

## СЪВРЕМЕННИ ФЕМИНИСТКИ ТЕОРИИ НА РАЗЛИЧИЕТО: ЕТИЧЕСКИ ПРОЕКЦИИ

ТАТЯНА БАТУЛЕВА

*Институт за изследване на обществата и знанието, БАН*

tanbat@abv.bg

## CONTEMPORARY FEMINIST THEORIES OF DIFFERENCE: ETHICAL PROJECTIONS

TATYANA BATULEVA

*Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS*

### **Abstract**

The article discusses several feminist theories in which the concept of difference plays a leading role. They are built as philosophies of empathy, in which the emphasis on difference becomes the basis of a new type of relation, preserving the otherness and the mutually enriching interdependence. Feminist reflections on difference manifest themselves as a kind of ethics of responsibility; their specificity is to function in a particular life context and represent the realization of the deconstructionist project of reaching the "paradoxical meaning" of the relationship between the same and the other by implementing the principles of the deconstruction of the dominant ethical discourse.

**Keywords:** difference; ethics of difference; two-subject culture; theory of the mixed; ethics of care; nomadic ethics

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. 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, 2015].

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 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 джендърните 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 [1].

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 ратифицирането 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“ [2]. 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 от пола [Озуф, 2004: 131-132].

### Люс Иригаре: от етика на различието към двусубектна култура

Една от особеностите на съвременните феминистки рефлексии върху различието е, че те по правило имат *силен етически* заряд. Тук може да приведем пример с една от най-ярките фигури на диференциалисткия феминизъм, Люс Иригаре, която изгражда своята философия като *етика на различието*. Еволюцията в нейното богато и многопластово творчество показва 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 концепция за двусубектна култура. Една от периодизациите на творчеството ѝ, към която се придържа и самата тя, 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 се фокусира върху пътищата, чрез които женският и мъжкият субект конструират един „споделен свят“, в който всеки се отнася с уважение към различността на другия [Irigaray, 2008c].

Но, за разлика от Бовоар, при която субектът на доминация е „Абсолютният“, Хегеловият субект, при Иригаре става дума за узурпирания езика „говорещ субект“, изтласкал „другото лице на дискурса“. При Бовоар стремежът е жената да получи достъп до субектността, като напусне пространството на иманентността и не-свободата, а при Иригаре целта е женското да реализира *своята* другост, да създаде *свой* език и да впише своята *несводима* опитност в символния порядък. Наоми Шор търси аналогия между тези две коренно противоположни рефлексии: според нея онова, което ги сродява, е различието. Ако при Бовоар става въпрос за липса на визия за позитивните страни на различието, при Иригаре е налице погълнатост от различието и неумение да се напусне неговия контекст. Тази obsesiveness от различието при Бовоар изкрystalизира в изтласкване на женското в негатива, операция, която Шор нарича *Othering*, докато при Иригаре намира израз в теоретизирането на асимилирането и поглъщането на различието, процес, определен от Шор като *Saming* [Schor, 1993].

Иригаре изгражда своите стратегии за деконструиране на икономията,

осигуряваща доминиращата позиция на субекта и способността му „да редуцира всяко друго в икономията на Същото“ на основата на половото различие. Една от тях минава през „говоренето-жена“ и „женското писане“, които не се поддават на правилата на „маскулинизирания синтаксис“, а черпят своите извори от едно неограничено желание, търсещо реализация в друга форма на реалност, също толкова конкретна и субстанциална като тялото [Иригаре, 2002]. Друга представителка на диференциализма – Елен Сиксу, 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 [Сихоус, 1994: 59-60].

Акцентът върху женското различие става основа на т.нар. миметизъм: временна есенциализираща стратегия, насочена към разрушаване на доминиращия дискурс, при която преекспонирането на женския полюс няма за цел превръщането му в ново трансцендентално означавано, а, ако може да се изразим така, пресътворяване на *позитивно различие* вътре в асимилираното различие [Иригаре, 2002].

Етиката на различието минава и през възстановяването на заличените от неутралния субект женски генеалогии и хармонизиране на нарушената симетрия на бащиния и майчиния авторитет. В патриархалното общество 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 участта на женското е същата – тази на разменна монета [Irigaray, 1984]. На индивидуално ниво женската медиация осигурява достъпа на жената до самата нея, а в социален план гарантира значимостта на женското в научния и политическия дискурс. С тази значимост е свързан един по-особен момент от рефлексията на 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 и освобождаване от състоянието на обект [Irigaray, 1999].

В основата на своята теза за необходимост от *двусубектна култура* [Irigaray, 2008a] тя отново поставя различието и разбирането за спецификата на *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“. Според нея такова разбиране на различието (като качествено, несводимо) би отговорило и на новите изисквания в образованието, което също е подвластно на опозициите частно/публично, природа/култура, мъжко/женско. Тук проличава друга особеност на разглежданите феминистки теории: въпреки че се изграждат като теории на различието, при тях това различие става повод не за изтласкване или негативизиране, а за единение. При Иригаре именно различието се обявява за основа на нов тип релация. 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 джандърни идентичности и размиване на различието мъжко-женско, Иригаре разглежда половото различие като мост между природа и култура.

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. Различието, в качеството си на отношение между две несводими другости, става ключ към поемане на отговорност за признаване 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. Докато за Бътлър половото различие е резултат от случайни, наложени принудително норми и повод да извади на светло техния латентен властови характер, Иригаре превръща половото различие в ключ към приемане на всички останали различия [Batuleva, 2015].

„Мъдростта на любовта“ дава повод за сравнение и с философи като Еманюел Левинас. То показва, 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

*реципрочна*; тя съхранява другостта и на единия, и на другия. 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 интерсубективната връзка. В етиката 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: именно различието помежду им и неговото признаване са залог за споделеността.

Опитът на Иригаре да открие позитивните аспекти на женското логично я отвежда до различното отношение към духовността и различния тип опитност, с които са свързани мъжкото и женското; до път, в който духовността се постига не чрез изгласкване на свързаните с тялото опитности, а благодарение на тях и чрез тях; до сетивна, хоризонтална трансценденталност, преодоляваща разделението дух-материя [Irigaray, 2008b; Irigaray, 1990].

Така, от една страна, при Иригаре религията е част от онези структури, които по традиция съдействат за маргинализиране на женското, а, от друга, тя предоставя възможности за преодоляване на това маргинализиране. Можем да дефинираме този женски път към трансцендентното, който не изключва тялото и сетивния опит, а минава през тях, като път на една последователна, градивна, наситена с обещания за бъдещи развития *деконструкция*. Неин патос е съхраняването на автентичността и съзидателната мощ на различието.

### **Силвиан Агасински: от постфеминистка теория на смесеността към приобщаваща универсалност**

Акцент върху различието откриваме и в лансираната от Силвиан Агасински постфеминистка *теория на смесеността (Политика на пола)*. Според Агасински трудността да се схване различието произтича от това, че то не е нито в единия, нито в



другия полюс, а в пространството между тях. Тя ситуира половото различие 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 (...). Другояче казано: всеки индивид, който не е жена, е мъж и всеки индивид, който не е мъж, е жена. Няма трета възможност“, пише тя. Тази „фаталност“ 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. Вярно е, че няма задължително съвпадение на биологична и психична идентичност, на анатомичен и социален пол: въпреки това принципът на различието е универсален [Агасински, 2001: 7].

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. Първите феминистки признават женската другост, но я принизяват и обезценяват атрибутите на майчинството, а това води до ново утвърждаване на йерархията мъжко-женско, субект-обект, активност-пасивност. Същевременно тя 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.

На логиката на липсата Агасински противопоставя играта на различието и 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.

„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 [Агасински, 2001: 12-16]. Така Агасински дава още едно *тълкуване на различието* (проявявано от поколение на поколение): то поддържа човешкостта отвъд продължителността на един индивидуален живот. Тезата й: поведението, което традиционно се квалифицира като майчинско, не само че не затваря в иманентността, а напротив, представлява универсален модел за отваряне към другия.

У Агасински прочитът на различието става повод за нов прочит на универсалното. Тя изгражда представата за един включващ, *приобщаващ универсализъм*. Според нея 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.

Позициите на Агасински и мястото на различието в нейната теория се очертават още по-ясно в книгата й *Жени между пол и джендър*. Възможно ли е джендърът като конструкт, означаващ социално обусловените роли 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 някакъв начин не произтича от пола; погрешното им обвързване идвало

от необосновано вярване в наличие на паралелност и миметично отношение между тях. Така, докато авторки като Агасински поддържа половата бинарност, други като Бътлър я обявяват 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 [Agacinski, 2012].

Начинът, по който понятия като смесеност, различие, дуалитет се вписват в постфеминистката теория на Агасински, свидетелства за оригиналността на интерпретацията ѝ. При нея, а и в диференциалистката парадигма като цяло, различието 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“. 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 конструктор, без да се запитат как се е създала самата история на културите“ [Agacinski, 2012: 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.

#### **Различие и грижа: етически и политически проекции**

Със своята оригинална концепция за *различния глас* етиката на грижата дава повод за серия от дебати, основният от които 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 и проправя пътя на един отворен, феминистки субект. Всъщност не две, а три са обосновките, които 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 обусловеност; а третото я превръща в част от теориите, насочени срещу фалоцентризма.

Обяснението за привидната неустановеност, за „конflikта на интерпретациите“ на концепта за грижа може да потърсим в тезата на Дерида за онтологичната специфика на женското, формулирана по повод предложението от Левинас прочит на женското. За Дерида, досегаемо и недосегаемо, „женското като място на противоречие на формалната логика“ 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 и парадоксално съжителство на две противоположности [Derrida, 1997].

Според Патриша Пейпърман, като насочва вниманието си към подценявана до този момент реалност, етиката на грижата показва, че етиката на справедливостта не може да покрие напълно областта на морала. Пейпърман разглежда етиката на грижата като радикализация на феминизма и реабилитиране на пренебрегвания полюс на етическия дискурс в движението му между две конкурентни позиции [Papertman, 2008]. Различието е вплетено и в тезата за *контекстуалността*. За разлика от принципа, който търси общото, контекстът извежда на преден план различието и насочва към отчитане на спецификата. Отговор на упреците в релативизъм, които среща контекстуалността като характерна особеност на етиката на грижата отново бихме могли да потърсим у Дерида и в тезите му 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 [Derrida, 2005].

По думите на Джоан Тронто не е проблем грижата да се издигне до ранг на универсален императив – да, трябва да се грижим за другите. Но според нея, ако принципите ѝ се откъснат от специфичните практики, които изисква всяка конкретна ситуация, грижата ще изгуби смисъла си. 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, осигуряващ прехода от етическия към политическия дискурс концепт [Tronto, 2005]. За разлика от принципа, който търси общото, контекстът извежда на преден план различието и насочва към отчитане на спецификата. Не само принципите, но и емоциите и контекстът, в който протичат действията ни, следва да бъдат взети под внимание като определящи техния морален характер. Преходът от етически към политически дискурс се 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.

### Степени на различие и номаден субект

Докато диференциалистките 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 Рози Брайдоти разглежда като противопоставяния между „две форми на редукционизъм – 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 който 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.

Според 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. Брайдоти разглежда феминисткия проект като съвкупност от степени, или нива, на *различие*. Първото засяга различието между мъже и жени; тук основните характеристики на субекта са фалогоцентричност, универсалност, рационалност, отрицание на телесното; техен контрапункт са женските характеристики като: субект, „различен от“, т.е. носител на липси и обезценено различие; неосъзнатост; ирационалност; отъждествяване с телесното [Брайдотти, 2000]. 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, т.е. 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. 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 [Брайдоти, 2000].

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. Пред критиката на патриархалната система Брайдоти предпочита позитивното утвърждаване на женските ценности: от тук и възхищението ѝ към Делюз, успял да извади на светло продуктивните и *позитивни* сили на различието и към 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“ [Braidotti, 1996]. За нея тезите на Делюз са особено релевантни за феминизма: Делюз разглежда половото различие като „*врата*, откриваща пътя към разбирането на всички останали различия и техен страж“. Докато мъжкото се асоцира с битието, трансценденталния нарцисизъм, центъра и неподвижността, женското символизира процеса. Концептуализирането на жената като процес на ставане, 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“. 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 носи“ и така съхраняват системата, част от която са не само силовите, но и джендърните отношения.

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 вижда собствената си задача 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“ [Braidotti, 1994].

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“ [Eribon, 2003/2007].

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 го прави уникален, е идеята за позитивна структура и за интегрираност с окръжаващата среда, нещо, което го отличава и от деконструирания субект. Неговото „ставане-



недоловим“, дефинирано от Брайдоти като изригване на желание за бъдеще, което пре моделира настоящето, възниква в момента, когато *релационният* характер на субекта достигне своята върхна точка. След като е изтласкал надалече своите граници, номадният субект придобива нова мощ 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. Жива връзка, *living nexus*, 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.

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, „които господстват над нас много по-силно, отколкото всеки морален императив“, пише тя в *Номадна теория*. Брайдоти въвежда термина „политика на локация“ (набор от алтернативни паметни, които се активират от мислителя, оказващ съпротива на доминиращите представи). *Политиката на локация* насочва вниманието си към мястото, от което долита женският глас; тя 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 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 [Braidotti, 2006]. 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.

У Брайдоти ставането-жена е процес, който 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“ [Braidotti, 2006].

За Брайдоти различието е „процес на ставане в сърцето на материята“, то е залог за живот. Различието е в основата на собствената ѝ теория, но то е и 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.

### Различието като основа на нов тип релация

Анализът на различните модуси на релацията с другия като толерантност, признаване, битие-за-другия и отговорност (предонтологична у Левинас и търсеца опора в онтологията у Йонас) налага извода за наличие на специфичен, изграден върху свързаността и релацията, феминистки прочит на отношението към другия. И етиката на различието (Иригаре), и постфеминистката философия на смесеността (Агасински), и етиката на грижата утвърждават *различен тип икономия*, в която не пазарът и 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. Схващането, че те са битие-с-другия, че по-успешно съчетават два регистъра (дух и тяло; частно и публично) се споделя и от етиката на грижата. С тезата си за уязвимостта като всеобща участ на човешкия род, тя изгражда картина, в която водещи са свързаността и включването. Общото между така представените феминистки теории е, че те са зов за *защита на различието*; че враждат повелите на *нов тип етика* и нов тип отговорност, която включва не само човека, а живота изобщо и на пазарната логика противопоставят свързаността и релацията.

Парадоксът е в това, че в тези теории именно *теоретизирането на различието допринася за изграждането на рефлексия, в която водеща е заедността*. Запазването на различието стои в основата на концепция за балансирано и взаимно обогатяващо междудвумие. Така тезата на Иригаре за ролята на качествено 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. В постфеминистката теория на смесеността на Силвиан Агасински различието, едновременно биологично закотвено и социално обусловено, дефинира пространството между двата пола. 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. 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

предпоства дебата различие-джендър, чиито социални проекции не отстъпват на неговата теоретична значимост.

Въпреки че не се интерпретира като свързана с деконструктивизма, 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. Феминистката етика на грижата 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.

Фокусираните върху различието тези на Брайдоти очертават спецификата на нейната позиция като отстояние както от диференциалистката фиксираност върху различието мъжко-женско, така и от неговите джендърни 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.

„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, 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. Белязало неговото конкретно минало, различието е залог и за неговото бъдеще, доколкото само приелото в себе си различието универсално може да бъде жизнеспособно.

Общото в представените феминистки теории на различието е, 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 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 и в номадната етика като поддържане процеса на ставане, миноритарния статут и отказа от ретериториализация. 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.

## БЕЛЕЖКИ

[1] "Феминизъм" е думата на годината според речника "Мериам-Уебстър". Вж. <http://www.dnevnik.bg/3096137>.

[2] Вж. De Hominis Dignitate//Касталия. Един сайт на Иван Колев, <https://dehominisdignitate2018.wordpress.com/>.

## ЛИТЕРАТУРА

- Агасински, С.** 2001. *Политика на пола*, 2001, Нуга.
- Брайдотти Р.** 2000. Половое различие как политический проект номадизма. В: *Хрестоматия феминистских текстов*. СПб.: Дм. Буланин.
- Иригаре, Л.** 2002. *Този пол, който не е един*, СОНМ.
- Озуф, М.** 2004. *Френското своеобразие. Думата на жените*. ЕОН 2000.
- Agacinski, S.** 2012. *Femmes entre sexe et genre*, Paris: Seuil.
- Batuleva, T.** 2015. 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.
- Braidotti, R.** 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press.
- Braidotti, R.** 1996. Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective. In: *Man and World* 29, p. 305-314. from: <http://www.kph.npu.edu.ua/e-book/clasik/data/pdf/113455.pdf>
- Braidotti, R.** 2006. *Transpositions : On Nomadic Ethics*, Polity Press.
- Cixous, H.** 1994. Contes de la Différence Sexuelle. In: *Lectures de la Différence sexuelle*, Editions des Femmes, p. 59-60.
- Crevoisier, M.** 2015. Raison d'être de la philosophie de la différence. In: *Philosophiques* [En ligne], 18/2015:<http://journals.openedition.org/philosophique/900>; DOI: 10.4000/philosophique. 900.
- Derrida, J.** 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée.
- Derrida, J.** 2005. *Force de Loi*. Paris, Galilée.
- Eribon, D.** 2007. Gilles Deleuze, from: Site personnel de Didier Eribon. <http://didiereribon.blogspot.com/2007/09/sur-gilles-deleuze.html>
- Irigaray, L.** 1984. *Ethique de la différence sexuelle*, Minuit.
- Irigaray, L.** 1990. Mythes religieux et civils. In: *Je, tu, nous*, Paris, Le Livre de Poche, p. 23-30.
- Irigaray, L.** 1999. *Entre Orient et Occident. De la singularité à la communauté*. Grasset.
- Irigaray, L.** 2008a. Thinking Life as a Relation. In: *Conversations*. Continuum, p. 1-20.

- Irigaray, L.** 2008b. A Feminine figure in Christian Tradition, Conversation between L. Irigaray, M. Miles and L. Harrington – In: *Conversations*, 2008, p. 85-106.
- Irigaray, L.** 2008c. Sexuate Identities as Global Beings Questioning Western Logic: Conversations with E. Grosz. In: *Conversations*, Continuum, p. 123-139.
- Paperman, P.** 2008. Introduction à la nouvelle édition. *Une voix différente*, Paris: Flammarion.
- Schor, N.** 1993. *Cet essentialisme qui n'en est pas un : Irigaray à bras-le-corps*. In: *Féminismes au présent, supplément à Futur Antérieur*.
- Tronto, J.** 2005. Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du care. In: *Le Souci des Autres. Ethique et politique du care*. Patricia Paperman, Sandra Laugier, eds., Paris, Ed. De EHESS.