

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ИЗСЛЕДВАНЕ НА ОБЩЕСТВАТА И ЗНАНИЕТО
Секция „История на философските и научните идеи“

Татяна Петрова Батулева

ОСОБЕНОСТИ НА СЪВРЕМЕННИТЕ
ФЕМИНИСТКИ ТЕОРИИ НА РАЗЛИЧИЕТО

АВТОРЕФЕРАТ

на

ДИСЕРТАЦИЯ

за придобиване на научната степен
„доктор на философските науки“

София 2018

Дисертацията е обсъдена и предложена за защита (съгл. Заповед № РД-09-357/25.04.2018 на Директора на ИИОЗ) от разширения семинар на секция *История на философските и научните идеи* към ИИОЗ на заседание, проведено на 29 май 2018 г. Дисертацията е разработка по направление 2.3 *Философия (Съвременни философски учения)* и съдържа увод, 7 глави и заключение (общо 218 с.) плюс библиография (12 с., 192 заглавия) на български, френски, английски, испански и руски ез., публикации и философски преводи по темата.

Съдържание

Увод

Първа глава

Люс Иригаре: от етика на различието към двусубектна култура

- 1.1. Субектът и другото лице на дискурса
- 1.2. Стратегии на деконструкцията
- 1.3. Женска медиация. Отвъд серийната идентичност
- 1.4. Хоризонтална релация срещу йерархия. Двусубектна култура
- 1.5. Мъдростта на любовта (Иригаре) и отговорността-обсесия (Левинас)
- 1.6. Духовност и деконструкция. Един феминистки прочит на божественото

Втора глава

Постфеминистката теория на смесеността на Силвиан Агасински

- 2.1. Различието като пресечна точка на биологично и културно
- 2.2. Логика на смесеността
- 2.3. Свобода и плодовитост
- 2.4. Приобщаващ универсализъм
- 2.5. Полово различие и/или джендър

Трета глава

Различие и етика на грижата

- 3.1. Различието в прочитите и прочити на различието
- 3.2. Уязвимост и грижа
- 3.3. Контекстуалност
- 3.4. Политически проекции на грижата

Четвърта глава

Номадният субект и играта на различията

- 4.1. За един парадокс
- 4.2. Позитивните сили на различието
- 4.3. Различие и номаден субект
- 4.4. Номадизмът : етически и политически проекции

Пета глава

Равенство, различие, паритет. Приносът на феминистката философия

- 5.1. Различие и равенство
- 5.2. Различие и универсално. Парадоксите на универсалното
- 5.3. Паритетът: принцип, концепт, средство. “Дреха на равенството”
- 5.4. “Добри и лоши” различия. Паритетът - пречка пред равенството?
- 5.5. Паритетът като “философско новаторство в историята на политическото включване на жените”
- 5.6. От утопията към закона

Шеста глава

Феминизъм и майчинство. Съвременни ракурси

6.1. Вторият пол

6.2. Майчинството: “дар на диханието” и “изкуство-наука-познание-мъдрост”

6.3. Амбивалентното майчинство

6.4. Сурогатно майчинство и биологично отчуждаване

6.5. Дематернализация и нова репродуктивна норма

Седма глава

Различие и битие-с-другия

7.1. Жените и “опазряването”

7.2. Феминистки ракурси

7.3. Различието като основа на нов тип релация

7.4. Солидарност без принадлежност

Заключение

Увод

Проблемът за *различието* има дълга философска история. Особено значим той става през XX век, когато се превръща в една от най-дебатираните топики. Според Франсоа Ларюел това се дължи на факта, че понятието придобива ролята на фокус, позволяващ преодоляването – едновременно метафизическо и неметафизическо – на метафизиката. Превърнато в автентична опитност, това “оплодено от Другото“ различие прави тази критика ефикасна (Laruelle, F. *Marges et limites de la métaphysique, Dict. des notions philosophiques*).

Микаел Кръвоазие обръща внимание на разнопосочните прочити на различието и обосновава тезата, че в деконструктивистките философски концепции то не се разглежда като “релация между две идентичности, а като самата основа, конституираща идентичността”. Кръвоазие извежда общата основа на философиите на различието, а именно, че те се стремят да разглеждат битието заедно с другото и подчертава ролята им за теоретизиране реалността на междинното, така че различието да бъде мислено преди всяка възможна идентичност (Crevoisier, M. *Raison d'“être” de la philosophie de la différence*).

Особено значение има различието в контекста на *феминистките* теории. Отношението към различието, неговото признаване или отхвърляне, пренебрегване или преекспониране е важен момент в очертаване спецификата на различните типове феминизъм. Ако андроцентричният феминизъм несъзнателно възпроизвежда типичното, родено от патриархалността разбиране за различието като малоценност, отклонение от нормата, то диференциализмът настоява за неговото приемане, осмисляне и ситуиране в пространството между мъжко и женско. Именно с различието и философските рефлексии върху него са свързани някои от най-типичните за феминистките философии дебати: есенциализъм-антиесенциализъм; доколко може да бъде предпоставено наличието на специфична женска природа или това, което сме свикнали да възприемаме като природа, е плод на социалната среда и нейните конвенции. Друг важен аспект е свързан с прочита на различието от феминистките теории, как те се съотнасят една с друга и има ли аналог между тях и водещите

философии на различието. Може ли да говорим за феминистки тип деконструкция и какви са нейните граници, кога тази деконструкция се превръща в деструкция и води до заличаване на своя обект на изследване, т.е. до “феминизъм без жена”.

Феминистките теории на различието се ситуират, от една страна, като опозиция на феминизма на равенството, от друга, на конструктивистките джендърни теории, а от трета – на други водещи теории на различието.

Яркото *теоретично присъствие* на различието в съвременното философско пространство се допълва и от друг тип инструментална *актуалност*, свързана със социалните проекции на феминистките теории. Ако се доверим на речника “Мериам-Уебстър”, думата на 2017 година, т.е. тази, която е била най-търсена през изтеклия период, е “феминизъм”; тя, според дадената в същия речник дефиниция означава "теория за политическото, икономическото и социалното равенство на половете и организирана дейност в защита на женските права и интереси". Сред причините, довели до интереса, се посочват “Женският марш” във Вашингтон, женските протести, както и скандалите по повод признанията за преживяно сексуално насилие в рамките на кампанията #MeToo, тръгнала от средите на шоубизнеса.

Но основната причина за фокусирането ни върху феминистките теории на различието е техният подчертано *философски* характер. Това не са просто феминистки теории, а философски феминистки теории на различието, в които женският глас, понякога като опозиция, понякога като заедност, допринася в значителна степен за обговаряне, анализ и рефлексия на особено актуални в условията на мултикултурализъм понятия като другост, отговорност, различие, универсално, релация, субект, признание. Феминистката проблематика има много по-широк обхват на действие, отколкото границите на самия феминизъм, тя допринася за развитието на съвременната философия. Със своите дебати и вътрешна динамика оптиките на феминистките философии на различието се вписват в полето, дефиниращо човешкото, пронизват всички области на социалния живот. Това пролича наскоро по повод дебатите около ратифи-

цирането на Истанбулската конвенция, които, вместо върху насилието и борбата с него, се концентрираха върху тълкуването на понятието „джендър“ и дебат, сведен до дилемата “що е джендър и има ли той почва у нас”. Ако обясненията на поддръжниците на конвенцията се движеха в диапазона между “неточен превод”, “необходимост да се изкоренят предразсъдъците, обичаите и традициите, базирани на стереотипираните джендър роли” и „породено от невежество неразбиране на ролята на джендъра”, тези на противниците включваха аргументи като „опити за обезсилване на националното законодателство, които рано или късно ще еволюират в конституционен проблем“, „постепенна радикална еманципация от биологичния пол“ и „тласкане на човечеството към нова идентификационна ниша“. Това свидетелства за наличие на вътрешно напрежение и отразява теоретичните дебати вътре в самите феминистки теории.

Мона Озуф очертава две големи насоки при дефинирането на джендъра – минималистично и максималистично. *Първото* е, че джендърът е културна конструкция, изградена над биологичната детерминация, а *второто*, което го разглежда като резултат от властово отношение, премахва биологичната детерминация и очертава пълно разделяне на джендъра (рода) от пола (Озуф, М. *Френското своеобразие. Думата на жените*).

През последните 20 г. в България теоретичните дискурси върху женското бележат сериозен напредък. Тук трябва да споменем усилията на историчките-феминистки за вписване на жените във функционалните места на паметта (К. Даскалова), както и тези на литераторките за разклащане на “литературния канон” и разобличаване на неговия конюнктурен, латентно властови характер (М. Кирова, К. Славова, Р. Мухарска и др.). За налагането на джендърната проблематика в роден контекст допринасят и социолозите, чиито изследвания са фокусирани върху положението на жените в постсоциалистическото общество и устойчивостта на джендърните стереотипи (Т. Коцева); трудната цена на прехода (В. Златанова, М. Мизов, Г. Фотев); джендърните стратификации и тезата за “патриархалната демокрация” (Р. Стоилова); ролята на жените в

историята (Ж. Стоянов). Характерно е, че като цяло доминират разположените в психоаналитичните (с акцент върху “женското писане”), социологическите и историческите топики (разбира се, в техните феминистки варианти), прочити на женското. Трябва да споменем и посветената на “различния глас” едноименна монография на А. Личева, на “феминистките проекции”, очертаващи етиката на грижата на Н. Видева; и, разбира се, изследванията на М. Николчина, които авторката разполага в “модифицираната от Кръстева психоаналитична топка” (Б. Пенчев).

За разлика от появилите се по-късно социологически, исторически и литературни джендърни изследвания, феминистката философия е доста по-слабо изследвана. Въвеждането на тази тематика се дължи предимно на Иванка Райнова, която още през 1988 г. публикува статия за Симон дьо Бовоар (Вж.: *Бовоар, или да живееш по собствените си закони*, Философска мисъл 1988/11) и преведе откъси от *Вторият пол* (Вторият пол. Откъс. *Философски алтернативи*, 1992, кн. 5-6). Десет години по-късно, през 1998 г., Райнова организира международната конференция “Феминистката философия: перспективи и дебати”, на която постави въпроса за генеалогията на понятието феминистка философия, като очерта споровете около възникването ѝ като дисциплина, както и различните ѝ области и направления (вж.: Райнова, И. „*Феминистка философия? Генеалогия на едно оспорвано бракосъчетание*“). Райнова обоснова необходимостта от сътрудничество на феминизъм и философия: ако философията е нужна на феминистката теория в качеството си на фундамент, осигуряващ постигане на “понятийна яснота” и “методологически инструментариум”, феминисткият подход се разглежда като възможност за преминаване от “застинали, абстрактни понятия към ситуационно специфични анализи”, за обръщане към конкретното, което би било особено нужно за решаването на източноевропейските социалнополитически проблеми.

Една от задачите на настоящия дисертационен труд, чийто *обект* на изследване са съвременните феминистки теории на различието, е да запълни

определена празнота в българския феминистки дискурс. По-конкретно, *предметът* на изследването са философските рефлексии върху различието в съвременните феминистки теории. В тях различието играе основна смислообразуваща роля при запазване на дистинкцията мъжко-женско. *Целта*, която си поставя настоящият дисертационен труд, е да се изведат особеностите на съвременните феминистки рефлексии върху различието. За нейното осъществяване допринася съчетанието на проблемно-аналитичния, историко-философския, сравнителния и херменевтичния *методи*, осигуряващо възможност за многопластови, релевантни на изследваните авторки и проблеми, ракурси. Представеният труд е фокусиран върху съвременните феминистки рефлексии за различието. Джендърните теории, чието многообразие заслужава отделно изследване, присъстват само там, където текстът дава повод за сравнение.

Дисертационният труд се състои от увод, седем глави, заключение и списък със заглавията на цитираната и използвана литература. В увода на дисертационния труд се представят предметът и обектът на изследване, темата и целта на дисертацията и степента на разработка на проблема. Очертават се структурата и конкретните задачи, поставени в отделните глави. Всяка от първите четири глави експлицира вътрешната еволюция в съответната рефлексия, както и ангажирането ѝ като страна в определен дебат или противоречие, белязало нееднородната съвкупност на феминистките теории на различието.

Основно съдържание

В първа глава, *Люс Иригаре: от етика на различието към дву-субектна култура*, задачата е да се открие еволюцията в теоретичната концепция на една от най-ярките представителки на диференциалисткия феминизъм.

Параграф първи *Субектът и другото лице на дискурса* проследява някои от водещите *интерпретации* на тази еволюция. Според самата Иригаре

основната ос на периодизацията минава през субекта: първата част от работите ѝ е посветена на критиката на Западната традиция и превръщането на мъжкото в събирателен образ на субекта; втората извежда на преден план медиации, позволяващи утвържаването и автономността на женския субект; третата е посветена на пътищата, чрез които женският и мъжкият субект конструират един “споделен свят”, в който всеки се отнася с уважение към различността на другия (Вж.: Irigaray, L. *Conversations with E. Grosz, Continuum*).

На фона на общата за Бовоар и Иригаре критика на патриархалния модел, изключващ жената от субектността, са експлицирани и разликите между тях. При Бовоар субектът на доминация е “Абсолютният”, Хегеловият субект, този, който е свързан с активността и има достъп до трансцендентността; в замяна на това жената се свързва с пропадането в иманентността и деградиране на екзистенцията до “в-себе-си”; затова в дискурса на Бовоар жената трябва да получи достъп до субектността, като напусне пространството на иманентността и не-свободата.

В контекста на Иригаре този, който е изтласкал “другото лице на дискурса”, е узурпираният езика “говорещ субект”. Тя обръща внимание на необходимостта от преразглеждане мястото на жената и нейните функции в общата икономия на Запада. Тъй като именно философският дискурс задава тона на останалите, Иригаре си поставя задачата да потърси кои са ресурсите, осигуряващи неговата доминираща позиция и обосновава тезата, че тя се дължи на способността му „да редуцира всяко друго в икономията на Същото“. У Иригаре деконструирането на тази икономия няма за цел женското да получи достъп до универсалния субект и неговия език; напротив, целта е то да реализира *своята* другост, да впише своята *несводима* опитност в символния порядък, да създаде *свой* собствен език.

Стратегии на деконструкцията

Иригаре изгражда свои стратегии за това деконструиране, в чиято основа стои половото различие. Една от стратегиите минава през “говоренето-жена” и “женското писане”, които не се поддават на правилата на “маскулинизацията

синтаксис“, а черпят своите извори от едно неограничено желание, търсещо реализация в друга форма на реалност, също толкова конкретна и субстанциална като тялото. Потърсена е аналогия с друга представителка на диференциализма – Елен Сиксу, която извежда особеностите на това интегрирано в текстуалността различие: в мъжкото писане текстовете се изграждат върху крайна мобилизация на думата (в тях тя “нанася удар”, набира мощ и, “доведена до апокалипсис”, побеждава; за разлика от тази отстраненост, в женското писане светът е овътрешностен, това е писане, превърнало се в ухо, в ритъм, разпънато между интимността и безкрайността, между настоящето и вечността (Cixous, H. Contes de la Différence Sexuelle –in: *Lectures de la Différence sexuelle*).

По повод на отправените към Иригаре обвинения в есенциализъм се присъединяваме към тезата на Наоми Шор и на самата Иригаре за стратегическата роля на миметизма като пародия на действащия в рамките на патриархалната култура „маскарад“ на женствеността и временна *стратегия*, насочена към разрушаване на доминиращия дискурс (Иригаре, Л. *Този пол, който не е един*). Преекспонирането на женския полюс няма за цел превръщането на женското в ново трансцендентално означаващо, а пресътворяване на позитивно различие вътре в асимилираното различие. “Но, ако допуснем, че целта им (на жените – б.м.Т.Б.) е просто преобръщане на нещата (...), историята в крайна сметка би се върнала към същото. Към фалократизма. Така нито техният пол, нито тяхното въображение, нито техният език ще преоткрият тяхното “свое място”, пише Иригаре.

Женска медияция. Отвъд серийната идентичност

Друга стратегия минава през възстановяването на заличените от неутралния субект *женски генеалогии*. Според Иригаре признаването на женската другост не може да мине без възстановяване на нарушената симетрия на бащиния и майчиния авторитет. В патриархалното общество девойката трябва да се откъсне от своите корени, да се интегрира в семейството на мъжа си. Премахвайки женските родословия, женските божества и уважението към

земята, патриархалните цивилизации са наложили цензура върху женското слово. Субектът е заличил женската другост, за да проецира върху нея като в огледало собствения си образ. Затова целта е да се възстанови връзката на женското със собствените му корени и да се издигне ролята на жената като духовна майка. Иригаре черпи аргументация в образи от митологичния контекст и прави аналогия между мита за Деметра, богинята, даваща плодородие на земята и дъщеря ѝ Кора (предадена на Хадес като споразумение между богове-мъже), и патриархалната теология, където участието на женското е същата – тази на разменна монета (Irigaray, L. *Ethique de la différence sexuelle*). Тя акцентира върху връзката с другата жена, – “тази, която е мое продължение” – която според нея, е нещо съвсем естествено, защото светът на женското включва множествеността (другият е вече в нея, вътре в себе си тя вече е двама, но без да бъде апроприиран). На индивидуално ниво женската медиация осигурява достъпа на жената до самата нея и до онова, което е друго, различно от нея, а в социален план – социалната значимост на женското в научния и политическия дискурс.

С тази значимост е свързан един по-особен момент от рефлексията на Люс Иригаре – размислите ѝ за въздуха. Още преди първото дихание майката осигурява кислород на детето чрез своята кръв, но хората пренасят този скъпоценен дар върху самия Бог, забравяйки дълга към майката. Иригаре свързва диханието с автономията и запазването на различието, на отстоянието от другия. Освен всичко друго, въздухът е един от пътищата, които водят до освобождаване от състоянието на обект, от пасивността; той допринася за автономията, необходима за раждането на субекта; в неговата среда се осветява връзката между два равнопоставени, но различни един от друг, субекта.

Хоризонтална релация срещу йерархия. Двусубектна култура

Според феминистката авторка деконструкцията на йерархията не може да бъде сведена до логическа операция. Напротив, нейна основа трябва да стане фактът, че съществуват два пола, два несводими един до друг субекта – мъжки и женски (*Thinking Life as a Relation, Conversations*). Тази несводимост е свързана

и с разбирането ѝ за разликата между *качествено* и *количествено* различие. Позицията на Иригаре е, че при Хегел и Маркс в основата на различието всъщност стои количествена релация (преминаване на количествените изменения в качествени). Подобна структура е характерна и за Фройдовата психоанализа, която до голяма степен свежда разликата между половете до наличие или липса (на определен орган). Но различието между мъжко и женско е от друг тип, те са несводими едно към друго и то не заради количеството, а заради различното си *качество*. Никой от двата пола не е по-съвършен от другия, всеки от тях притежава свои предимства и свои липси. На метаразка на патриархалността Иригаре противопоставя не многообразието, а *двусубектната култура*, изградена върху хоризонталната и винаги отворена *релация* между два автономни субект. В нея всеки се ражда чрез другия и в другия, като едновременно с това запазва обратния път към себе си, а заедността не е безвъзвратна, а пулсираща. Нейният ритъм ражда многообразие; но не многообразие на всяка цена, което често се превръща в алиби на отречения, но винаги готов да се завърне тотализиращ модел, а обещание за многообразие като отвореност към бъдещето и възможност за развитие.

Като тематизира релацията като опозиция на йерархията, Иригаре насочва размислите си към възможните социални проекции на “етиката на различието”. Тя е убедена, че отношенията между мъжа и жената, способни да трансформират своето привличане в хармонично съвместно съществуване, може да стане основа на социалния порядък. Според нея такова разбиране на различието (като качествено, несводимо, пораждащо хоризонтална релация и невключено в йерархична структура) би отговорило и на новите изисквания в образованието, което също е подвластно на опозициите частно/публично, природа/култура, мъжко/женско. Още от малки децата се откъсват от своя “релационен контекст”; така връзката с другия става зависима от външни за нея обстоятелства и не може да се изживее непосредствено. Индивидът се оказва изгубен между два полюса, две крайности, между “не” и “да”. Това според Иригаре се дължи на факта, че съвременната образователна система почива върху изискванията на

мъжкия субект, който се нуждае от обекти и предпочита да установи отношения с това, което е подобно, привилегирвайки структурата на групата, отколкото “муждудвамието” на два различни един от друг субекта. Тези условия обаче не позволяват случването на т.нар. “женски ценности”. А те трябва да намерят своето място в образователната система и това има значение не само като реабилитация на женското, но и като подготовка за среща с различието като елемент от културното многообразие изобщо. Отчитането на половото различие във възпитанието ще съдейства за изграждане на друг тип социалност, която няма да бъде центрирана само около модела на съперничеството и отхвърлянето на другостта. Така, докато привържениците на куйър теориите въвеждат идеята за множество джендърни идентичности и размиване на различието мъжко-женско, Иригаре разглежда половото различие като мост между природа и култура.

Мъдростта на любовта (Иригаре) и отговорността-обсесия (Левинас)

Тезата за двусубектността като отворена структура, в която аз/ът се разтваря в другия/ата, но запазва и обратния път към себе си, е един от приносите на развитата от Иригаре теоретична рефлексия. Феминистката авторка обвързва тази теза с определен избор, наречен от нея *мъдростта на любовта*. За разлика от любовта към мъдростта (която тя нарича мъжки избор), “мъдростта на любовта”, т.е. мъдрост, достигната по пътя на взаимността, свързаността и отварянето към другия, е женски избор. За Иригаре половото различие, в качеството си на отношение между две несводими другости, става ключ към признаването на всички останали другости. Тази отговорност: признаването на радикалната другост на другия при срещата с него, както и съхраняването на моята собствена другост, бележи разликата между Люс Иригаре и Джудит Бътлър. Иригаре превръща половото различие в ключ към приемане на всички останали различия; за нея то произтича от изначалната двойственост на света; За Бътлър половото различие е резултат от случайни, наложени принудително норми и повод да извади на светло техния латентен властови характер.

Направеното между Иригаре и Левинас сравнение води до извода, че за разлика от битието-за-другия, което е несиметрично, нересипрочно, защото отказалият се от собствените си граници аз напълно се хипостазира в Другия, релацията между два равностойни субекта е симетрична и *ресипрочна*; тя съхранява другостта и на единия, и на другия субект. Наред с това, обаче, както битието-за-другия, така и двусубектната връзка очертават пространство на духовност, в което човешкостта не просто се запазва, а разширява своите граници. И у Иригаре, и у Левинас трансцендентното извира от човешкостта, от междудвамието, от интересубективната връзка. Левинас говори за хипостазиране на аз-а в другия, докато според Иригаре всеки от двата независими и различни субекта има своите граници и именно тези граници допринасят за сближаването им. В рамките на неговата етика на отговорността това хипостазиране на аз-а е окончателно, в нейната етика на различието трансгресията на аз-а е временна и балансирана от верността към себе си; двата субекта остават отворени за нови конфигурации, нови споделени светове и нови завръщания. И тя, и той считат, че истинският, жив контакт между единия и другия се осъществява извън интенционалността: ако Левинас приема, че хипостазирането на аз-а е движение противоположно на интенционалността, Иригаре счита, че няма реален контакт там, където доминира релация между субект и обект или между два подобни субекта: различието помежду им и неговото признаване са залог за споделеността.

Духовност и деконструкция.

Един феминистки прочит на божественото.

Опитът на Иригаре да открие позитивните аспекти на женското, като избегне дефинирането му като негатив на мъжкото, логично я отвежда до размисъл за *женската духовност* и пътищата към нея. Според нея духовното, подобно на субекта, е узурпирано от мъжкото и лишено от своите специфични женски измерения; но двата пола имат различно отношение към духовността, доколкото то произтича от различен тип опитност. Тук първата проблемна ос е свързана с *природата*. В съответствие с деконструктивисткия опит за

преодоляване на бинарността, Иригаре приема, че култура и природа не бива да бъдат противопоставяни. Технологичният, или мъжки подход към природата се отличава с интензивност, активна намеса и стремеж към доминация, докато женският се характеризира с ненамеса, усещане за единение с житейските цикли и съпричастност към способността да даряваш живот. Единият подход е умозрителен, докато другият има характера на сливане и съпреживяване. Изходът е в тяхното съвместно съществуване – нещо, което ще осигури движението на живота в неговата пълнота (Irigaray, L. *A Feminine figure in Christian Tradition, Conversation between L. Irigaray, M. Miles and L. Harrington* – In: *Conversations*).

Пътят на женското към духовното минава и през отношението към *тялото*. Иригаре изтъква, че в християнската парадигма съществува граница между тяло и дух. Така например тялото на Мария трябва да бъде девствено, неомърсено, за да приеме в себе си и да даде живот на Божия син. Но за Иригаре девствеността няма чисто физически измерения. Напротив, тя изразява нещо много по-мощно: съхраняването на целостта, на интегритета на женското въпреки законите на патриархалния свят, в който девствеността и тялото са обект на извършвана от мъжки субекти размяна. Според Иригаре духовността се постига не чрез изтласкване и редуциране на свързаните с тялото опитности, а благодарение на тях и чрез тях (Irigaray. *Mythes religieux et civils* – In: *Je, tu, nous*).

Иригаре говори за *сетивна трансценденталност*, т.е. цяло, преодоляващо разделението дух-материя. Именно защото в основата ѝ стои тезата за различието като ценност и необходимостта от съхраняването му, тази феминистка визия за трансцендентното според Иригаре може да съдейства за преодоляване на религиозния фундаментализъм. Религията е част от онези структури, които по традиция са съдействали за маргинализирането на женското, но, от друга, тя предоставя възможности за преодоляването на това маргинализиране. Всъщност това е пътят на една последователна, градивна, наситена с обещания за бъдещи развития деконструкция. Неин патос е

съхраняването на автентичността и съзидателната мощ на различието. Религиозното става мост – не към отвъдното, а като осветяване връзката с другия, със света, с природата. Този женски път към трансцендентното не изключва тялото и сетивния опит, а минава през тях.

Втора глава. Постфеминистката теория на смесеността на Силвиан Агасински

Различието като пресечна точка на биологично и културно

Друга феминистка авторка, философката Силвиан Агасински, също превръща различието във фокус на своите размисли. Именно чрез различието още в *Политика на пола* тя атакува опитите “да се сложи край на природата”. Агасински ситуира различието в пресечната точка на биологично и културно. От една страна, то е извлечено от природни дадености, но, от друга, придобива своя пълен смисъл, само ако е култивирано. “Човек се ражда момче или момиче, става мъж или жена, пише тя. Човешкото същество се разделя на две и само на две, както повечето органични видове. Това разделяне, което се отнася до всички човешки същества без изключение, е всъщност дихотомия. Другояче казано: всеки индивид, който не е жена, е мъж и всеки индивид, който не е мъж, е жена. Няма трета възможност”, пише тя (*Политика на пола*). Тази “фаталност на разделянето”, на биологичната разлика не подлежи на съмнение, независимо от факта, че някои индивиди желаят да променят пола си; тя не зависи и от размяната на традиционните мъжки и женски поведения. Верно е, че няма задължително съвпадение на биологична и психична идентичност, на анатомичен и социален пол: въпреки това принципът на различието е универсален.

Тезата на Агасински за основополагащата и структурираща роля на различието стои в основата на критиката ѝ към андроцентричния феминизъм. Според нея той е начин за отстраняване на половия дуализъм и установяване на фалшива универсалност. Според нея, наследявайки логиката на липсващото, първите феминистки се стремят към безкритично присвояване на мъжки, но

приети за универсални, ценности и модели. Те признават женската другост, но я принижават и обезценяват атрибутите на майчинството, а това води до ново утвърждаване на йерархията мъжко-женско, субект-обект, активност-пасивност. Значи става така, казва Агасински, че женското за пореден път е изтласкано в отрицателния полюс, в иманентността.

Агасински се разграничава и от крайния диференциализъм, чийто недостатък вижда в прекаленото акцентирание върху анатомичните различия. “Няма нищо по-лошо от мечтата за общество, създадено от себеподобни, които са освободени от конфликти поради самото подобие”, отбелязва тя. Отношенията между мъжкото и женското са като безкрайна непредвидима игра. Самото различие, обаче е *универсално*, то се обуславя от принципа на любовта, смъртта и възпроизводството на себеподобните

Логика на смесеността

Като се спира се на институционалните, митологичните и теоретични версии на различието, Агасински посочва, че няма абсолютно познание за половото различие и коректен начин да му бъде придаден окончателен статут. На логиката на липсата тя противопоставя *играта на различието* и логиката на смесеността. Логиката на *смесеността* – това е двойната версия на човека, без едната страна да бъде по-низша от другата. Тя прави видима двойната кастрация, т.е. че нито мъжът, нито жената са цялото човешко същество; противопоставя всеки от двата пола на собствената му недостатъчност, която не в това да имаш или нямаш (пенис), а да бъдеш само мъж или жена. Агасински призовава да се отиде много по-далеч в признаването на различието и асиметрията: всеки пол да се описва не чрез другия, а чрез подбор на множество разграничителни елементи, като напр. плодовитостта и ролята във възпроизводство.

Свобода и плодовитост

“Ненужна, измамна битка с природата” нарича Агасински опита полът да бъде преставен като културен конструкт. “Няма никакво основание” плодовитостта като *главен разграничителен белег* между мъжете и жените да се

смята за недъг. Абсурдно е твърдението, че плодовитостта не е обвързана с проект, защото противопоставянето между пасивно понасяната съдба и активното обвързване с някакъв проект не подхожда на акта да даряваш живот, “който едновременно е резултат и от естествен императив, наричан в миналото инстинкт, и от обмислен проект, който включва някакъв избор. За нея “осъзнатата плодовитост е повече от проект”. Майчинството не може да бъде ограничено до чисто биологичните му аспекти. То е и *зов за отговорност*: “свободата да се мисли и действа не се състои в отричането на всяка необходимост, а в съзнаването на необходимостта в смисъла на Спиноза, че “колкото повече съм предопределен, толкова повече съм свободен”. Именно чрез раждането субектът трансцендира собствената си индивидуалност и създава бъдеще извън собствения си живот.

Така Агасински дава още едно *тълкуване на различието* (проявявано от поколение на поколение): то поддържа човешкия живот отвъд продължителността на един индивидуален живот. Тезата ѝ: поведението, което традиционно се квалифицира като майчинско, не само че не затваря в иманентността, а напротив, представлява *универсален модел за отваряне* към грижата и промяната по принцип. Чрез различието Агасински утвърждава своята постфеминистка теория, в която женската другост се разглежда в позитивен план, а различието става повод за свързване, а не за разделяне.

Приобщаващ универсализъм

Според Агасински обвиненията към диференциалисткия феминизъм винаги са съпътствани от аргументация, подкрепяща универсализма като единствено правилна философска и гражданска позиция. Според нея, обаче, тази позиция е “напълно погрешна от логическа гледна точка, доколкото смесва случайни човешки характеристики, каквато е цветът на кожата, с *универсални характеристики*, какъвто е полът”. Универсалното не е да бъдеш мъж или жена, а фактът, че си полов. И въпросът не е “за” или “против” универсалното, а в това *да му се придаде конкретен смисъл*, защото абстрактната универсалност запазва само най-главното и формалното от човешкото. “Грехът” на абстрактния

универсализъм е, че отъждествява човешкото или субекта с един от двата полюса на различието – това е клопката на андроцентризма, в която попадат и феминистките “универсалистки”.

Можем да си представим човешко същество, “абстрахирайки се от цвета на кожата му, казва тя, но не можем, без да включим черти, които го правят мъж или жена, защото няма човешки неполов архетип”. Агасински показва, че еднообразието може да се разбира по два начина. Първо, става дума за вече споменатото еднообразие на универсализма, *който отказва да вземе под внимание половото различие* и подменя човешките същества с универсален недиференциран човек. Второ, има и друго еднообразие – това на партикуларизма. Според Агасински утвърждаването на плуралитета вместо бинарността често произхожда от средите на хомосексуалистите, т.е групи хора от един и същ пол: значи пак има еднообразие и отново виждаме “сянката на единия”. Както сепаратизмът, налагащ хомосексуална култура, така и универсализмът, маскиращ привилегията на мъжкия модел под маската на неутралността, водят до потушаване на смесеността, защото реално хомосексуалността утвърждава не различието, а идентичността.

Полово различие и/или джендър

Позициите на Агасински и мястото на различието в нейната теория се очертават още по-ясно в книгата ѝ *Жени между пол и джендър*. Възможно ли е джендърът като конструкт, означаващ социално обусловените роли и променливите особености на индивидите като функция на пола, да заличи изначалната дистинкция мъж-жена? Според френската авторка има *два пола* и различието между тях се дефинира на основата на участието им в прокреацията. Напротив, други феминистки авторки, като Джудит Бътлър, считат, че няма основание за такова твърдение. Нещо повече, в качеството си на съвкупност от културни значения, джендърът по никакъв начин не произтича от пола; погрешното им обвързване идвало от необосновано вярване в наличие на паралелност и миметично отношение между тях. Така, докато Агасински поддържа половата бинарност, Бътлър я обявява за плод на конвенция. За

разлика от Бътлър, според която пол и джендър са напълно независими, Агасински настоява, че *разнообразието от сексуалности* не премахва дуалитета на половете, че хората са живи тела и тезата за джендъра като нещо напълно откъснато от “пола”, с който се раждаме, е несъстоятелна; доказателство за това е ролята в прокреацията, която свидетелства, че не може да се елиминира биологичният фактор.

Начинът, по който понятия като смесеност, различие, дуалитет се вписват в постфеминистката теория на Агасински, свидетелства за оригиналността на интерпретацията ѝ. При нея различието става основа за култура на смесеността; то е едновременно и биологично закотвено, и социално обусловено, с позиция, балансирана между природното и културното. Различието, както при Агасински, така и в диференциалистката парадигма като цяло, не е атрибут на изтласканото в негатива женско, то не е нито в единия, нито в другия пол, а дефинира пространството *между* тях. Различието е устойчива характеристика на отношението между мъжката и женската другост. То е и отговор на еднообразието, защото, за разлика от феминистки, които, говорейки за различните, разбират тези, които са носители на нетрадиционни сексуални ориентации, Агасински приема, че техните представители по-скоро генерират еднообразие. Типичният за френската философка термин “смесеност” също има своя специфика. Тя е смесеност *при запазване на диференцираността*, която няма нищо общо с половата или джендърна неопределеност. Смесеността означава запазване на различието, позитивна визия за това различие, както и равнопоставеност на две основни другости. Тази генерална рамка не изключва, а напротив, предполага многообразие от сексуални идентичности и практики, които обаче не дефинират различни полове, доколкото полът, като вкоренен в биологичното, се определя от ролята в прокреацията.

Феминистката авторка оспорва начина, по който “джендърът” се тълкува от куйър-теориите: според Бътлър това да си мъж или жена е нещо като “културни доспехи, които всеки може да грабне и да се накичи независимо от пола си” (S. Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*). Какъв феминизъм и каква

борба за равенство има там, където категорията “жена” не съществува, а жените нямат нищо общо помежду си, пита тя. И още: как без тази категория да се осмислят начините на присвояване, на което жените са били и продължават да бъдат обект? Според Агасински теорията на Бътлър не обосновава наличието на “подривни” идентичности и подривен феминизъм: напротив, самата тя е *подриване* на феминизма. Убедена е, че както борбата срещу сексизма, за равенство на двата пола, така и тази за равнопоставяне на различните сексуални ориентации имат право на свой “град”. В същото време, обаче, е не по-малко убедена, че куйър-идентичностите (т.е.тези, които почиват върху различните сексуални ориентации), не биха могли да изместят изначалната разлика по пол. Куйър-теориите “не престават да ни набиват в главите, че всичко е култура, всичко е конструкт, без да се запитат как се е създала самата история на културите” (Пак там, 6). Заедно с природата те се опитват да прогонят самия живот, да девитализират живото човешко тяло, което е резултат и от природна, и от културна еволюция. Агасински настоява “човешкото приключение” да бъде съхранено в неговата мъжка и женска определеност.

Глава трета. Различие и етика на грижата

В параграфа *Различието в прочитите и прочити на различието* се обосновават причините за фокусиране върху етиката на различието и свързаните с нея дебати. Основният от тях е дали става дума за “женска” етика, т.е.такава, която почива върху някаква предзададена биологична и психическа същност, или за *феминистка* етика, т.е.такава, която оспорва фалоцентричния порядък.

Един от възможните прочити на *С различен глас* на Керъл Гилигън минава през установяването на връзка между женската психология и специфичните решения на морални проблеми, т.е. другостта на другия, различния глас, в този контекст е женски глас, или глас на женскостта. Но дори и в тълкуването си като “женска етика” етиката на грижата вече прави опит да прекрачи *отвъд* рамките на типичното за патриархалния модел полово диференцирано

конструиране на връзката с другия и разделението “женско+грижа”/ “мъжко+справедливост”.

“Женският” прочит обаче има своя контрапункт и това се поддържа не само от интерпретаторите на творчеството на Гилигън, но и от собствените ѝ обяснения, които маркират вътрешната градация във възгледите ѝ. Според Патриша Пейпърман този подход е свидетелство за пълноценно разгръщане на пренебрегвания полюс на етическия дискурс в движението му между две конкурентни позиции. Значи при Гилигън виждаме как три обосновки, три различни възможности си оспорват етиката на грижата: първо, налага се изводът за връзка между пол и етика на грижата; второ, между джендър и етика на грижата; и трето, за етиката на грижата като резултат от един децентриран, променящ се и винаги отворен към другия субект. Първото я обвързва с женското като биологична и психологическа даденост; второто – със социалния пол, експлицира нейната джендърна обуловеност; а третото я превръща в част от теориите, насочени срещу фалоцентризма.

В тази перспектива етиката на грижата проправя пътя на един отворен, *релационен, феминистки* субект. Обяснението на привидната неустановеност, или по-точно на “конфликта на интерпретациите” на концепта за грижа може да потърсим в тезата на Дерида за онтологичната специфика на женското, изразена по повод размислите на Левинас за женското. Обяснението на Дерида е, че “женското означава място на противоречие на формалната логика”: съприкосновено и неприкосновено, досегаемо и недосегаемо, то не може да бъде разбрано без допускане на същност, чийто онтологичен статут е в това да бъде *променлива*. С това то показва възможностите за преход, за парадоксално съжителство на две противоположности.

Уязвимост и грижа

Насочвайки вниманието си към уязвимостта като предзададена и *всеобщо споделена* от човешкия род участ, от една страна, и към различните ѝ *конкретни* форми, от друга, представителките на етиката на грижата изграждат визията за един поливалентен, предполагащ различни тълкувания концепт. Джоан Тронто

приема, че “споделената уязвимост” на човешките същества е нещо универсално, което засяга всички. Никой не може да бъде напълно неуязвим; човек винаги се намира в някаква свързана с определена грижа ситуация: той или дава, или приема грижи; или е загрижен за нещо абстрактно, или полага грижи за нещо конкретно.

Наред с това, етическото действие е силно зависимо от контекста, субектът е интегриран в *мрежа от релации*, а играят важна роля. Етиката на грижата отдава приоритет на релационността и загрижеността като специфичен тип връзка с другия.

Контекстуалност

В разбирането на Гилигън не само принципите, но и емоциите и контекстът, в който протичат действиета ни, следва да бъдат взети под внимание като определящи техния морален характер. Отговор на упреците в релативизъм, които среща тази теза, е потърсен в аналогията между контекстуалността като характерна особеност на етиката на грижата и тезите на Дерида за апориите на справедливостта и нерешимостта на моралния избор. В такава перспектива отчитането на конкретния контекст, на чувствата, желанията и личната история не е несъвършенство и търсене на мотивация в неосъзнато поведение, а залог за автентична преценка, която непременно включва момент на нерешимост, избор и откъсване от готовите максими.

Политически проекции на грижата

В тази част изследването се фокусира върху интерпретацията на Джоан Тронто, която превръща грижата в основа на стратегия за разширяване обхвата на действие на грижата и *преход* от етически към политически дискурс. Позицията си феминистката авторка мотивира с изначалната, предзададена уязвимост на човешката участ. Тронто извайва грижата като поливалентен концепт, еднакво продуктивен в частната и публичната сфера, в етиката и социалната теория и обосновава неговите четири модалности: *загриженост* за; *грижа* за, която предполага и поемане на отговорност – двете форми са равностойни, но в случая с “грижа за” водещ е *контекстът*; *предоставяне* на

грижа; *получаване* на грижа; предоставянето на грижа мобилизира компетентността на даващия, а получаването на грижа е израз на способността ни да откликваме на предоставените грижи. Грижата се освобождава от контекста на женскостта и става отговор на породената от уязвимостта ситуация. Очевидно етиката на грижата се опира на два противоположни подхода. От една страна, нейните последователки настояват на общата участ, от друга, споделят виждането за конкретен подход и различен тип загриженост към уязвимостта, в зависимост от спецификата ѝ.

Четвърта глава

Номадният субект и играта на различията

Параграфът *За един парадокс* насочва вниманието към дебата есенциализъм-антиесенциализъм. Според Рози Брайдоти в понятието „жена“ е заложен парадокс: това е понятие, което стои в основата на феминизма, в същото време обаче то е подложено на критика от самите феминистки. Докато теоретичките на различието считат, че половото различие е универсално, антиесенциалистките насочват критиките си към него, защото приемат, че то води до фиксиране в границите на определена идентичност, зададена от опозицията мъжко-женско. Полемиките между диференциалистките и привърженичките на джендърната теория Брайдоти разглежда като противопоставяния между “две форми на редукионизъм – идеалистически, т.е.редукция до текстуалността, при едните и материалистически, т.е.редукция до материалността, при другите, като и двете са “крайни версии на есенциализма”. Брайдоти разглежда разделението на пол и джендър като “удобна бинарна опозиция”, губеща своя политически и епистемологически смисъл в не-англоезичен контекст: в него предпочитаният термин си остава “полово различие”. Като приема нуждата от деесенциализация, феминистката авторка изтъква, че категорията *различие* е по-евристична в сравнение с категорията *джендър*, защото дава възможност за диференциране субектността на жените.

Брайдоти разглежда феминисткия проект като съвкупност от степени, или нива, на *различие*. Първото засяга различието между мъже и жени; тук към основните характеристики на субектността тя включва фалогоцентричност, универсалност, тъждество със съзнанието, рационалност, способност за трансценденция, отрицание на телесното; неин контрапункт са женските характеристики като: субект, “различен от”, т.е. носител на липси и обезценено различие; неосъзнатост; ирационалност; иманентност; отъждествяване с телесното (Р. Брайдотти. *Половое различие как политический проект номадизма*). Според феминистката авторка на това ниво на анализ главният фокус е критиката на изключващия универсализъм, а целта на феминисткия проект е утвърждаването на жената като субект, различен от мъжа.

Второто е насочено към алтернативните форми на феминистка субектност и различните типове женски опитности, като анализът се съсредоточава върху различията между жените; той включва многообразието от форми на женския субект. Тук Брайдоти противопоставя “жената като другия”, т.е. негативираната жена, на “реалната жена”.

Третото ниво обхваща вътрешните различия, присъщи не на обобщената категория “Жена”, а на “всяка реална жена или на жената-феминистка-субект”: тук водеща е вътрешната множественост, конкретния опит и живата памет; негова особеност е, че включва не само съзнателния субект, но и субекта на несъзнаваното (Р. Брайдотти. *Половое различие как политический проект номадизма*). Докато първите две нива принадлежат към линейното историческо време, общата ситуация на женското изключване и “големия разказ” на общата памет, третото е обвързано с вътрешното, дискретно време на генеалогията, с “малките разкази” на конкретния житейски опит. Това виждане на феминисткия проект като „степени на различие“ намира продължение и в собствената ѝ рефлексия за идентичността като „средище на различия“, която е и опит за преодоляване на противопоставянето есенциализъм-антиесенциализъм.

Позитивните сили на различието

Брайдоти оценява високо приноса на Иригаре, която не само критикува

патриархалната система, но и съдейства за позитивното утвърждаване на женските ценности, както и на Делюз, успял да извади на светло продуктивните и *позитивни* сили на различието. За нея тезите на Делюз са особено релевантни за феминизма: заради високата степен на съпричастност към свързаните с различието, сексуалността и трансформацията проблеми; и заради факта, че при него женското е извор на позитивна сила. Делюз разглежда половото различие като „*врата*, откриваща пътя към разбирането на всички останали различия и техен страж” (R. Braidotti. *Nomadism with a Difference : Deleuze`s Legacy in a Feminist Perspective*). Докато мъжкото се асоциира с битието, “собствения трансцендентален нарцисизъм”, центъра и неподвижността, женското символизира ставането и процеса. Концептуализирането на жената като процес на ставане, сноп от взаимно свързани креативни сили, чието разгръщане води до качествени промени и “прекодиране на субекта”, бележи серия от трансформации и способност за трансгресия, които обаче са достъпни и за двата пола: значи ставането-жена, като възможност за преодоляване на фиксираната полова идентичност изобщо, поставя под съмнение „метафизическата увереност в полярността между половете” (R.Braidotti. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*).

Не по-малко значима е и неговата позитивна интерпретация на желанието, което, извадено от психоаналитичния контекст и директно свързано със социалното и политическото, се превръща в могъща подривна сила. Брайдоти вижда в това път към преодоляване контрола на институциите, които овладяват творческата енергия, откъсват я от „трансформативните виртуалности, които тя носи“ и така съхраняват системата, част от която са не само силовите, но и джендърните отношения.

Различие и номаден субект

Като отбелязва, че, ако за Люс Иригаре метафизическият въпрос за половото различие е „хоризонт на феминистката теория“, а за Бътлър въпросното различие е проблем, който трябва да се преодолее, Брайдоти

споделя, че нейната собствена философия винаги е била философия на различието. Още в главата *Половото различие като номаден политически проект*, включена в *Номадни субекти*, тя изразява интелектуалното си възхищение от Иригаре, която се е опитала да промени разбирането на „различието-като-диалектика“. Брайдоти пише: “Различието е било използвано за създаване на отношения на доминация и изключване, така че “различен от” е започнало да означава “по-малко от”, “струващ по-малко от” (R.Braidotti. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*). Своята собствена задача феминистката авторка вижда в опита да разчупи канона на западния феминизъм, който е отхвърлил половото различие “в името на една полемична форма на антиесенциализъм или на един утопичен опит за позициониране “отвъд джендъра”.

Брайдоти изгражда своята визия за различието във връзка с теорията за номадния субект, която в значителна степен е вдъхновена от Жил Делюз и Феликс Гатари. В нея мнозинство и малцинство изразяват не количествено, а йерархично отношение; малцинството се разглежда не като състояние, а като процес на ставане, при което целта на миноритарната политика не е конституиране на “малцинството” като стабилна съвкупност, а, напротив, непрестанно продуциране на ставане-малцинство и отказ от ретериториализация в рамките на някаква общност: едно непрестанно продуциране на движение, което, по думите на Дидие Ерибон, “увлича всичко, а не само това, от което миноритарният се разграничава, от което се дистанцира и отклонява”.

Номадният субект се различава от модерния субект по своето качествено многообразие, което обаче е различно от “присъщата на капитализма количествена множественост”, т.е. тази, която покрива само пространственото разгръщане на различия с цел установяване на ефективно господство над индивидите. Онова, което прави номадния субект уникален, е идеята за позитивна структура и за интегрираност с окръжаващата среда, която го отличава и от деконструируания субект. Неговото “ставане-недоловим”, дефинирано от Брайдоти като изригване на желание за бъдеще, което

премоделира настоящето, бележи преминаването в режим на детериториализирана субектност. “Ставането-недоловим” възниква в момента, когато *релационният* характер на субекта достигне своята върхна точка. След като е изтласкал надалече своите граници, номадният субект придобива нова мощ (*potentia*) и тази мощ съвпада със самата загуба на идентичността му. Но тази загуба е само привидна, всъщност тя води до нов, позитивен етап в изграждането на субектността (Braidotti, Rosi. *Nomadic Theory*). Възел от интреконекции, жива връзка, той има нужда от другия, но не за да се хипостазира в него, както у Левинас, а за да остане отворен за безброй възможности. И за разлика от Иригаре, при която релацията остава в рамките на отношението субект-субект, при Брайдоти другият, така необходим за разцвета на релационния субект, може да бъде човек или не-човек. Този номаден субект, към който според Брайдоти, поради собствената си маргинализация жените се приспособяват по-лесно, запазва отстоянието си както от наложената от мажоритарния субект норма, така и от изкушението да формира своя общност, своя мажоритарност. Неговите движения съхраняват играта като отвореност към бъдещето и преодоляват ограничаваща роля на центъра. Разбирането на играта като нещо по-автентично, пулсиращо на границата на децентрирането и утвърждаването на живота тласка Брайдоти в друга, различна от тази на диференциализма посока.

Различието, което стои в основата на дефинирането на номадния субект, в *Номадна теория* се превръща в стратегия за „реинсталиране на мобилността в сърцевината на мисленето”. Неслучайно Бътлър оценява високо теорията на Брайдоти, защото споделя тезата за зависимостта на субекта от външни сили, които играят решаваща роля в неговото преобразуване и защото номадният субект насочва именно към онези “пукнатини”, които откриват възможности за трансформации в посока на “ставането миноритарен” (J. Butler, *Undoing Gender*).

Номадизмът : етически и политически проекции

В параграфа се разглеждат етическите и политическите проекции на

номадната теория на Рози Брайдоти. Номадният субект е субект в процес на ставане, перманентно детериториализиран и по силата на това, непрестанно объркващ икономията на фалогоцентричната империя. В същото време обаче той е ситуиран политически. Специфичен момент от вижданията на Брайдоти е разграничението, което прокарва между *идентичност* и *политическа субектност*. Докато политическата субектност е израз на съзнателна, волева позиция, идентичността, напротив, е заложена дълбоко в несъзнаваните процеси. Тя представлява сложно, многомерно цяло, в което действат и противоречия, и “политическа некоректност”, и несъзнавани и неподдаващи се на рационален контрол, интернализирани образи. “Несъзнавани спомени, а също и колективни канали за невронна и генетична информация господстват над нас много по-силно, отколкото всеки морален императив”, пише тя в *Номадна теория*. Брайдоти въвежда термините “локация” (набор от алтернативни памет, които се активират от мислителя, оказващ съпротива на доминиращите представи) и насрещна, алтернативна памет. *Политиката на локация* насочва вниманието си към мястото, от което долита женският глас и от което извира алтернативната памет. Такава политика произтича от контекста, обуславящ специфичните “ставания” и асиметричните релации при мъжете и жените.

За Брайдоти етичният живот „не е даденост, а проект“, а номадният субект е “етически субект на устойчиво ставане”, пулсиращ в синхрон с променящия се свят. Процесът на ставане-етичен не съвпада със стриктното прилагане на моралните норми, защото утвърждаващата сила на живота като витализъм е противоположна на морала като своеобразна форма на застраховка-живот. Това е така, защото Брайдоти разглежда живота като съвкупност от *bios* и *zoe*. Докато *zoe* е “присъщата на живата материя свръх-виталност”, *bios* отправя към света на човешкото и социалните връзки. Виталността на *zoe* е опозиция на *bios*, т.е. на продуцирания от дискурса смисъл (R. Braidotti. *Transpositions : on Nomadic Ethics*). Тези две различни по природа и насоченост сили си дават среща в човешкото тяло, търсейки форми за своето въплъщаване,

но *bios*, т.е. рационалният полюс, е овладял и подчинил неподправената виталност на *zoe*. Номадната етика не се стреми да избегне болките, а по-скоро „да преодолее примирението и пасивността, които произтичат от това, че човек е бил наранен и обезправен“. Тя е етика, изградена върху емпатията и афективността, заличаваща границите между видовете, пространството и времето, казва Брайдоти и нарича “био-центриран егалитаризъм” тази етика на устойчивите ставания.

Номадният субект трябва да бъде мислен по модела на процес на ставане, като “ставането-миноритарен” и в частност “ставането-жена” следват очертаните от Делюз и Гатари траектории. В същото време обаче, у Брайдоти този процес може да бъде пълноценно осмислен само по линия на половата *диференциация* – нещо, което според нея Делюз и Гатари пропускат да разгледат. За разлика от номадния проект на Делюз, който е ситуиран вътре във философията, макар и срещу доминиращия канон – Брайдоти подчертава, че „феминистките мислят за ставането извън утъпканите пътища на академичния живот, в единение на живот и мисъл за постигане на дългосрочен проект на трансформация“. Затова нарича феминизма философия на промяната, която носи различието вътре в себе си. Разнопосочните “феминистки реапроприации на женското” не я притесняват, а гледа на тях като на “калейдоскоп от възможни стратегии, потенциално противоречиви, но и високо подривни” (*Transpositions. On Nomadic Ethics*).

За Брайдоти различието е „процес на ставане в сърцето на материята“, то е залог за живот. Различието е и в основата на собствената ѝ теория като фокус, чрез който тя оценява развитието на феминистките теории: от изтласканото в негатива различие между мъжко и женско, през насищането му с позитивни конотации и търсене на вътрешните различия до мултиплицирането му и превръщането му в ключ към раждането на номадния субект.

Петта глава. Равенство, различие, паритет.

Приносът на феминистката философия

Различие и равенство

В този параграф се разглеждат интерпретациите на различието в отношението му към проблематиката на равенството на основата на специфичните прочити, предложени от андроцентричния феминизъм, от една страна, и диференциалисткия феминизъм, от друга. В рамките на първия различие се разглежда като източник на неравенство, като негатив и се отправя към женския полюс. Напротив, диференциалистският феминизъм експлицира тезата, че не преодоляването на различията, а съхраняването им е път към установяване на равенство. Равенството вече не е синоним на отъждествяване и премахване на различията, а на тяхното запазване. Отделено е внимание на специфичния прочит на културните и позиционните различия (чрез които се атакуват структурните неравенства) у Айрис Марион Ъънг, който съчетава в себе си аргументи в полза на паритета, но и конфликтни ядра, които стават основа на упреците срещу него (I.-M. Young. *Justice and Politics of Difference*).

Различие и универсално.

Парадоксите на универсалното

Параграфът е фокусиран върху противоречията на универсализма и факта, че той може да бъде оспорен в името на собствените си принципи. Прочитът е през концепцията на Етиен Балибар, който, от една страна, изтъква приноса на феминизма, а от друга, обосновава “кръстопътната позиция на универсализма”, който прави възможни и насилието, и съпротивата срещу него. Феминистките прочити на универсалното са интерпретирани на основата на обосноваването от Балибар противоречия – наличие на много, конкуриращи се типове универсализъм; съчетание на универсализъм и общност, при което универсализмът става изключващ; връзката между универсализъм и вкорененост (идентичностна принадлежност). За Иригаре “универсалното като *медиация*” е начин да бъде преодолян привидно неутралния, но всъщност тотализиращ универ-

сализъм; Агасински отстоява идеята за *приобщаващо* универсално, универсално със знак плюс, като опозиция на абстрактната, неутрализираща различieto между половете универсалност; Бътлър подчертава неразривната връзка между различие и универсално – заложено в произхода на универсалното, различieto е залог и за бъдещето му, доколкото само приелото в себе си различieto универсално може да бъде жизнеспособно.

Паритетът: принцип, концепт, средство. “Дреха” на равенството

Свързаните с паритета дебати открояват неговия амбивалентен характер. Дали паритетът е новаторство или напротив, опасно саботиране на републиканския универсализъм; дали е път към включване на жените или съмнително биологизаторство на политиката, което носи опасност от нови изключвания, са въпросите, на които се опитва да отговори този параграф. Според Режан Сенак-Славински амбивалентността на паритета произтича от факта, че той покрива концептуално и принципа, и неговата практическа реализация. Интерпретациите на паритета маркират свързаните с него дебати: дали става въпрос за нов принцип или концепт, усъвършенстващ равенството, за “равенство плюс”, “равенство, наложено отгоре” (Фрес и Ирата) или път към реално равенство (Гаспар, Серван-Шрайбер, Льо Гал).

Според Жьоньовиев Фрес паритетът е “политическа дума за равенство” и, за разлика от равенството, което е ясен и точен концепт, прилича на “куфар, в който са натъпкали всичко, което има отношение към равенството на половете”; друг път го сравнява с “троянски кон”, пълен с възделения и стремежи, които имат много по-широк обхват и проявление. Фрес нарича паритета “дреха, одежда на равенството”, с което подчертава, че той маркира равенството външно, чрез цифри (Fraisie, G. *La parité est un habit de l'égalité*; Fraisie, G. *Un mot bon à tout faire*).

“Добри” и “лоши” различия.

Паритетът – пречка пред равенството?

За разлика от привърженичките на паритета, неговите критици приемат, че той саботира принципа на солидарност между жертвите на дискриминация и

“представлява заплаха за егалитаристките искания на хомосексуалист(к)ите” (E. Pisier, *Sexes et sexualités: bonnes et mauvaises différences*): защо само женското различие да има право на приоритет, след като има много по-олиправдани категории. Феминистките, които поддържат паритета в името на запазването на различието, всъщност работели за налагане на хетеросексуалната норма. Изтъкването на “анатомичната двойственост”, узаконяваща юридическото разделение между половете, се възприема от противничките на паритета като налагане на есенциалистка визия, а това е в разрез с настъпилите през последните десетилетия необратими промени и на практика представлява пречка пред равенството (M. Iacub, *Parentalité et filiation face aux discriminations*). Отказа си да се занимава с въпроса за паритета Бътлър обяснява с факта, че той почива върху една закостеняла представа за това какво е мъж и какво – жена и предполага идеята за наличие на някакво основно различие между мъжко и женско. За противничките на паритета той е само “свидетелство за неспособността на официалния феминизъм да интегрира в себе си хетерогенните идентичности”. Той пречи на правото на самоопределение, засилва различието между половете там, където целта е постигането на равенство и установява опасно съучастие между патриархалната и хетеросексуалната доминация.

В отговора си теоречките на паритета, които поставят различието в центъра на своята мотивация, се позовават на факта, че неравенствата, дискриминацията и изключванията се ситуират в социалното пространство, докато равенството е релевантно на политическото пространство. Според тях упреците срещу паритета произтичат от неправомерно смесване на две различни равнища – политическо и социално.

Паритетът като “философско новаторство в историята на политическото включване на жените”

В паритета Франсоаз Колен вижда реализация на автентичното универсално, защото, отчитайки разликата по пол, той постига не просто равенство, а реална равнопоставеност (F. Collin. *Le différend des sexes. De Platon à la parité*).

Тезата на Джоан Скот е, че паритетът не е просто стратегия за включване и искане за равно представителство на двата пола в политическите органи, а “*философско новаторство* в историята на политическото включване на жените”. Според нея паритарист(к)ите успяват да избегнат “дилемата на различието”, като се разграничават от традиционната универсалистка концепция, която е сляпа за половата принадлежност, от една страна, и като изграждат една “партиципационна” визия, при която жените са представлявани в качеството си на жени, от друга (J. Scott. *Parité! L’universel et la différence des sexes*; J. Scott. *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l’homme*). За разлика от Жьоньовиев Фрес, според която паритетът е “верен в практиката, но грешен в теорията” (G.Fraisse. *La parité en question*), Скот приема, че паритетът представлява новаторство не само в борбите за политическото включване на жените, но и в полето на теоретичните анализи.

Плод на спорове и теоретични взаимодействия, “дреха на равенството”, цел, средство и принцип, паритетът е свидетелство за сложните и многопосочни оптики на съвременната феминистка мисъл; за Иригаре, това е двусубектната култура, превръщането на различието в основа на една етика на междудвамието, релационната идентичност, в която субектът се разтваря в другия/ата, но успява да запази и пътя към себе си; за Агасински, двойната кастрация, смесеното човечество, “плюсовата” универсалност, която запазва живота в неговата “мъжко-женска” определеност.

От утопията към закона

Един от философските приноси на феминизма в борбата за установяване на паритета е осмислянето по нов начин идеята за универсалното. То става конкретно, от една страна, и вътрешно диференцирано, от друга. Неговата диференцираност е факт, независимо дали става въпрос за представителство, базирано на визията за двусубектно човечество или за такова, готово да приюти огромното многообразие от общности и групи. Тази конкретност и диференцираност като своеобразна “деконструкция на универсалното” логически отвежда до въпроса какво бъдеще се очертава пред паритета: дали ще остане в

рамките на двойната определеност или ще се отвори за тези, все по-многобройни и настояващи за представителство групи, превръщайки се в път за борба с всички неравенства. Да, Скот упреква Агасински и настоява за отваряне, но може би трябва да се запитаме не крие ли това опасност “пълният с красиви надежди куфар” (Фрес) да се превърне в кутията на Пандора; да си спомним хитростите на универсалния субект, винаги готов да се завърне под маската на множествеността; да се замислим не е ли това регресия към режима на квотите и по тази причина предателство към смисъла на паритета. Смесването на два дискурса, два типа аргументации и цели води да взаимното им обезсилване, лишава ги от специфика и острота, принуждава ги да приемат нерелевантни на съответния дискурс съдържания, проблеми и решения.

Паритаристката визия на феминистките-диференциалистки тръгва от размисъла за универсалното на основа на позитивно възприеманото различие. Като изгражда представата за нов тип включващо универсално и поставя на мястото на абстрактното равенство идеята за равнопоставеност и запазване на различието, тя задава хоризонта на нова стъпка в разгръщането на демокрацията. Очевидно е, че в своите бъдещи развития паритетът – тази “утопия, която призовава закона, за да успее да се реализира” (Ж. Фрес), и занапред ще се нуждае от своите колкото трудно уловими, толкова и неоспорими философски основания. А признаването на различието е едно от тях.

Шеста глава. Феминизъм и майчинство. Съвременни ракурси

Интерпретациите на майчинството са фокус, който отразява един или друг аспект на феминистката теория в отношението ѝ към различието.

Вторият пол

Вместо да тръгнем от станалата емблематична позиция на Бовоар за майчинството като “пропадане в иманентността” и неговата фрустрираща роля, сме предпочели да приведем пример с някои нетрадиционни, но според нас правдиви тълкувания, като използваме за отправна точка един посочен от Юлия Кръстева парадокс. Той се състои в това, че, независимо от негативизма към

майчинството от страна на Бовоар, тезата ѝ за свободния избор “позволява да се освободим от самата Бовоарова схема” (J. Kristeva, *La maternité au carrefour de la biologie et du sens*). Значи онова, което Симон дьо Бовоар заклеймява, бариерата, която поставя между майчинството и женската свобода, пада чрез интерпретациите на нейните текстове – тази, която нейните “дъщери”-последователки правят, и които според Кръстева са свидетелство за “едно преоткрито майчинство”. Става въпрос за интерпретации, изграждащи аурата на това символично майчинство, които отвеждат извън традиционната андроцентрична схема – тази, в която обикновено е ситуирано творчеството на Бовоар. Две от тях ни се струват особено ползотворни, защото показват как *Вторият пол* създава пространство на свобода, значително по-широко от зададената в него трактовка: на Иванка Райнова, която обосновава тезата за “постмодерните перспективи на *Вторият пол* като мислене отвъд всяка тотализираща идеология; и на Сузане Мозер, която анализира трите предложени от Бовоар типа субект: субект на екзистенцията; субект на морала; субект на доминацията; ако субектът на екзистенцията е насочен към едно безкрайно отворено бъдеще, недопускащо изключването и редуцирането на дадено човешко същество до обект, то субектът на доминация използва морала за собствената си легитимация като абсолютен и превръщането си в единствен законодател за добро и зло, справедливо и несправедливо; в субекта на морала Мозер открива свидетелство, че Бовоар надхвърля Сартровия онтологичен концепт за свобода (S.Moser. *Freedom and Recognition in the Work of Simone de Beauvoir*).

Майчинството: “дар на диханието” и “изкуство-наука-познание-мъдрост”

В следващия параграф са представени тезите на диференциализма, които имат своя значим импакт върху начина, по който се интерпретира майчинството. Според Антоанет Фук “майчиното тяло е първият приемащ (или отхвърлящ) свят, в който се формира и израства човешкото същество. Първата земя, първият дом, в който обитава (A. Fouque. *Il y a deux sexes. Lectures de la différence*

sexuelle). Люс Иригаре подчертава ролята на жената като духовна майка; дара на диханието, въздуха като елемент, осигуряващ средата, в която се реализира връзката с другия във всички нейни измерения.

Не с ограничение на свободата, а с “най-радикалната свобода” свързва майчинството Юлия Кръстева. За нея то е “изкуство-наука-познание-мъдрост”. И при нея, както и при Иригаре, майчинството е връзка – с детето, т.е. с новия друг. Кръстева обръща внимание на факта, че в нашето светско общество “отсъства дискурс за майчината страст” и обосновава своята визия за майчинството като кръстопът на *биологична участ* и *свободна реализация* – кръстопът, в който “жената се конструира, създава, трансцендира”. Майчината грижа става път към пространство на творчество; ражда се едно специфично мислене, “със детето и за детето”, което Кръстева нарича “мислене в дует”. Силвиан Агасински също не приема, че майчиното поведение е израз на пасивност. Напротив, то не само че не затваря в иманентността, а представлява “универсален модел на отваряне”, пример за отношение към другия; страст, от която жените черпят сила и зов за отговорност. То не се противопоставя на другите изяви на свободата; извисява всеки субективен проект и създава бъдеще извън собствения живот (С. Агасински, *Политика на пола*).

Амбивалентното майчинство

Противничките на теориите, които представят майчинството като модел на отваряне и изграждане пространство на взаимност, акцентират върху неговите негативни интерпретации. Според Елизабет Бадантер майчината любов не може да има статута на инстинкт; тя не е вписана в някаква изначална женска природа, а по-скоро е формирана исторически и безразличието към детето от изключение може да се превърне в доминиращо поведение. Като не приема майчинството да бъде превърнато в център на женската участ, феминистката авторка отива още по-далече и настоява, че митът за “екологичната майка” е причина за стагнацията във феминисткото движение през последните 20 години. Той е фиксиран в отживели времето си стереотипи (Е. Badinter. *Le conflit. La femme et la mère*). Жената е първо човешко същество и

едва после майка и стремежът ѝ да бъде винаги до детето си просто я изключва от живота.

Сурогатно майчинство и биологично отчуждаване

В монографията си *Тяло на трохи* Силвиан Агасински се противопоставя на узаконяването на сурогатното майчинство, което според нея води до превръщането на женското тяло в стока и до генерализиране на пазара на плътта. Сурогатното майчинство е практика, която “изтръгва майчинството” от личния и частния живот, превръща го в услуга, износващите майки - в инкубатори, а детето в продукт на търговска размяна. Феминистката авторка се опира на Кант, според който човешкото достойнство почива върху моралната природа на човека. За Агасински човешката личност няма еквивалент, тя е абсолютна, а не относителна ценност, а абсолютните ценности не подлежат на размяна.

Друг приведен от нея аргумент е свързан с *тялото*, което, като храм на душата, не бива да се превръща в стока. Бременността не е нещо, което подлежи на “предаване” или “продаване”, без това да доведе до отчуждаване на самата личност. Като изтъква позитивната страна на пазарните ценности, които имат своето място в икономиката, Агасински подчертава, че те не могат да заменят останалите. Забременяването в полза на друг лишава майката и детето от връзката на раждането, която е коренът на всяко човешко същество.

Агасински отхвърля идеята, че прибягването до сурогатно майчинство е признак за високо развито общество и го разглежда като поредното всевластие на пазара. Причините за обезценяването на майчинството и превръщането му в “утроба под наем” според Агасински е в абсолютното, безостатъчно разрастване на един манталитет, успял да превърне капитализма в религия.

Дематернализация и нова репродуктивна норма

В този параграф се разглеждат противоречивите интерпретации на майчинството, различните полюси, в които то е ситуирано от съвременните феминистки практики, вариращи от обезценяване до свръхвалоризиране. Обърнато е внимание и на българските “гласове”, за които майчинството може

да означава утвърждаване на патриархалния модел; опит за връщане към стари стереотипи и контрапункт на модерните тенденции; съчетание на формалното равенство и диференциран подход към специфичните различия на половете, които са опит за развиване на феминистката теория в съзвучие с българската специфика.

Наред с контрастиращите и противоположни оценки на майчинството, си пробива път и тази, при която то вече не е неизбежна, върховна мисия, а потенциална възможност, която може да бъде приета или отхвърлена.

Седма глава. Различие и битие-с-другия

Жените и “опазаряването”

Особено актуален в условията на консуматорското общество, въпросът за връзката на жените и пазара е обект на многопосочни изследвания от страна на психолози, социолози, икономисти. Джърмейн Гриър разглежда жените като територия, тотално узурпирана от мултинационалните компании, неизменна част от манипулациите на пазара, средство за реклама, примамка, чиято способност да съблазнява е умело използвана за зарибяване на други целеви групи. Тоталното проникване на пазарните механизми се подхранва и аргументира с *феминистка реторика*. Редица изследователки обръщат внимание на факта, че често новите роли на жената не са нищо друго освен рециклиране на стари модели. Румяна Стоилова подчертава, че с безконтролната експлоатация на женски образи, които препращат към стари бинарни модели, се утвърждават съществуващите стереотипи и се натрапва публичен идеал за жена, в който външността е решаваща (Р. Стоилова. 2005).

В параграфа *Феминистки ракурси* се разглеждат феминистките отговори на превръщането на жената в елемент от пазарните механизми. В своите есета *Пазарът на жените* и *Стоките помежду си*, включени в книгата *Този пол, който не е един* (Иригаре 2002), авторката изтъква, че организацията на патриархалните общества, модалностите на труда, извършваните размени, остойносттаването и преразпределението са дело на мъже докато стоките,

жените и дори майката-земя са предмети за употреба или на сделка. Иригаре обосновава извода за мъжкия монопол, който стои в основата на социалността, за фалократичната власт, която не е била поставяна под съмнение. Феминистката авторка се опира и на анализа на Маркс на стоката при капитализма, който според нея може да бъде основа за интерпретацията на статута на жената в патриархалните общества.

В качеството си на стока, женското е едновременно и полезна вещ, и носител на стойност, произтичаща от това, че може да се разменя. Тази стока е огледало на стойността на мъжа: стока, ценна не със сходството или различието си, а с това, че не отразява самата себе си. Лишена от специфични качества, тя има стойност с това, което мъжкото вписва върху тялото ѝ. Агасински срещу опазаряването ликвидирам и преминавам в ликвидност.

Различието като основа на нов тип релация

Анализът на различните модуси на релацията с другия: толерантността (която Дериде нарича непълноценно гостоприемство); признаването (във феминистка интерпретация); битието-за-другия и отговорността (като индивидуален избор и пространство на взаимност) налага извода за наличие на специфичен, изграден върху свързаността и релацията, феминистки отговор на логиката на опазаряването. И етиката на различието (Иригаре), и постфеминистката философия на смесеността (Агасински), и етиката на грижата отказват да приемат, че пазарът трябва да играе водеща роля при определяне на правилата и утвърждават *различен тип икономика*, в която не количеството, а качеството и уважението към различието играят водеща роля. Иригаре говори за жените като за по-релационни създания, притежаващи способността да се проецират извън самите себе си, да се грижат за децата, за възрастните, за най-онеправданите. Схващането, че жените са битие-с-другия, че по-успешно съчетават два регистъра (дух и тяло; частно и публично) се споделя дори и от тези, които продължават тезата на Бовоар за “майчинството като закотвяне в материалното” (Бадантер). Етиката на грижата също залага на релацията. С тезата си за уязвимостта като всеобща участ на човешкия род, тя изгражда

картина, в която водещи са свързаността и включването: в нея субектът вече не е субект на доминация и най-висш елемент в йерархията. Всички представени теории са зов за *защита на различието* и онова, което неправилно е обявено за малоценно. Те враждат повелите на *нов тип етика*: нов тип отговорност, която включва не само човека, а живота изобщо и на пазарната логика противопоставят свързаността и релацията

Солидарност без принадлежност

Плурализирането на различията не само че не прави по-трудно създаването на общност, а напротив, ражда нов, различен тип солидарност. Такава е визията на Джудит Бътлър за солидарността, която феминистката авторка предпочита да изрази с термини като “коалиция” и “временно единство”. Фактът, че това единство не е предварително постулирано, не е недостатък, а напротив, открива нови хоризонти на “действие”. Такава солидарност се ситуира на фона на едно идейно (“концептуално”) единство, даващо подтик на конкретни практически действия. Те са различни от “онези феминистки действия, които се основават върху някаква стабилна, унифицирана идентичност”. Според американската феминистка една коалиция трябва да знае своите политически цели, но също така да приеме някои антагонизми, които не се решават лесно или бързо. Не общата идентичност, а взаимното признаване определя този тип солидарност и този тип коалиции, в които има място и за несъгласия.

Заклучение

Първо. Интерпретацията на теоретичната рефлексия върху различието на Люс Иригаре показва наличие на вътрешна еволюция в нейното богато и многопластово творчество. Тя започва с преход от критичния прочит на метафизиката и психоанализата, задаващи негативирането и изтласкването на женското и преминава към позитивния, утвърждаващ дискурс на конструирането на женския субект. Във философски план това измества фокуса от прочита на половото различие и опита за формулиране на етика на

различието към създаване на концепцията за двусубектната култура.

Подобна еволюция открихме и в движението от топиката, мотивираща необходимостта от възстановяване авторитета на женските генеалогии и медиации, като път към преодоляване на маргинализирането на женското, към визията за един споделен, мъжко-женски свят, в който два равностойни, но различни субекта откриват пътя един към друг, като запазват и обратния път към себе си.

На фона на общите, сближаващи концепциите на Люс Иригаре и Симон дьо Бовоар изводи за изключеността на жената от субектността, бяха експлицирани и техните основни противоречия: ако при Бовоар субектът на доминация е “Абсолютният” субект, този, който има достъп до трансцендентността, за Иригаре това е “говорещият субект”. Те бяха анализирани във връзка с различните, предложени от двете феминистки авторки, стратегии. Беше обоснована особената роля на мимезиса като първоначална стратегия за реапроприране на женското от жените, която няма за цел „затваряне в еднополова култура“ (Агасински), а девоалиране на спекулативния патриархален дискурс.

Преходът от тезата за религията като място на маргинализиране на женското до очертаване на възможностите за превръщането ѝ в път към преодоляване на това маргинализиране изгражда рефлексия, в която религиозното става мост към хоризонтална, включваща женската опитност, трансцендентност. Интерпретацията на предложения от Иригаре специфичен прочит на майчинството, въздуха, хоризонталната релация като преодоляване на вертикалната йерархия е извършена от гледна точка на тезата ѝ за необходимост от запазване на мъжко-женското различие, теза, която осигурява континуитета в творчеството на феминистката авторка.

Още на това ниво анализът експлицира една особеност, която впоследствие открихме и в следващите посветени на различието феминистки концепции: парадокса, че *именно теоретизирането на различието допринася за изграждането на рефлексия, в която водеща е заедността*. Запазването на

различието стои в основата на концепцията за балансирано и взаимно обогатяващо междудуемие. Така тезата на Иригаре за ролята на качественото различие, което, ако не е включено в биполярната структура на някаква йерархия, може да стане предпоставка за мир, защото възпитава в уважение към другостта, намира приложение първо в собствената ѝ теория.

Второ. В постфеминистката теория на смесеността на Силвиан Агасински различието, едновременно биологично закотвено и социално обусловено, дефинира пространството между двата пола. Направеният от нас анализ обоснова особеностите на понятието „смесеност“, което в интерпретацията на Агасински представлява единение на две другости при запазване спецификата на всяка от тях. Фундаментална и универсална ценност – „толкова етична, колкото и биологична“, смесеността не е път към полова неопределеност и пролиферация на джендърни идентичности, а напротив, означава запазване на различието и позитивна визия за това различие. Нашата теза е, че теорията на смесеността на Силвиан Агасински предметява различието като пресечна точка на биологично и културно в наличието на многообразие от сексуалности, но само на два пола, с което предпоставя дебата различие-джендър, чиито социални проекции не отстъпват на неговата теоретична значимост. С прочита на смесеността са свързани и изградените в противовес на първия феминизъм тези за майчинството, което за Агасинки не е пропадане в иманентността, а универсален модел на отваряне към другия и зов за отговорност, както и за плодовитостта като главен разграничителен белег между мъжкото и женското.

Трето. Според нас съществуват не два, а три възможни прочита на грижата: фалогоцентричен, диференциалистски и постфеминистки. Първият насочва към фиксираната в частното роля и обезценяването на женското в рамките на патриархалния ред; вторият, диференциалистският прочит, също обвързва грижата с женската другост, но разбирана като нещо, чиято специфика заслужава внимание и допринася за обогатяване на човешкото като цяло; в такъв контекст на грижата се гледа не като на подценена и фиксирана в

частното дейност, а като на един от възможните пътища за усъвършенстване на отношенията с другия; третият прочит обвързва стратегията на грижата с уязвимостта, белязала всяко човешко същество и маркира прехода между етическия и политическия контекст на концепта.

Направеният анализ потвърди тезата на Патриша Пейпърман и Сандра Ложие, че етиката на грижата не е посегателство върху почиващите върху справедливостта теории, а тяхно продължение, разширяване обхвата на същата тази справедливост в условията на един все по-взаимносвързан свят. Въпреки че не се интерпретира като свързана с деконструктивизма, ние приемаме, че феминистката етика на грижата следва деконструктивистки подход. Тя деконструира монолитния етически дискурс на доминиращите теории на справедливостта; предоставя възможност за няколко, до голяма степен противоположни прочита; няма претенциите „различният глас“ да се превърне в „глас-А“; разкрива, че този глас не е приоритет на женскостта, а хвърля мост между мъжко и женско, частно и публично; отчита и принципа, и контекста.

Нашата теза е, че феминистката теория на грижата в нейните три аспекта на интерпретация осъществява принципите на деконструкцията на доминиращия етически дискурс, като разширява обхвата на справедливостта, изхождайки от разбирането, че, поради случването си в различни контексти, всички изискващи морален отговор ситуации, не могат да бъдат подчинени на неизменно действащи императиви.

Четвърто. Въз основа на интерпретативен анализ на фокусираните върху различието тези на Рози Брайдоти беше очертана спецификата на нейната позиция като отстояние както от диференциалистката фиксираност върху различието мъжко-женско, така и от неговите джандърни пролиферации. Като концептуализира позитивните конотации на различието, Брайдоти го превръща във фокус, който допринася за оценката на отделните етапи в развитието на феминистките теории: от различието между мъжко и женско, през вътрешните различия у жената, дефиниращи алтернативни форми на феминистка субектност и различни типове женски опитности до различията на “всяка

реална жена или на жената-феминистка-субект”. Това виждане на феминисткия проект като „степени на различие“ намира продължение и в собствената ѝ визия за идентичността като „игра на различията“. В рефлексията на Брайдоти отчитането на различните „локации“, маркиращи един или друг тип доминации и съпротиви и мултиплицирането на различията предизвиква мултиплициране на релациите и превръща субекта във възел от интерконекции.

Пето. Феминистките рефлексии върху различието стават основа на новаторски прочити на универсалното – нещо, което според нас е един от техните безспорни приноси. Обединени от скептицизма към присъщото на модерността „изключващо универсално“, те дават пример за разнообразни като стратегия опити, чиято същност се състои в неговото предефиниране. „Универсалното-медиация“ и „жива връзка“ при Иригаре, „универсалното със знак плюс“ при Агасински, универсалното като всеобща, белязана от уязвимост, човешка участ в етиката на грижата, прекодираното и приютило различията универсално при Бътлър са многообразните и многообещаващи лица на тези отчитащи неговия парадоксален характер рефлексии. В тях именно отношението към *различието*, неговото интегриране или изтласкване, става крайъгълен камък при определяне автентичността на универсалното. Независимо от разнопосочните атаки срещу тотализиращото универсално, именно феминистките теории на различието са тези, които експлицитат неизбежната свързаност на различие и универсално. Белязало неговото конкретно минало, различието е залог и за неговото бъдеще, доколкото само приелото вътре в себе си различието универсално може да бъде жизнеспособно.

Шесто. Тази новаторска визия има своите проекции и в теориите за паритета. Изводът ни е, че с рефлексии си върху паритетността, феминистките теории на различието вдъхват нов, конкретен живот на универсалното, превръщайки паритета в “обновление на политическото” и “универсализъм на практика”, отчитащ смесения характер на човечеството в неговата полово определеност. „Принцип“, „концепт“, „средство“, “куфар, в който са натъпкали всичко, което има отношение към равенството на половете”, „троянски кон за

феминизма“, „дреха на равенството“, стратегия за налагане модела на „хетеронормалността“: направеният от нас анализ на тези разнопосочни, а понякога и конфликтни, оптики ни кара да потвърдим тезата на Джоан Скот, че паритетът е “философско новаторство в историята на политическото включване на жените” и да се дистанцираме от тази на Жьоньовиев Фрес за невъзможността паритетът да бъде философски обоснован. Възможност за такова философско обосноваване и теоретично вдъхновение виждаме именно в представените феминистки рефлексии върху различието, в които спецификата на женския опит се възприема като ценност, обогатяваща човешкия род, като различие, което трябва да бъде запазено и което е не по-малко значимо от така жадуваното равенство. Очевидно е, че в своите бъдещи развития паритетът – тази “утопия, която призовава закона, за да успее да се реализира” (Ж. Фрес), и занапред ще се нуждае от своите колкото трудно уловими, толкова и неоспорими философски основания. А признаването на различието е едно от тях.

Седмо. Основната опозиция при теоретизирането на майчинството минава по линията на неговото валоризиране или отхвърляне. В контекста на разгледаните от нас феминистки теории, в които различието е основно понятие, майчинството се концептуализира като “изкуство-наука-познание-мъдрост” (Кръстева), “скъпоценен дар на диханието” (Иригаре), “универсален модел на отваряне към другия” (Агасински). Тяхна опозиция са тезите за регресия и предателство към достиженията на феминизма (Бадантер). Нашата теза е, че свързаните със сурогатното майчинство дебати, в които то е определено като “биологично отчуждаване”, “разчленяване” и “ликвидиране на живота”, в основата на които отново е поставено едно или друго разбиране за женското, са свидетелство за поява на нова репродуктивна норма, включваща и дематернализацията.

Осмо. Анализът на представените феминистки теории на различието ни доведе до извода, че, като изхождат от реабилитирането на женското, те в крайна сметка достигат до мащабни обобщения върху релацията с другия и другостта изобщо. Те се изграждат като *философии на заедността*, в които

битието-с-другия играе водеща роля. В тях акцентът върху различието не е самоцелен, а става основа на нов тип свързаност, съхраняваща другостта и на двете страни. Виждаме го при Иригаре: във връзката със себе си като възстановяване на автоафекцията чрез женската медиация, в разбирането на “живота като релация”, в тезата за хоризонталната релация като опозиция на вертикалната структура на йерархията и в тази, че демокрацията “започва между двама”; при Агасински: в тезата за смесеността като съхраняване на двойната версия на човека; при Тронто: в диалектиката на отдаването и приемането на грижа; при Брайдоти: в интегрирания със своята среда субект.

Обосновахме тезата, че тази заедност ражда нови форми на солидарност – такива, които не се основават на обща принадлежност, а предполагат разногласия и дебати. Изводът ни е, че дори и в своите доста утопични прочити, като интенция и замисъл, това битие-с-другия, тази реципрочна и включваща различието заедност може да се разглежда като опозиция на обективирането на другия и „опазването“ на битието. Феминистките рефлексии върху различието се проявяват като своеобразни етики на отговорността, чиято специфика е да функционират в конкретен житейски контекст, в който водещ е балансът между две другости.

По същество тези феминистки теории на различието представляват реализиране на деконструктивисткия проект за достигане до “парадоксалното значение” на релацията между същото и другото.

Приноси:

Осъществена е оригинална систематизация на особеностите на съвременните феминистки теории на различието, на техните сходства и разминавания, като отгук се обосновава техният деконструктивистки характер, спецификата им на “философии на заедността”, приносът им за развитието на теоретичните рефлексии и практическите проекции върху паритетността.

В дисертацията се осъществява, за първи път у нас, цялостна философска рефлексия на теорията на различието на Люс Иригаре, като се изследват етапите във вътрешната ѝ еволюция, преходът от етиката на различието към двусубектната култура, както и значението на нейните приноси за феминистката теория.

Предложена е първата у нас цялостна интерпретация на постфеминистката теория на смесеността на Силвиан Агасински, която се анализира и в светлината на дебата “различие-джендър”, особено актуален както в теоретичен, така и в социален план.

Въз основа на интерпретативен анализ на фокусираните върху различието тези на Рози Брайдоти се очертава спецификата на нейната позиция като отстояние както от диференциалистката фиксираност върху различието мъжко-женско, така и от неговите джендърни пролиферации.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА:

(селектиран списък)

Batuleva, T. *Rethinking Identity and Otherness: Luce Irigaray's Shared World – In: Community, Praxis and Values in a Postmataphysical Age (Studies on Exclusion and Social Integration in Feminist Theory and Contemporary Philosophy* (Ed. by Y. Raynova), Axia Academic Publishers, Vienna, 2015, ISBN 978-3-903068-15-5, p. 140-158.

Батулева, Т. *Пазарът и жените. Феминистки интерпретации и дебати* – В: *Човекът за продан* (съст. Н. Богомилова), АИ “Марин Дринов”, 2016, с.113-132, ISBN 978-954-322-868-3.

Batuleva, T. *"The Ethics of Difference and the Two-Subject Culture in the Works of Luce Irigaray"*. In: *Philosophical Alternatives*, 2015-3, с. 11-22, ISSN 0861-7899.

Батулева, Т. *Люс Иригаре: феминизъм и духовност* – В: *Съвременни предизвикателства във философията*, 2013-1, ISSN 1314-9202, с. 29 – 33.

Батулева, Т. *Духовност и деконструкция. Един феминистки прочит на божественото* – В: *Религия, ценности, ортодоксалност: Традиционни религиозни светогледи и ценностите на XXI в.*, Пропелер, 2015, ISBN 978-954-392-342-7, с. 180-195 (съст. А. Гънгов, С. Пенев, С. Николова)

Батулева, Т. *Феминизъм и екология: дебати и взаимодействия* - В: *Екологическа етика, природа и устойчиво развитие на България*" (Съст. Маринова, Е.), Фондация “Устойчиво развитие на България”, ISBN 978-619-7136-15-9, 448 с., 2015, с.284-293.

Batuleva, T. *Feminism and Otherness – В: Philosophy in After-Postmodern Situation – Applications and Perspectives*, St Cyril and St Methodius University Press, Veliko Tarnovo, p. 74-84, 2014, ISBN 978-954-524-990-7, с.

Батулева, Т. *Феминизъм и йерархия* – В: *Еволюция на йерархични системи*, Фабер, 2014, с. 230-239, ISBN 978-619-00-121-8.

Батулева, Т. *Паритетът: философски основи и дебати*. ДИОГЕН, УИ "Св.св. Кирил и Методий", 2017, ISSN:1314-2763, с.103-119

Батулева, Т. *Номадният субект и играта на различията*. Съвременни предизвикателства във философията, 2016-2, 2, ИК "Св. Иван Рилски"; СУБ, 2017, ISSN:1314-9202, с. 54-62

Батулева, Т. *Феминизъм и майчинство: съвременни философски ракурси*. *Български философски преглед*, 6, 2016, ISSN:1314-5908, с.160-178

Батулева, Т. *Фигури на женското в български контекст* – В: *Фил.алтернативи* 2012-1, с. 19-35.

Батулева, Т. *За другостта на женското и съхраняването ѝ* – В: *Раздвоеният човек*, Фабер, 2005, с. 74-105.

Батулева, Т. *Жорж Дюби за женското, или между структурата и събитието* - В: *Философски алтернативи*, 2009-3, с. 143-148.

Батулева, Т. *Женско, прекалено женско* – В: *Философски алтернативи*, 2005-бр. 3-4, с. 114-126.

Батулева, Т. *Люс Иригаре: за етика на половото различие* – В: *Философски алтернативи*, 2003-бр. 5-6, с. 107-119.

Философски преводи, свързани с темата на дисертацията:

Иригаре, Люс. *Този пол, който не е един*, СОНМ, 2002, превод Т. Батулева и Т. Минева (Превод на есетата: *Огледалото, от другата страна; Този пол, който не е един; Връщане към психоаналитичната теория; Власт на дискурса. Субординация на женското; Così Fan Tutti; Въпроси; Стоките помежду им; “Французойки”, не правете повече никакво усилие.*

Дерида, Жак. *Писмеността и различието*, НИ, 1998