



Katarzyna Szopa

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

 <https://orcid.org/0000-0002-5880-092X>

Praca różnicy płciowej Wokół związków myśli Luce Irigaray z włoskimi ruchami feministycznymi*

Afektywny opór rozpoczyna się od uświadomienia sobie tego, że ostatecznie nigdy nie można oddzielić kwestii efektywności politycznej działalności od sprawy jej afektywności. Są one nieodłącznie i nieuchronnie splecione. Stosunki społeczne, które tworzymy każdego dnia, zapowiadają przyszły świat nie tylko w sensie metaforycznym, ale też zupełnie dosłownie: naprawdę są one wyłonieniem się innego świata ucieleśnionego w nieustannym ruchu i wzajemnych oddziaływaniach ciała.

Stephen SHUKATIS (2010, s. 130)

Cała męska ekonomia jawi się jako zapomnienie życia, brak uznania długu wobec matki, wobec matczynego rodowodu, wobec kobiet, które wykonują pracę reprodukcyjną i podtrzymywania życia.

Luce IRIGARAY (1994, s. 7)¹

Wstęp

Niniejszy tekst stanowi niejako posłowie, ale też konieczne uzupełnienie mojej książki poświęconej filozofii różnicy płciowej Luce Irigaray (SZOPA, 2018). Tym razem chciałabym zaprezentować swoje uwagi dotyczące Irigariańskiej filozofii różnicy płciowej w nieco innym świetle, a konkretnie przez pryzmat koncepcji pracy reprodukcyjnej czy też pracy opieki we włoskim feminizmie marksistowskim.

Związki Irigaray z włoskimi ruchami feministycznymi nie są wystarczająco dobrze opisane, co uznać należy za jedną z wielu genealogicznych wyrw istniejących w obszarze feministycznych historiografii. Choć zdominowana przez recepcję anglo-amerykańską, filozofia Irigaray w istocie zakorzeniona jest nie tylko we francuskim, ale nade wszystko we włoskim ruchu feministycznym. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z obustronnym wpływem. W Polsce jedynym śladem tej feministycznej kooperacji jest artykuł Hanny Serkowskiej poświęcony związkom filozofii Irigaray z włoską grupą feministyczną Diotyma, a także z jej odłamem znanym jako Affidamento (które należałoby tłumaczyć jako „zawierzenie”) (SERKOWSKA, 2002). Wypada jednakże na wstępie podkreślić, że stosunek Irigaray do Affidamento jest bardzo ambiwalentny, czemu filozofka daje wyraz w wielu swoich książkach i wywiadach, jak

* Artykuł został napisany w ramach badań sfinansowanych ze środków Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy nr 2018/02/X/HS2/01060).

1 Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty w przekładzie autorki artykułu.

choćby w rozmowie z Luisą Muraro (IRIGARAY, 1993a, s. 93–99)². Głównym punktem spornym jest właśnie wspomniana wcześniej idea zawierzenia, która polega na takiej relacji dwóch różniących się od siebie kobiet, w której jedna podlega drugiej (maternalizm). Krytyka Irigaray wymierzona jest zatem zwłaszcza w hom(m)ospołeczny charakter Affidamento oraz w fetyszyczącą figurę matki i powielanie patriarchalnego wzorca zamkniętego systemu (BATTERSBY, 1998, s. 119).

Sądzę, że o wiele ciekawszy (i o wiele mniej rozpoznawalny) jest związek myśli Irigariańskiej z włoskim feminizmem autonomistycznym. Co prawda swoje najważniejsze teksty włoskie autonomistki publikują w latach siedemdziesiątych, czyli w momencie, w którym Irigaray działa w głównej mierze we Francji i tam też współtworzy ruch feministyczny, jednakże analizy filozofki dotyczące płciowego podziału pracy w patriarchalnym kapitalizmie zbliżają myśl Irigaray do myśli feministek autonomistycznych bardziej niż do myśli grupy Diotymy. Po pierwsze dlatego, że już od momentu wydania *Speculum. De l'autre femme* w 1974 roku we wszystkich pracach Irigaray bardzo mocno wybrzmiewa problem relacji między pracą produkcyjną a pracą reprodukcyjną, który filozofka odczytuje przez pryzmat tradycyjnego ujęcia różnicy płciowej, czyli podziału na produkcję jako domenę męską i reprodukcję będącą domeną kobiet. Po drugie, to właśnie powiązanie sproletaryzowanego położenia kobiet w kapitalistycznym systemie produkcji z wyzyskiem ich całej ekonomii podmiotowej jest tym, co łączy socjoekonomiczne analizy autonomistek z filozoficzno-psychoanalityczną perspektywą Irigariańską.

Irigaray, autonomistki i krytyka Marksa

Nie bez powodu Irigaray zaczyna demontaż zachodniej tradycji metafizycznej od krytyki Freuda. Jak piszą Selma James i Marariosa Dalla Costa, psychoanalityczna teoria głosząca rzekomą kobiecą „zazdrość o penisa” formułowana jest przez Freuda w momencie kształtowania się nowego porządku, w którym odseparowanie mężczyzn od kobiet jest efektem kapitalistycznego podziału pracy (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 51). Choć, jak twierdzi Irigaray, „wartością stanowiącą podstawę naszych społeczeństw od tysięcy jest prokreacja” (IRIGARAY, 1993b, s. 84), to zarówno francuska filozofka, jak i włoskie autonomistki mają świadomość, że historia wyzysku i eksploatacji kobiet poprzedza rzeczywistość kapitalistyczną.

² Luisa Muraro, jedna z przedstawicielek Diotymy, była tłumaczką prac Irigaray na język włoski. Od czasu opublikowania przez Irigaray książki *Ethics of Sexual Difference* (1984) przedstawicielki grupy Diotyma odcięły się od jej dorobku i skupiły swoją uwagę na kwestiach związanych z relacją matka – córka. (Informacje te pochodzą z mojej prywatnej korespondencji z Luce Irigaray).

Zauważają jednakże, że to właśnie w warunkach kapitalistycznej organizacji pracy wyzysk ten staje się jeszcze bardziej dotkliwy (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 23). „Nigdy dotąd taka deformacja psychicznej integralności kobiet nie miała miejsca, dzisiaj oddziałuje na całą kobietę – od jej mózgu aż po macicę” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 31).

Włoskie autonomistki sprzeciwiają się zatem tradycyjnym interpretacjom marksistowskim, wedle których alienacja kobiety w przestrzeni prywatnej nosi znamiona stosunków feudalnych lub przedkapitalistycznych i stąd bierze się uzasadnienie dla odcięcia kobiety od społecznej produkcji. Kierując uwagę ku wartości pracy reprodukcyjnej (czy też pracy nienajemnej), Selma James, Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati czy Alisa Del Re odślawiają kluczowe znaczenie tej pracy dla funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej. Przez pracę reprodukcyjną Włoszki spod znaku kampanii Wages for Housework rozumieją nie tylko kwestie produkcji siły roboczej, mianowicie wytwarzanie warunków do życia, konsumpcję, pracę domową itd., lecz także reprodukcję biologiczną, która polega na wytwarzaniu życia samego w sobie. Dzięki niej siła robocza jest nieustannie reprodukowana i bierze udział w produkcji towarów/usług. Oznacza to, że – zgodnie z wykładnią Marksowską – praca reprodukcyjna jest w ścisłym znaczeniu tego słowa produktywna, gdyż nie wytwarza wyłącznie wartości użytkowej, lecz wartość dodatkową. W ten sposób feministki spod znaku Wages for Housework dokonały znaczącej korekty prac Marksa, który swoją uwagę skupił na wyzysku proletariuszki w przestrzeni fabrycznej, nie dostrzegł jednakże wagi kwestii pracy reprodukcyjnej – uznał bowiem, że robotnik jest bytem samoreprodukującym swą siłę w procesie konsumpcji (FEDERICI, 2017). Jak pisała w latach siedemdziesiątych Sheila Rowbotham, dostrzegający konieczność powiązania badań feministycznych z psychoanalizą i marksizmem „Marksiści ignorowali znaczenie pracy reprodukcyjnej jako części świata materialnego, która jest czynnikiem determinującym historię. [...] Skoro praca produkcyjna została oddzielona fizycznie i przestrzennie od pracy reprodukcyjnej i opieki nad dziećmi i rodziną, okres reprodukcji zaś został zredukowany do antykoncepcji, pojawiła się tendencja w socjologii, by badać te sfery oddzielnie. Analogicznie socjologia marksistowska koncentrowała się na relacjach w pracy, a nie na relacjach rodzinnych. Świadomość robotnika jest widziana jak kształtująca się wyłącznie w sferze produkcji. Zapomnieniu ulega fakt, że robotnik pochodzi z konkretnej rodziny oraz że postrzega świat przez pryzmat relacji rodzinnych, najpierw opisanych przez język, jakiego uczy się w rodzinie, i przez obserwację ludzi, wśród których dorastał i do których przywykł właśnie w rodzinie. Dlatego powiązanie

badania nad relacjami społecznymi z reprodukcją ma ogromne znaczenie dla teorii świadomości” (ROWBOTHAM, 2014, s. 69–70).

Autonomistki skomplikowały zatem relację między sferami prywatną i publiczną, reprodukcyjną i produkcyjną, obnażając jednocześnie mechanizm panującej ideologii kapitalistycznej. Stephen Shukaitis pisze: „podczas gdy może się wydawać, że procesy produkcji i reprodukcji funkcjonują jako oddzielne sfery rządzące się różnymi prawami i zasadami, niemal tak jakby reprodukcja była »lustrzanym odbiciem, odwróconym do góry nogami obrazem produkcji«, różnica między nimi nie polega na wytwarzaniu wartości, lecz raczej na tym, że wytwarzanie wartości podczas społecznej reprodukcji »jest tworzeniem wartości, choć wydaje się, że tym nie jest«” (SHUKAITIS, 2010, s. 133).

Im szybciej jednak główne założenia ruchu *Wages for Housework* zyskiwały rozgłos i aprobatę środowisk feministycznych w innych krajach zachodnich, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, tym ostrzejsza była krytyka tych założeń (TOUPIN, 2018). Uznano bowiem, że opłacanie pracy domowej przyczyni się jedynie do pogłębienia wyzysku kobiet i stoi w sprzeczności z emancypacyjnymi postulatami głoszącymi hasła równości kobiet i mężczyzn w sferze produkcji i polityki. Autonomistki rzecz tę widziały zgoła inaczej. Pisały tak: „jeśli dostaniemy pracę, kapitał zagospodaruje przestrzeń, w których [...] wytwarzamy jedynie wartość użytkową, a nie kapitał; w ten sposób zyskamy prawo do bycia eksploatowanymi na równi z mężczyznami” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 20). Tymczasem, jak zgodnie podkreślały, „żądanie płacy za pracę domową nie jest [...] żądaniem uzyskania statusu robotnika najemnego, lecz momentem szukania efektywnych metod walki przeciwko narzuceniu pracy i dynamice władzy klasowej, która istnieje w kapitalizmie” (SHUKAITIS, 2010, s. 136). W manifestie *Wages for Housework* Federici pisze: „Kiedy walczymy o płace, to walczymy jednoznacznie i bezpośrednio przeciw naszej roli społecznej. [...] Powinno być jasne, że kiedy walczymy o płace, to nie walczymy o to, by stać się częścią kapitalistycznych relacji, ponieważ nigdy nie znajdowałyśmy się poza nimi” (FEDERICI, 1975, s. 5). Uwidocznienie pracy domowej jest pierwszym krokiem ku rozpoczęciu walki z kapitalistycznymi sposobami organizacji pracy i jej płciowego podziału. Shukaitis wyjaśnia: „niechęć wobec tej kampanii miała swoje źródło w błędnym traktowaniu żądania płacy za pracę jako celu kampanii (z czym wiązało się zamknięcie kobiet w domu, utowarowienie pracy opiekuńczej itd.), zamiast traktować go raczej jako pewien punkt widzenia i katalizator walki” (SHUKAITIS, 2010, s. 136). Efektem było zaciemnienie faktycznych wysiłków podejmowanych przez kobiety w celu demistyfikacji społecznych ról, jakie ustanawiały podporządkowaną pozycję tej płci.

Irigaray rzecz tę ujmowała podobnie, lecz na przykładzie analiz dyskursu filozoficznego; pisała, że

nawet w technologiach opartych na języku i jego kodowaniu konieczne wydaje się zrewidowanie stosunku kobiet do języków naturalnych i wytworzonych, zanim uznamy, że łatwiejszy dostęp do tego rodzaju pracy jest ich [kobiet – K.S.] społecznym zwycięstwem. Może to przyczynić się do bardziej subtelnej alienacji ich tożsamości, a co za tym idzie, do nowego rodzaju alienacji w społeczeństwie jako całości (IRIGARAY, 1994, s. 63).

Irigaray pozostawała zatem sceptyczna wobec idei emancypacji kobiet wyłącznie przez pracę, co w głównej mierze wzbudziło protest i krytykę francuskich feministek marksistowskich. Wyjaśniała:

Kwestie związane z pracą, środki i techniki produkcji wciąż są w przeważającej mierze definiowane przez mężczyzn i nie istnieje żaden powód, dla którego kobiety miałyby się tym środkom i technikom podporządkować, jak również dowód na to, że są one jedynymi albo lepszymi modelami niż te, które kobiety są w stanie same wypracować (IRIGARAY, 1994, s. 63).

W efekcie w drugiej połowie lat osiemdziesiątych Irigaray podjęła aktywną współpracę z Włoską Partią Komunistyczną (PCI) i zaangażowała się w działania na rzecz tamtejszych ruchów feministycznych, sporo publikowała w wydawanym przez partię czasopiśmie „Rinascita”.

Historia współpracy feministek z Włoską Partią Komunistyczną różni się znacząco od doświadczeń Irigaray. W latach siedemdziesiątych Partia zamknięta była na kwestię kobiecą, nie uwzględniała w ramach walki klasowej postulatów ówczesnych ruchów feministycznych. Doprowadziło to do wewnętrznego rozłamu w PCI, jak również do ostrej krytyki zdominowanych przez mężczyzn środowisk lewicowych sformułowanej przez działaczki feministyczne. Włoskie autonomistki zarzucały działaczom „Nowej Lewicy” bagatelizowanie sytuacji kobiet i podporządkowanie ich potrzeb walce klasowej (CUNINGHAME, 2010, s. 118). Apogeum owych konfliktów miało miejsce 6 grudnia 1977 roku w Rzymie, kiedy to członkowie Lotta Continua i Comitato Autonomo di Centocelle zaatakowali feministyczną demonstrację za próby walki o prawa kobiet oraz za dążenie do autonomii (БРОФУ, 2008, s. 8). Feministyczny ruch w efekcie przekształcił się w kolektyw Lotta Feminista, w którego skład weszły między innymi Mariarosa Dalla Costa, Giovanna Dalla Costa czy Leopoldina Fortunati. Kolektyw miał zasadniczy wpływ na międzynarodowy ruch feministyczny – w centrum swoich rozważań umieszczał

zagadnienia związane z pracą reprodukcyjną i jej ścisłymi związkami z przemocą wobec kobiet (DALLA COSTA, 2008). Efektem analiz przeprowadzonych przez włoskie feministki była międzynarodowa kampania Wages for Housework, do której dołączyły feministki brytyjskie (Selma James), amerykańskie (Silvia Federici, ale też Betty Friedan, Ann Oakley czy Lee Comer) i kanadyjskie (Judith Ramirez) (BROPHY, 2008, s. 7; CUNINGHAME, 2010, s. 120).

Luce Irigaray swoją współpracę z PCI nawiązała w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, czyli w momencie, w którym partia przechodziła szereg reform i zmian³. Irigaray odnotowuje zmianę programu, jaką na XVIII Kongresie zainaugurowali członkowie PCI: skierowali uwagę na kwestie związane z walką o prawa kobiet i kulturę różnicy płciowej (IRIGARAY, 1994, s. xiv). W przemowie *How Do We Become Civil Women*, wygłoszonej na jednym z posiedzeń partii w Rzymie w 1988 roku, Irigaray zwracała uwagę na kwestie związane ze sprawiedliwością genderową – mówiła o podwójnym wysiłku, jaki kobiety muszą wykonać, by zyskać status podmiotów politycznych i mieć dostęp do związanych z tym praw obywatelskich:

Podwójny wysiłek kobiet polega na interpretowaniu ich obecnej sytuacji czy statusu w terminach nie tylko ekonomicznych, lecz także symbolicznych. [...] Czemu ma służyć praca kobiet i ich afiliacja polityczna, skoro nie zyskały one jeszcze tożsamości obywatelskiej? Czy nie będą one służyć męskiej tradycji i społeczeństwu, czy nie będą promować męskiej tradycji i społeczeństwa, w którego obrębie pozostają wyalienowane, a które unicestwia je do pewnego stopnia jako osoby? (IRIGARAY, 1994, s. 40)

Irigaray zwraca zatem uwagę na konieczność powiązania walki politycznej ze zmianą kulturową i w tym punkcie, jak sądzę, postulaty filozofki spotykają się z postulatami włoskich autonomistek. Te ostatnie obnażyły bowiem nie tylko mechanizm wykluczenia przez partię komunistyczne feministycznej sprawczości, która nie wpiływa się w formy ogólnie uznane za akcję polityczną i nie była uznawana za część walki klasowej; „pokazały również – jak pisze Harry Cleaver – że skoro mężczyźni często pośredniczą w narzucaniu tej pracy [reprodukcyjnej – K.S.] i odnoszą z niej korzyść, walka kobiet musi przebiegać niezależnie wobec buntu mężczyzn” (CLEAVER, 2011, s. 35). Tym sposobem udowodniły, że feminizm to przede wszystkim walka obejmująca wszystkie formy wykluczenia i ruch

³ Gest ten spotkał się jednak z dużą krytyką włoskich feministek, głównie z grupy Diotymy, które oskarżały Irigaray o zdradę za nawiązanie współpracy z PCI. (Informacje te pochodzą z mojej prywatnej korespondencji z Irigaray).

tworzący warunki do wyłonienia się innych podmiotowości i innych doświadczeń. Dlatego definicja feministycznego autonomizmu nie odnosi się wyłącznie do ruchu, który kształtował się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych we Włoszech, lecz może być znacznie szersza: „Feminizm autonomistyczny można więc rozumieć jako każdy nurt feministyczny skupiony na autonomicznych zdolnościach ludzi do tworzenia samostanowiących form społeczności bez hierarchicznych form politycznego zapośredniczenia i sterowania” (SHUKAITIS, 2010, s. 144).

Upłciowione obywatelstwo i kobieca ekonomia podmiotowa

Dziś nie możemy już przymykać oczu na fakt, że kapitał zagospodarowuje obszary pracy reprodukcyjnej poprzez rozwój nowych biotechnologii, wciągając je w sektor usług. Kobiety z kolei mają swój udział w napędzaniu utowarowienia pracy reprodukcyjnej. Przykładem wskazującym na ruchome granice między reprodukcją a produkcją, jaki podaje Alys Eve Weinbaum w tekście *Marx, Irigaray and the Politics of Reproduction*, jest chociażby surogacja⁴. Irigaray pisze:

Wszystkie kobiety, które zadowala fakt, że inne kobiety muszą karmić swoje dzieci dzięki datkom i wychowywać je [dzieci – K.S.] bez środków do życia (dobrowolnie lub nie), uczestniczą w pełni w systemie wartości, który najwyżej ceni poświęcenie, w systemie, w którym kobiety i dzieci mają wartość jako towary, dzięki czemu może on funkcjonować relatywnie stabilnie, bez względu na wahania waluty i ekonomiczne reżimy (IRIGARAY, 1993b, s. 85).

Co więcej, obecnie mamy również do czynienia z opłaceniem części pracy reprodukcyjnej, która w rozwiniętych gospodarczo krajach Zachodu została scedowana w przeważającej mierze na imigrantki lub przejęta przez sektor usług (CLEAVER, 2011, s. 13). Praca ta jest nisko opłacana i zazwyczaj wiąże się z dyskryminacją i eskalacją przemocy. Opłacenie tej pracy bynajmniej nie znosi tradycyjnego jej podziału, czego rezultatem są takie zjawiska, jak feminizacja i prekaryzacja zawodów związanych z wykonywaniem pracy opieki. Jak tłumaczy Cleaver, „choć kapitalizm może już nie dostarczać tej samej ilości »pełnej« (najemnej) pracy, co niegdyś, to w celu skom-

⁴ Bardzo popularne wśród par z rozwiniętych gospodarczo krajów zachodnich są obecnie zlokalizowane w Indiach kliniki, w których surogatki zmuszone są do przebywania przez dziewięć miesięcy, a następnie do zrzeczenia się praw do dziecka i nieutrzymywania żadnego kontaktu z klientami. Wynagrodzenie surogatek waha się od 2500 \$ do 6500 \$, a zarobek najczęściej potrzebny jest im do tego, by wykarmić swoje dzieci i rodziny (DALEY, 2012, s. 76).

pensowania niższego poziomu pracy *najemnej* i dochodów wykonuje się więcej pracy *nienajemnej*” (CLEAVER, 2011, s. 13). Alisa Del Re wskazuje jednakże, podobnie jak Irigaray, na obecność niematerialnej pracy zawartej w opłaconej pracy opieki: a mianowicie ładunek emocjonalny, afektywny, kulturowy czy psychologiczny tej pracy, za pomocą którego odradza się życie ludzkie. „Jest ona [praca opieki – K.S.] bowiem jedyną realną podstawą funkcjonowania społeczeństwa. W sercu owej gospodarki nie tkwi już odtwarzanie pieniądza, lecz warunków życia, zdolności relacyjnych, gdyż odtwarzamy siebie jedynie w relacjach (z samą sobą, z innymi, z otoczeniem i procesem historycznym)” (DEL RE, 2014, s. 256). I w tym właśnie punkcie użyteczna staje się Irigaray filozofia różnicy płciowej.

Książka *I Love to You*, jedna z kilku pisanych przez Irigaray we Włoszech, traktuje o tzw. ideologii miłości, ideologii, która czyni z kobiety cielesną, seksualną i emocjonalną służącą mężczyzny. Irigaray wytyka Marksowi to, co autonomistki – pyta: skoro Marks kapitalistyczne stosunki pracy widział w analogii do stosunków między mężczyzną a kobietą, to dlaczego nie podjął tej kwestii? Początkowo założeniem Irigaray jest ukazanie, że owa relacja między produkcją a reprodukcją jest w istocie obudowana na tradycyjnej koncepcji różnicy płciowej, która staje się nadrzędną funkcją władzy przez wyodrębnienie elementu męskiego (i jego wytworów pracy, takich jak pieniądz, dziecko, rodzina) kosztem przesłonięcia drugiego elementu, jaki sytuuje się po stronie kobiecej. Ten drugi element, jak pokazuje to Irigaray, nie jest uwzględniany w procesie wytwarzania wartości, mimo że poprzez niewidzialną (bo nieopłaconą i nieuspołecznioną) pracę reprodukcyjną stanowi nieodzowną bazę funkcjonowania całego systemu kapitalistycznego. Pisze:

bazą reprodukującą porządek społeczny jest kobieta, która tworzy infrastrukturę owego porządku: cała nasza zachodnia kultura opiera się na zabiciu matki. Mężczyzna-bóg-ojciec zabija matkę, by móc przejąć władzę (IRIGARAY, 1992, s. 47).

Irigaray podkreśla zatem potrzebę renarratywizacji kobiecego ciała, które zredukowane zostaje do funkcji reprodukcyjnych. Jako że kapitał – piszą z kolei autonomistki – „odcina ją [kobietę – K.S.] od wszystkich możliwości tworzenia i rozwoju wytworów jej pracy, to pozbawia ją [kobietę – K.S.] również ekspresji jej seksualności, psychologicznej i emocjonalnej autonomii” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 31). Wyzyskowi poddana zostaje nie tylko kobieca seksualność, która zredukowana zostaje do reprodukcji siły roboczej, lecz nade wszystko cała kobieca ekonomia podmiotowa, w której miejsce wkracza odpodmiotowione macierzyństwo, a wraz z nim podział na

pracę produkcyjną i reprodukcję, sferę publiczną i prywatną, twórcę i wytwórcę etc.

Dlatego, pisze Irigaray, konieczne jest, by kobiety walczyły na styku dwóch porządków: politycznego i symbolicznego, czyli zarówno o własne prawa określane jako upłciwione obywatelstwo i tożsamość obywatelska (*civil identity*), jak i o własną ekonomię podmiotową:

w naszych społeczeństwach kobiety nie mają prawa głosu, nie są obywatelkami cieszącymi się pełnią praw. [...] Im dłużej kobiety nie będą miały własnej tożsamości obywatelskiej, tym niestety bardziej prawdopodobne, że będą dostosowywać się do jedynych istniejących modeli, rzekomo neutralnych, lecz w istocie męskich. Stąd potrzeba redefiniowania obiektywnych treści praw obywatelskich, jakie stosuje się wobec kobiet i mężczyzn – odkąd jednostka neutralna nie jest niczym więcej, jak tylko kulturową fikcją – oraz próba ustanowienia legalnych podstaw możliwej wzajemności między płciami.

W istocie mężczyźni, którzy zmuszają kobiety do podporządkowywania się ich [mężczyzn – K.S.] standardom – nie tylko standardom płciowym, lecz także wszystkim innym – są nieuspołecznieni lub brak im [mężczyznom – K.S.] ogólnego poczucia obywatelskiej odpowiedzialności. niesprawiedliwe jest zatem to, że cele i warunki pracy mogą być definiowane wyłącznie przez świat mężczyzn-między-mężczyznami i że kobiety są zmuszane do podporządkowania się im, by móc zarabiać legalnie. Kobiety stanowią połowę społeczeństwa. I z tego właśnie powodu powinny określać standardy, które im odpowiadają, lecz nie w taki sposób, który prowadzi do tego, że stają się one [kobiety – K.S.] mężczyznami w ramach własnych praw tylko po to, by móc partycypować w sferze publicznej (IRIGARAY, 1994, s. 75).

Kiedy więc Irigaray pisze o odejściu od ekonomii „mężczyzn-między-mężczyznami” w kierunku ekonomii opartej na „możliwej wzajemności między płciami”, to redefiniuje tym samym relacje między kobietami i mężczyznami w istocie oparte na modelu hom(m)oseksualnym. W *Rynku kobiet* uwidoczniła ów mechanizm, pokazując, jak egzogamiczny model ekonomii w rzeczywistości funkcjonuje jako endogamiczny – przybiera postać hom(m)ospołecznego monopolu mężczyzn. Irigaray pisała wszakże, że przemilczaną bazą funkcjonowania rynku wymian są ciała kobiet, mężczyźni zaś

wymieniają się nimi, ale nie z nimi⁵. Podobnie rzecz tę ujmują Dalla Costa i James, które piszą z kolei tak: „Kapitał podnosi heteroseksualność do rangi religii, a jednocześnie w praktyce uniemożliwia kobietom i mężczyznom wzajemny kontakt, psychiczny lub emocjonalny – osłabia heteroseksualność, chyba że służy ona do seksualnej, ekonomicznej i społecznej dyscypliny” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 32). Przez redefinicję relacji między kobietami i mężczyznami Irigaray walczy o zaistnienie innego modelu ekonomii, takiego, który określić można mianem „heterospołeczności”. Heterospołeczny model ekonomii zakłada autonomię cielesną i obywatelską kobiety. Kobiety, dodaje Irigaray, muszą zatem walczyć o prawo do bycia traktowanymi jak dorosłe oraz odpowiedzialne za siebie i swoje ciała obywatelki (IRIGARAY, 1994, s. 81). Dlatego pójdzie kobiet do pracy, piszą Dalla Costa i James, nie jest rozwiązaniem umożliwiającym ich emancypację. „Praca to wciąż praca, obojętnie czy w domu, czy poza domem” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 35): „Dość mamy pracy. Ścinałyśmy biliony ton bawełny, zmywałyśmy biliony naczyń, szorowałyśmy biliony podłóg, przepisywałyśmy biliony słów, podłączałyśmy biliony audycji radiowych, prałyśmy biliony pieluch ręcznie i za pomocą maszyn. Zawsze wtedy, kiedy oni pozwalają nam wejść do tradycyjnie męskiej enklawy, okazuje się, że tylko po to, by wynaleźć dla nas nowe formy wyzysku” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 50).

Stawką nie jest zamiana miejsc: przejście kobiety z domu do fabryki czy z fabryki do domu. Stawką jest raczej reorganizacja płciowego podziału pracy na wszystkich płaszczyznach życia społecznego. To z kolei wymaga od kobiety walki o autonomię psy-

⁵ Jest to kolejny ważny punkt, w którym dostrzec można zbieżność poglądów Irigaray i autonomistek, Irigaray sporo uwagi poświęciła bowiem problematyce za-właszczania ciał i pracy kobiet, a także ich dzieci, przez mężczyzn. Na skutek braku odpowiednich praw obywatelskich kobieta i dzieci – pisała – stają się własnością głowy rodziny i państwa, dlatego ich ciała szczególnie narażone są na przemoc ze strony mężczyzn w rodzinie i poza nią. Gwałt, przemoc domowa, kazirodztwo, niechciana ciąża, przymusowa sterylizacja, przymusowa prostytucja, handel dziećmi – wszystko to Irigaray wiąże z podtrzymywaniem płciowego podziału pracy w społeczeństwach kapitalistycznych, którego celem jest legitymizowanie monogamicznej instytucji rodziny. Szczególna podatność kobiet i dzieci na przemoc nie jest w żadnym razie rozpatrywana przez państwo jako problem związany z ich ekonomiczną służebnością (IRIGARAY, 1994, s. 41). Tymczasem, jak dowodzi Giovanna Dalla Costa w książce *The Work of Love*, zarówno gwałt, jak i kazirodztwo wykorzystywane są jako techniki władzy dyscyplinujące kobiety i zmuszające je do podporządkowywania się tradycyjnym rolom żony i matki. O ile przypadki kazirodztwa lub gwałtu w rodzinie czy w małżeństwie bywają ignorowane i przemilczane, by chronić instytucję rodziny, o tyle gwałt poza domem, zwykle rozpatrywany jako wina ofiary, a nie sprawcy, podtrzymuje kulturę seksizmu i wymusza na kobietach pozostanie pod kuratelą małżeństwa jako ich naturalnej ochrony (DALLA COSTA, 2008). Wszystko to utrwała społeczny porządek oparty na płciowym podziale pracy i wyzysku pracy reprodukcyjnej kobiet.

chiczną i cielesną; o możliwość samoprzedstawienia i uwolnienia własnego pragnienia z zamkniętego układu trójkąta rodzinnego, w którym seksualność i płciowość zostają zredukowane wyłącznie do reprodukcji i prokreacji. Irigaray pisze:

Naturalnie dwie płcie powinny mieć równe prawa do pracy i adekwatne do niej płace. Lecz by taka społeczna sprawiedliwość była możliwa, kobiety muszą jednocześnie – o ile nie wcześniej – uzyskać tożsamość obywatelską; w przeciwnym razie prawa te nigdy nie zostaną wywalczone w pełni i raz na zawsze.

Kobiety muszą uzyskać prawo do pracy i zarabiania pieniędzy jak osoby społeczne (*civil persons*), a nie jak mężczyźni, tyle że z kilkoma niewygodnymi atrybutami: menstruacją, ciążą, opieką nad dzieckiem etc. Kobiety nie mogą błagać o kawałek miejsca w społeczeństwie patriarchalnym ani tego miejsca sobie uzurpować przez udawanie półmężczyzn w ramach ich własnych praw. Kobiety są połową obywateli tego świata. Muszą zyskać obywatelską tożsamość z odpowiadającymi jej prawami; prawami człowieka, jak również prawami szanującymi pracę, własność, miłość, kulturę etc. (IRIGARAY, 1994, s. 63).

Oznacza to, że konieczna jest reintegracja seksualności z innymi aspektami twórczości, by wydobyć potencjał twórczy kobiet spod kurateli mężczyzn. Do tej pory wytwory pracy twórczej kobiet zawłaszczane były i zarazem podporządkowywane produkcji/pragnieniu mężczyzny. Konieczne jest zatem wykuwanie nowej tożsamości kobiety – chodzi o tożsamość, która możliwa jest przez kontakt z innymi kobietami – przez włączenie kwestii kobiecej w obszar walki klasowej, uwidacznianie wytworów i wartości pracy kobiet, a nade wszystko przez demontaż rodziny jako obszaru tradycyjnych stosunków płciowych. Odzyskać pragnienie przez dostęp do swojego ciała i języka – oto zadanie, jakie wyznaczają kobietom Irigaray i włoskie autonomistki.

Nie ulega wątpliwości, że pytania postawione przez autonomistki w latach siedemdziesiątych muszą być dziś zadane inaczej: współcześnie praca reprodukcyjna kobiet nie może być rozpatrywana wyłącznie w obszarze rodziny/rynku/fabryki. Jednakże zacieranie granic między sferami produkcji i reprodukcji bynajmniej nie zmienia faktu, że reprodukcja wciąż istnieje jako aktywność płciowo nacechowana (WEINBAUM, 1994, s. 105). Należy zatem uwzględnić przede wszystkim specyfikę doświadczenia kobiet w obszarze walki o widoczność sfery reprodukcji. „[...] różnice tych historii nie tylko wpływają na różnice w aktualnych formach walki, ale uwidacz-

nią to, co do tej pory było niewidoczne: różne formy, jakie walka kobiet przybierała w przeszłości” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 31). Irigaray pisze z kolei, że „zrównanie” kobiet z mężczyznami nie wystarczy, ponieważ

kobiety domagają się swych praw po to, by wydobyć na jaw swą odmiennność (IRIGARAY, 2010, s. 139).

Konieczne jest zatem wynalezienie między kobietami, pośród nich nowych sposobów (samo)organizacji, nowych modeli walki, nowych form sprzeciwu (IRIGARAY, 2010, s. 139).

To do kobiet należy ochrona własnego dziewictwa, macierzyństwa, kawałka natury, domów, obrazów, języków, boga/bogów lub bogini/bogin. To do nich [kobiet – K.S.] należy zatem stawanie się podmiotami zdolnymi do sublimowania płciowego pożądania, pielęgnowania ich płciowości, nadawania jej rytmu, czasowości i celów. By to zrobić, kobiety muszą mieć prawa (IRIGARAY, 1994, s. 81).

Innymi słowy, chodzi o upłciowione prawa (*sexuated rights*), czyli takie prawa, które pozwolą kobietom zachować ich cielesną i psychiczną integralność.

Autonomistki, podobnie jak Irigaray, przekonują zatem, że opór stawiać należy właśnie w tej sferze, która odpowiada za petryfikację ról genderowych i za płciowy podział pracy, czyli w sferze reprodukcji. Jest to o tyle trudne, że – jak podkreślają Del Re i Federici – kuchnia nie jest fabryką; ta, która wykonuje pracę opieki, nie może strajkować, nie może bowiem pozbawić opieki noworodka czy osoby niesamodzielnej, nie może odmówić afektu osobie ukochanej, chorej czy od tej kobiety zależnej. „Wszystko to dotyczy reprodukcyjnej odpowiedzialności, którą praktykowały i brały na siebie od zawsze kobiety” (DEL RE, 2014, s. 250). Wniosek wydaje się oczywisty: należy odzyskać ten obszar życia społecznego, który został zagospodarowany przez kapitał: relacje między kobietami i mężczyznami.

Praca różnicy płciowej: zadanie teorii feministycznych

W wielu swoich tekstach Irigaray podkreśla, że jej myśl filozoficzna stanowi przykład – użyję tutaj języka Donny Haraway – wiedzy usytuowanej. W jednym z wywiadów mówi tak:

Jako filozofka jestem zainteresowana teoretyzowaniem/
problematyzowaniem wszystkich wymiarów rzeczywisto-

ści i wiedzy. Dopiero od niedawna w historii kultury filozofia i nauki istnieją w separacji – co jest efektem metodologicznej specjalizacji, sytuującej je poza czymkolwiek zasięgiem. Hipertechniczne tendencje współczesnej nauki prowadzą do wytworzenia coraz bardziej kompleksowej formuły, a zatem – jak zwykle się wierzyć – coraz prawdziwszej prawdy. W konsekwencji jest to prawda, która umyka przed namysłem w świetle mądrości, w tym mądrości naukowców. Nie wróży to dobrze naszej kulturze i jej przyszłemu rozwojowi (IRIGARAY, 1993a, s. 81).

Filozofka sporo uwagi poświęciła rozważaniom nad sposobami wytwarzania wiedzy. W dwóch esejach: *Any Theory of the „Subject” Has Always Been Appropriated by the „Masculine”*, a także *In Science, Is the Subject Sexed?* Irigaray rozważa kwestię reorganizacji dyskursu naukowego, który – jak dowodzi w wielu swoich rozprawach filozoficznych – wznosi się na imperatywie (płciowej) neutralności i obiektywności. Nie od dziś wiadomo, że owo odpodmiotowanie dyskursu naukowego i jego stopniowa dematerializacja mają na celu przesłonięcie faktycznej płci wytwarzających go aktorów-mężczyzn, a także metod i sposobów ich panowania. Pomimo wagi tych rozpoznań i towarzyszących im krytycznych narzędzi dających możliwość przeformułowania „jedno-męsko-płciowego” dyskursu naukowego, do tej pory niewiele teoretyczek feministycznych w centrum swych rozważań stawiało kwestię różnicy płciowej i roli, jaką odgrywa ona w reprodukowaniu opresyjnych systemów kontroli i wyzysku. Pisząc o dyskursie nauk społecznych, Alison Del Re – niewątpliwie zainspirowana myślą Irigaray – podkreśla, że rzadko kiedy uznaje się, iż „przedmiot analizy, czyli człowiek, jest upłciowiony, że płeć jest zasadnicza dla społecznej konstytucji bytu ludzkiego albo że płeć dotyczy i zarazem dostarcza informacji na temat kategorii rasy, klasy i etniczności. Fakt, że różnica płciowa nie obejmuje wyłącznie jednej mniejszości, do której odnoszą się kwestie fundamentalne, lecz że jest kwestią fundamentalną *per se*, nie jest nigdy nawet wzmiankowany. Problem różnicy płciowej jest zatem pusty w znaczenia w imię podmiotu, który w porządku symbolicznym badacza wyobrażony jest jako męski, oraz w imię społeczeństwa, którego władza i struktury organizacyjne oparte są na tym właśnie podmiocie. Pomyślenie o różnicy między kobietą a mężczyzną jako o niewspółmiernej i niesymetrycznej implikuje interpretację rzeczywistości i produkcję dyskursu, które uznają różnicę płciową za fundament społecznej rzeczywistości. Różnica ta stanowi wartość niezbędną, zdolną do tworzenia zmian; jako taka staje się narzędziem analiz przewyższających współczesne paradygmaty naukowe. Warto podkreślić,

że nie mierzymy się z zadaniem zaledwie »dodawania« kobiet tu czy tam do naszych badań; ruch tego typu wywołałby wyłącznie efekt asymilowania nowego elementu w obszarze niezmiennego porządku symbolicznego” (DEL RE, 1996, s. 99).

Pojęcie różnicy płciowej, jako jedna z nadrzędnych funkcji władzy i idących z nią w parze różnic na poziomie kulturowo-społeczno-polityczno-ekonomicznego usytuowania, domaga się więc gruntownego przemyślenia w taki sposób, by uczynić z pojęcia różnicy płciowej skuteczne narzędzie oporu. Dlatego Irigaray stawia sprawę jasno: zadaniem teorii feministycznych jest wytwarzanie takiej ekonomii dyskursywnej, w której ramach to, co kobiece, mogłoby znaleźć swój wyraz. Celem tego przedsięwzięcia nie jest wyłącznie odbudowywanie symboliki kobiecej, jak chciało wiele komentatorek Irigariańskiej filozofii, lecz uwidacznianie niewidzialnej dla patriarchalnych i ekonomicznych systemów produkcji pracy reprodukcyjnej, za jaką stoją sprawcze i upłciowione podmioty.

Irigaray odzyskuje zatem pojęcie różnicy płciowej i wykorzystuje do tego technikę twórczej *mimesis*. W początkowym etapie swojej filozoficznej twórczości dokonała mimetyzacji fallocentrycznych wyobrażeń kobiecego ciała. Odzyskując matczyność przez sięgnięcie po biologiczną funkcję, jaką w organizmie kobiety pełni łożysko, Irigaray wydobyła ją z metafizycznych projekcji niezróżnicowanej *matrix* i przedstawiła jako miejsce relacji. Tę samą strategię stosuje wobec różnicy płciowej, która w społeczeństwach patriarchalnych, a zwłaszcza w patriarchalnym kapitalizmie, funkcjonuje jako narzędzie wykluczania kobiet z udziału w życiu społeczno-politycznym. Dokonując metonimiczno-mimetycznych operacji w ramach dyskursu filozoficznego, Irigaray ukazuje różnicę płciową jako splot relacji, dzięki którym możliwe byłoby utworzenie nowej ekonomii relacyjnej – takiej, która nie jest oparta na wyzysku i wykluczeniu.

Śladem Irigaray podąża włoska badaczka Alisa Del Re, która w tekście *Women and Welfare...* kreśli paralelę między sferami produkcji i reprodukcji a różnicą płciową. Uznaje, podobnie jak Irigaray, że wymazywanie różnicy płciowej ze wszystkich obszarów społecznej produkcji idzie w parze z wymazywaniem znaczenia pracy reprodukcyjnej kobiet. To w tym punkcie mechanizmy społeczno-ekonomiczne zbiegają się z analizą stosunków społecznych. Del Re pisze: „Uwzględnienie różnicy płciowej w naukowych analizach społecznych zjawisk w radykalny sposób ujawnia kwestię często zapomnianą, bo związaną ze społeczną i z prywatną, materialną i psychologiczną reprodukcją jednostek. Dla kobiet nieustanne lawirowanie między reprodukcją a pracą produkcyjną, między emancypacją a tradycyjnymi rolami kobiecymi wiąże się z koniecznością dokonywania zmian w ich [kobiet – K.S.] interpretacji rzeczywistości, jak również w ich sposobie organizowania życia. Jednostronność tra-

dycyjnych parametrów interpretacji (takich jak wyzysk pracy opłaconej, kontrola państwa oraz kapitalistyczny kryzys i rozwój) stoi w sprzeczności z bardziej kompleksowymi wizjami zmian” (DEL RE, 1996, s. 99).

Kiedy różnica płciowa zredukowana zostaje do ról społecznych chronionych przez państwo (DEL RE, 1996, s. 106), to staje się strategicznym narzędziem władzy, służącym do legitymizowania płciowego podziału pracy, a co za tym idzie: alienacji kobiet, kontroli kobiecej seksualności, a także wyzysku ich ekonomii podmiotowej. Del Re podkreśla zatem, że konieczne jest nie tylko opłacanie i uwidocznienie pracy reprodukcyjnej – dziś bowiem została ona częściowo wchłonięta przez rynek tzw. usług czasu wolnego (DEL RE, 2014, s. 247) i służy dalszemu wyzyskowi – lecz nade wszystko zredefiniowanie relacji między kobietami i mężczyznami. W tym punkcie, moim zdaniem, zarysowuje się zbieżność między filozofią Irigaray a koncepcjami autonomistek – to zwrócenie uwagi na konieczność zmiany stosunków i relacji społecznych przez zaakcentowanie pozytywnego wymiaru różnicy płciowej.

Jeśli różnicę płciową rozumieć tak, jak chce tego Irigaray, jako różnicę na poziomie tożsamości relacyjnej (SZOPA, 2018, s. 178), to może okazać się ona – różnica płciowa – nie tylko produktywnym narzędziem analiz, lecz nade wszystko skutecznym narzędziem oporu, służącym do zmiany całego porządku społecznego, ponieważ kieruje uwagę ku temu, co uniwersalne. Irigaray podkreśla w wielu swoich tekstach, że w dobie szerzących się partykularyzmów, które w efekcie uniemożliwiają konsolidację społecznych walk, zwrot ku temu, co uniwersalne, może okazać się zwrotem strategicznym. Różnica płciowa za sprawą swej uniwersalności, która – jak pisze Irigaray – jest sama w sobie partykularna, bo składa się z płciowej złożoności ucieleśnionych podmiotów, z jednej strony podważa Uniwersalność dominującą i wykluczającą, a z drugiej kieruje uwagę ku temu, co wspólne wszystkim kobietom i mężczyznom. W efekcie zmusza do podjęcia wysiłku, czyli pracy, za sprawą której dążyć mamy do reorganizacji całego porządku społecznego.

Gdy Irigaray mówi o pracy, ma na myśli greckie pojęcie *poïēsis*, rozumiane jako akt twórczy, który pozwala nam pielęgnować naszą upłciowioną energię, niepodporządkowaną instynktom i technice. Będzie to praca, która nie przyczynia się do pogłębienia alienacji człowieka; nie odcina go od niego samego przez świat sztucznych wyrobów, lecz pozwala mu (kobiecie/mężczyźnie) wracać do siebie i wchodzić w świat żywej komunikacji. Dzięki *poïēsis* zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą kształtować swoją płciowość (*sexuation*), rozumianą czy to cieleśnie, czy mentalnie lub duchowo (IRIGARAY, 2017, s. 85). Płciowość pozwala zaistnieć tej części nas samych, której do tej pory nie wzięliśmy pod uwagę, a która konstytuuje naszą tożsamość

na poziomie indywidualnym, relacyjnym i kolektywnym (IRIGARAY, 2017, s. 40, 95).

Pytając zatem o wyrwę, jaka wciąż dzieli kobiety od „feministek” czy też, ogólniej, rozmaicie definiowaną sprawczość kobiet od konkretnych praktyk feministycznych, należałoby raczej zastanowić się nad tym, dlaczego owa wyrwa wciąż istnieje i co zrobić, by ją zniwelować. W świetle poczynionych rozważań należałoby zatem postawić nieco inne pytanie: jak przekształcić teorie feministyczne, by z jednej strony uczynić z nich narzędzie przeciwstawiające się zawłaszczającym i wykluczającym praktykom dyskursywnym, a z drugiej maksymalnie poszerzać zakres działalności tych teorii, by obejmował również kobiety nieidentyfikujące się z feminizmem? Współczesne teorie feministyczne powinny więc powrócić do materialistycznej tradycji feministycznej, która w centrum swych rozważań zawsze stawiała upłciowione ciało, a co za tym idzie – wytwarzające je konteksty kulturowe, społeczne, instytucjonalne, ekonomiczne itd. To płeć owego ciała, jak pokazała Irigaray, odgrywa najważniejszą rolę w reprodukcji i podtrzymywaniu systemów społecznych i ekonomicznych, domaga się zatem uwidocznienia oraz możliwości politycznej i kulturowej ekspresji. Irigaray postuluje więc powrót do upodmiotowienia dyskursu naukowego („nigdy nie porzucaj doświadczenia podmiotowego jako elementu wiedzy” – IRIGARAY, 1994, s. 30), by przeciwstawić się normalizującym i neutralizującym ów dyskurs siłom przesłaniającym i jednocześnie wyzyskującym pracę, której wytwórczyniami są rozmaite ucieleśnione podmiotowości.

Złudzenie neutralnych, mniej lub bardziej równych sobie jednostek obecnie nie może być już dłużej podtrzymywane, zwłaszcza po lekcji, jakiej udzieliły nam marksizm i freudyzm, ruchy walczące na rzecz praw kobiet, wolności seksualnej, religijnej i społecznej, jak również w obliczu obserwowanego dziś zjawiska, jakim jest mieszanie się kultur, którego zasadnicze elementy domagają się pogłębionej refleksji (IRIGARAY, 1994, s. 62).

Irigaray podkreśla zatem, że praca reprodukcyjna usytuowana jest w przecinającej się dynamice płci, rasy i klasy. Jednakże by móc w pełni zrozumieć naturę ekonomicznego wyzysku, należy zaakcentować różnicę płciowych doświadczeń, na które oddziałują siły i struktury utrzymujące ów stan opresji. „To właśnie namysł Irigaray nad różnicą płciową dostarcza nam kompleksowych i twórczych analiz tego, jak podział na to, co rynkowe i poza rynkiem, jest reprodukowany płciowo” (DALEY, 2010, s. 77). Na jednym z kongresów Włoskiej Partii Komunistycznej (PCI) Irigaray mówiła:

Przed nami wciąż długa droga. A wszystkie slogany egalitarne powodują, że cofamy się. Uważam, że wszystkie te slogany promują po prostu ideologię totalitarną. Szacunek dla różnic między płciami może uchronić nas przed tą ideologią bez wypierania i okaleczania naszej człowieczej tożsamości. [...] Jak już napisałam, to właśnie tu [we Włoskiej Partii Komunistycznej (PCI) – K.S.] bije „niemalże niedostrzegalne serce nowoczesnych społeczeństw”. Owo serce troszczy się o różnicę między kobietami i mężczyznami, którą należy szanować, nie zapominając jednakże o prawach wywalczonych w imię „równości”. Jest to już inny etap Historii, który musimy zapoczątkować i ukończyć, razem, dla teraźniejszości i dla przyszłości (IRIGARAY, 1994, s. xi-xii).

Bibliografia

- BATTERSBY Christine, 1998: *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge: Polity Press.
- BROPHY Enda, 2008: *Introduction*. In: Giovanna DALLA COSTA: *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century*. New York: Autonomedia.
- CLEAVER Harry, 2011: *Polityczne czytanie Kapitału*. [Przeł. Iwo Czyż]. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trójka”.
- CUNINGHAME Patric, 2010: *Włoski feminizm, operaismo i autonomia w latach 70. Walka przeciwko nieopłaconej pracy reprodukcyjnej i przemocy*. „Przegląd Anarchistyczny”, nr 11.
- DALEY Linda, 2012: *Luce Irigaray's Sexuate Economy*. „Feminist Theory”, vol. 1 (13).
- DALLA COSTA Giovanna, 2008: *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century*. New York: Autonomedia.
- DALLA COSTA Mariarosa, JAMES Selma, 1975: *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: The Falling Wall Press.
- DEL RE Alisa, 1996: *Women and Welfare: Where is Jocasta?* In: *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*. Eds. Paolo VIRNO, Michael HARDT. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- DEL RE Alisa, 2014: *Produkcja/reprodukcja*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. W: *Marks. Nowe perspektywy*. Red. Krystian SZADKOWSKI. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- FEDERICI Silvia, 1975: *Wages against Housework*. Bristol: Falling Wall Press.
- FEDERICI Silvia, 2017: *Kapitał a płęć*. Przeł. Jakub KRZESKI, Anna PIEKARSKA. „Praktyka Teoretyczna”, nr 3 (25).

- IRIGARAY Luce, 1992: *Women–Mothers, the Silent Substratum of the Social Order*. In: *The Irigaray Reader*. Ed. Margaret WHITFORD. Cambridge: Blackwell Publishers.
- IRIGARAY Luce, 1993a: *Je, tu, nous. Towards a Culture of Difference*. Trans. Alison MARTIN. New York–London: Routledge.
- IRIGARAY Luce, 1993b: *Sexes and Genealogies*. Trans. Gillian C. GILL. New York: Columbia University Press.
- IRIGARAY Luce, 1994: *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*. Trans. Karin MONTIN. London: The Athlone Press.
- IRIGARAY Luce, 2010: *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- IRIGARAY Luce, 2017: *To Be Born: Genesis of a New Human Being*. London: Palgrave MacMillan.
- ROWBOTHAM Sheila, 2014: *Women, Resistance and Revolution: a History of Women and Revolution in the Modern World*. London–New York: Verso.
- SERKOWSKA Hanna, 2002: *Wokół recepcji „Ciało-w-ciało” Luce Irigaray we Włoszech*. „Teksty Drugie”, nr 5.
- SHUKAITIS Stevphen, 2010: *Nikt nie wie, co może zbuntowane ciało*. „Przeгляд Anarchistyczny”. 28.08.2010. [Online:] <http://www.przeгляд-anarchistyczny.org/artykuly/23-reprodukcja-zycia-codziennego/226-nikt-nie-wie-co-moze-zbuntowane-cialo> [29.03.2019].
- SZOPA Katarzyna, 2018: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.
- TOUPIN Louise, 2018: *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972–77*. Trans. Käthe ROTH. Vancouver–Toronto: Pluto Press and UBC Press.
- WEINBAUM Alis Eve, 1994: *Marx, Irigaray, and the Politics of Reproduction*. „Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies”, vol. 6.

Katarzyna Szopa

Sexuate Difference at Work

On Relations of Luce Irigaray's Thought with Italian Feminist Movements

Summary: This article's aim is an attempt at discussing the notion of reproductive work/labour pondered over by female representatives of Italian autonomism and also eminent in Luce Irigaray's philosophy. By pointing to the said relationship between Irigaray's thought and Italian feminist movements, the author indicates the missing link in feminist historiography, referring feminist thought back to the origins of Marxist philosophy. Following the trail of thought of both the feminist female theoreticians and Luce Irigaray, the author proves that through regaining the significance of reproductive work/labour playing crucial role in patriarchal-capitalist economy, it is actually pos-

sible to redefine the gender distribution of labour/work based on exploitation of women in economic, social, political, and cultural dimension. Putting sexuate difference to the eponymous work would, therefore, involve intertwining those two programmes: Irigaray's philosophy and Italian autonomism, accompanied by a political programme per se, which would transform social relations between men and women, thereby creating new worlds and new relations.

Keywords: sexuate difference, reproductive work, feminism, autonomism

Katarzyna Szopa

Le travail de la différence sexuelle

Sur les liens de la pensée d'Irigaray avec les mouvements féministes italien

Résumé : Le but de l'article est de présenter la notion du travail reproductif étant objet de la discussion des autonomistes italiennes et présente dans la philosophie de Luce Irigaray. En indiquant le lien de la philosophie d'Irigaray avec les mouvements féministes italiens, l'auteure trouve un chaînon manquant des historiographies féministes se référant aux origines de la théorie de Marx. En suivant la pensée des théoriciennes italiennes et d'Irigaray, l'auteure démontre qu'une nouvelle définition du partage du travail en fonction du sexe basant sur l'exploitation des femmes dans l'aspect aussi bien économique, sociale, politique que culturel était possible grâce à une valorisation de la signification du travail reproductif qui joue un rôle principal dans le maintien de l'économie patriarcale et capitaliste. Le travail de la différence sexuelle est une conjoncture de la philosophie d'Irigaray et de l'autonomisme italien mais aussi un programme politique dont le but est de transformer les relations sociales entre les femmes et les hommes et la création des nouveaux mondes et nouvelles relations.

Mots clés : différence sexuelle, travail reproductif, féminisme, autonomisme

