiona uniwersalności. Badaczki feministycznej historii coraz częściej podważają jednak zasadność podziału na pierwszą, drugą, trzecią i czwartą falę, wskazując na głębokie zróżnicowanie, przekraczające wyznaczone ramy czasowe oraz nielinearność przekształceń zachodzących w feminizmie od jego początków. Przykładowo nowomaterialistyczna filozofka Iris van der Tuin (2014) pisze o konieczności przemyślenia takich kategorii jak fala czy pokolenie, które często przywołuje się powierzchownie, jedynie po to, by odrzucić minione rozpoznania feministek jako nie dość nowoczesne.

Samo rozbitcie feminizmu na mniejsze jednostki, rozróżnienie poszczególnych odłamów, stworzenie osobniczych określeń, takich jak czarny

feminizm, feminizm liberalny, marksistowski, interseksjonalny czy ekofeminizm, choć pozwala na lepszą orientację i z pewnością pełni istotne strategiczne funkcje, pozostawia jednocześnie liczne problemy. Feminizm(y) u swych początków przekraczał(y) zastane kategoryzacje i rozbijał(y) podziały. Niezależnie od tego, czy chodziło o podziały na poziomie społecznych relacji czy rozważań teoretycznych, emancypacyjne założenia feminizmu oznaczały, że występujące pod jego szyldem działaczki, polityczki, twórczynie, badaczki i myślicielki występowały przeciwko strukturom i praktykom dzielenia świata, wykazując ich opresyjny charakter. Sprzeciw wobec przemocowych podziałów wymaga zarazem ich obnażenia, także tam, gdzie wolelibyśmy ich nie widzieć, a to z kolei prowokuje pytanie o rzeczywistą możliwość ich przekraczalności. Można tu wskazać podobny problem z pojęciem różnicy. Nie da się być może wyolbrzymić roli, jaką odegrała ona (i dalej odgrywa) w rozwoju myśli feministycznej, przy czym jest pojęciem wyjątkowo ambiwalentnym – zarówno afirmowanym, jak i odrzucanym – co prawdopodobnie ma tu zresztą zasadnicze znaczenie. Feminizm, rozumiany szeroko i nieortodoksyjnie, jest polem organizowanym przez napięcia, sprzeczności i konflikty, które warunkują nie tylko rozrastanie się, ale i dalsze podziały.

Zadając pytanie o stosunek feminizmu do metafizyki, nie sposób nie odnieść się do jednego z najbardziej podstawowych, a zarazem najstarszych podziałów – między teorią a praktyką. Feminizm rozumiany jako ruch emancypacyjny od zawsze był ściśle osadzony w praktyce i z praktyki wyrastała wszelka prowadzona w jego ramach, bardziej abstrakcyjna, refleksja. I choć feministki od samego początku wykorzystywały narzędzia teoretyczne w swej emancypacyjnej praktyce, teoria **sama w sobie** była postrzegana jako ambiwalentna ze względu na swój zdystansowany czy wręcz wyższościowy stosunek do rzeczywistości empirycznej (Moore 1994: 79; Nussbaum 1999). Do dziś zresztą teoria w obrębie tak ogólnie rozumianego feminizmu bywa traktowana z niechęcią – często utożsamia się ją z uprzywilejowaną pozycją białego męskiego heteroseksualnego podmiotu, wskazując na jej elitaryzm i oderwanie od *praxis*. Refleksja teoretyczna bez faktycznego zaangażowania w praktykę wydaje się w najlepszym wypadku jałowa, w najgorszym – reakcyjna.

Na dobre i na złe feminizm zajął jednak miejsce w obrębie dyskursu akademickiego, okazując się niezwykle płodną i twórczą perspektywą intelektualną. Zgodnie z jej wrodzoną interdyscyplinarnością (lub, w niektórych przypadkach, przeciwdyscyplinarnością) refleksja feministyczna zaczęła wnikać w rozmaite obszary produkcji intelektualnej, dokonując ich

krytyki, dekonstrukcji, wreszcie – przekształcenia. Dziś feministyczny głos da się słyszeć w ramach każdej humanistycznej czy społecznej dyscypliny (choć nie na każdym wydziale ani uniwersytecie), sam jednak pozostaje instytucjonalnie niedookreślony. Przykładem tego może być chociażby wymienne stosowanie określeń „teoria feministyczna” i „filozofia feministyczna”, zastępowanie ich nazwami konkretnych perspektyw, takich jak „ekofeminizm” czy „feminizm socjalistyczny”, czy wręcz rezygnacja z samego „feminizmu” na rzecz bardziej ogólnych, jak by się wydawało, terminów, jak *gender studies*.

Moim celem nie jest jednak próba doprecyzowania, czym jest feministyczna filozofia, choć pytanie to będzie towarzyszyć rozważaniom w niniejszym artykule. Interesuje mnie zagadnienie węższe, chociaż nie mniej złożone, a więc: w jaki sposób myśl feministyczna wchodzi w relacje z metafizyką oraz czy refleksja metafizyczna znajduje sobie miejsce w feminizmie? Bez ambicji sformułowania wyczerpującej odpowiedzi, zarysuję kierunek rozważań feministycznych oscylujących wokół zagadnień związanych z filozofią natury, ontologią i metafizyką. Autorki, do których będę się odnosić, wychodzą z różnych pozycji teoretycznych, łączy je jednak swoiście pojmowany materializm oraz próba przemyślenia pojęcia różnicy płciowej. Należy przy tym zaznaczyć, że poruszać się będę przede wszystkim w obrębie feminizmu różnicy i feministycznych nowych materializmów, które z jednej strony często odwołują się do pojęcia różnicy płciowej, z drugiej natomiast, choć nie zawsze wprost, wkraczają w obszar refleksji metafizycznej. Nie jest to jednak jedyny kierunek, jaki mogą obrać rozważania nad feminizmem i metafizyką. Warto odnotować chociażby książkę Christine Battersby *The Phenomenal Woman* (1998), stosunkowo świeże propozycje feministek analitycznych (między innymi Sally Haslanger, Ásty Sveinsdóttir, Charlotte Witt, Elizabeth Barnes) czy rozważania na temat metafizyki w ramach feministycznej fenomenologii, na przykład w ujęciu Johanny Oksali.

/// Podział pierwszy: krytyka metafizyki i (anty)esencjalizm

Rozkwit teorii feministycznej na Zachodzie przypadł na drugą połowę XX wieku, zbiegając się w czasie z poststrukturalistycznym kryzysem filozofii. Znaczący charakter tej zbieżności sproblematyzowała między innymi Rosi Braidotti w swojej pierwszej książce, *Patterns of Dissonance* (1991). Podczas gdy filozofia jako taka pogrążała się w wielopoziomowym kryzysie, myśl feministyczna, jak pisała Braidotti, zaczęła otwierać się na niezbadane

dotąd możliwości (1991: 140). Powojenne załamanie dyskursu intelektualnego przez lata zyskało wiele znamion: od śmierci podmiotu, przez koniec wielkich narracji, po kryzys metafizyki. Powstałe w ten sposób szczeliny okazały się jednak żywną glebą dla nowych perspektyw, chociaż – jak można sądzić między innymi po dekadach zaciekłych, mniej lub bardziej konstruktywnych, dyskusji – specyfika tej wyjściowej pozycji odcisnęła na nich swoje piętno.

Samo pojęcie różnicy płciowej zostało podjęte w latach 70. na gruncie francuskojęzycznej myśli feministycznej wyrastającej z post-Lacanowskiej psychoanalizy. Najbardziej kojarzone z nim teoretyczki, a więc Hélène Cixous, Luce Irigaray i Julia Kristeva, wychodziły od psychoanalitycznej koncepcji upłciowionego „ja” i pytały o specyfikę kształtowania się kobiecej podmiotowości, poszukując języka adekwatnego do wyrażania specyficznego ucieleśnionego doświadczenia kobiet. Różnica płciowa miała przede wszystkim wskazywać na radykalną odmienność kobiecego i męskiego procesu upodmiotowienia, przy czym w feministycznym ujęciu towarzyszyło jej rozpoznanie, że „kobiecość” w toku historii uległa wymazaniu z zachodniej tradycji intelektualnej.

Filozoficzne próby konceptualizacji tego, co kobiece, spotkały się jednak z zasadniczą krytyką i zepchnięciem na teoretyczny margines. Francuska feministka materialistyczna Monique Wittig jako jedna z pierwszych oskarżyła psychoanalityczki o esencjalizm, zarzucając im opresyjne przywiązanie do „kobiety”, będącej fikcyjną kategorią i narzędziem władzy stworzonym przez heteroseksistowską kulturę patriarchalną. Wittig postulowała odrzucenie „kobiety” na rzecz „lesbijki” oraz rozpatrywanie płci w kategoriach rodzaju i klas społecznych (zob. Borowicz, Solarska 2007), a jej pisma i działalność odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu się feministycznej teorii w Ameryce Północnej, gdzie Francuzka wyemigrowała w 1976 roku (Butler 2008 [1990]; Braidotti 2002). Zaproponowana przez Wittig kategoria lesbijki, rozumianej jako alternatywna tożsamość płciowa, oznaczała istotny krok w stronę wyjścia poza binarny podział płci na męskie/żeńskie. Jak wskazuje Braidotti: „Pozycja Wittig uruchomiła całe pole refleksji pytającej o możliwość przekroczenia płci, obejścia różnicy płciowej i tym samym zniesienia fundamentalnego dualizmu życia psychicznego” (1991: 246, tłum. Z.J.P.). Szczególnie istotne wydaje się to, że myślenie o płci w kategoriach społecznych, niezależnie od konstrukcji biologicznej, pozwoliło Wittig na wyjście poza paradygmat dualistyczny. Dostrzegła ona emancypacyjny potencjał wykroczenia poza zastany podział na męskie i kobiece, którego rehabilitacja okazywała się niemożliwa ze względu na

wynikającą z niego heteroseksualną strukturę społeczną, opresyjną zarówno dla kobiet, jak i dla wszystkich odmiennych wobec normy konstrukcji podmiotowych.

W opozycji do feminizmu materialistycznego feministki różnicy nie podważały znaczenia fizjologii dla kształtowania się tożsamości płciowej. Traktowały binaryzm płciowy jako wielopoziomowy fenomen, który należy zgłębić, nie zaś przekroczyć. Emancypacyjną siłą ich propozycji miało być afirmatywne pojęcie kobiecości, dla którego biologiczna konstytucja była punktem wyjścia – zdolności rozrodcze, cykl menstruacyjny czy konstrukcja genitaliów, jak w przypadku „dwóch warg” Irigaray, stawały się podstawą przemysłiwania kobiecej podmiotowości (2010 [1977]: 19–27).

Wspomniany zarzut o esencjalizm, który do dziś zajmuje istotne miejsce w feministycznym słowniku, oznaczał w tym wypadku esencjalizację różnicy płciowej, a więc założenie, że płeć żeńska i męska charakteryzują się odrębną i nieprzekraczalną naturą. W ujęciu esencjalistycznym kobiecość i męskość rozumiane są jako własności istotowo przynależne poszczególnym jednostkom i dokonujące uniwersalnego podziału człowieka na dwa rodzaje, a więc też niejako dwa typy uniwersalności. Do najważniejszych problemów podobnej koncepcji można zaliczyć wynikające z niej wykluczenie – kim jestem, jeśli nie wpisuję się w tak określone pojęcie kobiecości? – oraz niemożność zmiany – czy moja fizjologia określa mój los?¹

Zarys sporu między dwoma feministycznymi perspektywami wskazuje na problem relacji między pojęciem różnicy płciowej i *gender*, którą przeważnie przedstawia się jako opozycyjną (Hyży 2003: 56–88). W tym kontekście wspomnianą emigrację Wittig do Stanów Zjednoczonych można potraktować jako symboliczny moment geograficznego rozłamu zachodniej myśli feministycznej na anglo-amerykańską – skupiającą się na pojęciu płci kulturowej – oraz europejską – rozwijającą dalej koncepcję różnicy płciowej (tu przede wszystkim mówi się o feministkach francuskich i włoskich)².

¹ Zarzuty o esencjalizm, determinizm (biologiczny, choć nie zawsze) i uniwersalizm często występują obok siebie i nieraz stanowiły zasadniczy argument za odrzuceniem określonych feministycznych propozycji. Trzeba jednak zaznaczyć, że feministki ciągle podejmują się ich reinterpretacji i rekonfiguracji. Prawdopodobnie najbardziej zrehabilitowane zostało pojęcie uniwersalności, które okazuje się przydatne – jeśli nie konieczne – w myśleniu o wspólnocie. Już w 1990 roku sam Butler pisał, że chociaż w *Unwikłanych w płeć* uniwersalizm był czymś zgola negatywnym, w późniejszej pracy zaczął wskazywać możliwość jego niesubstancjalności, otwartości i strategicznego znaczenia (2008 [1990]: 23; zob. też Butler, Laclau, Žižek 2014 [2000]).

² Na marginesie należy wspomnieć o różnicy wyrażonej w samym języku. *La différence sexuelle/sexual difference* odnosi się do – nieobecnego we współczesnym języku polskim – podwójnego znaczenia słowa *sex*, które sprawia, że można je tłumaczyć zarówno jako różnicę płciową, jak i seksualną. Podczas gdy feminizm różnicy podkreśla wzajemne powiązanie płci i seksualności, wskazując na ich kokonstytutywną rolę w procesie upodmiotowienia, w perspektywie teorii *gender* seksualność

W odniesieniu do sygnalizowanego już konfliktu na linii teoria–praktyka ciekawe jest spostrzeżenie Tiny Chanter (1995), która mówi o podejrzliwości wobec filozofii kontynentalnej ze strony filozofii północnoamerykańskiej, nastawionej bardziej pragmatyczno-analitycznie. Feministki ze Stanów Zjednoczonych, formujące w latach 70. i 80. fundamenty feminizmu liberalnego, egalitarnego i teorii *gender*, żyły i działały w odmiennym kontekście społeczno-kulturowym niż Europejki, przez co miały również odmienne oczekiwania wobec refleksji teoretycznej (Braidotti 2002: 29–34). Być może w związku z historyczną dominacją anglo-amerykańskiego feminizmu owa niechęć do teorii i powracający zarzut o jej „odrealnienie” do dziś pokutują w sporach między politycznym działaniem a akademią. Trzeba też dodać, że jest to podział niezwykle uproszczony, wskazujący na pewne trajektorie „sporu o pleć”, w dalszym ciągu skupiający się jednak na najbardziej centralnych figurach feministycznej refleksji.

Początkowo pojęcie *gender* zostało zaproponowane w opozycji do pojęcia płci biologicznej (*sex*), by wskazać na zasadniczy rozdźwięk między płciowo określoną pozycją społeczną a binarnie oznaczaną przy narodzinach płcią anatomiczną. Rozdział pojęciowy ujawniał arbitralność utożsamienia płci biologicznej i społeczno-kulturowej oraz wskazywał na to, że pierwsza nie ma determinującego wpływu na drugą. Płeć społeczno-kulturowa kształtowana jest przez społeczne relacje i struktury znaczeniowe panujące w danej kulturze, fizjologia zatem w żaden sposób nie powinna determinować kobiecego losu i doświadczenia.

Wyzwolenie od fizjologii miało charakter dwojaki: z jednej strony oznaczało, że możliwa jest zmiana społecznej pozycji kobiety, dla której „biologia nie jest przeznaczeniem”; z drugiej – pozwalało feminizmowi odciąć się od natury, z którą od wieków kobiety były kojarzone (Plumwood 1993). Tym samym płeć kulturowa była propozycją antyesencjalistyczną i konstruktywistyczną.

Początkowa konstytucja relacji *gender–sex* utwierdzała rozejście między naturą i kulturą, czy – w innej perspektywie – między tym, co społeczne, a tym, co przynależne naukom przyrodniczym. Ciało wraz z jego morfologią, fizjologią i biologią programowo znajdowało się poza obszarem feministycznych dociekań. Taki podział płci skrytykowałx między innymi Judith Butler, wskazując na jego iluzoryczny charakter. U Butler sama

jest czymś relatywnie odrębnym od tożsamości płciowej (zob. Rubin 1993). Pojęcie *gender* współcześnie stosuje się często bez zmian, co wskazuje na pewien stopień jego nieprzetłumaczalności. Jak wskazuje Ewa Hyży, w polskiej literaturze pojawiało się określenie „rodzaju” (2003: 8), zgodne z jego gramatyczną genealogią (2003: 57). Ostatecznie zostało ono jednak wyparte przez „płeć społeczno-kulturową”, jednoznacznie wskazującą na krytyczny kierunek.

biologiczność zostaje rozpoznana jako wytworzony w obrębie zachodniej kultury fantazmat, który jest przede wszystkim efektem działania dyskursu oraz podtrzymuje płęć kulturową w ryzach determinacji. „Płęć biologiczna” jest niczym innym jak wytworem kultury, za pomocą którego próbuje się nas przekonać, że istnieje jakiś niezmienny, pozadyskursywny porządek, tworzący podstawę dalszych społeczno-kulturowych przekształceń (Butler 2008 [1990]: 55–53). Kulturowe, dyskursywne zapośredniczenie sprawia, że ostatecznie nie jesteśmy w stanie „odróżnić tego, co rzeczywiste, od tego, co nierzeczywiste” (Butler 2008 [1990]: 28). Utrzymywanie podziału okazuje się więc bezzasadne – upłciowione ucieleśnienia powstają pod wpływem oddziaływania dyskursywnych, społeczno-politycznych sił kształtujących nasze ciała. Istnieją praktyki społeczne, struktury symboliczne i relacje władzy konstytuujące *gender* – wszystko poza pozostaje dla dyskursu nieuchwytnie, a więc i nie-**znaczące**. Nie chodzi przy tym o zaprzeczenie istnienia rzeczywistości poza językiem, ale o krytykę genealogiczną, która ukazuje, jak nasze rozumienie płci ukształtowane jest przez działanie sił politycznych i dyskursywnych (Butler 2008 [1990]: 35).

Stanowisko Butler łączy się często ze zwrotem językowym, który poprowadził zachodnią myśl w kierunku radykalnego konstruktywizmu. Zwrot językowy w wielu teoriach objawiał się przekonaniem, że nauka (w tym filozofia) jako taka nie ma dostępu do empirycznej rzeczywistości, która sama w sobie jawi się jako wytwór kultury. Język, w ramach którego wytwarza się ludzka podmiotowość, wyznacza zarazem granice poznania, a to zawsze pozostaje zapośredniczone przez językowe, społeczne czy kulturowe uwarunkowania jednostki. Przedmiotem rozważań mogą być więc relacje społeczne, kulturowe wzorce lub językowe struktury, które konstytuują ludzką rzeczywistość. W tym ujęciu język jest zjawiskiem specyficznie ludzkim, człowiek zaś – językowym tworem.

Znamienna wydaje się kariera derridiańskiej dekonstrukcji i jej siołście konstruktywistycznych interpretacji. W swoich pismach Jacques Derrida problematyzuje wprowadzone przez Martina Heideggera określenie metafizyki obecności, wskazując, że zachodnia tradycja filozoficzna opiera się na fałszywym przekonaniu o tym, że rzeczywistość ujawnia się w sposób bezpośredni, a więc że możliwe jest przedstawienie świata takim, jakim jest, i co za tym idzie, że pojęcia filozofii uobecniają prawdę taką, jaką jest. Metafizyka, która podejmuje się refleksji nad bytem jako takim i poszukuje źródłowych prawd o świecie, konstytuuje określone aksjomaty, będące podszyciem rozwoju zachodniej myśli, także tam, gdzie nie zostaje to wyrażone wprost. Podług krytyki Derridy sama źródłowość reprezen-

tacji – a więc to, co ma być podstawą filozoficznego rozpoznania – jest nieuchwytna i *de facto* niemożliwa.

Co ważne, tak pojętą metafizykę obecności charakteryzuje również wytwarzanie dychotomicznych kategorii, które – pozornie neutralne i naturalne – służą do kategoryzowania i hierarchizacji rzeczywistości oraz podporządkowania jej rozumowi. Hierarchizująca logika, za sprawą której jeden człon opozycji zostaje podporządkowany i poświęcony drugiemu, jest zarazem logiką metafizycznej przemocy. Konstytuująca metafizykę wiara w przedstawiwalność rzeczywistości zasadza się na przekonaniu o jej wyrażalności w kategoriach logosu, a więc – w uproszczeniu – jest wiarą w tożsamość słów i rzeczy³. By utrzymać złudzenie tej tożsamości, rozum wypiera własne materialne uwarunkowania, których efekty nie dają się jednak w pełni wymazać, tworząc szczeliny i napięcia w obrębie pozornie trwałych znaczeń.

Myślenie w kategoriach metafizycznych, a więc zadawanie pytań o to, jaki lub jak jest świat, w obliczu powyższego może się wydawać dla feminizmu tyleż bezużyteczne, co zgubne. Jeśli przemoc ze względu na płeć i seksualność wydarza się w polu relacji społecznych, podejmowanie się rozważań o naturze świata – które do tej pory często stwarzały okazję do ontologizującego bądź naturalizującego uzasadniania podrzędnego statusu kobiet – niesie ryzyko reprodukcji opresjonującego systemu.

Podobna refleksja pobrzmiwa w rozważaniach Butler, której koncepcja performatyki płci niewątpliwie stanowi próbę obejścia impasu narosłego wokół kobiecej tożsamości. Z perspektywy teorii *gender*, w kontekście między innymi proponowanej przez Derridę krytyki metafizyki, jakkolwiek forma polegania na pozajęzykowej rzeczywistości sprawia wrażenie konserwatywnego gestu, poszukiwania fałszywych uniwersaliów, esencjalizmu i biologicznego determinizmu. Niemniej zachodzący przez ostatnie lata zwrot ku materii, będący jedną z odpowiedzi na postępujący kryzys intelektualny, wywołany zwrotem językowym, pociągnął za sobą niektóre z feministycznych teoretyczek w kierunku rozważań wokół tego, czy możliwe jest jednak pomyślenie ludzkiej kultury w ramach szerszego, pozaludzkiego porządku. Są to między innymi filozofki nowomaterialistyczne czy feministyczne filozofki nauki, które sięgają do nauk przyrodniczych i próbują przeformułować nasze myślenie o świecie – „naturalnym”, pozaludzkim, materialnym – tak, by ukazać ludzi w ich złożonych, nieoczywi-

³ W *Słowach i rzeczach* Michel Foucault również mierzy się z problemem reprezentacji, śledząc zachodzące w europejskiej kulturze na przestrzeni wieków przemiany relacji między językiem a pozajęzykową rzeczywistością oraz stosunkiem do prawdy (2006 [1966]).

stych i nieograniczających się do społeczno-kulturowych ram uwikłaniach. Rozważania te przyjmują charakter metafizyczny w tym sensie, w jakim pytania o to, czym jest natura i jaka jest nasza w niej pozycja, okazują się właśnie pytaniami o to, czym jest i jak funkcjonuje świat, w którym żyjemy. Natura, materia czy życie, chociaż są pojęciami niepewnymi i problematycznymi, stają się nadrzędne w tak ujętej feministycznej refleksji metafizycznej. Co ważne, pojęcie różnicy płciowej często pojawia się obok nich, stając się tym, co czyni z człowieka stworzenie naturalne, i zarazem ustanawia punkt wyjścia do przemyślenia na nowo feministycznego podmiotu.

/// Podział drugi: Irigaray i naturalny (in)determinizm

Pojęcie różnicy płciowej najwnikliwiej sproblematyzowała Luce Irigaray, której ambiwalentna sława i problematyczny odbiór do dziś rozgrywają się wokół zarzutów o esencjalizm i naturalizm. Wielokrotnie krytykowana i odrzucana doczekała się jednocześnie licznych analiz odczytujących ją wbrew stawianym zrzutom (Szopa 2018: 59–96). Na polskim gruncie Irigaray długo pozostawała w cieniu poststrukturalizmu i psychoanalizy, a pierwszą – i wyjątkową w empatycznej lekturze – monografią poświęconą myśli filozofki jest *Poetyka rozkwitania* Katarzyny Szopy z 2018 roku⁴. Szopa dokonuje krytycznej analizy recepcji filozofki i odnosząc się do nowych feministycznych materializmów, proponuje całościową, poetycką lekturę, w której na wierzch wychodzą przede wszystkim relacyjne, twórcze i niedeterministyczne aspekty różnicy płciowej.

Podobnie jak w przypadku Derridy i wielu innych filozofów związanych z poststrukturalizmem znaczna część pracy Irigaray jest poświęcona krytyce zachodniej metafizyki i poszukiwaniu drogi wyjścia z metafizycznych uwikłań, które zostają uznane za fundament społecznego wykluczenia, opresji i przemocy. O Irigaray rzadko jednak mówi się jako o jednej z krytyczek metafizyki, uznając ją przede wszystkim za myślicielkę feministyczną (choć sama z feminizmem utożsamia się niechętnie). Fakt ten można niejako uznać za potwierdzenie jej tezy, zgodnie z którą zachodnia filozofia ufundowana jest na geście wymazania różnicy płciowej. To właśnie ze względu na upłciowienie dyskursu Irigaray nie znajduje miejsca w ramach filozofii jako takiej. Inna pozycja w kanonie (jakkolwiek będziemy go rozumieć) jest bowiem zarezerwowana dla filozofów różnicy, takich

⁴ Szopa skrupulatnie zdaje sprawę z polskich publikacji dotyczących Luce Irigaray (Szopa 2018: 21–22).

jak Derrida czy Deleuze, a inna dla filozofek, które nadają różnicy niezbywalną jakość – pleć.

Irigaray wypowiada się z pozycji konkretnej, ucieleśnionej i upłciowionej, co w konsekwencji (i w zamierzeniu) zrywa z (iluzorycznym) uniwersalizmem filozofii jako takiej. Zarazem jej propozycję charakteryzuje wyjątkowa ambicja opowiedzenia filozofii (metafizyki) na nowo, bez umknięcia w prosty antyuniwersalizm. Podstawą rozpoznania Irigaray jest to, że filozofia jako taka ukonstytuowana została na wyparciu tego, co kobiece, a co za tym idzie wymazaniu różnicy płciowej pod pozorem ukazywania świata w jego neutralnej obiektywności. W tym sensie jednak obiektywność jest fałszywa, przez co tradycja metafizyczna wymaga rozmontowania i zbudowania w sposób, który będzie wyrażał pierwotną, ale dotąd neutralizowaną różnicę płciową. Fallomorficzny porządek nie przewiduje miejsca dla kobiety i jej odmiennej morfologii; kobiecość zostaje zatem uotożsamiona z brakiem, staje się symbolem „strachu, że nie ma czego oglądać” (Irigaray 2010 [1977]: 21).

Do pewnego stopnia jest to rozpoznanie zbliżone do tego, co w *Uwikłanych w pleć* stwierdza Butler – mianowicie, że pleć jako to, co uznajemy za naszą inherentną własność, „jest skutkiem antycypacji i wytwarzania poprzez konkretne cielesne akty, a w skrajnej wersji, że jest halucynacyjnym efektem znaturalizowanych gestów” (2008 [1990]: 19). W przeciwieństwie jednak do Butler, która jednoznacznie odrzuca emancypacyjny potencjał ontologicznego ujęcia płci (2008 [1990]: 263), Irigaray podejmuje się stworzenia pozytywnego projektu „kobiecej kultury”, która zamiast demaskować puste miejsce płci, wyznaczy inne miejsce dla kobiety. W związku z tym Irigaray postuluje, by kobiety, których głos został pozbawiony możliwości wyrazu w ramach fallogocentryzmu, znalazły własny język, własny porządek symboliczny i stworzyły **alternatywną** myśl metafizyczną, zdolną do ekspresji odmienności ich doświadczenia i podmiotowej konstytucji. Swoje miejsce kobieta może więc odnaleźć tylko poprzez przekroczenie panującego dyskursu: „Odnalezienie owego «gdzieś indziej» kobiecej rozkoszy musi zostać okupione **przejściem na drugą stronę lustra podtrzymującego wszelką spekulację**” (Irigaray 2010 [1977]: 64, wyr. oryg.). Jak tłumaczy dalej:

stawką nie jest w tym przypadku wypracowanie jakiejś nowej teorii, której **podmiotem** czy **przedmiotem** byłaby kobieta, lecz o **zablokowanie** samej maszyny teoretycznej, odebranie jej praw do produkowania nazbyt jednoznacznych prawdy i sensu.

Wymagaloby to jednak od kobiet wyrzeczenia się chęci zwykłego zrównania się pod względem wiedzy z mężczyznami; rywalizowania z nimi w budowaniu logiki kobiecości, która za swój model w dalszym ciągu obierałaby onto-teo-logię. Powinny raczej starać się oderwać ów problem od ekonomii logosu, nie tyle stawiać go w postaci „Czym jest kobieta?”, ile odtwarzając i interpretując sposób, w jaki wewnątrz dyskursu kobiecość zostaje określona (jako brak, niedostatek czy błąd bądź jako naśladownictwo i odwrócona reprodukcja podmiotu), oznajmiać, że wobec tej logiki kobiecość reprezentuje pewien **zbytek i nadmiar**, pewne możliwe **zaburzenie**. (Irigaray 2010 [1977]: 65, wyr. oryg.)

Punktem wyjścia do konstytucji kobiecego porządku Irigaray czyni materialność – powrót do materii, matczyności i natury. Gest ten jest jednak problematyczny, chociażby ze względu na tradycyjne powiązanie owych sfer z kobiecością. Usytuowanie kobiet po stronie natury czy materii podtrzymywało dotąd wyobrażenia o kobiecie jako pasywnej, pozbawionej dostępu do logosu, ograniczonej do rozrodczych funkcji jej ciała. Dlaczego więc zwrotu Irigaray ku materialności nie miałybyśmy rozumieć jako reprodukcji patriarchalnego systemu znaczeń?

Być może świadoma problemów mówienia przeciwko dyskursowi, pozostając w jego ramach, Irigaray naśladuje fallogocentryczny język, przyjmując narzucane przez niego atrybuty kobiecości, by jednocześnie dokonać ich przewartościowania i przemieszczania, przekraczając tym samym ramy reprezentacji. Jest to rodzaj „twórczego mimetyzmu”, który Braidotti określa mianem „afirmatywnej dekonstrukcji” (2001: 25). Irigaray proponuje produktywne ujęcie mimetyzmu w kontrze do jego bardziej klasycznej wizji, zgodnie z którą naśladowanie tworzy zawsze gorszą (bo pozbawioną autentyczności) kopię. Na tej tradycyjnej koncepcji naśladownictwa opiera się platońska metafizyka idei, naznaczająca piętnem reprodukcji całą wyrastającą z niej myśl (Hadikoesoemo 2021: 111–117). Według Irigaray kobiety imitują fallogocentryczny porządek, ale zarazem są „gdzieś indziej” – są nadmiarem ulokowanym poza językiem; materią, której nie da się znieść, dzięki czemu mogą wywracać panujący porządek do góry nogami (Hadikoesoemo 2021: 121–122). Niki Hadikoesoemo tłumaczy twórczą *mimesis* Irigaray jako afirmatywną, materialną, łączącą w sobie „jednocześnie horyzontalnie indywidualujące momenty i jakości o różnym ontologicznym pochodzeniu (fizycznym, wyobrażeniowym, symbolicznym, estetycznym...)” (Hadikoesoemo 2021: 126). Twórcze naśladownictwo określa to,

czym jest dla Irigaray tożsamość płciowa, która z konieczności utrzymuje relację z innym, pozostając jednocześnie w nieustannym, twórczym otwarciu na zmianę.

Tak określona poetyka *mimesis* – działająca poprzez nadmiarowość i przekształcenia – staje się podstawą wielu figur i kategorii ewokowanych przez Irigaray. Heteroseksualną strukturę płci filozofka wykorzystuje nie po to, by trwale związać ze sobą dwie płcie relacją zależności, lecz po to, by ujawnić metafizyczną przestrzeń „pomiędzy”, która pozwala na „dialektykę bez pana i niewolnika” (Irigaray 1996 [1992]: 51, tłum. Z.J.P.). Przyjmuje asocjacje kobiecości z naturą, by dokonać redefinicji tego, co naturalne, poza opozycją materii i inteligibilności, natury i kultury. Podobnie „matczyność”, za pomocą której patriarchalna ekonomia wiąże kobietę z jej funkcją reprodukcyjną, u Irigaray zyskuje znacznie szerszy wymiar, przekraczający biologiczną zdolność rodzenia – każda kobieta jest wirtualnie matką, niezależnie od tego, czy może/chce posiadać potomstwo, które stanowi raczej jedną z możliwych aktualizacji matczyność niż jej wyjściową zasadę. Irigaray odrzuca odtwórczy charakter kobiecej produkcji, określony przedrostkiem re-, utożsamiając figurę matki z kobiecą twórczością w ogóle, ponieważ otwartość na innego i bycie-w-relacji – gwarantowane zarówno różnicą płci, jak i relacją „ciało-w-ciało z matką” (Irigaray 2000 [1981]) – wyzwala zarazem kreatywną siłę. W myśl więc afirmatywnie pojętej *mimesis* twórcza *potentia* jest ściśle związana z otwartością na innego. Matczyność jest bowiem jednocześnie „modelem współlistnienia w relacji i poszanowania wzajemnych różnic” (Szopa 2018: 88)⁵.

W kontrze do zarzutów o esencjalizm Irigaray pisze:

Nie potrafię opowiedzieć o „kobiecie” jako takiej ani odpowiedzieć w jej imieniu. Roszcząc sobie jakiegokolwiek pretensje do tego rodzaju gestu – niezależnie czy podporządkowując się, czy też buntując – kolejny raz nagięłabym jedynie kwestię kobiecości do dyskursu, który podtrzymuje jej wyparcie i nadal obejmuje cenzurą, w najlepszym razie wykazując się jej zapoznaniem. Bowiem tak, jak nie chodzi mi o uczynienie z kobiety **tematu** ani **przedmiotu** pewnej teorii, tak niemożliwe jest podciągnięcie tego, co kobie-

⁵ Co więcej, Irigaray przeformułowuje relację córki z matką, ukazując w niej model relacji homoseksualnych, które nie są powtórzeniem relacji heteroseksualnych, lecz konstruują własną specyfikę. Relacja matki i córki jest nieedykalna, nie zostaje więc objęta tabu incestu. Taka koncepcja pozwala Irigaray powiązać matczyność z przestrzenią eksploracji relacji kobiet z kobietami w sposób, który nie będzie zgodny z falliczną logiką zazdrości o penis.

ce, pod jakikolwiek **termin ogólny** typu „kobieta”. (Irigaray 2010 [1977]: 130–131, wyr. oryg.)

Pytanie o kobiecość, które zadaje Irigaray, nie jest zatem pytaniem o jej konkretne właściwości, a więc jej zastane atrybuty, lecz o przestrzeń w dyskursie, z którego kobieta będzie mogła mówić „jako kobieta” (*parler-femme*) w pełni swojego zróżnicowania. Szopa tłumaczy, że filozofce chodzi o to, by znaleźć taką pozycję wypowiedzenia, która wyzwoli kobiecy głos bez wymuszania na nim określonej specyfiki (2018: 143). Tożsamość płciowa ma być w związku z tym „nieskończoną serią otwartych, niestabilnych procesów wchodzenia w relacje, które nigdy nie są dookreślone i utrwalone w terażniejszości, lecz wydarzają się nieustannie i w nieskończoność” (Szopa 2018: 185). Płeć jest dla Irigaray czymś relacyjnym, ponieważ zawsze odnosi się – poprzez różnicę – do innego porządku. Relacja jednej płci do drugiej nie ma przy tym wymuszać heteroseksualnego uwiązania ani uprzywilejowywać relacji heteroseksualnych, ale przede wszystkim utrzymywać w otwartości na innego.

Filozofka decyduje się pozostać przy dualistycznym modelu płci, który jest dla niej punktem wyjścia do określenia różnicy płciowej jako ontologicznej. Według niej różnica ontologiczna między dwoma odmiennymi rodzajami bytów – kobiecym i męskim – ma gwarantować ich odrębność i niezależność, ale też skończoność. Nie chodzi o wzajemne uzupełnianie się płci, ale o to, jak pisze Irigaray w *Je t'aim à toi*, że jedno nie może być wszystkim (1996 [1992]: 51–52) – każda perspektywa, każde doświadczenie jest więc ograniczone i nie może uzurpować sobie prawa do powszechności:

rozpoznanie własnej tożsamości samo w sobie jest przekroczeniem instynktownej i egologicznej bezpośredniości poprzez dostrzeżenie tego, co negatywne, w „ja”. „Jestem upłciowiona” wskazuje na „Nie jestem wszystkim”. Utożsamienie się z własną płcią sprowadza się do wejścia w świat mediacji, pod warunkiem że uznaje istnienie innej płci. [...] Uprzednim wobec ograniczenia mnie przez innych jest ograniczenie mnie przez samą siebie, ze względu na obiektywność mojego upłciowionego ciała i partykularności, która wynika z mojego wpisania się w genealogię. W tym sensie nie istnieje bezpośredniość podmiotowości. To błędny koncept, pojęcie czy wyrażenie. Tak samo błędne byłoby stwierdzenie, że moja wola może być identyczna, równa lub podobna do wszystkich innych. Własność mojej woli oraz jej pozytywność w relacji do

innych, przy zachowaniu szacunku wobec ich tożsamości, wynika z jej odrębności. Zasada moralności i etyki polega zatem konkretnie na respektowaniu rzeczywistych różnic, spośród których różnica płciowa jest równocześnie najbardziej partykularnym oraz najbardziej uniwersalnym modelem – modelem, w relacji z którym paradygmat genealogiczny ma charakter wtórny, choć konieczny. (Irigaray 1996 [1992]: 51–52, tłum. Z.J.P.)

Jednoczesna partykularność i uniwersalność różnicy płciowej w ujęciu Irigaray ma gwarantować odrębność odmiennych od siebie sposobów bycia i zarazem łączyć je w swoistej jedności bytu. Różnica jest tu różnicą, która rozdziela i łączy, ugruntowując jednocześnie relacyjność na poziomie ontologicznym, która z kolei, jak twierdzi filozofka, uległa wymazaniu w porządku fallogocentrycznym. Jest to różnica między dwoma odmiennymi płciami, chociaż wydaje się, że inspiracją dla takiego rozumienia różnicy są wcześniejsze rozważania Irigaray na temat morfologii lechtaczki, której dwoistość (podwójność warg) jest przyrodzona i nie wynika z przemocowego rozcięcia (2010 [1977]: 173–183).

Koncepcja różnicy, która jednocześnie dzieli i łączy, przywodzi na myśl pojęcie „od-łączania” (*cutting-together-apart*) Karen Barad. Barad, będąc zarazem filozofką i fizyką kwantową, również zwraca się ku rozważaniom o naturze świata, przyglądając się falowo-cząsteczkowej strukturze materii. Nie uprzywilejowuje jednak płci ani ontologicznego dualizmu, który u Irigaray okazuje się tożsamy z ontologicznie pojmowaną różnicą płciową. Zamiast tego Barad wskazuje, że każda jednostka już jest wewnętrznie podzielona, co oznacza dla niej ontologiczny wymiar relacji zachodzącej już na poziomie jednostkowym. Proponowane przez filozofkę pojęcia intraakcji i dyfrakcji mają świadczyć o tym, że w każdej relacji, w każdym połączeniu dokonuje się zróżnicowanie, aczkolwiek nie ma ono charakteru trwałego ani determinującego. Ponieważ Barad rozpoznaje niebezpieczeństwo dualistycznej różnicy, która – zawsze? – służy segregacji i rozdzielaniu, wskazuje na potrzebę pomyślenia różnicy niebinarnie, tak że będzie „ani nie przeciwstawiona identyczności [*sameness*], ani synonimiczna z separacją [*separatedness*]” (Barad 2014: 170). Różnica ma być tym, co różnicując, będzie zarazem ujawniać ontologiczną nierozdzielność (Barad 2016).

Dlaczego Irigaray upiera się przy ontologiczności i binarności różnicy płci? Ontologizacja różnicy płciowej służy filozofce do wyrażenia pierwotnego charakteru podwójności bytu. Różnica płciowa, podniesiona do rangi nadrzędnej różnicującej siły, staje się zasadą metafizyczną, uniwersalną

w tej mierze, w jakiej wpływa na świat jako taki (Irigaray 1996 [1992]: 47–48). Irigaray podkreśla zróżnicowanie relacji w ramach danej płci, jednak wyjątkowy, bo ontologiczny, rozdział między płcią żeńską a męską funduje specyficzną odmienność sposobów kształtowania się ich podmiotowości, a więc i sposobów nawiązywania relacji ze światem (Irigaray 1996 [1992]: 95). Tym samym zdaniem Irigaray dokonuje się przekroczenie rządzącej fallogocentryczną metafizyką logiki Jedności. Ponadto, nadając płci tak fundamentalny charakter, filozofka odpowiada na zdiagnozowany przez siebie problem wymazywania lub spychania na margines płciowości przez filozoficzny dyskurs.

Ta ostatnia kwestia wyjaśnia, czemu Irigaray ustanawia różnicę płciową jako zasadę metafizyczną. Różnica jest dla niej kluczowym pojęciem, które gwarantuje zróżnicowanie świata i jego relacyjną strukturę. Neutralizacja różnicy oznaczałaby jednak zignorowanie specyfiki kobiecego „ja”, dlatego Irigaray nie może przystać na takie konceptualizacje różnicy, jakich dokonują Deleuze czy – za pomocą pojęcia *différance* – Derrida. Filozofowie ci wprowadzają pojęcie różnicy samej w sobie, będącej podstawową zasadą funkcjonowania (dostępnej) rzeczywistości, pozbawiają ją jednak jakichkolwiek atrybutów.

W jednym z wywiadów Irigaray tłumaczy:

W tym sensie płciowość jest pierwszą bioróżnorodnością, którą należałoby wziąć pod uwagę, a to z kolei pozwoliłoby nam na poszanowanie wszystkich różnorodności bez utożsamiania ich z tym, co nasze, gdyż tego rodzaju utożsamianie stanowi jedynie kolejny sposób zawłaszczania, będącego wyrazem braku szacunku dla wszelkiej specyfiki i różnicy. (Irigaray, Parker 2015, tłum. za: Szopa 2018: 183–184)

„Pierwsza bioróżnorodność” wskazuje na istotną kwestię. By uzasadnić źródłowy charakter różnicy płciowej, a zarazem dokonać wspomnianego wcześniej powrotu do materialności, Irigaray definiuje metafizykę jako szeroko pojętą naturę. Oznacza to, że natura wyznacza ramy, możliwości oraz fundamentalne zasady funkcjonowania rzeczywistości, a więc określa to, co i w jaki sposób jest. Zgodnie z tym człowiek oraz wytwarzana przez niego kulturowo-społeczna rzeczywistość przedstawione zostają jako integralna część świata natury, nie zaś to, co poza nią wykracza. Tak oto Irigaray zaciera także podział na kulturę i naturę, podkreśla przy tym jednak nieredukowalność tego, co poza-ludzkie.

Utożsamienie metafizycznych podstaw rzeczywistości z naturą prowokuje pytanie o biologiczny determinizm. Dla Irigaray „naturalne pochodzenie”, a więc to, kim się rodzimy, ma kluczowe znaczenie, jak jednak wskazują jej interpretatorki, nie jest ono tożsame z redukcjonistyczną wizją biologicznej determinacji, ponieważ filozofka nie postrzega natury jako opozycyjnej wobec tego, co społeczne, ani nie podtrzymuje kartezjańskiej koncepcji jej mechanicystycznego działania. Natura u Irigaray wykracza poza wąsko pojmowaną biologię, ma wymiar właśnie metafizyczny. Zarazem jest to metafizyczność, która nie wyklucza uwarunkowań czy to biologicznych, czy to środowiskowych, pozostających integralną częścią naturalnego świata i będących spójnymi z metafizyką. Co więcej, podobnie rzecz się ma z porządkiem kulturowo-społecznym, który niejako wynika z natury i pozostaje w nieustannej konwersacji z poza-ludzkiem światem. Cięcie, którego dokonuje Irigaray, nie przebiega między naturą i kulturą albo ciałem i umysłem, ale pomiędzy płciami. Chociaż dokonuje „powrotu do natury”, nie robi tego po to, by potwierdzić metafizyczną więź między naturą i kobiecością, lecz po to, by wskazać, że każdej z płci przynależy jej **własna** naturo-kultura (zob. Szopa 2018: 184). Myślenie to przekłada się również na postrzeganie cielesności – ciało dla Irigaray nie determinuje rozwijanych na gruncie kultury znaczeń, choć nie pozostaje z nimi bez związku. Francuska filozofka mówi o morfologii, która wykracza poza samą anatomię i biologię ciała, obejmując to, czym się jest w nieustannym stawaniu. Biologia byłaby tu jednym z przejawów czy aspektów natury jako takiej bądź zapośredniczonym i ograniczonym obrazem tego, co naturalne, wytworzonym przez ludzką kulturę.

Kwestię utożsamienia metafizyki z naturą u Irigaray podejmuje między innymi Alison Stone (2006). Badaczka wskazuje, że uznanie natury czy materii jako mających wpływ na porządek dyskursywny, a więc na swój sposób sprawczych, wymaga, byśmy wrócili do myślenia o naturze jako czymś przedkulturowym i inherentnie określonym. Jej zdaniem materia musi być w jakimś stopniu pierwotnie, niezależnie od kultury uformowana, by faktycznie odgrywać znaczenie w kształtowaniu się tego, co ludzkie (Stone 2006: 36–38). To właśnie rozwiązanie Stone dostrzega u Irigaray w jej „afirmatywnej ontologii”, „zgodnie z którą ciała **z natury** dążą do «przymierza» z kulturą, zmierzając ku «kolejnej inkarnacji, kolejnej paruzji», by poprzez samo-wyrażenie i własnym udziałem znaleźć się w królestwie kultury i «ducha»” (Stone 2006: 40, tłum. Z.J.P.). W rozumieniu Stone dyskursywno-symboliczna ekspresja płci jest szczytową formą inherentnego naturze dążenia do samo-wyrażenia. Irigarykańskie ujęcie różni-

cy płciowej czyni z niej fundament całej natury. Różnica płciowa stanowi pierwotną zasadę różnicowania się materii, podstawową siłę napędową życia, dzięki czemu umożliwia zmianę i ewolucję (Stone 2006: 90–92). Jak pisze brytyjska filozofka:

Ludzka różnica płciowa zyskuje ogromne metafizyczne znaczenie, najpełniej konkretyzując biegunowość, która strukturyzuje cały naturalny wszechświat. Trzeba podkreślić, że dla Irigaray istoty ludzkie nie urzeczywistniają przenikającego cały kosmos dymorfizmu, rodząc się ze szczególnie mocno zarysowanymi dymorficznymi cechami. Jest raczej tak, że urzeczywistniają naturalny dymorfizm tylko dlatego, że mają możliwość wyrażania się poprzez kulturę. (Stone 2006: 92, tłum. Z.J.P.)

Jak chce Stone, „naturalny dymorfizm” nie jest sprowadzalny do cech anatomicznych, do biologii, ale obejmuje całą gamę sposobów ekspresji, które w przypadku gatunku ludzkiego przyjmują formę takiej czy innej kultury. Postulowane przez Irigaray otworzenie przestrzeni dla równoległego rozwoju dwóch trybów kultury – kobiecego i męskiego – jest powrotem do natury w tym sensie, że pozwala na kulturowy rozwój zgodny z jej pierwotnymi rytмами, które skądinąd, jak twierdzi Stone, mogą się wyrażać wbrew tradycyjnym wyobrażeniom o kobiecości i męskości, ponieważ to, co im właściwe, to sama biegunowość. Brytyjska badaczka podkreśla, że różnica płciowa w świecie wyraża się różnicą rytmów, zgodnie z którymi kształtuje się materia. Według niej Irigaray nie sugeruje istotowego określenia płci, wskazuje jednak na specyficzną dla każdej z nich dynamikę, która w dwójnasób reguluje formowanie się całego kosmosu, w czym Stone widzi specyficzny i wyjątkowy rodzaj esencjalizmu (2006: 103–105).

W inny sposób ujawnia się w tej koncepcji heideggerowskie rozumienie ontologicznego wymiaru różnicy płciowej, która nie jest różnicą pomiędzy poszczególnymi bytami, lecz wydarza się na poziomie Bycia – pomiędzy bardziej cyklicznym, nieodwracalnym rytmem, który wytwarza kobiece ciała, i bardziej ciągłym, ale punktowym rytmem organizującym ciała męskie (Stone 2006: 103). Bycie kobietą czy mężczyzną nie jest określone przez specyficzne, niezbywalne i trwałe cechy (jak na przykład genitalia albo skłonności psychologiczne), ponieważ esencję stanowi tu sam rytm, podług którego dany byt się rozwija (Stone 2006: 105–106). Formy, jakie kształtują się pod wpływem aktywności naturalnych rytmów, są zmienne w czasie, nie mają raz na zawsze ustalonych kształtów (Stone 2006: 107).

Co więcej, kształty te zależą w dużym stopniu od określonych okoliczności – również tych kulturowych – zatem każdy rozwijający się byt jest wyjątkowy i osobliwy. Można tu znów przywołać Szopę, według której „naturalna” albo „pierwotna i materialna przynależność” (2018: 138) nie daje się sprowadzić do koncepcji determinizmu biologicznego, ponieważ z jednej strony materia – w tym to, co biologiczne – nie jest sprowadzalna do biernej, hamującej zmianę substancji, a z drugiej – „naturalność” określa skomplikowane splecenie porządku materialnego z dyskursywnym.

Ontologicznie pojęta różnica płciowa implikuje istnienie dwóch różnych od siebie rytmów, które z jednej strony mają być czymś bardziej abstrakcyjnym czy pojemnym niż ludzka płeć, z drugiej natomiast w ludzkiej płci mają one znajdować najpełniejszy wyraz. Mimo przychylności Szopy i Stone propozycja ta nastęrcza parę poważnych problemów i prowadzi do trudnych do przyjęcia rozwiązań. Najbardziej problematyczne jest prawdopodobnie przywiązanie Irigaray do binarnego modelu płciowości. Nawet jeśli przyjmiemy za Stone, że wspomniane rytmy są czymś daleko bardziej abstrakcyjnym od ludzkiego rozumienia płci, z jej interpretacji nie wynika jasno, dlaczego – mimo tak podkreślanej siły różnicowania – rytmy te mają kształtować dwa typy ontologicznie odmiennych od siebie ludzi: kobiet i mężczyzn. Zresztą filozofia Irigaray ufundowana jest na założeniu, że binarny podział na męskie i kobiece oddaje nie tylko jakąś prawdę o naturze, ale że przede wszystkim wyraża **najważniejszą** prawdę o naturze.

Pytanie brzmi, czy tym sposobem francuska filozofka sama nie wpada w pułapkę metafizyki, zawierając kulturowemu przedstawieniu płci jako binarnej. Czy pozostawanie przy dualności płci nie wynika z działania wspomnianej przez nią maszyny teoretycznej produkującej „nazbyt jednoznaczne prawdę i sens” (Irigaray 2010 [1977]: 65)? Czy zasadą działania tej maszyny nie są właśnie dualistyczne opozycje, takie jak ta między kobiecością i męskością, naturą i kulturą czy materialnością i inteligibilnością? Czy zatem pozostając przy jakimkolwiek dualizmie, nie podtrzymujemy działania wszystkich pozostałych? Czy próba wynalezienia kobiecej metafizyki nie jest również krytykowanym przez Irigaray gestem „równania się z mężczyznami”?

Filozofka postuluje projekt innej metafizyki, zastanawia jednak to, w jakiej mierze nowa metafizyka musi określać się jako kobieca. Być może filozoficzna praca Irigaray, pod wieloma względami niezwykle inspirująca, pokazuje ostatecznie, że pozostanie przy kategoriach kobiety i mężczyzny z konieczności będzie nas sprowadzać z powrotem w koleiny fallogocentryzmu. Czy próba przekroczenia patriarchalnego porządku nie powinna

prowadzić do destabilizacji binaryzmu płciowego, a nie jego utwierdzenia? Różnica płci u Irigaray pozostaje różnicą **pomiędzy** kobiecością i męskością, a więc jej przeciwstawne człony zostają jednoznacznie określone zgodnie z zastanym porządkiem dyskursywnym.

Zarówno Stone, jak i Szopa wskazują na nie-ludzki wymiar filozofii Irigaray, który ma się wyrażać w zawierzeniu ludzkości wyższej sile natury. Irigaray wynosi pojęcie płci z obrębu porządku dyskursywnego, by wskazać jego źródła poza ludzką jurysdykcją – w siłach rządzących życiem i ewolucją. Jakkolwiek uwikłanie kultury w to, co nie-ludzkie, jest gestem niezwykle znaczącym, ostatecznie w wykonaniu Irigaray nazbyt przypomina projekcję określonego modelu kulturowego – binarnej różnicy płciowej – na świat zewnętrzny. Co więcej, już samo twierdzenie, że gatunek ludzki organizuje się podług dwóch odmiennych płci, jest nie tylko upraszczające, ale też wykluczające dla tych jego przedstawicieli, którzy w tak określone ramy płci się nie wpisują. Ponadto, biorąc pod uwagę to, że nie wszystko w naturze rozmnaża się płciowo albo że nie każdy żywy organizm ma jednorazowo przypisaną płeć, która zostaje z nim na zawsze, podtrzymywanie zasady ontologicznej dualności płci wydaje się – wbrew temu, co pisze Szopa (2014: 220) – gestem radykalnie antropocentrycznym, nie tylko w znaczeniu postrzegania poza-ludzkiej rzeczywistości tak, jakby organizowała się wokół człowieka, lecz również narzucania na nią ściśle określonej dyskursywnej matrycy, która implikuje konkretne relacje władzy i nierówności.

Ciekawy jest także powracający w odczytaniach Szopy i Stone gest odżegnywania się od determinizmu biologicznego. Biologia zostaje przedstawiona jako coś mniej niż natura i jest to zrozumiałe, gdy będziemy traktować biologię jako naukę dyskursywną o ograniczonym wglądzie w rzeczywistość. Niemniej to, co przyzwyczailiśmy się nazywać uwarunkowaniami biologicznymi, wydaje się dość dobrze ujmować mechanizmy rządzące organicznym życiem, w których Irigaray poszukuje zasad „nowej” metafizyki.

Chociaż Stone pisze, że myślenie Irigaray o naturze jest bliższe Heideggerowi i Arystotelesowi niż naukom biologicznym (Stone 2006: 104–113), to to, jak Irigaray rozumie proces kształtowania się jednostek, jest bardzo bliskie współczesnym rozstrzygnięciom takich nauk jak genetyka czy biologia ewolucyjna. Według badaczy sprowadzanie jednostki do działania kodujących *a priori* genów jest skrajnie redukcjonistyczne, bo nie bierze pod uwagę, że doraźne czynniki materialne, społeczne, psychologiczne i kulturowe modyfikują ekspresję genetyczną, na przykład poprzez włączanie i wyłączanie określonych genów. Co więcej, określonych cech danego or-

ganizmu nie udaje się sprowadzić do działania pojedynczych genów, ponieważ rozwój jednostki oparty jest na skomplikowanych strukturach wzajemnych zależności pomiędzy genami oraz między genami a czynnikami „zewnętrznymi” (zob. np. Jablonka, Lamb 2014).

Niemniej Irigaray, choć uznaje wagę przemyślenia relacji człowieka z naturą, wydaje się w pewnym sensie zatrzymywać w pół kroku, jakby z niepokoju, że po odrzuceniu dobrze znanych kategorii płci odkryje w świecie pustkę. Jej myśl pozostaje więc naznaczona określonymi wyobrażeniami o naturze, które – jak pokazuje choćby napisana wspólnie z Michelelem Marderem książka-dialog *Through Vegetal Being* (2016) – mają w sobie wiele z tradycyjnej fantazmatyczności.

Echem odbija się to również w problemie pojęcia determinizmu biologicznego, które samo w sobie zakłada bardzo ograniczoną, statyczną wizję biologiczności. Jak jednak ukazują współczesne rozważania biologów ewolucyjnych, fizyków kwantowych czy neuropsychologów, powoli zostawiamy za sobą naukowe pojęcie natury postrzeganej jako byt niezmienny i statyczny, a kolejne odkrycia wzywają nas, by traktować przedmiot nauk przyrodniczych jako nieustannie zmienny, zaskakujący i skutecznie wymykający się wszelkim próbom ostatecznych klasyfikacji. W tym kontekście wyjątkowo ciekawe są prace badaczek, które zastanawiają się nad znaczeniem nauk przyrodniczych dla feminizmu, ukazując ich nieoczywiste połączenia zachodzące wbrew tradycyjnemu pojmowaniu płci (zob. np. Fine 2019 [2010]; Rippon 2019; Wilson 2004; Ziemińska 2018).

Mówiąc o znaczeniu relacyjności w myśli Irigaray, Szopa podkreśla – przeciwko częstym zarzutom – że ontologiczność różnicy płciowej nie służy wykluczeniu innych polityczno-społeczno-materialnych uwarunkowań jednostki (takich jak rasa i klasa). Badaczka odnosi się również do zarzutów o heteroseksizm, wskazując w dziele Irigaray przestrzenie dla innych niż heteroseksualne relacji oraz dla „niestatycznych” pojęć kobiecości i męskości. Jak pisze: „pielęgnowanie naturalnej przynależności jest nieustannym procesem kształtowania i rozwijania przez jednostkę jej «natury», w tym biologii, psychiki, duchowości i morfologii, w relacji do tego, co społeczne i kulturowe” (Szopa 2018: 238). Jakkolwiek daje się w ten sposób uzgodnić myśl Irigaray z doświadczeniem osób transpłciowych (Poe 2011), niebinarność pozostaje poza horyzontem rozważań, tak jakby Irigaray sugerowała, że ostatecznie to, co nie znajduje **wyraźnego** odzwierciedlenia na powierzchni przyrodzonego ciała, nie istnieje **naprawdę**. Ze strony filozofki byłby to wniosek transfobiczny, enbyfobiczny oraz niezwykle upraszczający naszą relację z „naturalnymi” uwarunkowaniami

naszego bycia w świecie. Co więcej, poważne potraktowanie natury wymagałoby uznania takich naukowych rozpoznań jak to, że ludzka płęć jest w istocie pewnym kontinuum, składającym się z wielu czynników i warstw, które nie ujmują się w logikę albo-albo. Zresztą przyjmując, że kultura jest szczególną formą ekspresji natury – rozumianej właśnie jako niezależna od człowieka istność organicznego i nieorganicznego kosmosu – nie powinniśmy zgadzać się na ograniczenie ludzkiej płęć do dwóch, szczególnie jeśli poważnie potraktujemy naturalną skłonność materii do różnicowania się.

/// Podział trzeci: dobór naturalny i dobór płęćowy

Różnica płęćowa musi być zatem pomyślana w kategoriach nieskończonych procesów stawania-się – w celu przewyciężenia dyktatu obecności Irigaray przemieszcza jej znaczenie w kierunku relacyjności: od tej pory obecność musi być rozumiana wyłącznie jako współobecność, gdzie „bycie” już zawsze oznaczać będzie „bycie-z”, a „stawanie-się” – „stawanie-się-z-innymi”. Obecność dwóch podmiotów nie tworzy jednakże pełni, absolutna obecność i różnica wzajemnie się bowiem wykluczają. (Szopa 2018: 188–189)

Czytając przywołany fragment, można odnieść wrażenie, że Szopa odczytuje Irigaray już przez pryzmat reinterpretacji dokonanych przez filozofki nowomaterialistyczne, dla których właśnie niedualistyczne pojęcie różnicy czy ontologia relacji są fundamentem rozważań filozoficznych. Autorka nie ukrywa zresztą swojego powinowactwa z nowym materializmem, który stanowi dla niej istotny punkt odniesienia w lekturze Luce Irigaray (Szopa 2018: 97–149). I tak Szopa dokonuje przesunięcia akcentu ze źródłowej binarności płęć na samą relacyjność, a z różnicy między dwoma na różnicę jako taką. Pytanie brzmi, na ile sama Irigaray daje się tak odczytać, a na ile jej propozycje wymagają w dalszym ciągu krytyki i przeformułowania. Niemniej płodność i ciągła kontynuacja dyskusji wokół jej prac ukazują, że krytyka nie musi oznaczać całkowitego odrzucenia, a właśnie twórcze przekształcanie. Historia tej recepcji ujawnia też, jak odrzucenie dokonane przez jedne kręgi intelektualne prowokuje przechwycenie i ożywienie tego, co odrzucone, przez inne. Samo określenie odrzucenia danej koncepcji czy perspektywy często staje się gestem retorycznym, pozwalającym na nowe otwarcie starej dyskusji. Otwarcie to w jakimś sensie zawsze

będzie płodne, ponieważ za każdym razem wydarza się pod wpływem innych impulsów i w odmiennych okolicznościach.

Dla Alison Stone zasadnicza wartość w filozofii Irigaray tkwi w tym, że myślicielka przyznaje materii immanentne dążenia, a więc rodzaj sprawczości, która ogranicza antropogenne przekształcenia i wpływa na kulturową produkcję. Jednocześnie, niejako w odpowiedzi na krytykę dotyczącą tego, że autorka *Speculum* czyni z różnicy model wszelkich innych różnic, Stone mówi, że poza obecnością dwóch rytmów konstytutywnych dla upłciowionego bycia konieczne jest wzięcie pod uwagę również wielości nie-płciowych (*non-sexuées*) sił. Sama dualność jako podstawowa zasada metafizyczna ogranicza bowiem możliwość zróżnicowanej wielości życia, sprowadzając wszystko ostatecznie do upłciowionej tożsamości (Stone 2006: 122). Warunkiem współistnienia naturalnej dualności płci i nieupłciowionej wielości jest przy tym ich współzależność, a kulturowa ekspresja jest w pełni możliwa dopiero w ramach kultury świadomej różnicy płciowej (Stone 2006: 124). W odpowiedzi na ten problem Stone proponuje, by czytać Luce Irigaray wspólnie z Judith Butler i połączyć ich projekty, które – jak twierdzi – wbrew pozorom się nie wykluczają (Stone 2006: 1, 224–229). Stone podsumowuje swój pomysł następująco:

Natura najpierw dzieli się podług płciowej dwoistości, by następnie, proporcjonalnie do realizacji – włączając w to kulturową ekspresję – w tej dwoistej formie dążyć do przekroczenia dualności, przelamując równowagę sił, która nadaje jednostkom ich upłciowiony charakter. Wynikająca z tego obfitość sił zawierających się w ciele każdej jednostki może zostać zidentyfikowana przez ich nie-płciową wielość. (Stone 2006: 225, tłum. Z.J.P.)

Jak podsumowują między innymi Monika Rogowska-Stangret i Katarzyna Szopa, myśl Irigaray stała się żyznym podłożem dla myślicielek podejmujących się na nowo problematyki materialności i ciała (Rogowska-Stangret 2019 [2016]: 250–258; Szopa 2018: 122–124). Elizabeth Grosz wskazuje również na jej niezwykle wpływ na filozofię jako taką i przyczynienie się do przekształcenia zachodniej ontologii. Grosz podkreśla to, co dla wielu stanowi o istocie problematyczności Irigaray, to znaczy, że jej myśl nie skupia się, jak większość feministycznej refleksji, na epistemologii i empirycznej rzeczywistości, ale kieruje się w stronę przemyślenia świata jako takiego, by jego rozumienie bardziej odpowiadało żyjącej rzeczywistości niż reprezentacja wytworzona przez imperialistyczną, patriarchalną

kulturę. W tym kontekście nie sposób odmówić Irigaray miana metafizyczki (Grosz 2011: 98).

Grosz w swoim odczytaniu myśli Irigaray dokonuje kolejnego kroku ku naturze i metafizyce. Dostrzega ona znaczące ograniczenia wynikające z nadmiernej koncentracji na tym, co społeczno-polityczne, próbuje więc przeformułować istotne dla feministycznego namysłu pojęcia w kategoriach „ontologicznych, a nawet metafizycznych” (Grosz 2011: 60), zwracając się w stronę filozofii życia i natury. Praca Grosz opiera się na feministycznym zestawieniu myśli takich filozofów jak Darwin, Bergson i Deleuze, jednak to koncepcje Luce Irigaray są istotnym trzonem jej rozważań, a pojęcie różnicy płciowej pozostaje motorem napędowym do przemyślenia tego, co materialne.

Australijska myślicielka od początku w dużym stopniu czerpie z rozważań Gilles’a Deleuze’a, który dostarcza jej narzędzi do myślenia o różnicy jako takiej (zob. Grosz 1994: 160–183) oraz stanowi ważną inspirację w konceptualizacji materialistycznej ontologii (Rogowska-Stangret 2019 [2016]: 274). Czysta różnica, której poszukuje Grosz, jest czymś w rodzaju pierwotnej zasady, której nic nie poprzedza i która nie wyznacza żadnych określonych tożsamości. Istotne jest bowiem nie to, co różnica rozdziela – męskie czy kobiece – lecz to, że sama jest i dokonuje własnej replikacji. Ponadto ma to spore znaczenie polityczne, ponieważ wbrew liberalnym narracjom tożsamościowym, które wytwarzają jedynie iluzję zróżnicowania, czysta różnica „opiera się takim pojęciom jak różnorodność [*diversity*], wielorakość [*plurality*] i porównanie” (Grosz 2011: 90, tłum. Z.J.P.). W deleuzjańskim ujęciu różnica jest tym, co umożliwia i napędza wszelkie różnicowanie i determinację – jest miejscem, jak pisze Grosz, spotkania tego, co niezdeterminowane z determinującą siłą (2011: 88–95). Dla Deleuze’a jedynym uniwersalnym faktem, jaki można orzec, jest różnica, która jest „ciągle ruchoma i przemieszczana w byciu” – „Jednoznaczność znaczy, że jednoznaczne jest samo bycie, niejednoznaczne zaś to, o czym bycie jest orzekane” (Deleuze 1997 [1968]: 411).

Historia filozofii wyrasta jednak z metafizyki przedstawienia, za sprawą której ciągle zmienne i dynamiczne życie zostaje uchwycone w osiadłe kategorie, których sens pozostaje ograniczony i które nie są w stanie przez to ująć życia w jego rzeczywistości:

Daremnie otwiera się listę kategorii, a nawet czyni przedstawienie nieskończonym, o byciu wciąż mówi się w kilku sensach, stosownie do kategorii, a to, o czym się je orzeka, jest zawsze określo-

ne tylko przez różnicę „w ogóle”. Dzieje się tak dlatego, że świat przedstawienia zakłada pewnego typu dystrybucję osiadłą, która kawałkuje lub dzieli to, co rozdzielane, tak by każdemu dać ustaloną część. (Deleuze 1997 [1968]: 410)

Rozważania Grosz, podobnie jak Stone, w dużej mierze skupiają się na pytaniu o to, co wpływa na struktury podmiotowości, ale nie daje się całkowicie wytłumaczyć działaniem kulturowych i politycznych sił. Jest to zarazem pytanie, które wykracza poza samą filozofię podmiotu, ponieważ dotyczy życia jako takiego i zasad, które konstytuują naszą i nie-naszą, bo z gruntu nie-ludzką, rzeczywistość. Zdaniem australijskiej filozofki dominująca w feministycznej teorii koncentracja na podmiocie zaciemniła kwestie związane z tym, co niezależne od człowieka (to jest poza- lub przed-kulturowe), i tym samym dokonała marginalizacji pytania o wpływające na niego siły poza-ludzkie (Grosz 2011: 83–84). Grosz wprost stwierdza, że feminizm zastąpił, z ostateczną szkodą dla siebie, metafizykę refleksją epistemologiczną, dokonując subiektywizacji rzeczywistości i dalej utrzymując „nature” poza obszarem swojego zainteresowania (2011: 85). Teoretyczka domaga się zatem, by wrócić do poważnych rozważań nad rzeczywistością i zrehabilitować pojęcie „realnego”, nie podtrzymując już dłużej wiary w jego nieistnienie. Różnica płciowa po raz kolejny okazuje się tu pojęciem kluczowym do przemyślenia impasu tożsamości i reprezentacji. Dla Grosz pojęcie różnicy nie zrywa jednak z tożsamością w ogóle – wręcz przeciwnie, „wiąże ze sobą różne kategorie podmiotu, różne typy tożsamości”, przy czym wyznacza ona nie wspólną tożsamość, a wspólne zróżnicowanie i odrębność od innych – także nie-ludzkich – form bycia (2011: 96).

Ponieważ głównym zarzutem, jaki Irigaray kierowała wobec Deleuze’a, było oderwanie podmiotu od jego „naturalnej przynależności” oraz neutralizacja różnicy płciowej, Grosz uznaje, że o ile czysta różnica jest zasadą świata jako takiego, o tyle różnica płciowa stanowi zasadę wszelkiego życia (Grosz 2011: 103).

Różnica płciowa [...] jest nie tylko metodą naszej kultury na regulację podmiotów, lecz również sposobem, w jaki dynamiczny świat natury wytworzył mechanizm produkcji niekończących się wariacji i różnicy. Różnica płciowa jest wynalazkiem samego życia, który człowiek odziedziczył ze swojej przedludzkiej przeszłości oraz ze swoich zwierzęcych związków tu i teraz. (Grosz 2011: 86, tłum. Z.J.P.)

Bodaj najciekawszą propozycją Grosz jest zwrot w kierunku pojęcia ewolucji oraz zestawienie pracy Irigaray z tekstami Charlesa Darwina. Filozofka problematyzuje złą sławę przyrodnika w naukach humanistycznych i przywraca jego rozważaniom status filozoficzny, zwracając uwagę na zawarty w nich potencjał do przemyślenia relacji człowieka z naturą. Takie zestawienie pozwala Grosz pomyśleć różnicę płciową jako naturalną i dającą się pogodzić z politycznymi postulatami feminizmu. Różnica płciowa w odniesieniu do Darwinowskiej definicji ewolucji wprowadza „nieskończoną nowość, nigdy niedające się przewidzieć przygody życia, zawsze otwarte na zmienne przypadku, historii i czasowości w sposób, którego nie da się zawczasu ani kontrolować, ani zrozumieć” (Grosz 2011: 104, tłum. Z.J.P.).

Jak pisze Grosz, ewolucja nie jest dla Darwina siłą deterministyczną, ponieważ jej rezultaty zawsze pozostają nieprzejryste – z perspektywy człowieka niemożliwe jest zrozumienie w pełni czynników i kryteriów, zgodnie z którymi coś staje się z perspektywy ewolucyjnej konieczne. Pomijając warunki środowiskowe, czynnikiem, który dodatkowo destabilizuje logikę ewolucyjną, jest dobór płciowy, który w przeciwieństwie do doboru naturalnego nie posługuje się „ewolucyjnym rozsądkiem” (czyli zgodnym z zasadą „najlepszego przystosowania”), wprowadzając nieprzewidywalne wariacje (Grosz 2004: 17–92). Dla Darwina dobór płciowy kieruje się takimi kategoriami jak piękno i gust, które mają charakter zindywidualizowany, sprofilowany ze względu na kulturowe uwarunkowania i przyzwyczajenia. Dobór płciowy nie jest pragmatyczny i nie dąży do znalezienia najlepszych ścieżek przetrwania, jest twórczą siłą nadmiaru. Jak pisze Rogowska-Stangret:

To zatem sfery doboru płciowego i seksualności dają impuls do tworzenia, eksperymentowania, otwarcia się na wielość możliwości, form istnienia, wyrażania, doświadczania, rozkoszowania się, które mogą przybrać formy ludzkiego języka, ludzkiej moralności, sztuki itp., ale nie ograniczają się do nich, dążąc do przekroczenia siebie w kierunku innych form, nowych możliwości, coraz bardziej pomysłowych eksperymentów i nieznanego celu poszukiwań. (Rogowska-Stangret 2012: 76)

/// Podział czwarty: zastyganie i rozpuszczanie pojęć

Projekt różnicy płciowej ma być projektem przyszłościowym, otwartym – jak określa to Szopa – na „narodziny nowego podmiotu” (2014: 222). Pomyślenie feministycznej metafizyki wymaga porzucenia „feministycznego punktu widzenia” oraz uznania absolutnej stronniczości samych fundamentów zachodniego myślenia – po to, by móc przekroczyć pracę krytyki i dekonstrukcji i w zamian stworzyć pozytywny projekt (zob. Colebrook 1997). Tak radykalna postawa, sytuująca w centrum rozważań różnicę płciową, budzi wiele uzasadnionych podejrzeń, szczególnie w obliczu zachodzących współcześnie społecznych przekształceń.

Feminizm różnicy i feministyczne nowe materializmy podejmują się przemyślenia relacji kultury wobec ciała i tego, co „naturalne”, w sposób, który nie będzie sprowadzał materii do biernej i bezwolnej masy, ale uzna jej specyficzną sprawczość i wpływ, jaki wywiera na ludzkie życie społeczne. W tym ujęciu nadrzędną kategorią filozoficzną staje się życie, spychając *logos* na dalszy plan. W odniesieniu do postępującej katastrofy klimatycznej i intensywnego namysłu wokół takich pojęć jak „antropocen” uznanie granic ludzkiej kontroli wydaje się jak najbardziej zrozumiałe. Jednocześnie jednak, mając na uwadze rosnącą skalę ludzkiego cierpienia wywołanego komplikującymi się coraz bardziej relacjami władzy i wynikającą z nich polityczno-społeczną opresją, odebranie jednostkom i wspólnotom pełni ich sprawczości okazuje się co najmniej problematyczne. Szczególnie, że przemoc oparta na dyskryminacji ze względu na rasę, wiek, sprawność czy klasę zawsze bierze ciało na zakładnika.

W 1997 nigeryjska feministka Oyèrónké Oyěwùmí opublikowała pracę *The Invention of Woman*, w której dokonała gruntownej krytyki zachodniego feminizmu, wskazując, że jego koncentracja na pojęciu płci jako uniwersalnej kategorii społecznej świadczy o jego etnocentryzmie oraz stanowi narzędzie kulturowego imperializmu. Oyěwùmí odwołuje się do historii Jorubów, u których – jak twierdzi – pierwotnie płeć nie odgrywała żadnej roli w strukturze społecznej, co zmieniło się dopiero pod wpływem europejskiego kolonializmu, który zaprowadził w ich społecznościach płciowy podział pracy i hierarchię społeczną. Nim do tego doszło, kategorią, która konstituowała społeczny porządek, był wiek. Ten zaś, w przeciwieństwie do płci (i w kontrze do Irigaray), jest kategorią prawdziwie relacyjną, ponieważ starszeństwo nie jest cechą trwale przypisaną do danego ciała, ale zmienia się w zależności od stosunków, w jakich się w danym momencie znajduje. Wobec tego trwała (i zindywidualizowana) „relacja pomiędzy cia-

lem a społecznymi hierarchiami, wyrażająca się w płci (lub rasie), sprawia, że tożsamość zawsze pozostaje statyczna w kolonialnym/nowoczesnym systemie płci” (Coetzee, Halsema 2018: 188, tłum. Z.J.P.). W świetle tego rozpoznania Oyěwùmí stwierdza, że pojęcie płci, choć powszechnie odezwane od naturalnego ciała i biologii, jest *de facto* przejawem zachodniej – wypartej, ale jakże fundamentalnej – „bio-logiki”, zgodnie z którą wszelkie relacje społeczne ustanawiane są na podstawie różnic pomiędzy ciałami. Co za tym idzie nawet teoria *gender*, podważająca znaczenie natury, opiera się na jakiejś wersji biologicznego determinizmu. Dobrze podsumowuje ten problem Monika Bobako:

Oyěwùmí przypisuje tę sprzeczność eurocentryzmowi dyskursów feministycznych, które – jak cała kultura europejska – pozostają w jej opinii silnie somatocentryczne. Jak zauważa, wbrew pozor-nemu wyparciu ciała, pozostaje ono centralne dla sposobu, w jaki organizuje się i legitymizuje w kulturze europejskiej porządek społeczny. Siła europejskiego somatocentryzmu jest tak wielka, że nawet teorie feministyczne próbujące uwolnić się od biologicznego determinizmu i esencjalizmu pozostają nieświadomie pod jego wpływem. Jednym z wniosków, które w tym kontekście wylaniają się z rozważań Oyěwùmí, jest to, że aby konsekwentnie pozostać na stanowisku głoszącym, że *gender* jest konstruktem społeczno-kulturowym, trzeba przyznać, że w niektórych społeczeństwach *gender* jako kategoria organizująca strukturę społeczną może nie istnieć (lub nie odgrywać kluczowej roli), a struktura ta może być uporządkowana za pomocą innych kategorii (takich jak na przykład starszeństwo). (Bobako 2013: 8–9)

Z tych rozważań można wysnuć jednak również inny wniosek: jeśli społeczno-kulturowa koncepcja płci okazuje się bezradna wobec możliwości odmiennych relacji między ciałem a tym, co społeczne, być może należy uznać istnienie naturalnej różnicy płci, której ekspresja nie ma charakteru uniwersalnego, a materialne siły konstytuujące ciało mogą dążyć do samo-wyrażenia na różne sposoby w zależności od materialno-dyskursywnych okoliczności. Jednocześnie pojęcie różnicy płciowej spotkało się z obszerną krytyką między innymi ze strony teorii rasy i krytyki postkolonialnej, według której ontologizacja różnicy płciowej prowadzi do odseparowania płci od innych aspektów tożsamości i uczynienia z niej najważniejszej różnicy w strukturze społecznej. Nadanie jej uniwersalnego znaczenia, jak

twierdzą na przykład Azille Coetzee i Annemie Halsema, skutkuje przeniesieniem specyficznie zachodniego problemu na inne kultury (2018: 180). W swoim artykule badaczki zestawiają pracę Oyèwùmí z tekstami Irigaray, zwracając uwagę na to, że zachodnia logika tożsamościowa, trwale wiążąca społeczne ciało z określonymi atrybutami, obecna jest także u podłoża pojęcia różnicy płciowej:

Kontekst Jorubów, tak jak opisała go i skonceptualizowała Oyèwùmí, sugeruje, że jeśli chcemy poważnie traktować tożsamość relacyjną, relacja pomiędzy różnie upłciwionymi podmiotami powinna być relacją głębokiej współzależności, intersubiektywności i wrażliwości. Ten aspekt znika, kiedy Irigaray tworzy ontologiczną przepaść pomiędzy różnie upłciwionymi podmiotami. Ontologiczny podział wyklucza ten rodzaj wystawienia się na innego, ponieważ izoluje podmiot w jego własnej płciowej tożsamości. (Coetzee, Halsema 2018: 194, tłum. Z.J.P.)

W odniesieniu do wcześniej omówionych odczytań Irigaray takie rozumienie jej myśli może wywołać sprzeciw. Wątpliwości prowokuje także nieścisłość, z jaką badaczki posługują się pojęciami *gender*, różnicy genderowej i różnicy płciowej, traktując je wymiennie. Niezależnie jednak od tego pytanie, które stawiają, czytając równoległe Oyèwùmí i Irigaray, pozostaje tak samo istotne – jak zachodnie rozumienie płci sprawdza się w innych kontekstach, w innych strukturach społecznych i innych formacjach kulturowych? Krytyczki publikacji Oyèwùmí wskazywały, że nigeryjska badaczka dokonała zasadniczych przekłamań historycznych, ukazując tradycyjną kulturę Jorubów jako apłciową, a w dodatku romantyzuje czasy przedkolonialne (Coetzee, Halsema 2018: 179). Wydaje się jednak – zgodnie z tym, co piszą Coetzee i Halsema – że niezależnie od faktycznych danych historycznych Oyèwùmí pokazuje, jak perspektywa teoretyczna i badawcza kształtują się pod wpływem konceptualnych przedsądów, przez co na feministycznych myślicielkach powinien spoczywać obowiązek myślenia zawsze **inaczej**, biorąc pod uwagę światy, do których proponowane pojęcia mogą być nieprzystawalne. Feministyczna filozofia musi zatem wyrazić takie założenia metafizyczne, taki sposób myślenia, który zawsze pozostanie otwarty na istnienie innych galaktyk, bez apriorycznej wiedzy na temat ich funkcjonowania.

Autorki omawianych przeze mnie koncepcji podkreślają, że kategoria kobiety, jeśli ma zostać utrzymana, nie może odwoływać do żadnej kon-

kretniej specyfiki i musi pozostać otwarta na wszelkie zróżnicowanie. Co więcej, sama kobiecość, pozostając niezmiennie terminem problematycznym, znika raczej z ich rozważań, pozostawiając miejsce konkretnie usytuowanym, różnie upłciowionym podmiotom. Rozwiązanie to nie znosi jednak problemu binarności płci, który w pracach Irigaray czy Grosz jest niezbywalny. Z jednej strony prowokuje to zarzuty o uprzywilejowanie relacji heteroseksualnych, z drugiej – o fundamentalnie ugruntowane wykluczenie podmiotów transpłciowych, interseksualnych i niebinarnych.

Różnica płciowa przez wiele myślicielek definiowana jest jako punkt wyjścia do wszelkiego nieograniczonego różnicowania. Taki sens ma między innymi nacisk Grosz na pojęcie czystej różnicy, której jedyną determinującą siłą będzie sama moc generowania różnic, bez konkretyzacji różnicowanych form. Zarazem obstaje ona przy uznanym za Irigaray jako podstawowy podziale na to, co męskie i kobiece.

Oli Stephano (2019) zarzuca Grosz, że mimo początkowo otwarcie definiowanej różnicy filozofka ostatecznie pozostaje przywiązana do binarnego systemu płci, który nie dopuszcza żadnej wykraczającej poza niego tożsamości płciowej. Jak stwierdza Stephano, dla Grosz – podobnie zresztą jak dla Irigaray – transpłciowość jest symptomem niemożliwego pragnienia, by przekroczyć upłciowienie własnego ciała (Stephano 2019: 144).

Zamiast dostrzec w transpłciowym ucieleśnieniu to, poprzez co różnica płciowa mnoży się i przekracza zastygłe kategoryzacje cielesnej płci – innymi słowy: sposoby, na jakie transpłciowość mobilizuje różnicę płciową jako siłę lub pole bez koniecznego związku z domniemaną zgodnością chromosomów, genitaliów i genderowej identyfikacji – Grosz przedstawia ją jako niemożliwą próbę zanegowania różnicy płciowej jako takiej. (Stephano 2019: 145, tłum. Z.J.P.)

Jak zauważa Stephano, u australijskiej teoretyczki różnica płciowa to kategoria orzekająca o ciałach rozumianych jako niepodzielne jednostki, ponieważ płeć nie jest ulokowana w żadnym konkretnym miejscu, czy narządzie. Takie rozumienie płci zarówno służy wskazaniu na jej fundamentalną funkcję w życiu organicznego bytu, jak i jest konsekwencją ontologizacji różnicy, jednak – jak pisze Stephano – „określone płciowo ciało jest tym samym ciałem z przyrodzoną, ostatecznie niedającą się zmienić płcią” (2019: 147, tłum. Z.J.P.). Filozof postuluje zatem, by przeformułować różnicę płciową w sposób, który nie będzie faworyzował cisplciowych ciał,

lecz pozwoli na takie pojęcie płci, które będzie zawierać w sobie niczym nieograniczone możliwości różnicowania i zmiany (Stephano 2019: 151).

Stephano odwołuje się głównie do prac *Volatile Bodies* (1994) i *Becoming Undone* (2011). W tej ostatniej Grosz pisze między innymi, że żadna próba chirurgicznej czy hormonalnej zmiany ciała nie zmieni jego płciowej istoty, a jedynie pozory i społeczne znaczenia (2011: 109–110). Zarazem jednak dodaje, przywołując Irigaray, że „każdemu przypisana jest albo męskość, albo kobiecość, albo jakaś forma identyfikacji z jednym lub drugim” (Grosz 2011: 109, tłum. Z.J.P.). Sformułowanie to sugeruje możliwość otwarcia na identyfikację odmienną od płci przypisanej przy narodzinach, choć wciąż pozostawia nietknięty problem osób interplciowych bądź niebinarnych. Istotną trudnością wydaje mi się w tym kontekście pokutujące przekonanie, jakoby osoby, których bycie wylamuje się z klasycznej binarnej struktury płci, dokonywały jakiejś transgresji wobec natury. Jak jednak wiadomo, w naturze istnieją niezliczone możliwości płciowych identyfikacji, nawet takie, które podważają słusność Irigaryńskiego przekonania o ontologicznym (naturalnym) charakterze różnicy płci. Przykładowo gynandromorfy to organizmy – najczęściej owady, na przykład motyle – które wykształcają równoległe męską i żeńską organizację ciała. Cechy każdej z płci mogą być rozłożone równomiernie – sprawiając, że lewa część ciała będzie męska, a prawa żeńska albo na odwrót – lub nie. Pytanie o płciową kwalifikację takiego organizmu może mieć wiele odpowiedzi. Tak jednak jak w przypadku gynandromorfizmu możemy mówić o jakiejś „męskości” i jakiejś „żeńskości”, istnieją przecież formy życia, które rozmnażają się zupełnie poza tymi kategoriami, które Irigaray i Grosz wskazują za podstawowe dla organicznego życia. To, powtórzmy, wydaje się ruchem zarówno antropomorfizującym nie-ludzkie organizacje życiowe, jak i podtrzymującym tradycyjne pojęcie płci.

Jakąkolwiek perspektywę przyjmujemy, bez wątpienia różnica płciowa przestanie pełnić funkcję istotnego pojęcia dla filozofii feministycznej w momencie, w którym będzie wyciągać jedno ciało kosztem innych. W propozycji Grosz, opartej na poszukiwaniu metafizycznych pojęć wspólnych z naukami przyrodniczymi, tkwi – jak sądzę – potencjał ujęcia różnicy płciowej jako zasady nieskończonego zróżnicowania, nieograniczonego przez pierwotną dualność. Wydaje się jednak, że określenie różnicy płciowej jako ontologicznej jest ruchem bardziej konserwatywnym, niż chciałaby tego jej teoretyczki, co nie znaczy jednak, że myślenie o metafizyce feministycznej musi rezygnować z pojęcia płci w ogóle. Nie musimy wcale pozostawać ograniczeni biblią wyobraźnią Noego i nakładać na

świat najlepiej przez nas oswojonej heteronormatywnej matrycy, według której warunkiem wszelkiego życia jest relacja seksualna między męskim i żeńskim organizmem. Świat istot żywych dostarcza nam bowiem niezliczonych przykładów niebinarnej, niejednoznacznej płciowości – od organizmów pozbawionych płci, przez gynandromorficzne i interplciowe, po organizmy zmiennopłciowe. Być może zresztą sama płeć wymaga przeformułowania, byśmy mogły bardziej adekwatnie określać łączące nas, wykraczające poza ludzką kondycję, zróżnicowanie.

/// Konkluzja: spleść na nowo to, co zostało rozdzielone

W 1991 roku Rosi Braidotti pytała, czy ruch feministyczny może sobie pozwolić na porzucenie kategorii „kobiety” oraz „czy ominięcie płci na rzecz rozproszonej wielopłciowości [*polysexuality*] nie jest szczególnie maskulinistycznym ruchem?” (1991: 120, tłum. Z.J.P.). Czy „rozproszona wielopłciowość” jest maskulinistyczna, ponieważ neutralizuje różnicę płciową? Czy zaprzeczenie źródłowej dualności płci, jak twierdzi Irigaray, sprowadza nas z powrotem do logiki Tego Samego, do Jedności pożerającej Innego, do „metafizycznego kanibalizmu” (Braidotti 1991: 214, tłum. Z.J.P.)? Czy nie jesteśmy w stanie pomyśleć różnicy bez myślenia o tym, **co** rozdziela? Pytanie o płciową tożsamość i specyfikę feministycznego podmiotu pozostają niezmiennie aktualne. Wydaje się, że zachodzące od wielu pokoleń przekształcenia w organiczno-kulturowej (albo materialno-dyskursywnej) ekspresji płci już podważyły zasadność podtrzymywania przy życiu kategorii kobiety i mężczyzny. Podważenie ich aktualności nie musi jednak być jednoznaczne z podważeniem feministycznej podmiotowości jako takiej.

W 1997 roku Claire Colebrook zapytała z kolei o możliwość filozofii feministycznej, która będzie wykraczać poza samą krytykę metafizyki i filozoficzne rozpatrywanie ważnych dla feminizmu pytań (1997: 79). Czy jeśli, jak twierdzą Irigaray i jej kontynuatorki, zachodnia filozofia u swych podstaw jest fallogocentryczna, możliwe jest w ogóle skonstruowanie **innej** filozoficznej myśli? Czy możliwa jest jakkolwiek metafizyka, jeśli ta, która powstała do tej pory, wymaga krytyki i obalenia? A może to, co uznawano za metafizykę do czasu poststrukturalistycznego kryzysu wiary, wcale metafizyką nie jest, skoro daje się podważyć i oskarżyć o tworzenie fałszywych mniemań?

Żadne z tych pytań z pewnością nie znalazło konkluzywnych odpowiedzi, nie straciło też jednak na ważności. Dyskusje podejmowane dalej w ramach feministycznego dyskursu niewątpliwie świadczą o jego niepo-

hamowanym rozwoju i żywotności, z którą podejmowane są rozważania wokół feministycznego podmiotu i jego relacji ze światem. Na przestrzeni lat feministyczna myśl – czy nazwiemy ją teorią, czy filozofią – wytworzyła własną historię i specyfikę, która jakkolwiek wydaje mi się niezaprzeczalna, nie daje się zarazem uchwycić za pomocą pojedynczej definicji lub wyczerpującej listy atrybutów. Szczególne zainteresowanie (widoczne zwłaszcza od lat 90.) feministek filozofią nauki i sięganiem po wiedzę wykraczającą poza samą refleksję humanistyczną, przede wszystkim w ramach takich nurtów jak nowe materializmy, wydaje się świadczyć nie tylko o nieufności wobec naukowych paradygmatów i norm ustanowionych przez ufundowaną w patriarchacie naukę, ale też o potrzebie udziału w tworzeniu wiedzy o świecie i naszych z nim więzi. Używając języka Braidotti, potrzebę tę można by określić jako ontologiczne pragnienie – do bycia i wiedzy (2002: 22).

Określanie feminizmu jako specyficznie historycznej fazy, która zaistniała dzięki konkretnym warunkom materialnym i w nich mogła się w pełni rozwinąć po to, by osiągnąć swoje cele i ulec rozwiązaniu, wydawałoby się ruchem nie tylko redukcjonistycznym (Braidotti 1991: 235), ale i umniejszającym wyjątkowość feministycznej myśli, która w zasadzie od zarania podejmuje wysiłek przekształcenia zastanych sposobów myślenia i intelektualnych struktur. W tym sensie teoria feministyczna zdaje się już od początku wytwarzać pewien filozoficzny nadmiar, sugerując (i aktualizując) możliwość innej relacji między filozofią i życiem. Zarazem jednak nadmiar ten, podobnie jak faktyczne znaczenie różnicy płciowej, może pozostać nieuchwytny – chociażby przez samą trudność stwierdzenia, czy jest, czy też nie ma feministycznej metafizyki. O różnicy płciowej – podobnie jak o feministycznej metafizyce – może świadczyć jednak to, o czym mówi Emily Lee zapytana o przyszłość feministycznej filozofii: feminizm jako teoria wykracza poza krytykę opresji i staje się „soczewką dla odkrywania i rozumienia świata” – w przeciwieństwie na przykład do teorii rasy, której przedstawiciele dążą, by znieść przedmiot swoich badań (Intemann i in. 2010: 928).

Feminizmu nie daje się również sprowadzić do zjawiska tylko li historycznego, ponieważ przyszłość jest pojęciem na stałe weń wpisany. Jak pisze Braidotti, tłumacząc czasową trajektorię Irigaray, zawartą w jej krytycznych rozpoznaniach i próbie skonstruowania afirmatywnej etyki różnicy płciowej, „kobiety jeszcze nie ma, nie ma jeszcze jej języka” (1991: 259, tłum. Z.J.P.). Dla Irigaray kobiety nie ma, ponieważ nie miała dotąd możliwości wynalezienia samej siebie i swojej kultury. Być może jednak to „nie ma” sytuuje kobiety podmiot zawsze „gdzieś indziej”, w świecie,

którego jeszcze nie ma, a do którego zobowiązani jesteśmy nieustannie dążyć w swoich stawaniach. Nieosiągalny horyzont „kobiety” sugerowałby, z jednej strony, wpisana w feministyczną myśl wiarę w przyszłość, z drugiej – nigdy do końca nieokreślone ramy „kobiecości” i jej przesunięcie wobec tego, jak rozumieliśmy ją w przeszłości i jak rozumiemy ją dziś. Zarazem jednak poszukiwania tej nieobecnej „kobiety” nie powinny być napędzane fantazją na jej temat, a raczej dążeniem do wytyczania ścieżek alternatywnych, które być może w przyszłości pozwolą nam przepracować tę obecną-nieobecną kategorię i być dalej w świecie, opierając się już na czymś nowym.

Na koniec zacytuję Grosz – niejako wbrew niej samej:

Marzę o przyszłej teorii feministycznej, w której nie patrzymy już w siebie, by potwierdzić nasze pozycje, doświadczenia i przekonania, ale na zewnątrz, w stronę świata i tego, czego nie kontrolujemy i nie rozumiemy, by poszerzyć, a nie potwierdzić, to, co wiemy, co widzimy, co czujemy. Teoria feministyczna może stać się prowokacją, by myśleć inaczej, by stać się inną. Może być procesem upokorzenia roszczeń świadomości do wiedzy i panowania oraz stymulującą ostrogą dla procesu otwarcia się na inność, która jest samym światem. W swym najlepszym wydaniu teoria feministyczna może sprawić, że staniemy się kimś innym, niż jesteśmy, że staniemy się nierozpoznawalni. (Grosz 2011: 86–87, tłum. Z.J.P.)

Bibliografia:

/// Barad K. 2014. *Diffraction: Cutting Together-Apart*, „Parallax” 20, nr 3, s. 168–187.

/// Barad K. 2016. *No Small Matter: Mushroom Clouds, Ecologies of Nothingness, and Strange Topologies of Spacetime-mattering*, „Multitudes” 65, nr 4, s. 64–74.

/// Battersby Ch. 1998. *The Phenomenal Woman*, Polity Press.

/// Bobako M. 2013. *Gender jako technologia kolonialnej władzy? Afrykańska krytyka zachodniego feminizmu jako inspiracja do feministycznej autorefleksji*, „Kultura i Polityka”, nr 23, s. 1–15.

/// Borowicz M., Solarska M., red. 2007. *Francuski feminizm materialistyczny: wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig*, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

/// Butler J. 2008 [1990]. *Uwikłani w pleć*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Butler J., Laclau E., Žižek S. 2014 [2000]. *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, tłum. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Braidotti R. 1991. *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, tłum. E. Guild, Routledge.

/// Braidotti R. 2002. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press.

/// Chanter T. 1995. *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Routledge.

/// Coetzee A., Halsema A. 2018. *Sexual Difference and Decolonization: Ojèwùmi and Irigaray in Dialogue about Western Culture*, „Hypatia” 33, nr 2, s. 178–194.

/// Colebrook C. 1997. *Feminist Philosophy and the Philosophy of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics*, „Hypatia” 12, nr 1, s. 79–98.

/// Deleuze G. 1997 [1968]. *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Deleuze G., Guattari F. 2015 [1980]. *Tysiąc plateau*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

/// Fine C. 2019 [2010]. *Urojenia płciowe. Jak dzięki naszym umysłom, społeczeństwu i neuroseksizmowi powstają różnice między kobietami a mężczyznami*, tłum. A. Derra, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika.

/// Foucault M. 2006 [1966]. *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria.

/// Grosz E. 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press.

/// Grosz E. 2011. *Becoming Undone. Darwinian Reflection on Life, Politics, and Art*, Duke University Press.

- /// Hadikoesoemo N. 2021. *In Favour of an Ontology of Sexual Difference: Luce Irigaray on Mimesis and Fluidity*, „Points of Interest. Rivista di filosofia e di nuove pratiche della conoscenza”, nr 8, s. 106–129.
- /// Hyży E. 2003. *Kobieta, ciało, tożsamość: teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas.
- /// Intemann K., Lee E.S., McCartney K., Roshanravan S., Schriempf A. 2010. *What Lies Ahead. Envisioning New Futures for Feminist Philosophy*, „Hypatia” 25, nr 4, s. 927–934.
- /// Irigaray L. 2000 [1981]. *Ciało w ciało z matką*, tłum. A. Araszkiwicz, Wydawnictwo eFKa.
- /// Irigaray L. 1996 [1992]. *I Love to You. Sketch for a Felicity Within History*, tłum. A. Martin, Routledge.
- /// Irigaray L. 2010 [1977]. *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Irigaray L., Marder M. 2016. *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*, Columbia University Press.
- /// Irigaray L., Parker E. 2015. *Interview: Cultivating a Living Belonging*, „The Journal for the British Society for Phenomenology”, nr 2, s. 109–116.
- /// Irigaray L., Pluhacek S. 2008. *Conversations*, Bloomsbury Publishing.
- /// Jablonka E., Lamb M.J. 2014. *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life. Revised Edition*, Bradford Books.
- /// Moore H. 1994. “*Divided We Stand*”. *Sex, Gender and Sexual Difference*, „Feminist Review”, nr 47, s. 78–95.
- /// Nussbaum M.C. 1999. *The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler*, „The New Republic”. <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>; dostęp: 16.07.2022.
- /// Oyěwùmí O. 1997. *The Invention of Woman*, University of Minnesota Press.
- /// Plumwood V. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge.
- /// Poe D. 2011. *Can Luce Irigaray’s Notion of Sexual Difference Be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?*, [w:] *Thinking with Irigaray*, red.

M.C. Rawlinson, S.L. Hom, S.J. Khader, State University of New York Press, s. 111–128.

/// Rippon G. 2019. *Gender and Our Brain. How the New Neuroscience Explodes the Myths of the Male and Female Minds*, Pantheon.

/// Rogowska-Stangret M. 2012. *Kultura jako natura w ujęciu Elizabeth Grosz*, „Prace Kulturoznawcze” 14, nr 2, s. 69–77.

/// Rogowska-Stangret M. 2019 [2016]. *Ciało – poza Innością i Tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej*, Fundacja Terytoria Książki.

/// Rubin G. 1993. *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, [w:] *The Lesbian and Gay Studies Reader*, red. H. Abelove, D.M. Halperin, Routledge, s. 143–178.

/// Stephano O. 2019. *Irreducibility of (Trans) Sexual Difference*, „Hypatia” 34, nr 1, s. 141–154.

/// Stone A. 2004. *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, „Journal of Moral Philosophy” 1, nr 2, s. 135–153.

/// Stone A. 2006. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge University Press.

/// Szopa K. 2014. *Od konfrontacji do konwersacji. Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4 (14), s. 207–225. http://www.praktykateoretyczna.plPT_nr14_2014_Polityki_popkultury/10.Szopa.pdf; dostęp: 20.07.2022.

/// Szopa K. 2018. *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, Instytut Badań Literackich PAN.

/// Tuin I. van der 2014. *Generational Feminism. New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Lexington Books.

/// Wilson E.A. 2004. *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*, Duke University Press.

/// Ziemińska R. 2018. *Niebinarne i wielowarstwowe pojęcie płci*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Abstrakt

Artykuł jest poświęcony relacji teorii feministycznej z metafizyką, która według tezy autorki wyraża się między innymi w pojęciu różnicy płciowej. Przywołana zostaje krótka historia pojęcia i ukazane pojawiające się w ramach feministycznego dyskursu problemy z jego przyjęciem oraz towarzyszące mu zarzuty, które zostają sproblematyzowane przez odniesienie do filozofii Luce Irigaray. Autorka odnosi się do recepcji filozofki, przede wszystkim odczytań zaproponowanych przez Katarzynę Szopę (2018) oraz Alison Stone (2006), zastanawiając się, na ile możliwe jest twórcze przekształcenie jej myśli. Jednym z przykładów takiego przekształcenia jest propozycja korporealnego feminizmu Elizabeth Grosz, który jednak nie odpowiada na wszystkie problemy obecne w filozofii Irigaray.

W ramach podsumowania szerzej omówione zostają dwa główne zarzuty wobec feminizmu różnicy – o umniejszanie różnic rasowych i etnicznych oraz o wykluczenie doświadczenia transpłciowości i niebinarności – a także postawione zostaje pytanie o to, na ile metafizyka w filozofii feministycznej może dać podstawę do walki z opresją i nierównościami.

Słowa kluczowe:

filozofia feministyczna, metafizyka, różnica płciowa, natura, Luce Irigaray

/// Abstract

The Metaphysical Possibility of Feminism: Sexual Difference and Questions about the Nature of the World

This article is devoted to the relationship between feminist theories and metaphysics, which, according to the author's thesis, is expressed, among other ways, in the concept of sexual difference. The article presents a brief history of the concept, the problems with its use, and criticisms that have been articulated within feminist discourse. Objections to the notion are problematised in reference to the philosophy of Luce Irigaray. The author relates the reception of the philosopher above all to the readings proposed by Katarzyna Szopa (2018) and Alison Stone (2006) and questions to what extent it could be possible to rethink Irigaray's ideas creatively. One example of such a reformulation is Elizabeth Grosz's proposal of corporeal feminism, which, however, does not answer all the problems present within the framework of Irigaray's philosophy. In summary, the author discusses in more detail two main objections to the notion of sexual difference – the belittling of racial and ethnic differences, and the exclusion of the experi-

ence of transgender and non-binary people – and asks to what extent metaphysics in feminist philosophy could be the basis for thinking aimed at overcoming oppression and inequality.

Keywords:

feminist philosophy, metaphysics, sexual difference, nature, Luce Irigaray

/// Zofia Jakubowicz-Prokop – absolwentka Instytutu Kultury Polskiej, doktorantka w Międzydziedzinowej Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Przygotowuje rozprawę doktorską pod tytułem *Różnica, płéć i natura. Twórczość literacka Zofii Nałkowskiej w świetle wybranych aspektów filozofii feministycznej*. Interesuje się teorią literatury, filozofią feministyczną, nowymi materializmami i ekohumanistyką. Publikowała między innymi w „Tekstach Drugich” i „małej kulturze współczesnej”; okazjonalnie zajmuje się krytyką literacką w „Małym Formacie”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5785-2103>

E-mail: zosiajakubowicz@gmail.com