



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Nowa relacyjność. Materializm elementarny w filozofii Luce Irigaray

Author: Katarzyna Szopa

Citation style: Szopa Katarzyna. (2018). Nowa relacyjność. Materializm elementarny w filozofii Luce Irigaray. W: O. Cielemeńska, M. Rogowska-Stangret (red.), "Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie" (S. 109-128). Lublin



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz tak długo jak utwory zależne będą również obejmowane tą samą licencją.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Nowa relacyjność. Materializm elementarny w filozofii Luce Irigaray

Towards a New Relationality: Elemental Materialism in the Philosophy of Luce Irigaray

Abstract: The article discusses Luce Irigaray's philosophy from a new materialist angle, using anti-generational and anti-classification methods of narrating feminist theories. Such a perspective enables to see Irigaray's thought in a different light, without reducing its assumptions to the second-wave feminist perspective, nor to post-structuralist and psychoanalytic paradigms. In her entire work, Irigaray accentuates the fact that within traditional philosophy materiality has been constantly neglected, and such a process entailed neglecting sexual difference. Therefore, she stresses the importance of restoring and cultivating sexual difference understood as a crucial aspect of human and non-human relational identity. In this regard, Irigaray's philosophy is not only related to new materialist assumptions, but also presents a new form of materialism by accentuating the necessity of relational coexistence in difference(s).

Keywords: new materialism, relationality, elemental materialism, feminist philosophy.

Należy przemodelować relacje między formą i materią, między możliwością a ograniczeniem, gdyż jest to kwestia, która nigdy nie została rozważona w taki sposób, by umożliwić relację między dwoma kochającymi się podmiotami różnych płci.

Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*

Nowy materializm a filozofia Luce Irigaray: polityka „zwrotów” czy kontynuacji?

Luce Irigaray w okresie całej swej filozoficznej twórczości prezentuje niezwykle złożoną perspektywę, łącząc krytykę jednopodmiotowej tradycji zachodniej metafizyki z konstruowaniem alternatywnego porządku opartego na relacjach międzypodmiotowych. Dające się zaobserwować

przejście w jej myśli od etapu krytycznego do tego bardziej twórczego i ukierunkowanego na dialog jest dowodem nie tyle na ewolucję myśli Irigaray, ile odbiciem szerszej perspektywy, odzwierciedlającej zmienność kierunków, jakie obierają współczesne teorie feministyczne.

Jedną z perspektyw, jaka wyłania się z najnowszych prac Luce Irigaray, jest tak zwana *nowa relacyjność*, u podłoża której legła krytyka opozycyjnego paradygmatu, na jakim wspiera się tradycja zachodniej metafizyki. Irigaray niemalże od początku swojej filozoficznej aktywności, czyli od momentu wydania *Speculum. De l'autre femme* w 1974 roku, kładzie nacisk na konieczność przeformułowania opozycji materializm/idealizm i konsekwentnie rozwija swoją metodę inkorporowania materialności i różnicy płciowej. W książce *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger* (1983) Irigaray określiła dyskurs zachodniej metafizyki mianem „idealizmu”, gdyż w całości wspiera się on na zapomnieniu o tym, co materialne. Jej zdaniem, stopniowa dematerializacja dyskursu i utrwalanie paradygmatu hylemorficznego ściśle wiążą się z powstaniem kultury Jednego Podmiotu, gdyż to właśnie zapomnienie o materii pociąga za sobą zapomnienie o Niej: o matce, naturze, bogini, spychając kobiecość w rejony ciemnej, popędowej sfery materialności-matczynośći, której rola ograniczona zostaje wyłącznie do biernej reprodukcji i którą Irigaray nazywa „kontenerem”. Dlatego też, jak zauważa Judith Butler, Irigaray słusznie podkreśla, że materia ma historię, która jest tożsama z historią różnicy płciowej¹ czy, jak pisze Rachel Jones, że przemyślenie materii jest ze swej istoty kwestią feministyczną². Filozofka dąży do przewyciężenia modelu binarnego i w wielu swoich pracach podkreśla rolę i istotę materialnych elementów, które mogłyby dostarczyć nowego języka opisu i sposobów reprezentacji wykraczających poza paradygmat jednopłciowy.

Należałoby zatem wrócić do Irigaray i zapytać, czy istnieje związek jej myśli z tym nurtem badań, który współczesne teoretyczki określają mianem „nowego materializmu”? Jeśli nowy materializm określany jest jako, z jednej strony, perspektywa krytyczna wobec teorii zaniedbujących to, co materialne, a z drugiej jako perspektywa naprawcza, koncentrująca się na próbach dokonania ponownej lektury tekstów, których odczytanie zdominowane zostało przez konstruktywistyczny paradygmat³, to czy myśl Irigaray — z jej relekturą pism filozofów przedsokratejskich, a także Heideggera czy Nietzschego, z jej akcentowaniem roli elementów materialnych czy poszukiwaniem nowych aliansów między naturą a kulturą — nie wpisuje

1 J. Butler, „Bodies that Matter”, w: *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, red. C. Burke, N. Schor, M. Whitford, Columbia University Press, New York 1994, s. 143.

2 R. Jones, *Vital Matters and Generative Materiality: Between Bennett and Irigaray*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 46 (2), 2015, s. 162-163.

3 Por. D. Coole, S. Frost, „Introducing the New Materialism”, w: *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Duke University Press, Durham-London 2010, s. 3.

się w szereg zagadnień poruszanych przez teoretyczki nowomaterialistyczne? W tym sensie, materializm, o którym filozofka pisze, niekoniecznie jest „nowy”, jeśli spojrzeć na jej myśl z perspektywy czasowej (mam tu na myśli jej publikacje od momentu wydania *Tej płci (jedną) płcią niebędącej*, czyli od 1977 roku). *Novum* jej myśli polega na twórczym łączeniu materialności i różnic, dzięki czemu w jej najnowszych pracach, takich jak *Sharing the World* (2008), *In the Beginning, She Was* (2013), dostrzec można wyłaniającą się perspektywę, którą nazywam *nową relacyjnością*. Definiując materialność jako „płciową” czy „upłciowioną” (*sexuate materiality*), Irigaray podkreśla konieczność ponownego rozważenia różnicy między płciami, która miałaby być różnicą generatywną, stwarzającą nowe relacyjne możliwości i dążącą do budowania więzi z innymi bytami, również tymi nie-ludzkimi. Jak wyjaśnia Elizabeth Stephens, „[w] tym sensie ‘nowe’ w ‘nowym materializmie’ może być reinterpretowane nie jako naprawczy powrót do materialności, która została przeoczona przez feminizm, lecz jako próba oswojenia się z nowymi i emergentnymi formami materialności jako takiej⁴”. W podobny sposób rzecz tę ujmują Stacy Alaimo i Susan Hekman we wstępie do antologii *Material Feminisms*, podkreślając, że badacze i badaczki materialistyczne nie powinni poprzestawać na „pomstowaniu” z powodu utraty materialności przez teorie feministyczne ani też na próbach wypracowywania teorii przywracających myślenie o materii, lecz łączyć obie te perspektywy i „tworzyć podglebie” teorii, które nie odrzucają tych poprzednich, lecz próbują wskazywać z nimi punkty sporne i punkty styczności⁵. Takie odczytanie wymaga nie tylko zmiany lekturowych założeń, ale też wiąże się z koniecznością przeformułowania dotychczas istniejących klasyfikacji i hierarchii.

Użytecznymi w tym kontekście stają się dwie strategie lekturowe: praktyka kartograficzna Rosi Braidotti i antygeneracyjne „przeskoki” ukute przez Iris van der Tuin⁶, które otwierają nową perspektywę odczytania myśli Irigaray, bo nie tylko umożliwiają łączenie głosów starszego pokolenia teoretyczek z głosami młodszej generacji, lecz również pozwalają wyakcentować ich wewnętrzne napięcia i tarcia, a także punkty wspólne, które w efekcie składają się na niezwykle owocny dialog. Jak piszą Rick Dolphijn i Iris van der Tuin, „[n]owy materializm mówi *tak*, i wszystkim intelektualnym tradycjom, przemierzając je i rysując linie myśli [...]”⁷. Oznacza to, że perspektywa nowomaterialistyczna nie stanowi spójnej i zwartej dyscypliny badawczej, lecz charakteryzuje

4 E. Stephens, *Feminism and New Materialism: The Matter of Fluidity*, „InterAlia. A Journal of Queer Studies” 9, 2014, s. 198.

5 Por. S. Alaimo, S. Hekman, „Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory”, w: *Material Feminisms*, red. S. Alaimo, S. Hekman, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2008, s. 6.

6 I. van der Tuin, *Jumping Generations: On Second- and Third-wave Feminist Epistemology*, „Australian Feminist Studies” 2009, 24 (59), 2009, s. 17-31.

7 R. Dolphijn, I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Open Humanities Press, University of Michigan Library, Ann Arbor 2012, s. 89.

się rozmyciem kategoryzacji i płynnością definicji, co sprawia, że nie sposób ani jednoznacznie wytyczyć jej ram, ani uspoźnić jej założeń na tyle, by móc stworzyć jednolity program. W tym sensie myśl Irigaray równie dobrze może być uznana (i została uznana chociażby przez Rosi Braidotti czy Elizabeth Grosz) za inną, tudzież nową odmianę materializmu. Co więcej, wyjście poza paradygmat pokoleniowości daje możliwość jeszcze innego usytuowania myśli Irigaray, której nie sposób zawęzać wyłącznie do formacji poststrukturalistycznej, psychoanalitycznej czy do tzw. drugiej fali feminizmu. Filozofię Irigaray należałoby raczej lokować zawsze-już gdzie indziej, nie tyle poza, ile pomiędzy tymi tradycjami, tak by nie tracić z oczu jej oryginalności i wyjątkowości.

Inspirując się kartograficzną perspektywą lekturową wypracowaną przez teoretyczki nowomaterialistyczne, chciałabym zaproponować inną lekturę myśli Irigaray, próbując nie tyle pokazać związki i zależności jej filozofii z różnymi ujęciami teoretyczek utożsamianych z nowym materializmem, ile wskazać na te aspekty Irigariańskiej poetyki, które, w moim przekonaniu, bliskie są perspektywie nowomaterialistycznej, pomimo dzielących je różnic paradygmatycznych⁸. Dlatego w niniejszym tekście nie skupiam się wyłącznie na wczesnej lub późnej filozofii Luce Irigaray. Daleka jestem od dzielenia czy szatkowania jej myśli na zwroty czy etapy, takie odczytanie wskazywałoby bowiem na dialektyczną strategię lekturową koncentrującą się wyłącznie na zmianach czy zerwaniach i doprowadziłoby (jak miało to miejsce w przypadku najwcześniejszych prac filozofki) do znaczącego uproszczenia jej założeń. Nie oznacza to bynajmniej, że myśl Irigaray nie ewoluuje; przeciwnie, filozofka proponuje coraz to nowsze ujęcia różnicy płciowej, lecz jej twórczość należałoby postrzegać całościowo, jako konsekwentnie realizowany projekt kontynuacji, który łączy perspektywę krytyczną z ujęciem konstruktywnym i afirmatywnym.

Różnica płciowa: w stronę tożsamości relacyjnej

Nowy materializm to kierunek badań zaliczanych do współczesnej filozofii postmetafizycznej, który pojawił się jako odpowiedź na dominujący w teoriach krytycznych zwrot językowy. Pomimo trudności w dookreśleniu jednej obowiązującej definicji nowego materializmu, wszystkim teoretyczkom i teoretykom nowomaterialistycznym, w tym Irigaray, przyświeca wspólny cel: przewyższenie opozycyjnego paradygmatu utrwalającego podział na bierną materię i sprawczą formę. Pytają one i oni, jak żyć z innym(i) i komunikować się z innym(i) w poszanowaniu różnic? Niewątpliwie, filozofia Luce Irigaray oferuje model myślenia o relacjach między tym, co materialne a tym, co dyskursywne poza binarnym schematem. Dlatego uważam, że prezentuje ona nową odmianę materializmu, która polega na twórczym łączeniu materialności

⁸ Jedną z głównych różnic między filozofią Luce Irigaray a teoriami nowomaterialistycznymi jest formułowanie kwestii związanych z ontologią: w przypadku Irigaray źródłem inspiracji będzie między innymi myśl Martina Heideggera, podczas gdy teoretyczki nowomaterialistyczne będą się odwoływać do myśli Gillesa Deleuze'a.

i różnicy płciowej i dąży do przełamania opozycji natura/kultura, zmysłowe/rozumowe, aktywne/pasywne, które utrwały dotychczasowe rozumienie i postrzeganie płciowości.

By rzecz doprecyzować, należałoby wyjaśnić, co oznacza pojęcie „różnicy płciowej” (*sexuate difference*), które do tej pory, na co wskazuje bogata recepcja prac Irigaray, albo mylnie utożsamiane było z różnicą biologiczną, albo też traktowane było wyłącznie jako figura dyskursywna. W jednym z wywiadów Irigaray tłumaczy: „często używam słowa ‘płeć’ [sex] na określenie płciowej tożsamości. Nie odnosi się ono do ‘seksualności’ (czyli do sfery erotycznej) *per se*, ale raczej wskazuje na egzystencję kobiety i egzystencję mężczyzny⁹”. W tym celu Irigaray zmienia francuski przymiotnik *sexuel(le)* na *sexué(e)*, a w języku angielskim *sexual* na *sexuate*, by podkreślić, że różnica płciowa (*sexuate difference*) nie może być sprowadzona ani do różnic biologicznych, ani kulturowych, bo jest różnicą ontologiczną, różnicą w sposobie bycia¹⁰.

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

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

Miałam poczucie, że różnica między dwiema płciami nie jest po prostu ani biologiczna, ani społeczna. Jaka jest więc jej istota? Doszłam do wniosku, że różnica płciowa jest przede wszystkim różnicą na poziomie tożsamości relacyjnej¹¹.

Oznacza to, że mówiąc o różnicy płciowej, Irigaray mówi o tożsamości relacyjnej, która jest tożsamością stojącą w opozycji do solipsystycznej, neutralnej i auto-logicznej pozycji podmiotu. Tożsamość relacyjna „podważa podziały na zmysłowe/rozumowe, konkretne/abstrakcyjne, materię/formę, żywe/martwe. Odrzuca również opozycję między byciem a stawaniem się, a także fakt, że mnogość jednego [podmiotu – K.S.] będzie wielokrotna już przed tym, zanim jest dwoista.

9 L. Irigaray, *Why Different? A Culture of Two Subjects: Interviews with Luce Irigaray*, red. L. Irigaray, S. Lotringer, tłum. C. Collins, Semiotext(e), New York 2000, s. 146-147. A zatem, myśląc o różnicy płciowej jako o różnicy na poziomie tożsamości relacyjnej, Irigaray nie wymazuje kwestii związanych z orientacją seksualną, lecz włącza je do szerokiego spektrum związków i zależności, które mają wpływ na sposób doświadczania i percypowania świata. Tłumaczy ona, że nie należy sprowadzać różnicy płciowej wyłącznie do relacji seksualnej: „[d]la mnie różnica płciowa jest parametrem fundamentalnym dla naszego porządku społeczno-kulturowego; preferencje seksualne są drugorzędne. Nawet jeśli kobieta wybierze związek z inną kobietą, powinna ona rozwiązać problem różnicy płciowej”. *Je — Luce Irigaray: A Meeting with Luce Irigaray*, „Hypatia” 10 (2), 1995, s. 112.

10 Rachel Jones wyjaśnia, że neologizm *sexuate* nie odnosi się ani do stylu bycia determinowanego przez płeć biologiczną, ani do kulturowej fasady, która znakuje „pustkę” biernej materii ciała. *Sexuate* nie oznacza, że procesy stawania się, które kształtują naszą cielesną egzystencję, są odseparowane od społecznych i kulturowych produkcji znaczeń czy upodobań związanych z zachowaniem. Przeciwnie, wskazuje ono raczej na rozmaite sposoby bycia i stawania się, czyli cielesne, społeczne, językowe, estetyczne, erotyczne i polityczne, poprzez które różnica seksualna może być artykułowana. Por. R. Jones, *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2011, s. 4.

11 L. Irigaray, *Why Cultivate Difference? Toward a Culture of Two Subjects*, „Paragraph” 3 (25), 2002, s. 79-80.

Tożsamość relacyjna rozpatruje tę konkretną tożsamość, która zawsze jest tożsamością w relacji. Jako taka, jest ona zawsze względnie trwała, w procesie¹²”. W ten sposób wizję podmiotowości zwielokrotnionej Irigaray wzbogaca o perspektywę dwóch różnych płciowo podmiotów, a popularny koncept „stawania-się-innym” zastępuje ona elementem relacyjnym, który nie niesie ryzyka zawłaszczenia, a który nazywa ona „stawaniem-się-z-innym”. Co więcej, Irigaray ogłasza, nieco na przekór dominującym w teoriach krytycznych trendom, powtórne narodziny człowieka jako bytu w relacji z innymi. Uważa ona, że kres człowieka nigdy nie nastąpił, albowiem człowiek jako istota relacyjna jeszcze się nie narodził. Dlatego podkreśla ona, że wszystkie procesy stawania się człowieka powinny zmierzać ku stawaniu się człowiekiem, czyli bytem w relacji-z-innym(i). W książce *In the Beginning, She Was* (2013) pisze ona: „od tej pory filozofowie muszą kłaść nacisk na podmiot będący bytem w relacji. Filozofia musi uznać kultywowanie naszej tożsamości relacyjnej za etap decydujący w procesie stawania się człowiekiem¹³”. W tym sensie, różnica płciowa implikuje odmienny sposób bycia i stawania się, który akcentuje potrzebę nawiązywania więzi i relacji z innym(i) w sposób niehierarchiczny, niezawłaszczający i nieroszczący sobie praw do dominacji jednej strony nad drugą. Irigaray wyjaśnia:

Kiedy mówię o tożsamości relacyjnej, to wskazuję na ekonomię relacji ze sobą, ze światem i z inną/innym, a konkretnie z kobietą lub mężczyzną. Tożsamość ta jest ustrukturyzowana pomiędzy tym, co określone jako naturalne a tym, co jawi się jako kulturowy konstrukt. Kultywowanie własnej naturalnej tożsamości oznaczać będzie nabywanie coraz większych zdolności do wypracowywania przestrzeni relacji, które umożliwią jednoczesne dochowywanie wierności sobie i zdolność do komunikowania się z inną/innym, a w szczególności z inną/innym różną/różnym ode mnie, bo przynależącą/przynależącym do innej płci niż moja¹⁴.

Nie dziwi więc, że kiedy Irigaray mówi o konieczności wypracowania przejścia, ścieżki czy mostu, które łączyłyby to, co kulturowe z tym, co naturalne, to odnosi się właśnie do różnicy płciowej, którą lokuje gdzieś pomiędzy, podkreślając, że nie jest ona wyłącznie determinowana przez biologię czy kulturę. Przeciwnie, różnica płciowa wypracowywana jest w drodze etycznych rozważań nad relacyjnością człowieka. Jednakże, w późniejszych swoich pracach, a mam tu na myśli chociażby *Sharing the World*, idzie ona o krok dalej i mówi o innym różnicy płciowej, którym może być ktokolwiek: przyjaciel, dziecko, towarzysz, obcokrajowiec, a nawet zwierzę, roślina czy minerał. Nowy materializm w filozofii Irigaray jest więc perspektywą, która włącza w myślenie o różnicy płci szerokie spektrum relacyjności i związków między wszystkimi formami życia,

12 L. Irigaray, *Why different?...*, s. 159-160.

13 L. Irigaray, *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury, New York 2013, s. 19.

14 L. Irigaray, *Why different?...*, s. 160.

przy czym życie definiuje ona nieco po arystotelejsku, jako „wszystko, co rośnie¹⁵”. Jej głównym założeniem jest odejście od opozycyjnego paradygmatu i przyznanie, że natura, czy mówiąc ogólniej, materia jest intencjonalna, sprawcza i samostwarzająca się. Co więcej, jak zauważa Carolyn Burke, słynna fraza Irigaray „*la culture de la nature*” domaga się dwojakiego rozumienia i przekładu: z jednej strony, będzie to „kultywowanie natury”, z drugiej „kultura natury¹⁶”. Irigaray uważa, że materialność, podobnie jak kultura, nie istnieje w stanie absolutnej niezmienności, tj. poza historią i dyskursem. Dlatego, kiedy pisze o materialności upłciowionej, to ma na myśli sposób bycia podmiotu (również nie-ludzkiego), który jest bytem relacyjnym, czyli nie-solipsystycznym i nie-jednym, i jednocześnie ucieleśnionym i usytuowanym w konkretnej przestrzeni historycznej i społeczno-kulturowej.

Zdaniem Irigaray, różnica płciowa miałyby być produktywnym obszarem spotkania: nadzieją na zaprowadzenie nowego porządku, dzięki któremu hegemonia jednego podmiotu, jednej prawdy i jednego dyskursu nie będzie już możliwa. Filozofka dąży zatem do przewyciężenia paradygmatu opartego na relacjach pańsko-niewolniczych i podkreśla konieczność rozpoznania innej/innego jako inną/innego. Jej zdaniem, to właśnie rozpoznanie różnicy płciowej, rozumianej jako ontologiczne źródło wszystkich potencjalności, wiedzie do uznania i poszanowania odmienności innej/innego i pozwala na dalsze przemyślenie wszelkich innych typów relacji. W jednym ze swoich najnowszych tekstów pisze ona:

Jeśli jesteśmy świadome specyfiki naszej płciowości i ją szanujemy, to nie możemy redukować całego świata do nas samych, ponieważ nasz świat jest tylko częścią większego świata. W tym sensie płciowość jest pierwszą **bioróżnorodnością**, którą należałoby wziąć pod uwagę, a to z kolei pozwoliłoby nam na poszanowanie wszystkich różnorodności bez identyfikowania ich z tym co nasze, gdyż tego rodzaju identyfikacja jest tylko kolejnym rodzajem zawłaszczania, będącego wyrazem braku szacunku dla wszelkiej specyfiki i różnic¹⁷. [podkr. K.S.]

Relacyjność, uwzględniająca nie tylko zależności międzyludzkie¹⁸, lecz również

15 L. Irigaray, *In the Beginning...*, s. 23.

16 C. Burke, „Masculine and Feminine Approaches to Nature”, w: *Luce Irigaray: Teaching*, red. L. Irigaray, M. Green, Continuum, New York 2008, s. 195.

17 L. Irigaray, *Cultivating a Living Belonging. Luce Irigaray interviewed by Emily Parker*, „The Journal for the British Society for Phenomenology” 46 (2), 2015, s. 110.

18 Irigaray, zwłaszcza po wydaniu dwóch książek, *Democracy Begins Between Two* oraz *Between East and West*, krytykowana była za postawę europocentryczną, za zlekceważenie kwestii rasowych i międzykulturowych, a także za romantyzowanie kultury Wschodu (względem której, moim zdaniem, Irigaray pozostaje bardzo krytyczna, zwłaszcza jeśli chodzi o polityczny i kulturowy status kobiet). Por. P. Deutscher, *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*, Cornell University Press, Ithaca 2002. Błędem jest, jednakże, utożsamianie w jej pracach różnic kulturowych z różnicą płciową. Jak pisze Gu Keping, „[...] Deutscher zdaje się nie być świadomą faktu, że Irigaray przedstawia problem różnic kulturowych jako istniejący zawsze pomiędzy dwiema kulturami, podczas gdy kwestia różnicy płciowej rozpatrywana jest w obrębie tej samej — bo zachodniej — kultury. Brak różnic między płciami w obrębie jednej kultury niekoniecznie wiąże się z brakiem różnic pomiędzy kulturami”. G.

międzygatunkowe będzie więc perspektywą, w kierunku której zmierza filozofia Luce Irigaray. Różnicę płciową definiuje ona jako złożony komponent materialnych i kulturowych splotów relacji, na który składa się odmienna tożsamość relacyjna, czyli odmienna morfologia, odmienny sposób kształtowania siebie w relacji z innym(i). Perspektywa ta otwiera myśl Irigaray na wymiar globalny: różnica płciowa jest różnicą w sposobie percypowania i doświadczania świata.

Materializm elementarny

Nie bez powodu Irigaray, jako jedna z pierwszych filozofek, podnosi kwestię materialności i cielesności. Już w najwcześniejszych swoich pracach podejmuje ona dialog z tradycją filozoficzną, udowadniając, że wyparcie materialności doprowadziło do utrwalenia dyktatu spójności i systemowości zachodniej metafizyki. W słynnym eseju zatytułowanym „*Mechanika*” płynów z książki *Ta płec (jedną) płcią niebędąca* (2010 [1977]), Irigaray pisze, że wypartym elementem, na którym wznosi się skała dyskursu, uprzywilejowująca ciała stałe, jest płynna materia. Pisze ona: „już u filozofów przedsokratejskich obserwujemy wyzbywanie się — albo przynajmniej zacieranie — płynów na rzecz ciał stałych: świat-kosmos otoczony przez muszlę u Empedoklesa, świat-myśl jako zamknięty krąg u Parmenidesa¹⁹”. Oznacza to, że już w tradycji greckiej wizja płynności stopniowo wypierana jest przez wizję statycznego uniwersum, paralelnego względem świata istot żywych. A przecież to właśnie płyny, jak sugeruje Irigaray, „są w głównej mierze materia, z której składa się ciało²⁰”.

Koncepcję płynnej materii Irigaray czerpie z pism niektórych filozofów przedsokratejskich²¹, którzy zwracali uwagę na istotę czterech elementów, jakie konstytuują wszelkie bycie i życie, a są to woda, ogień, powietrze i ziemia. Pisze ona, że „składamy się z tych elementów i żyjemy w ich otoczeniu. [...] Wpływają one na naszą afektywność, na nasze pasje i możliwości, na nasze aspiracje²²”. I tak w kolejno wydanych książkach: *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche* (1980), *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger* (1983) i *Passions élémentaires* (1982) Irigaray podejmuje

Keping, „Intersubjectivity and ren: A Cross-Cultural Encounter”, w: *Building a New World. Luce Irigaray: Teaching II*, red. L. Irigaray, M. Marder, Palgrave MacMillan, New York-London 2015, s. 44-45. O krytyce krytyki Deutscher por. także: L. Roberts, „Cultivating Difference with Luce Irigaray's Between East and West”, w: *Building a New World. Luce Irigaray: Teaching II*, s. 58-76.

19 L. Irigaray, *To Speak is Never Neutral*, tłum. G. Schwab, Continuum, London and New York 2002, s. 233.

20 L. Irigaray, *Sexes and Genealogies*, tłum. G. C. Gill, Columbia University Press, New York 1993, s. 180.

21 Nie wszyscy filozofowie przedsokratejscy zapomnieli o tym, co materialne. W *In the Beginning, She Was* Irigaray wraca do tej konceptualnej prehistorii i pisze: „[j]ednakże dla niektórych mistrzów — jak Empedokles czy Parmenides — dyskurs całości wciąż wspiera się w tajemniczy sposób na niej — naturze, kobiecie, Bogini — która jawi się jako rzecz niedostępna, lecz z której wyrastają słowa, i do której są one adresowane”. L. Irigaray, *In the Beginning...*, s. 3.

22 L. Irigaray, *Sexes and Genealogies...*, s. 57.

dialog z filozofami przedsokratejskimi, a także z Nietzschem i Heideggerem, pokazując, że woda, powietrze, ziemia i ogień są tymi pierwiastkami, o których filozofowie zapomnieli lub które z jakiegoś powodu zignorowali. W *Passions élémentaires* Irigaray pisze o ziemi, dowodząc, że w tradycji zachodniej metafizyki podmiot jawi się jako byt odcięty od swoich cielesnych i materialnych korzeni. Posiłkując się ikonografią kwiatu i drzewa, Irigaray kładzie nacisk na model rozkwitania podmiotowości, udowadniając tym samym, że zakorzenienie w tym, co materialne jest niezbędne dla duchowego i cielesnego rozwoju podmiotu. Z kolei *Amante Marine...* to książka poświęcona pierwiastkom wodnym, zadedykowana Nietzschemu. Irigaray pisze, że to właśnie woda, „stanowi przestrzeń najsilniejszego oporu i jest tym elementem, którego filozof obawiał się najbardziej²³”. W *L’Oubli...*, książce zadedykowanej Heideggerowi, Irigaray zauważa, że lokując bycie podmiotu w czworokącie Nieba, Ziemi, śmiertelności i nieśmiertelności, zapomniał on o powietrzu: „[c]zy to nie nadmiar — zdaniem Heideggera — jest tym, co charakteryzuje wejście w filozofię obecności? Nadmiar powietrza jest najbardziej ‘oczywisty’ i najmniej ‘widoczny’, dlatego nie pomyślał on o nim²⁴”.

Irigaray doszukuje się zatem wszelkich praktyk utrwalania paradygmatu hylemorficznego już u najwcześniejszych myślicieli greckich po to, by pokazać, że równolegle perspektywie tej towarzyszy wypieranie myślenia o płci, a konkretnie o Niej: o matce, naturze, bogini. To właśnie wraz z rozwojem tego paradygmatu utrwalającego podział na materię i formę, umacnia się pozycja solipsystycznego podmiotu. Nie da się ukryć, że wszystkie elementy płynnej materii stają się we wczesnym etapie filozofii Irigaray emblematem kobiecości. Wszak to materia, najbardziej „oczywista”, lecz najmniej „widoczna”, jest źródłem wszelkiego życia. Jednakże w późniejszym etapie filozofii Irigaray następuje zmiana akcentów: materialne elementy stają się emblematem różnicy płciowej. Odnoszą się do tego, co wspólne i uniwersalne i co łączy wszystkie byty żywe. Jak pisze Elizabeth Grosz, „w fallocentrycznej świadomości to, co elementarne symbolizuje niereprezentowalną lub wypartą materialność²⁵”. Irigaray we właściwy sobie sposób próbuje nie tyle zdekonstruować tę perspektywę, ile skonstruować model relacyjny uwzględniający istnienie dwóch różnych płciowo podmiotów. Pisze ona:

A gdyby tak forma nie była już dłużej definiowana w odniesieniu do materii, i co jeśli każde z osobną, materia i forma, byłyby względem siebie źródłowe, bez końca narzuconego przez dominację jednego — Jednego — nad drugim, to czy dzięki tej perspektywie nie pojawiłaby się innego rodzaju wymiana? Wymiana, dzięki której jedno i drugie — na przykład kobieta i mężczyzna — zapewniałoby sobie nawzajem materię i formę, możliwości i działanie w nigdy

23 L. Irigaray, *Le corps-a-corps avec la mere*, Conference et Entretiens, Paris 1981, s. 43.

24 L. Irigaray, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, tłum. M. B. Mader, The Athlone Press, London 1999, s. 40.

25 E. Grosz, „Luce Irigaray and the Ethics of Alterity”, w: *eadem, Sexual Subversions: Three French Feminists*, Allen&Unwin, Crows Nest NSW 1989, s. 172.

niezdeteminowanym teleologicznie stawaniu się, nie posiadając stabilnej transcendencji i immanencji²⁶.

Ta innego rodzaju wymiana, która możliwa byłaby dzięki zniesieniu hierarchicznej relacji między materią a formą, otwiera perspektywę dla podmiotu jako bytu-w-relacji-z-innymi. Irigaray podkreśla więc wagę płciowości w formułowaniu relacji podmiotu ze światem. Jej zdaniem, przewyciężenie binarnego podziału na bierną materię i sprawczą formę możliwe jest dzięki uznaniu ontologicznej różnicy, jaką jest różnica płciowa.

Międzyświaty: Irigaray filozofia spotkania

Chcąc zrozumieć istotę nowego materializmu w myśli Irigaray, nie sposób nie odnieść się do jej dyskusji z Heideggerem, która rzuca nowe światło na myśl filozofki. W eseju zatytułowanym *Being Two, How Many Eyes Have We?*²⁷ Irigaray czyni rozliczne aluzje do tekstu Heideggera *O istocie i pojęciu φύσις*²⁸. Sięga ona po starogreckie pojęcie *physis*²⁹ i przekształca koncept filozofa, dekonstruuując jego hylemorficzne założenie. Uważa ona, że Heidegger nie wykorzystał potencjału *physis*, uznając ją wyłącznie za coś, co się ujawnia i co „wystawia siebie na wygląd”. Zdaniem Heideggera, „być” oznacza nieskończenie „wystawiać się na wygląd”, dlatego też wszelkie istnienie materializuje się dopiero wówczas, kiedy się ujawni. Oznacza to, że „wystawianie się na wygląd” nie jest materialne *per se*. Innymi słowy, to, co materialne staje się drugorzędne, podczas gdy powinno być, jak pisze Irigaray, pierwotne. By uwolnić *hyle* (gr. ὕλη — materia) spod panowania *morphe* (gr. μορφή — forma), Irigaray wykorzystuje Heideggera wizję *physis* rozumianej jako dynamiczny wzrost, jednakże przekształca ona tę wizję i dowodzi, że owo dynamiczne „wystawianie” jest cechą materialną.

Ogólnie rzecz ujmując — jak wyjaśnia Alison Stone — kiedy jakiś byt się wystacza, to proces wystaczania, który to umożliwia, nie pojawia się, ponieważ jest kondycją wcześniejszą niż wszystko to, co się wyłania. Ten generatywny proces pozostaje w tle, jest ukryty i niewidoczny. A to niewidoczne tło poprzedzające widoczne

26 L. Irigaray, *To Speak is Never Neutral...*, s. 232.

27 L. Irigaray, *Being Two, How Many Eyes Have We?*, w: *Luce Irigaray: Dialogues. A Special Issue of the Journal „Paragraph”, „Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory”* 25 (3), 2002, s. 143-151.

28 M. Heidegger, „O istocie i pojęciu φύσις”, w: *idem, Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi et al., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.

29 Heidegger wyjaśnia: „Może się wydać dziwne, że i teraz jeszcze pozostawiamy podstawowe słowo φύσις bez przekładu. Nie mówimy *natura* ani *przyroda*, gdyż te nazwy są nazbyt wieloznaczne i obciążone, całą zaś swą moc nazywania otrzymały dopiero w następstwie swoiście ukierunkowanej wykładni φύσις. Nie mamy też chyba żadnego słowa, które byłoby zdadne do tego, aby nominalnie pomyśleć dotychczas wyjaśnioną istotę φύσις”. M. Heidegger, *O istocie i pojęciu φύσις...*, s. 228.

wystoczenie jest tym, co Arystoteles ujmuje jako ze swej istoty bezkształtny materialny przedmiot, który otrzymuje swą strukturę dzięki formie. [...] Początkowo, jednakże, jak twierdzi Heidegger, *hyle* oznaczało ukrycie (*Verborgenheit*), wycofanie lub zamknięcie się (*Entzug*) w ciemności, która rzuca cień na wszystko, co wychodzi-ku-światłu. Irigaray kwestionuje Heideggerowski gest odcięcia *hyle* od jej materialności, jej urzeczowienia (czyli owego „z czego”, z którego ona jest), ukazujący *hyle* jako niewidoczny proces, czysty akt tworzenia bez substancji. [...] Sprzeciwia się ona rozumieniu *hyle* w *relacji* do wystarczania się, jako niewidzialność, która umożliwia wystoczenie, jako odżywcza gleba, dzięki której forma błyszczy na pierwszym planie³⁰.

Zdaniem Stone, Irigaray uważa, że ów dynamiczny proces wystarczania się, o którym pisze Heidegger, jest sam w sobie materialny. Oznacza to, że formy wyłaniają się *materialnie*, że genezą rzeczy jest *materia*, a nie *idea*, że rzeczy *materialnie* wyłaniają się ku byciu. Materia jest więc nieustannym, dynamicznym i zmiennym procesem tworzenia, odbywającym się poza zasięgiem wzrokowej percepcji, lecz będącym źródłem wszelkiego życia. Irigaray pisze: „[w]szystkie formy rodzą się ze składników materii. Sprowadza je ona na świat, 'stwarza' je. Spomiędzy jej ust wydobywa się każda nowa figura: gorące rozżarzone ciepło wyłania się z tego samo-objęcia i staje się 'widzialne'³¹”. Słowem, materia, której generatywne procesy tworzenia pozostają w tle i są ukryte, jest źródłem życia. Wracając do greckiej etymologii, Irigaray pokazuje, że $\mu\omicron\rho\phi\eta$ nie odnosi się do idealnej formy stojącej w opozycji do materii, lecz pojęcie to należy interpretować zgoła inaczej: $\mu\omicron\rho\phi\eta$ to materia będąca integralnym elementem formy samej w sobie. $\mu\omicron\rho\phi\eta$ wymaga zatem pracy, wysiłku i nieustannego samo-rozwoju, który Irigaray określa mianem morfologii, czyli nieustannego kształtowania siebie w relacjach z innym(i), które, jak wiadomo, składa się na tożsamość relacyjną³².

Wskazując na sprawczą, lecz ukrytą siłę materii, Irigaray destabilizuje tym samym opozycję bierności i aktywności, tworząc pojęcie „retroaktywnej pasywności” (*retro-active passivity*). Oznacza ono pewnego rodzaju intencjonalność, która przejawia się wyłącznie „retrospektywnie, ze zmiennej perspektywy upłciowionego, historycznego procesu stawania się³³”. Innymi słowy, rodzenie się czy wystarczanie nie jest jedynie, jak tłumaczy Catherine Malabou i Ewa Ziarek, bezpośrednim działaniem natury, lecz jest zawsze ukulturowione, czyli naznaczone historią i językiem. „Retroaktywna pasywność” jest zatem nową konceptualizacją materialności i stanowi

30 A. Stone, *Irigaray's Ecological Phenomenology: Towards an Elemental Materialism*, "The Journal of the British Society for Phenomenology" 14 (2), 2015, s. 131-132.

31 L. Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, tłum. G. C. Gill, Columbia University Press, New York 1991, s. 92.

32 Por. L. D. Gatto, *A Philosophy Faithful to Happiness*, w: *Building a New World. Luce Irigaray: Teaching II*, red. L. Irigaray, M. Marder, s. 10.

33C. Malabou, E. Ziarek, *Negativity, Unhappiness or Felicity: On Irigaray's Dialectical Culture of Difference*, „L'Esprit Créateur” 52 (3), 2012, s. 18.

zaprzeczenie opozycji, która utrwała podział na bierną, to jest nieintencjonalną materię i sprawczą formę, przyznając materii jej sprawstwo i działanie. Irigaray w prowokacyjny sposób wyjaśnia tę kwestię:

Zapytałabym ich [filozofów – K.S.], dlaczego przeciwstawiają pasywność aktywności na poziomie zmysłowości? Dlaczego nie można być aktywnym i pasywnym jednocześnie? Czy na przykład moje stawanie się nie może być rozbudzoną pasywnością, uważną aktywnością? Albo nawet afektacją, która jest zarówno pasywna, jak i aktywna?

Przyjęcie takiej perspektywy wymaga wyrzeczenia się ideału panowania i rozważenia pasywności w kategoriach innych niż tylko upadek instynktów [...]³⁴.

Owa „rozbudzona pasywność” czy „uważna aktywność” zaciera granicę międzystwarzaniem a byciem stwarzaną/stwarzanym i wskazuje na innego rodzaju model stawania się, którego cicha i subtelna egzystencja, niczym egzystencja roślin, odbywa się poza zasięgiem zmysłowej percepcji. Ta ambiwalentna kondycja roślinnego rozkwitania, na którą Irigaray zwraca szczególną uwagę w swoich pracach, staje się modelem dla podmiotowości człowieka, który wzrasta i rozkwita wyłącznie w relacjach z innymi. W ten sposób Irigaray wyjmuje materię i formę poza opozycję aktywności i pasywności, pokazując, że wszystko to, co z pozoru bierne, posiada swój wewnętrzny mechanizm dążący do wszelkiego sprawstwa.

Tym sposobem Irigaray przełamuje model opozycyjny i zaburza jednowymiarową i jednopodmiotową logikę, wprowadzając w jej miejsce element relacyjny. Pisze ona o konieczności poszanowania różnicy płciowej, która nie jest czymś reprezentowalnym, czymś widocznym i dającym się dostrzec gołym okiem, bo nie jawi się ani jako *stricte* materialny, ani formalny determinant podmiotowości, lecz jako ich skrzyżowanie, swoista intra-akcja tego, co naturalne i tego, co kulturowe. A zatem różnica płciowa jest różnicą na poziomie tożsamości relacyjnej, której nie sposób uchwycić za pomocą już gotowych, danych nam schematów przedstawienia.

Podmiot męski i podmiot kobiecy nie mogą zastępować siebie nawzajem z wielu powodów: ich pozycja w odniesieniu do pierwotnego *ty* jest diametralnie różna, ich bycie-w-świecie jest specyficzne, ich cielesne i kosmiczne doświadczenie egzystencji jest różne, ich ekonomia relacyjna jest odmienna, ich sposoby wchodzenia w język i egzystowania w języku są specyficzne, etc.³⁵

Irigaray dostrzega w relacji dwóch podmiotów element, który determinuje każde spotkanie, a który nazywa ona „tajemnicą”, czyli tym, co stanowi o istocie różnic, o niepowtarzalności

34 L. Irigaray, *To Be Two*, tłum. M. M. Rhodes, M. F. Cocito-Monoc, Continuum, New York 2000, s. 91.

35 L. Irigaray, *Key Writings*, Continuum, London-New York 2004, s. 71.

i wyjątkowości innego/innej. „Tajemnica” czy „zagadkowość” innej/innego świadczy o jej/jego niepoznawalności i niewidzialności, dlatego każde spotkanie wymaga innego rodzaju relacji opartej na nowej ekonomii spojrzenia. W myśli Irigaray następuje zatem zmiana akcentów — podczas gdy we wczesnym jej etapie krytykowała ona męskocentryczną kulturę spojrzenia przeciwstawiając jej kulturę dotyku, tak w swoich późniejszych pracach, takich jak *J'aime à toi* (1992) czy *Essere Due* (1994), renegocjuje ona relację między wzrokiem a dotykiem i pisze o miłosnym spojrzeniu lub spojrzeniu miłości. Dąży ona zatem do ustanowienia innego rodzaju relacji międzypodmiotowych, opartych na „etyce wzajemnego rozpoznania”:

Rozpoznaję cię oznacza, że ty różnisz się ode mnie, że ja nie mogę utożsamić się (z) ani też zawłaszczyć ciebie i twojego stawania się. Nigdy cię nie zdominuję. [...]

Rozpoznaję cię zakłada, że nigdy nie przejrzę cię na wylot. Nigdy nie będziesz całkowicie widzialna/widzialny, ale dzięki temu jestem w stanie respektować twoją odmiennność. To, czego nie jestem w stanie w tobie dostrzec, przyciąga mnie ku tobie [...]. Podążam w kierunku czegoś, czego nie mogę zobaczyć, ale co mnie fascynuje, niczym ścieżka stawania się, ścieżka rozwoju. Progres ten nie pociąga za sobą separacji od cielesności, od mojego ciała i mojej historii. Zmierzam w kierunku tego, co pozwala mi stawać się i jednocześnie pozostawać sobą³⁶.

Rozpoznanie innej/innego nie jest tożsame z zawłaszczeniem czy z przyporządkowaniem do konkretnej już z góry danej kategorii. Zdaniem Irigaray, jednym z najbardziej etycznych gestów będzie rozpoznanie innego jako innego, będącego podmiotem autonomicznym istniejącym poza horyzontem jednostkowego świata. Dlatego Irigaray pisze o potrzebie wypracowania innego sposobu patrzenia, które wymagało będzie uznania tego, co niewidzialne lub co sytuuje się poza wszelkimi możliwościami poznania. „To rozpoznanie — jak wyjaśnia Kelly Oliver — nie jest rozpoznaniem tego samego, lecz, mówiąc precyzyjnie, rozpoznaniem różnic. [...] Spojrzenie to wymaga płynności między widzialnym a niewidzialnym. To, co rozpoznaję, rozpoznając innego, jest, we właściwym znaczeniu tego słowa, niemożliwe do rozpoznania³⁷”. Innymi słowy, spojrzenie to „widzi” bez patrzenia, pozwala dotknąć niewidzialnego podłoża tego, co widzialne. „Spojrzenie miłości dostrzega niewidzialne w widzialnym³⁸”, jest zarówno cielesne, jak i duchowe i znosi relację podmiotowo-przedmiotową. Irigaray podkreśla tym samym istotę różnic, które wytyczają granice danego istnienia, stanowiąc o jego niepowtarzalności, a relację tę nazywa ona „horyzontalną transcendencją”. Oznacza to, że inny podmiot różnicy płciowej jawi się jako transcendentny,

³⁶ L. Irigaray, *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, tłum. A. Martin, Routledge, New York-London 1996, s. 104.

³⁷ K. Oliver, „Vision, Recognition, and a Passion for the Elements”, w: *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, red. M. Cimitile, E. P. Miller, State University of New York Press, New York 2007, s. 132.

³⁸ *Ibidem*, s. 129.

czyli niepoznawalny, nieredukowalny, autonomiczny i wolny. Dlatego Irigaray kładzie nacisk na potrzebę odnalezienia wspólnej przestrzeni, dzięki której możliwe byłoby spotkanie dwóch różnych podmiotów. Przestrzeń ta pośredniczy między dwojgiem: z jednej strony umożliwia ich spotkanie i dialog, a z drugiej zapewnia ochronę ich integralności i uniemożliwia zredukowanie różnic jednego do drugiego.

Irigaray sugeruje, że jednym z potencjalnych międzyświatów, jakie istnieją między dwojgiem, mogłaby być natura, a konkretnie świat *physis*, którego cztery elementy przenikają się nawzajem, tworząc widzialną formę świata i wszystkich istot żywych. Nie bez powodu wraca ona do kosmogonii Empedoklesa, który, jak czytamy w jednej z ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa, „pierwszy mówił o czterech materialnych elementach³⁹”. Uważał on, że pierwszym żywiołem, który się wyłonił, był eter⁴⁰. A zatem to właśnie powietrze, jak twierdzi Irigaray, jest ową *materia prima*, źródłem wszelkiego życia. Jest tym, „co wypełnia nasze, czyli śmiertelników, domostwo⁴¹”. Irigaray wyjaśnia:

Czy człowiek może żyć gdziekolwiek indziej niż tam, gdzie jest powietrze? Jego miejsce zamieszkania nie może mieścić się w ziemi, ani w ogniu, ani w wodzie. Żaden inny element nie może być dla niego miejscem zamieszkania. Żaden inny element nie przenosi — ani nie pozwala się przemierzać przez — światło i ciepło, głos i ciszę. [...] Żaden inny element nie jest tak lekki, tak wolny, ani nie jest tak bardzo „fundamentalnym” rodzajem trwałego, dostępnego „tam jest”⁴².

Filozofka po raz kolejny odnosi się do myśli Martina Heideggera. Uważa ona, że zapominając o powietrzu, kreuje on wizję podmiotu wtrąconego do pustej otchłani, zmuszonego do konfrontowania się z nicością. Irigaray, przeciwnie, przypomina, że otchłań ta nie jest pusta; jest wypełniona powietrzem, które nie jest nicością, lecz jest pierwotną materią, obfitością życia. Tym, co tak oczywiste, że aż niedostrzegalne. Przypominając o powietrzu, Irigaray przywraca myślenie o materialności. Kwestionuje ona stanowisko filozofa, pisząc, że wyalienowanie człowieka, jego brak styczności z materią lub z innym(i), jest konsekwencją „zapomnienia o powietrzu”. Pisze ona, że Heidegger

[Z]apomniał o tych prostych składnikach *physis*. Nie jest on już w stanie jej usłyszeć, z wyjątkiem głosów *logosu*: czyli ścieżki, którą zaprojektował on wewnątrz i na zewnątrz *physis*. [...] Żywiotowość *physis* —

39 Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 16.

40 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska: studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Poznań 1999, s. 298.

41 L. Irigaray, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger...*, s. 9.

42 *Ibidem*, s. 9.

powietrze, woda, ziemia, ogień — jest zawsze zredukowana do nicości w jego własnym żywiole i poprzez ów żywioł: język. Poprzez ekstazę względem naturalnego środowiska, która uczyniła go wygnańcem ze swojego pierwszego domostwa⁴³.

Irigaray dąży do przełamania owej iluzji nicości i wprowadza element relacyjny: to właśnie powietrze wypełnia przestrzeń, w której spotykają się dwa różne podmioty. W ten sposób łączy ona materialność z różnicą i pisze:

Bez różnicy płciowej nie byłoby życia na ziemi. Jest ona i manifestacją, i kondycją dla produkcji i reprodukcji życia. Powietrze i różnica płciowa mogłyby być dwoma niezbędnymi wymiarami dla/do życia. Nie wzięcie ich pod uwagę wiedzie do martwoty⁴⁴.

Powietrze jest źródłem życia, a także warunkiem koniecznym dla cielesnego i duchowego rozwoju podmiotu (Irigaray przypomina, że pierwotnym znaczeniem słowa „dusza” było słowo „oddech”). W ten sposób, Irigaray akcentuje fakt, że to właśnie oddech jest pierwszym autonomicznym gestem życia — umożliwia przejście od „życia w macicy” do „życia w powietrzu”⁴⁵; symbolizuje zerwanie z fuzyjną bliskością matki i dziecka i osiągnięcie autonomii. Co więcej, to właśnie powietrze jest tym potencjalnym międzyświatem, w obrębie którego możliwe będzie spotkanie dwojga, dwóch różnych podmiotów.

Powietrze jest tym, co jawi się jako wspólne między dwoma podmiotami pochodzącymi z różnych światów. [...] Powietrze jest tym, co zamieszkujemy i co bez wątpienia mieszka w nas na różne sposoby, lecz zapewnia przejście — w nas i między nami. Powietrze jest medium dla naszego naturalnego i duchowego życia, dla naszych relacji ze sobą, z mówieniem, z innym. I medium to niepostrzeżenie przemierza granice różnych światów lub przestrzeni, dając niekiedy złudzenie zyskanej intymności, kiedy dzielimy tylko jeden element. Powietrze umożliwia nam nawiązywanie komunikacji [...]⁴⁶.

W tym sensie, powietrze jest więc płynnym elementem, który przenika wszystko, co żyje i który człowiek dzieli z wszystkimi bytami żywymi, zgodnie z zasadą, że każda istota żywa jest organizmem oddychającym (nawet jeśli mowa o oddychaniu beztlenowym). A skoro jest tym, co wspólne i co łączy odrębne byty, to można powiedzieć, że właśnie dzięki procesowi oddychania różnica płciowa nie jest granicą ostro zarysowaną i wytyczoną, lecz zakłada przenikalność, płynność i zmienność. I byłby to ważki argument w sporach o esencjalizację cielesności i utrwalanie heteronormatywnej relacji różnicy płciowej, jakie toczą się wokół myśli Irigaray. Alison Stone pisze:

⁴³ *Ibidem*, s. 74.

⁴⁴ L. Irigaray, *I Love to You...*, s. 37.

⁴⁵ L. Irigaray, *Sexes and Genealogies...*, s. 59.

⁴⁶ L. Irigaray, *The Way of Love*, tłum. H. Bostic, S. Pluháček. Continuum, London-New York 2002, s. 67-68.

[...] skoro powietrze pośredniczy, a dzieje się tak dlatego, że jest wspólne, bo cyrkuluje między mężczyznami a kobietami — i skoro cyrkuluje, to nie może istnieć na zewnątrz naszych ciał, które je wdychają i wydychają, ponieważ nasze ciała również są płynne. Kiedy powietrze wnika do środka, dochodzi do interpenetracji ciała, wypełniając wszystkie granice i przejścia, odżywiając jego struktury i procesy. Dlatego każde z nas jest częściowo powietrzem, którym oddychamy, podobnie jak innymi płynami, z których się składamy. Skoro powietrze służy jako element mediacji, to wówczas oznacza to że — płynnie przenikając ciała — zapewnia ono kobietom i mężczyznom wspólny element materii⁴⁷.

Jest wreszcie powietrze źródłem mowy: rytmiczny akt wdychania i wydychania wskazuje na zagubione związki między tym, co somatyczne a tym, co dyskursywne, a co w książce *Essere Due* Irigaray nazywa „zaślubinami ciała i języka”.

Chcę podkreślić, że elementarny materializm Irigaray stanowi wyzwanie dla wszelkich schematów reprezentacji: umożliwia myślenie o świecie w kategoriach innych, niż te przyporządkowane do konkretnych, abstrakcyjnych pojęć. Wnosi również potencjał interpretacyjny do teorii tekstu. Jak sugeruje Elizabeth Grosz, podobnie jak wszystkie procesy materii i jej twórczości, również produkcja tekstu wymaga wzajemnej interakcji między elementami materialnymi. Pisząc, że człowiek zapomniał o tych prostych składnikach *physis*, „redukując je do nicości poprzez swój własny żywioł: język⁴⁸”, Irigaray zauważa, że słowa nie transmitują już energii życia, paraliżując wszystkie procesy stawania się: „nasze tak zwane ludzkie teorie i nasze najbanalniejsze dyskursy odchodzą od tych rzeczy zmierzając w kierunku języka, który zapomina o materii, dzięki której znaczy i dzięki której jest w stanie się wyrażać⁴⁹”. Nie chodzi o to, że język elementów jest bardziej prawdziwy, naukowy czy pełniejszy niż tradycyjny dyskurs naukowy. W istocie, jest on równie arbitralny, zakłada bowiem kategoryczne istnienie materialnych elementów. Lecz jest to jedno najważniejszych założeń Irigaray: przy użyciu arbitralnego schematu fizycznej egzystencji odkrywa ona historyczną arbitralność z góry danych i dominujących reprezentacji egzystencji cielesnej i materialnej. W efekcie, żywiołowe elementy materii dostarczają nowego, kontrhegemonicznego języka opisu, dzięki któremu cielesność i płciowość mogą być reprezentowane. Grosz pisze:

Korzystne znaczenie języka elementów polega na dostarczaniu cielesnego modelu różnicy płciowej dzięki użyciu słownictwa wypartego lub przesłoniętego przez naszą kulturową (pre)historię, co z kolei ułatwia przedstawienie potęgi tej relacji oraz produktywnego znaczenia miłości i wymiany między płciami⁵⁰.

47 A. Stone, *Irigaray's Ecological Phenomenology...*, s. 129.

48 L. Irigaray, *The Forgetting of Air...*, s. 74.

49 Eadem, *Sexes and Genealogies...*, s. 58.

50 E. Grosz, „Luce Irigaray and the Ethics of Alterity”..., s. 172.

Zakończenie: materializm jako nowa relacyjność

Wprowadzenie do dyskursu myślenia o materialnych elementach prowadzi do nowej ekonomii relacji, której istotą będzie, jak pisze Krzysztof Ziarek komentując myśl Irigaray, „energia niewidzialności” (*energy of invisibility*)⁵¹. Irigaray komplikuje relację między tym, co widzialne a tym, co niewidzialne po to, by ustanowić nowego rodzaju relację międzypodmiotową — niekoniecznie opartą na manifestacji wyraźnie widzialnego „ja”, czyli tego, co dostrzegalne przeze mnie i dlatego „moje”, lecz na widzialności tego, co „między” nami. Ziarek pisze:

Wypracowanie nowej kultury opartej na tej energii niewidzialności wiązałoby się z rozwinięciem dotychczas nieznannej etyki współbycia, to znaczy ekonomii relacji opartej nie tyle na produkcji, ile raczej na transformatywnej energii uwolnionej dzięki różnicy innej/innego, na potencjalności powołanej do życia przez „niewidzialną” odmienność innej/innego⁵².

W paradoksalny sposób ta nowa ekonomia niewidzialności ujawnia inną, zupełnie nieznaną widzialność świata i wszystkich bytów żywych. W ostatnich słowach zamykających książkę *Passions élémentaires* Irigaray pisze o tej odmiennej perspektywie, jaką zyskuje się dzięki spojrzeniu kontemplacyjnemu, czyli takiemu, które jest uwrażliwione na inność, które nie zawłaszcza, które nie jest totalizujące ani też nie utrwała iluzji transparentności, lecz które jest oparte na empatycznej etyce rozpoznania.

Otworzyłam oczy i ujrzałam mglistość. I zobaczyłam, że nic nie było dostrzegalne, dopóki nie znalazłam się w pewnej odległości od tego dzięki ledwie wyczuwalnej gęstości. Którą widziałam i której nie widziałam. Widząc ją tym bardziej dzięki pamięci o gęstości powietrza, jaka istnieje pomiędzy.

Lecz kiedy ten opór powietrza stał się namacalny, poczułam, że istnieje coś zbliżonego do możliwości innego odkrycia samej siebie⁵³.

Tę możliwość innego odkrycia siebie, innego spojrzenia na siebie daje właśnie pamięć o materialnych elementach. Irigaray podkreśla, że pamięć o powietrzu lub, jeszcze inaczej, pamięć o materii pozwala na pełniejsze dostrzeżenie tego, co różne i tego, co wspólne, a co istnieje między podmiotem a światem. Rzecz w tym, że ów generatywny proces tworzenia, będący źródłem „niewidzialnej energii”, jest właściwością żyjącej materii.

51 K. Ziarek, „A New Economy of Relations”, w: *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, red. M. Cimitile, E. P. Miller, State University of New York Press, New York 2007, s. 53.

52 *Ibidem*.

53 L. Irigaray, *Elemental Passions*, tłum. J. Colle, J. Still, The Athlone Press, London 1992, s. 105.

Wizja materializmu elementarnego, jaka wyłania się z tekstów Irigaray, pozwala zrozumieć istotę różnicy płciowej i odsłania niezwykle ważny etap w jej myśli, czyli poszukiwanie przestrzeni mediacji między dwoma różnymi podmiotami. Etap ten wiedzie do perspektywy ujmowanej w wymiarze globalnym, bowiem pisząc o wspólnocie oddychania, Irigaray włącza do myślenia o różnicy płci myślenie o relacji człowieka ze światem wszystkich istot żywych. Co więcej, płynna wizja materii dostarcza filozofce nowego języka opisu, za pomocą którego cielesność i płciowość mogłyby być reprezentowane. W ten sposób renegocjuje ona każdy model opozycji, wprowadzając istotny element relacyjności i płynnej przenikalności. Każda jej książka, każda refleksja, każdy wyakcentowany przez nią szczegół wskazują na celebrację życia rozumianego jako splot różnic i relacji. Jest to projekt rozwijany z niezwykłą konsekwencją: wiedzie on od krytyki jednopodmiotowej kultury Zachodu do konstrukcji nowego świata i umożliwia tworzenie nowych poetyk.

Bibliografia:

- Alaimo S., Hekman S., „Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory”, w: *Material Feminisms*, red. S. Alaimo, S. Hekman, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2008.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Burke C., „Masculine and Feminine Approaches to Nature”, w: *Luce Irigaray: Teaching*, red. L. Irigaray, M. Green, Continuum, New York 2008.
- Butler J., „Bodies that Matter”, w: *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, red. C. Burke, N. Schor, M. Whitford, Columbia University Press, New York 1994.
- Coole D., Frost S., „Introducing the New Materialism”, w: *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Duke University Press, Durham, London 2010.
- Del Gatto L., „A Philosophy Faithful to Happiness”, w: *Building a New World. Luce Irigaray: Teaching II*, red. L. Irigaray, M. Marder, Palgrave Macmillan, New York, London 2015.
- Deutscher P., *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*, Cornell University Press, Ithaca 2002.
- Dolphijn R., Tuin I. van der (red.), *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2012.
- Grosz E., „Luce Irigaray and the Ethics of Alterity”, w: *eadem, Sexual Subversions: Three French Feminists*, Allen&Unwin, Crows Nest, NSW 1989.
- Heidegger M., „O istocie i pojęciu φύσις”, w: *idem, Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi et al., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.
- Irigaray L., *Speculum of the Other Woman*, tłum. G. C. Gill, Cornell University Press, Ithaca, New York 1985.
- Irigaray L., *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, tłum. G. C. Gill, Columbia University Press, New York 1991.
- Irigaray L., *Elemental Passions*, tłum. J. Colle, J. Still, The Athlone Press, London 1992.
- Irigaray L., *An Ethics of Sexual Difference*, tłum. C. Burke, G. C. Gill, New York, Ithaca 1993.
- Irigaray L., *Sexes and Genealogies*, tłum. G. C. Gill, Columbia University Press, New York 1993.
- Irigaray L., *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, tłum. A. Martin, Routledge, New York, London 1996.
- Irigaray L., *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, tłum. M. B. Mader, The Athlone Press, London 1999.
- Irigaray L., *To be Two*, tłum. M. M. Rhodes, M. F. Cocito-Monoc, Continuum, New York 2000.
- Irigaray L., *To Speak is Never Neutral*, tłum. G. Schwab, Continuum, London, New York 2002.
- Irigaray L., *The Way of Love*, tłum. H. Bostic, S. Pluháček, Continuum, London, New York 2002.
- Irigaray L., *Key Writings*, Continuum, London, New York 2004.

- Irigaray L., *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Irigaray L., *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury, New York 2013.
- Irigaray L., *Being Two, How Many Eyes Have We?*, w: *Luce Irigaray: Dialogues. A Special Issue of the Journal „Paragraph”*, „Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory” 25 (3), 2002.
- Irigaray L., *Je – Luce Irigaray: A Meeting with Luce Irigaray*, „Hypatia” 10 (2), 1995.
- Irigaray L., *Why Cultivate Difference? Toward a Culture of Two Subjects*, w: *Luce Irigaray: Dialogues. A Special Issue of the Journal „Paragraph”*, „Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory” 25 (3), 2002.
- Irigaray L., *Cultivating a Living Belonging. Luce Irigaray interviewed by Emily Parker*, „The Journal for the British Society for Phenomenology” 46 (2), 2015.
- Irigaray L., *Why Different? A Culture of Two Subjects: Interviews with Luce Irigaray*, red. L. Irigaray, S. Lotringer, tłum. C. Collins, Semiotext(e), New York 2000.
- Jones R., *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2011.
- Jones R., *Vital Matters and Generative Materiality: Between Bennet and Irigaray*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 46 (2), 2015.
- Keping G., „Intersubjectivity and ren: A Cross-Cultural Encounter”, w: *Building a New World. Luce Irigaray: Teaching II*, red. L. Irigaray, M. Marder, Palgrave Macmillan, New York, London 2015.
- Kirk G. S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska: studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Poznań 1999.
- Malabou C., Ziarek E., *Negativity, Unhappiness or Felicity: On Irigaray’s Dialectical Culture of Difference*, „L’Esprit Créateur” 52 (3), 2012.
- Oliver K., „Vision, Recognition, and a Passion for the Elements”, w: *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, red. M. Cimitile, E. P. Miller, State University of New York Press, New York 2007.
- Roberts L., „Cultivating Difference with Luce Irigaray’s Between East and West”, w: *Building a New World. Luce Irigaray: Teaching II*, red. L. Irigaray, M. Marder, Palgrave Macmillan, New York, London 2015.
- Stephens E., *Feminism and New Materialism: The Matter of Fluidity*, „InterAlia. A Journal of Queer Studies” 9, 2014, s. 186-202.
- Stone A., *Irigaray’s Ecological Phenomenology: Towards an Elemental Materialism*, „The Journal of the British Society for Phenomenology” 46 (2), 2015.
- Tuin I. van der, *Jumping Generations: On Second- and Third-wave Feminist Epistemology*, „Australian Feminist Studies” 24 (59), 2009, s. 17-31.
- Ziarek K., „A New Economy of Relations”, w: *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, red. M. Cimitile, E. P. Miller, State University of New York Press, New York 2007.