

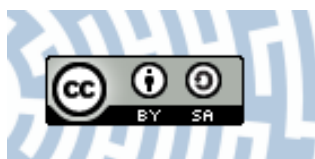


You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Elementy kultury politycznej dla tego, co kobiece: rozmowa Katarzyny Szopy z Luce Irigaray

Author: Luce Irigaray, Katarzyna Szopa

Citation style: Irigaray Luce, Szopa Katarzyna. (2019). Elementy kultury politycznej dla tego, co kobiece: rozmowa Katarzyny Szopy z Luce Irigaray. "Śląskie Studia Polonistyczne" (2019, nr 1, s. 11-19), doi 10.31261/SSP.2019.13.01



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.





Niniejsza rozmowa z Luce Irigaray jest pierwszą zaadresowaną do polskich czytelniczek z okazji stulecia praw wyborczych wywalczonych przez kobiety w Polsce. Autorka *Speculum. De l'autre femme* (1974) rozpoznawana jest w polskim środowisku jako „feministyczna pisarka”, „psychoanalityczka” czy przedstawicielka „postmodernizmu”, a rzadziej jako filozofka czy aktywistka polityczna. Powodem utrwalenia takiej recepcji jest sytuacja, z jaką mieliśmy do czynienia w Polsce po 1989 roku, kiedy to zaobserwować można było eksplozję zachodnich teorii feministycznych, w przeważającej mierze francuskich i anglo-amerykańskich, które wpłynęły na polską debatę akademicką wokół feminizmu w jego teorii i praktyce. Był to również czas mieszania się różnych paradygmatów i dyskursów, takich jak dekonstrukcja i feminizm, zaadaptowanych przez anglo-amerykańską krytykę lat osiemdziesiątych i uznanych za ujednoliconą formację French Theory czy French Feminism, które pozbawione zostały swoich politycznych, a nade wszystko marksistowskich korzeni. W konsekwencji myśl Irigaray została zmieszana z perspektywą Héléne Cixous czy Julii Kristevej, oskarżona o „esencjalizm”, uznana za „apolityczną” i z tego powodu nie cieszyła się zainteresowaniem w Polsce. Do tej pory tylko jedna książka Irigaray (oraz kilka artykułów) została przetłumaczona na język polski: *Ta płcieć (jedną) płcią niebędąca* (przeł. Sławomir Królak), mimo iż kolejne pokolenia badaczek zainteresowanych feministyczną krytyką literacką, sztuką i filozofią bardzo często powołują się na kluczowe terminy myśli Irigaray, takie jak „relacja matka – córka”, „kobiece genealogie” czy „różnica płciowa”, by wymienić tylko kilka. Istotne jest zatem przedstawienie Irigaray raz jeszcze, zaprezentowanie rozmaitych aspektów jej myśli i tym samym zachęcenie do pogłębionej analizy jej prac.

KATARZYNA SZOPA: Zacznijmy od usytuowania Twojej myśli w tradycji intelektualnej. W Polsce jesteś rozpoznawana głównie jako feministka, ale też jako psychoanalityczka, poststrukturalistka

* Rozmowa została przeprowadzona w 2018 roku w ramach badań sfinansowanych ze środków Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy nr 2018/02/X/HS2/01060).

czy przedstawicielka postmodernizmu. Tymczasem wiemy już, że sprzeciwiasz się wszelkim klasyfikacjom swojej myśli, a także że nigdy nie identyfikowałaś się z anglo-amerykańskim konstruktem znanym jako „feminizm francuski” (French Feminism) ani z dekonstrukcją czy psychoanalizą. Zatem w jakiej tradycji umieściłabyś swoją filozofię i dlaczego?

LUCE IRIGARAY: Na początku chciałabym zauważyć, że o ile filozofia danego mężczyzny jest zwykle widziana i uznawana za pracę tego właśnie mężczyzny – na przykład filozofia Hegla, Marksa, Nietzschego, Merleau-Ponty’ego – w przypadku mojej myśli konieczne staje się przypisanie jej do konkretnych korzeni, do jakichś „ojców” lub ich substytutów, a nie jej zgłębianie. Dlaczego? Dlatego że jestem kobietą? A może dlatego, że moja filozofia zapoczątkowuje nową tradycję, której wiele osób nie rozpoznaje jako takiej lub po prostu nie przyjmuje, ponieważ zaburza ona ich zwyczajowy sposób myślenia i bycia? Tymczasem moja filozofia w głównej mierze wzięła się z zakwestionowania tak zwanej neutralności naszej minionej tradycji, która ukształtowana została wyłącznie przez jeden podmiot, czyli podmiot męski, uznany za reprezentanta wszelkiej prawdy. Żadna z tych tradycji, do których się odwołujesz, nie zakłada, że podmioty ludzkie są co najmniej dwa i że jako dwoje nie mogą ustanawiać jednej jedynej prawdy. Nawet Simone de Beauvoir i jej uczennice utrzymują, że istnieje tylko jeden podmiot – męski – kobieta zaś musi domagać się prawa do bycia mu równą, by nie być tą drugą w odniesieniu do niego płcią. Dla Simone de Beauvoir i jej uczennic podmiotowość i kultura tego, co kobiece, nie istnieją i nie muszą istnieć. Oczywiście stoi to w sprzeczności z moim własnym stanowiskiem. I właśnie z tego powodu moja pozycja nie mieści się w żadnej z tradycji, które przywołujesz.

K.S.: W tym roku obchodzimy pięćdziesięciolecie społecznej i politycznej rewolucji Maja ’68. Wart podkreślenia wydaje się fakt, że Twoja myśl wyłoniła się w kontekście politycznego zaangażowania – począwszy od Maja ’68 we Francji, przez współpracę z Włoską Partią Komunistyczną (PCI), aż po działalność we francuskich i włoskich ruchach feministycznych. Czy mogłabyś powiedzieć nieco więcej na temat tego, w jaki sposób aktywizm polityczny wpłynął na Twoją myśl? Dlaczego, Twoim zdaniem, istotne jest, by nie oddzielać teorii od praktyki politycznej?

L.I.: W pewnym sensie w Twoim drugim pytaniu ujawnia się ta sama tendencja, co w pierwszym: „Twoja myśl **wyłoniła się** w kontekście” i „w jaki sposób aktywizm polityczny **wpłynął** na Twoją myśl”. Rzadko kiedy stawia się pytania o to, w jaki sposób moja myśl wpłynęła na ruchy społeczne. Nie ulega wątpliwości, że konteksty polityczne zmuszały mnie do wyjaśniania i rozwijania mojej myśli,

jednakże jej początek sięga znacznie głębiej, a mianowicie do starożytnych kontekstów historycznych. Moja myśl wynika z mojego własnego doświadczenia jako kobiety i z dialogu z greckimi starożytnymi i późniejszymi filozofami naszej zachodniej tradycji, o czym świadczy moja książka *Speculum*. Moim zdaniem wyzwolenie kobiet zależy przede wszystkim od radykalnej zmiany kontekstu kulturowego, od wyłonienia się podmiotowości i kultury tego, co kobiece, a także od możliwości zaistnienia relacji między dwiema różnymi istotami ludzkimi, która nie ogranicza się wyłącznie do prokreacji i posiadania dzieci, lecz dąży do tworzenia nowego świata kulturowego. Współpracowałam z Włoską Partią Komunistyczną i brałam udział w protestach, walcząc o społeczno-polityczne prawa kobiet, ponieważ było to zgodne z moim sposobem myślenia. Gdyby moja myśl wynikała wyłącznie z politycznej działalności, nie musiałabym tak bardzo walczyć o uznanie podwójnej podmiotowości i praw odpowiednich dla każdego z podmiotów.

K.S.: W 1993 roku polski rząd w porozumieniu z Kościołem katolickim wdrożył jedno z najbardziej restrykcyjnych antyaborcyjnych praw na świecie. Do tej pory aborcja w Polsce jest przestępstwem z wyjątkiem trzech przypadków: jeśli występuje zagrożenie dla życia matki, stwierdzono wady płodu lub gdy ciąża jest wynikiem gwałtu (oczywiście prawo w tym zakresie nie zawsze jest przestrzegane). Prawo to opinia publiczna nazywa „kompromisem”. Jednakże od 2016 roku podejmowane są próby zaostrezenia tego prawa, których celem jest uniemożliwienie przerwania ciąży nawet w tych trzech przypadkach. Odpowiedzią na te projekty były masowe protesty kobiet w całym kraju, które zmusiły rząd do odstąpienia od zapowiadanych zmian, choć wracają one ciągle jako groźba, co mobilizuje kobiety do walki o swoje prawa. Jako polityczna bojowniczką walczyłaś o prawo kobiet do aborcji w latach siedemdziesiątych. Zaobserwowałaś również, że demokracja, która odmawia kobietom prawa do bycia odpowiedzialnymi za siebie, jest wyłącznie demagogiczną iluzją. Jak szanować życie – począwszy od pielęgnowania różnicy płciowej – w kraju, w którym wciąż konieczna jest walka o podstawowe prawa kobiet? Jaką rolę powinny odgrywać ruchy działające na rzecz wyzwolenia kobiet w walce o prawa reprodukcyjne?

L.I.: Mój udział w latach siedemdziesiątych w protestach, których celem było wywalczenie prawa dającego kobietom wybór, czy chcą być w ciąży, czy nie, jest tylko jednym z przykładów mojego trwającego zaangażowania w ustanowienie płciowych praw (*sexuate rights*), czyli określonych praw dla kobiet, a zwłaszcza prawa do decydowania o ich ciążach. Napisałam wiele tekstów na ten temat w książkach takich jak *Thinking*

the Difference, Je, tu, nous, Democracy Begins Between Two, Sexes and Genealogies, I Love to You. Nie napisałam, że „demokracja, która odmawia kobietom prawa do bycia odpowiedzialnymi za siebie, jest wyłącznie demagogiczną iluzją”, ale że „nie istnieje demokracja” bez szacunku do praw, które byłyby odpowiednie dla wszystkich. To nie do końca to samo. Kiedy mowa o jakichkolwiek ludziach, to zwykle są to wyłącznie mężczyźni. A demokracja powinna być ustanowiona tak, by zapewniać równe prawa wszystkim obywatelkom i obywatelom, nie zaś wyłącznie mężczyznom. W okresie między 1968 a 1980 bardzo walczyłyśmy o prawa kobiet, a zwłaszcza o prawa związane z antykoncepcją i aborcją. Niestety młode kobiety nie pamiętają o tych walkach i nie odnoszą się do nich w sposób wystarczający. Na przykład we Francji przyjęło się uznawać Simone Veil za tę, która wywalczyła dla kobiet prawo do aborcji, bez żadnej wzmianki o naszych walkach, które umożliwiły Veil dopominanie się o to prawo. Jednakże młode kobiety nie reagują na tamte wydarzenia. Sądzę, że kobiety mogłyby wywalczyć o wiele więcej, gdyby praktykowały między sobą więcej form solidarności. Uważam również, że mogłyby wywalczyć więcej, gdyby domagały się swoich praw w sposób bardziej konstruktywny, a nie negatywny. Zbyt często, zwłaszcza dziś, kobiety poprzestają na krytyce, zamiast domagać się swoich praw jako czegoś niezbędnego, co przyczyni się do rozwoju i rozkwitu kobiet, również w miłości.

K.S.: Skoro mowa o prawach, to chciałabym zapytać o konieczność ustanowienia „płciowych praw” (*sexuate rights*), czyli o kwestię, która jest poruszana w wielu Twoich pracach, takich jak *Thinking the Difference* czy *Democracy Begins Between Two*. Wielu filozofów odnosi się krytycznie do dyskursu „praw człowieka” z powodu jego indywidualistycznych, antropocentrycznych i uniwersalistycznych założeń, twierdząc, że w rzeczywistości jest on wykorzystywany do tego, by wykluczać pewne grupy ludzi lub tworzyć totalne i neutralne wspólnoty. Dyskurs ten używany jest również przez neoliberalnych polityków do uzasadnienia interwencji militarnych i podtrzymywania ekonomicznych, politycznych i społecznych nierówności. Tym, co również Ty poddajesz krytyce, jest „uniwersalne” prawo człowieka, które jest, Twoim zdaniem, abstrakcyjne i częściowe, ponieważ nie bierze pod uwagę płciowej specyfiki kobiet, jak również nie daje im możliwości kształtowania ich obywatelskiej tożsamości. Jednakże dyskurs praw sam w sobie przysparza wielu trudności. Po pierwsze, przyznając prawa ludziom, zawsze pociąga za sobą ryzyko odmawiania praw tym, których nie uznaje za ludzi, lub – co wydaje się najgorsze – zakłada, że może istnieć jedna poprawna definicja tego, czym

lub kim jest „istota ludzka”. Drugi problem odnosi się do faktu, że dyskurs praw zawsze dotyczy jednostki ludzkiej, jest więc nieodłącznie związany z antropocentrycznym indywidualizmem lub odnosi się do wspólnoty rozumianej jako homogeniczna i nieróżnicowana totalność. Wydaje się zatem, że dyskurs praw sam w sobie zakłada, że istnieją grupy istot, ludzkich lub nie-ludzkich, które należy włączyć do wspólnoty politycznej przez przyznanie im praw, podczas gdy tym, co powinniśmy zaakceptować, jest raczej fakt, że zawsze już żyjemy wspólnie i tworzymy taką wspólnotę. Jak uniknąć problemu wykluczenia innych przez przyznanie pewnym grupom ludzi lub innym istotom żywym praw i jaką rolę w tym procesie odgrywa różnica płciowa?

L.I.: Po pierwsze, pisałam o płciowych prawach (*sexuate rights*) i o nie walczyłam. Oskarżanie mnie o „tworzenie totalnej i neutralnej wspólnoty” byłoby zatem kompletnym nieporozumieniem. Tym, co w szczególności podaję w wątpliwość, jest właśnie rzekoma neutralność prawa, dlatego deklaruję konieczność zdefiniowania określonych praw, a zwłaszcza, lecz nie tylko, praw kobiet. By móc stworzyć kulturę światową, wskazana jest walka o zdefiniowanie praw uniwersalnych, jednakże domaganie się płciowych praw oznacza, że owa uniwersalność jest u swoich podstaw podwójna, przynajmniej na tyle, na ile bierze się pod uwagę tożsamość.

Po drugie, walka o własne prawa jest tym, co umożliwia kobietom zyskanie własnej autonomii. By móc wyprowadzić naturalną tożsamość zamkniętą w rodzinie patriarchalnej ku pełnemu obywatelstwu, kobiety potrzebują praw obywatelskich. I nie bez powodu porównywano moją walkę do walk „czarnych kobiet” – walczyłam o prawa obywatelskie dla kobiet, podobnie jak czarne społeczności walczyły o dostęp do praw obywatelskich jako inni ludzie.

Po trzecie, każda społeczność ludzi musi składać się z obywaterek i obywateli, którzy cieszą się prawami obywatelskimi. Jednakże prawa te muszą działać na najbardziej uniwersalnym poziomie, a nie na wszystkich poziomach. Na przykład, jeśli każda kobieta musi posiadać prawa obywatelskie odnoszące się do jej kobiecej – czyli upłciowionej – tożsamości, to nie dotyczy to wyborów seksualnych tych kobiet. Niestety, te dwa poziomy stopniowo zostały pomieszczone, w konsekwencji niektóre kobiety sprzeciwiają się walce o prawa obywatelskie dla wszystkich kobiet, nawet w obszarze domu rodzinnego, czyli sfery, w której brak praw obywatelskich jest bardzo krzywdzący dla większości kobiet. Każda kobieta musi zrozumieć, że potrzebuje praw obywatelskich jako kobieta, niezależnie od swoich wyborów seksualnych, po to, by zyskać autonomię i wolność jako obywatelka już w obszarze domu prywatnego.

Po czwarte, uważam, że dyskurs sprzeciwiający się walce o prawa obywatelskie dla kobiet jest tragicznym błędem, przejawem regresu i ignorancji w zakresie wiedzy na temat tego, że kobiety musiały walczyć o własne prawa, by wyzwolić się spod kurateli głowy rodziny i państwa, za których własność były uważane. Ta postawa jest radykalnie antydemokratyczna. W rzeczywistości podstawą demokracji są prawa obywatelskie dla wszystkich obywateli i obywateli.

K.S.: W artykule *Bez kultury różnic nie ma demokracji** dużo piszesz o procesach indywiduacji i indywidualizacji. Czy mogłabyś wyjaśnić pokrótce, jaka jest różnica między tymi dwoma pojęciami? Jak odnoszą się one do problemu różnicy płciowej?

L.I.: Ta terminologia użyta została przez Gilberta Simondona w jego książce *L'individuation psychique et collective* (Paris: Aubier, 1989). Indywiduacja jest procesem, który odróżnia bycie od całości kształtowanej przez środowisko i jednostkę. Odnosi się do działania, za sprawą którego jednostka przechodzi przez proces różnicowania względem środowiska. Indywiduacja jest procesem uniwersalnym, który czyni podmiot (męski, kobiecy) transcendentnym wobec jego środowiska. Simondon rozważa seksualność jako pewien rodzaj relacji, która uczestniczy na poziomie indywiduacji – ja wolę mówić o płciowej tożsamości (*sexuate identity*) i płciowych relacjach (*sexuate relations*), które, ściśle rzecz ujmując, zachodzą przed seksualnością – jako pewne relacje społeczne, które dotyczą podstawowej struktury naszej tożsamości. Indywidualizacja ma więcej wspólnego z sytuacjami życia codziennego, z jakimi zmagają się jednostki i które wymuszają na nich ciągłe przekształcenia. Nasza osobowość jest kombinacją indywiduacji i indywidualizacji. Nasze relacje zarówno osobiste, jak i te społeczno-polityczne muszą umieć skutecznie wyrażać indywiduację i indywidualizację. Jednakże dyskursy polityczne zbyt często ograniczają się do poziomu indywidualizacji. Dlatego też tak naprawdę nie odnoszą się do obywateli i obywateli, chyba że na poziomie czysto powierzchownym, co wyjaśniałoby, dlaczego tak często zmieniają zdanie, w tym swoje własne wybory. Wyjątkowość ruchów kobiecych i wzrastające nimi zainteresowanie dowodzą, że owe dyskursy polityczne wymagają przekształceń w obszarze relacji zachodzących między indywiduacją a indywidualizacją. Byłoby to możliwe zwłaszcza wtedy, kiedy kobiety zostałyby uznane za podmioty różne od mężczyzn.

K.S.: Skoro już mówimy o demokracji i różnicy płciowej, to chciałabym zapytać o wyzysk pracy reprodukcyjnej i pracy opieki, któ-

* Tekst w przekładzie Katarzyny Szopy zamieszczono w tym tomie „Śląskich Studiów Polonistycznych” na stronach 21-34.

rzymi obciążone są w przeważającej mierze kobiety, również te żyjące w pseudodemokratycznych, lecz rozwiniętych gospodarczo krajach Zachodu. Nie ulega wątpliwości, że tego typu praca nie jest uznawana za pracę (na przykład rodzenie dzieci, opieka nad dziećmi i ludźmi starszymi) albo też, w najlepszym przypadku, nie jest uważana za pracę wartościową, dlatego jest nisko opłacana i często zrzuca na imigrantki, podczas gdy tak naprawdę gwarantuje przetrwanie i stabilność wysoko rozwiniętych krajów kapitalistycznych. Jak pokazałaś to już w swojej pierwszej książce, *Speculum*, to właśnie różnica płciowa stanowi element zapomniany, wyparty i przesłonięty przez męskie ekonomie tego samego po to, by legitymizować ich – tych ekonomii – władzę. Moje pytanie dotyczy tego, czy rozpoznanie i uznanie różnicy płciowej może być skutecznym gestem oporu wobec dewaluacji kobiecej pracy i ciał kobiet przez patriarchalny kapitalizm. Jak kwestia walki klasowej koresponduje z różnicą płciową?

L.I.: Uważam, że nie możemy porównywać pracy, jaką jest rodzenie dzieci, z pracą opieki nad dziećmi, a zwłaszcza ze wszystkim tym, co wiąże się z pracą w domu. Podczas gdy ta ostatnia, moim zdaniem, powinna być opłacana, to inaczej jest w przypadku tej pierwszej, ponieważ mogłoby to doprowadzić do nowych form prostytucji kobiecego ciała. Kobiety muszą nauczyć się, jak cieszyć się możliwością zajścia w ciążę zgodnie ze swoją własną wolą dzięki prawom obywatelskim odpowiednim dla kobiet. Rodzenie dzieci musi wynikać z pragnienia kobiety i z relacji z jej partnerką/partnerem, ale nie może być zależne od czyjejkolwiek decyzji ani od decyzji instytucji. Ciąża więc nie może być opłacana. Praca domowa musi być opłacana w sposób legalny, gwarantować odpowiednie ubezpieczenie i emeryturę. Jednakże kiedy walczyłam o przyznanie takiego prawa, jak również o prawo do pracy w niepełnym wymiarze godzin, kobiety, zwłaszcza z ugrupowań lewicowych, sprzeciwiały się temu rozwiązaniu, ponieważ uważały, że uniemożliwi ono kobietom podjęcie pracy poza domem. W moim przekonaniu kobiety muszą mieć legalną możliwość wyboru pracy, jaką chcą wykonywać i za którą muszą otrzymywać płacę.

K.S.: Przedstawiasz Antygonę jako obrończynię wartości, jaką jest życie. Co wydaje się szczególnie istotne, Antygonę – zamurowaną w jaskini – zostaje pozbawiona dostępu do naturalnych dóbr: powietrza i słońca. Jak piszesz w *Through Vegetal Being*, „by nie popełnić zbrodni zakazanej przez prawo, Kreon próbuje zabić ją [Antygonę – K.S.] w sposób niejawni, decydując nawet o tym, by jedzenie było dostarczane do jaskini” (IRIGARAY, MARDER, 2016, s. 20). Skazanie wszystkich istot żywych wyłącznie na przetrwanie wydaje się nową i bardziej subtelną metodą unicestwiania życia

i jego różnorodności. Problem ten odnosi się również do kapitalistycznych sposobów produkcji opartych na destrukcji, dominacji i zawłaszczeniu. W *Through Vegetal Being* piszesz o konieczności ustanowienia „ekonomii ekologicznej”. Czy mogłabyś wyjaśnić pokrótce, co masz na myśli? Jak odzyskać lekcję udzieloną nam przez Antygonę w naszej tradycji kulturowej? I jaką rolę odgrywać będzie różnica płciowa w tym procesie?

L.I.: Tym, co wydaje się szczególnie interesujące w postaci Antygony, jest sposób, w jaki ucieleśnia ona inną epokę kulturową i przejście z ery matriarchalnej do patriarchalnej. Zatem różnica między tymi dwiema epokami jest jasno wytyczona, zwłaszcza za sprawą tragicznego losu, z jakim Antygona musi się zmierzyć (zob. *Antygona* Sofoklesa). Dlatego prawa, jakich Antygona broni przed Kreonem, są fundamentalnie ekologiczne. Należą do nich:

1) poszanowanie życia i porządku kosmicznego, który w tamtym czasie korespondował z ekonomią ekologiczną, ponieważ „kosmos” oznaczał wówczas świat jako całość: naturę i wszystkie istoty żywe, jak również ludzi i bogów (więcej na ten temat można przeczytać w rozdziale *Between Myth and History: The Tragedy of Antigone* mojej książki *In the Beginning: She Was*. London-New Delhi-New York-Sydney 2013);

2) szacunek dla genealogii matczynej, która uprzywilejowuje wartości życia, naturalne pokolenia i naturalny wzrost, w przeciwieństwie do kultury patriarchalnej, która wznosi się na wytworach mniej lub bardziej arbitralnych w odniesieniu do naturalnej przynależności, ze szkodą dla życia i jego pielęgnowania;

3) szacunek dla płciowego zróżnicowania nie tylko na poziomie seksualności, ściśle rzecz ujmując, lecz na poziomie płciowej tożsamości; rzeczywiście, Antygona rozważa małżeństwo ze swoim narzeczonym Hajmonem tuż przed pochówkiem swojego brata Polinejkesa, czyli zanim ona i jej brat zapewnili sobie płciową tożsamość w odniesieniu do naturalnego lub matczynego braku zróżnicowania; w rzeczywistości pochówek Polinejkesa był „zabezpieczeniem pamięci jej brata jako określonej tożsamości płciowej, a nie jedynie anonimowej i neutralnej materii cielesnej” i ocaleniem go „przed wieczną wędrówką jako ducha”.

W istocie te trzy punkty, odnoszące się zarówno do praw, jak i do obowiązków, mogą działać jako elementy programu politycznego na rzecz kobiet, ale też ekologii. Niemniej jednak nie jest to problem powrotu do matriarchatu, lecz tworzenie kultury opartej na nowych zasadach, które będą brać pod uwagę wartości korespondujące z podmiotowością zarówno kobiecą, jak i męską.

Bibliografia

IRIGARAY Luce, MARDER Michael, 2016: *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Luce Irigaray – urodzona w Belgii francuska filozofka, psychoanalityczka i językoznawczyni, obecnie związana z Center National de la Recherche Scientifique w Paryżu. Autorka ponad trzydziestu książek tłumaczonych na różne języki oraz licznych artykułów poświęconych filozofii i teorii feministycznej. Aktywna działaczka ruchów wspierających prawa kobiet we Francji i Włoszech, w latach osiemdziesiątych XX wieku zaangażowana również we współpracę z Włoską Partią Komunistyczną (PCI). Od 2001 roku organizatorka seminariów dla młodych studentek i studentów z całego świata prowadzących badania związane z jej myślą i dorobkiem. W swoich najnowszych książkach, takich jak: *To Be Born* (2017), *In the Beginning, She Was* (2013), a także w *Sharing the World* (2008), *The Way of Love* (2004) czy *To Be Two* (2000), konsekwentnie rozwija promowaną przez siebie filozofię różnicy płciowej.

Katarzyna Szopa – literaturoznawczyni, pracuje w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Seminarzystka i uczennica Luce Irigaray. Zainteresowania badawcze: literatura oraz współczesne teorie feministyczne. Autorka książki *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray* (seria: *Lupa Obscura*, Warszawa: Instytut badań Literackich PAN. Wydawnictwo, 2018).