

Центр женских исследований (ИСИТО)

Серия: Культура. Власть. Различие.

ЖЕНЩИНА НЕ СУЩЕСТВУЕТ:

Современные исследования
полового различия

Под ред. И. Аристарховой

Сыктывкар 1999

Contents

<i>Editor's Introduction</i>	7
I. Theories of Sexual Difference	
<i>Svetlana Yaroshenko. En route to Russian Feminist Theory</i>	15
<i>Irina Aristarkhova. Does The Woman Exist?: Introduction to Theory of Sexual Difference (Luce Irigaray)</i>	24
<i>Bodily Materialism, Sexual Difference and Cyberfeminism. Interview with Rosi Braidotti by Irina Aristarkhova</i>	32
<i>Feminist Heritage: Art and New Fields of Intervention. A Round Table Discussion. Faith Wilding, Maria Fernandez, Irina Aristarkhova</i>	53
II. Representations of Sexual Difference	
<i>Elena Omelchenko. From "Sex" to "Gender"?: An analysis of Discourses on Sexuality in Russian Teenage Magazines</i>	77
<i>Sergei Ushakin. Appearance of Masculinity</i>	116
<i>Elena Tshavskaya. Love for Men, War for Women</i>	132
III. Different Methodologies, Different Strategies	
<i>Marina Kiblitckaya. "Writing Diaries" : Live Strategies of Single Mothers</i>	143
<i>Irina Aristarkhova. Cyberjouissance: A Sketch for a Politics of Pleasure</i>	159
<i>Contributors</i>	171

Translated by Irina Aristarkhova

И. Аристархова

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЖЕНЩИНА: ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ ПОЛОВОГО РАЗЛИЧИЯ (Л.ИРИГАРИ)

В современной теории феминизма насчитывается несколько десятков направлений. В этом пространстве Люси Иригари по оригинальности и глубине своих идей признана одной из самых влиятельных фигур, по оригинальности и глубине своих идей. Ее работа довольно сложна и многозначна и должна прочитываться с учетом интеллектуального багажа, характерного для французской академии этого столетия. Данная статья является первой вводной работой из задуманной серии статей, посвященной идеям Иригари. Мы коснемся прежде всего "этики полового различия", а также постараемся определить ее место и значение в современной теории феминизма.

Люси Иригари (Lucy Irigaray) родилась в Бельгии в 1930 г. и получила образование во Франции. Ее специализацией были психоанализ и философия. На сегодняшний день Иригари выпустила более 20 книг и множество статей, развивающих теорию полового различия. Практикующий психоаналитик, она живет в Париже и работает в Национальном Центре научных исследований Франции (CNRS), а также является советником нескольких демократических партий в Европе.

Идеи Фрейда, Лакана, Ницше, Хайдеггера, де Бовуар и Левинаса являются основной "пищей" для Иригари. Будучи ученицей Жака Лакана, она принадлежала к так называемому "постлакановому поколению", особенностью которого принято считать концентрацию на языке, воображении и бессознательном. Это справедливо для ранних работ Иригари, однако она вышла за рамки постлакановой школы уже в конце 1970-х г. Также ее часто относят к постструктурализму, однако связь Иригари с работой таких известных постструктуралистов, как Делез, Гваттари, Деррида или Кристева, сложнее поверхностного сопоставления используемых ими терминов*. Т. Чантер характеризует направление мыс

* Вопрос о соотношении идей Кристевой и Иригари рассмотрен достаточно подробно в одной из книг Э. Гроз [1]. Сложные сопоставления проекта деконструкции Деррида с теорией полового различия Иригари прослеживаются в работах Т. Чантер [2] и Г. Спивак [3]. Я благодарю Т. Чантер, М. Уитфорд и Л. Иригари за любезное разрешение на перевод и цитирование их работ.

ли Иригари как пост-феноменологическое, прежде всего из-за видимого влияния идей М. Хайдеггера и Э. Левинаса. Работу Иригари часто приводят как пример постмодернизма в феминизме. Определение ее в постмодернизм проблематично, скорее даже ошибочно, если мы сопоставим ее идеи с идеями основателей постмодернизма, в особенности Будрияра и Лиотара. Представительницы феминизма постмодернистского толка часто критикуют Иригари [4], и она сама также с осторожностью относится к их призывам разрушить просветительскую "идентичность" и провозгласить множества полов и родов*, с возможностью переливания одних в другие, нестабильностью и т. д. М. Уитфорд пишет: "Если, как она [Иригари] утверждает, вся западная теория - включая постмодернизм - не признает полового различия, тогда нам необходимо рассмотреть половой подтекст постмодернизма. Она предупреждает нас об опасности стирания бинарности мужское/женское еще до того, как женская сторона достигла идентичности и субъектности. Опустить вопрос о женщине-как-субъекте и ее идентичности в мышлении и культуре - это значит оставить на том же месте укорененную и ущербную структуру воображения" [7, с. 13]. По этой же причине постмодернизм для Иригари скорее созвучен традиционному подавлению полового различия, и в этом смысле не преодолевает модернизм, а только воспроизводит его на другом уровне.

С недавнего времени в теории феминизма распространяется термин "постфеминизм", понимаемый как развитие соотношения между феминизмом, постмодернизмом и постколониализмом. Постфеминизм, как выразилась о нем Э. Брукс [8], старается избежать постмодернистской критики "идентичности", считая необходимым утвердить радикальное различие идентичности тех, кому отказывалось в безотносительной субъектности - это этнические, религиозные, сексуальные меньшинства, женщины и *другие*. Стараясь избежать этических проблем, характерных для постмодернизма, постфеминизм видит в работе Иригари одну из своих теоретических основ наряду с идеями Фуко и Деррида. Постфеминизм можно также понимать как распространение этики (полового)

* В русскоязычной литературе встречается много слов-переводов для термина *gender*, чаще всего используется термин "гендер", что вполне обоснованно и эффективно. Однако, в некоторых случаях, понятие гендера не может передать взаимосвязи и взаимозависимости других слов так, как это делает прямой перевод - "род". При обсуждении французского феминизма, а особенно Иригари, употребление слова "гендер" довольно проблематично, так как она играет на многих значениях французского слова *genre*, во многом схожих с русским словом "род". Эти смысловые нагрузки теряются при употреблении англицизма "гендер". Для более развернутой дискуссии по вопросу перевода "gender" в русский контекст см. [5]. Об общей проблеме политики перевода "gender" в другие культурные контексты см. [6]. Здесь мы используем и слово "род", и слово "гендер", в зависимости от контекста.

различия в другие теоретические сферы - теорию поп-культуры, искусствоведение, социологию, политологию, право и т. д.

Причисление Иригари к теории так называемого "женственного письма" было бы ошибкой. Идея *Écriture féminine* принадлежит прежде всего Элен Сиксу [9], а Иригари выступала в начале своей работы за *parler-femme* - говорить (как) женщина. Принципиальность этого различия в том, что акцент на важности вхождения в символичный ряд языка у Лакана (откуда идет *parler-femme* Иригари) и критика исторической вторичности письма перед речью у Деррида (с кем созвучна *écriture féminine* Сиксу) - это параллельные и не без взаимоотношения, но не совпадающие проекты [10]. Иригари отошла от *parler-femme* в пользу большей вовлеченности в правовые и общественные темы, что выразилось в работах "Sexes et Parentés"* [11], "Время различия" [12], "Я, ты, мы" [13], и "Этика полового различия" [14].

В книгах "Speculum, de l'autre femme"** [15], "Этот не единственный пол" [16], "Другой: женщина" [17], "Морская любовница Фридриха Ницше" [18] и др. Иригари переосмысливает западную культуру, представленную Платоном, Аристотелем, Декартом, Гегелем, Хайдеггером, Фрейдом и Левинасом с точки зрения полового различия. Первая особенность стиля Иригари состоит в том, что она часто не дает прямых ссылок на имена или работы вышперечисленных авторов, и поэтому отсутствие представления об их идеях может стать препятствием для понимания ее текстов. Однако за этим приемом стоит сознательный выбор, выраженный в двух основных идеях.

Во-первых, тексты Иригари требуют подготовленного и вовлеченного читателя, и в этом ее стиль близок к письму Жака Деррида. Если для Деррида это, помимо прочего, выражено в принятии акта чтения как соавторства и ответственности [19], то для Иригари это выражено в требовании чувствительности к половому различию в процессе чтения, что также предполагает определенную этическую позицию. В работе "Этот не единственный пол" [16] Иригари пишет о возможности и необходимости создания другого дискурса, уважающего половое различие, так как западный дискурс основан на половом безразличии, последствия которого Иригари раскрывает в своих работах.

Во-вторых, на пути к такому другому выражению Иригари отказывается от игры по академическим правилам, установленным с исключени-

* Буквальный, хотя и проблемный, перевод: "Пол и родство". Слово "sexes" указывает на два пола - женский и мужской, а слово "parentés" обозначает идею родства и родословной, также во множественном числе. Множественное число в обоих случаях совершенно принципиально для Иригари, и без него смысл этой работы теряется.

** Мы ограничимся здесь прямым переводом - "Зеркало другой женщины". Название имеет важный подтекст, связанный с аргументами Иригари, объяснение которых выходит за рамки этой статьи. Подробнее см. [17. С. 308-310]

ем женского рода, так как академические конвенции письма не являются нейтральными по полу, даже если они стараются таковыми казаться. Она выражает этот отказ в конце книги "Зеркало другой женщины" следующими словами: "Точные ссылки в форме примечаний или пунктуации, указывающей на цитату, часто были [здесь] опущены. Потому что в отношении [принципов] действия теории, эта/любая (la/une) женщина выполняет двойную функцию - как немая наружность, поддерживающая всю систематичность; и как материнская, но все еще, бессловесная, земля, питающая все основания - она не обязана подчиняться этим правилам, которые теория для себя установила" [15. С. 365]. Иригари имеет в виду то, что женщина, заранее исключенная из интеллектуального сообщества на основании того, что она ближе к природе и к естественным процессам, по определению, находится вне правил и законов академической игры, предполагающей лиц мужского рода в качестве игроков: профессора, ученого, лектора, аспиранта, доктора, академика и т. д. Иригари пользуется своей позицией посторонней. Не уничтожая свое различие и свою инаковость, она отказывается принять позицию мужского рода. Каким образом ей удастся достичь этого?

Подражание (mimesis) и инаковость

Проблема заключается в том, чтобы создать и утвердить женскую субъектность, но не сводить ее при этом к тем образам, ролям, и идентичностям, которые патриархальная культура уже предполагает для женщин. Простое отрицание своей идентичности на основании того, что эта идентичность создана патриархальной культурой, приведет к уничтожению самой возможности создания женского субъекта, считает Иригари. Однако принятие такой идентичности может обернуться воспроизводством половых стереотипов, сводящих женскую идентичность к материнской функции как предопределенной для женщин. Чтобы избежать и того, и другого, то есть утвердить свою инаковость без сведения ее к определению через мужской род, Иригари *выдает себя за* женщину, которая следует своей женской роли, показывая, что эта идентичность является результатом страхов и подавленного полового различия в (мужском) воображении, не уважающем половое различие*. Именно поэтому, чтобы показать нам "отображение такого воображения", Иригари *подражает* женщине, *будучи женщиной*, что принципиально важно для нее. Это открытое "принятие женской роли" позволяет ей, во-первых, избежать слияния с позицией мужского субъекта, а, во-

* По теме соотношения мужских фантазий с общественными процессами, см. известнейшее исследование К. Тавелайта [20].

вторых, избежать слияния с *предопределенной* для нее позицией как для женщины [7. С. 16].

Метафора и метонимия

Другой важной особенностью текстов Иригари является использование метонимий вместо метафор. Что за этим стоит?

Метафорическое мышление основано на аналогии, определения незнакомой вещи через уже знакомую, через нахождение метафоры, которая привычна. Это, прежде всего, определение через приравнивание. В свою очередь, метонимическое мышление основано на ассоциациях, а не на сравнении. При этом любая другая, незнакомая, вещь может вызывать уже знакомые ассоциации. Мы понимаем, что они *не объясняют* незнакомую вещь, но помогают установить между ними диалог, пространство для возможной встречи, основанное на их фундаментальном различии. Таким образом, свое и чужое могут встретиться без сведения чужого к привычным категориям своего, без насилия отождествления, без одержимости свести незнакомое к знакомому без остатка (например, к понятиям абстрактного мышления или рациональности).

Более того, вышесказанное не является предметом нейтрального стилистического выбора, а имеет связь с серьезными культурными и социальными установками. Через метафоры своеобразия вещи, о которой идет речь, уничтожается в пользу ее *аналогичности* с другой вещью. Когда вещь определяется через свою непохожесть с другой вещью, то она все еще определяется по аналогии, но только по отрицательной аналогии - как "не такая же", как "отличная от", "несоодинаковая" вещь. При такой отрицательной аналогии определяемая, другая, вещь выступает не чем иным, как отрицательной стороной уже привычной, известной вещи.

Половое различие и теоретическое безразличие

Иригари показывает, какие последствия существующее положение вещей имеет для женщин и их места в обществе. Например, женский пол и женский род определяются обычно через сравнение с мужским. Чаще всего они определяются по отрицательной, негативной, аналогии. Здесь стоит вспомнить, что именно так и Фрейд, и Лакан подходили к женской субъектности, видя условием женского вхождения в культуру осознание и принятие *отсутствия* пениса и его символического выражения, фаллоса [21]. Женщина в традиционном психоанализе понимается как "кастрированный мужчина". Такому *фаллоцентричному* дискурсу Иригари ответила своим понятием *двух губ*, как метонимии женского опыта. Было бы ошибочно видеть в этом понятии биологические

аналогии, как это часто делается. Комментаторы Иригари считают, что это скорее ироничный ответ Лакановой одержимости фаллосом, а не определение женской сущности. Вместо анатомических аналогий ее понятия, относящиеся к телесности, необходимо понимать морфологически*.

Так как женщины определяются как "не мужчины", то в качестве независимых субъектов они не существуют, являясь фикцией, функцией, производной и продуктом мужского воображения и языка. Однако Иригари отказывается на призыв Будрияра полностью слиться с этой позицией "кажимости" [22], так как ее задача не состоит в принесении себя в жертву проекту постмодернизма, часто видящего в этом шаге единственную возможность для феминизма. Верно, что Иригари использует прием подражания, но при этом своей работой она также подразумевает позитивное утверждение и создание женского рода, не сводимое к критике модернистского проекта. Хорошим примером здесь служит развитие понятия *женского родства* и *женской родословной*, как "слова о роде" и летописи рода. Родословная обычно выстраивается по фамильному имени, как правило, по фамилии отца или мужа, которые передаются их детям и женам. Таким образом, "родовое дерево" - это линия имен мужского рода, выдаваемая за генеалогию человеческого рода вообще, при отсутствии артикуляции женской линии. Женский род, его своеобразие и различие, его генеалогия стираются из культурной памяти и общественного строя, что имеет свои последствия для общественных институтов и бессознательного, с его постоянными всплесками женоненавистничества. В частности, это выразилось в навязчивом отождествлении и использовании образов женщин для определений истины или смерти, что Иригари анализирует по текстам Ницше, Хайдеггера и Левинаса [18, 23, 24].

Иригари согласна с утверждением Лакана о том, что "*Женщины нет*", что женщина не существует в нашей культуре в качестве имени субъекта с большой буквы [21. С. 137-48]. Но если для Лакана и его последователей это является законом, необходимым и поэтому воспроизводимым, то для Иригари такое положение вещей наносит вред обоим полам, и его можно и важно изменить. На вопрос о том, почему она так критически подходит к психоанализу, Иригари отвечает: "Потому что при разработке теории сексуальности, Фрейд высветил то, что всегда действовало, но оставалось неявным, скрытым, неизвестным: *половое безразличие, лежащее в основе любой науки и логики каждого дискурса*. Это очевидно в том, как Фрейд определяет женскую сексуальность. Фактически, эта сексуальность никогда не определяется по-другому,

* Подробнее идея о морфологическом подходе к телесности у Иригари и критика попыток ее анатомической интерпретации рассмотрена в книге Гроз [1. С. 113-19]

чем в отношении мужского пола. Фрейд не видит *двух полов*, чьи различия проявляются в акте сношения, а более широко, в воображении и в символических процессах, регулирующих работу общества и культуры. "Женственное" всегда определяется через недостаточность или атрофию, как другая сторона того пола, который один держит монополию на ценность: мужской пол. Иригари не заявляет, что Фрейд неправильно подходит к женской идентичности, что его описание женской сексуальности ложно, а ее - истинно. Она ставит под вопрос сам научный дискурс истинного/ложного, которому следует Фрейд: "Как "человек науки", он просто ... описывает. Проблема же в том, что он не принимает во внимание исторические факторы, управляющие теми данными, с которыми он имеет дело. Например, он принимает женскую сексуальность за то, как видит ее, и принимает свое видение за *норму*. Он объясняет женские страдания, симптомы и неудовлетворенности только посредством индивидуальных историй, без рассмотрения взаимоотношения между индивидуальной "патологией" и определенным положением общества и культуры. Словами, только напоминающими критику института психоанализа у Фуко, Иригари заключает: "Если теория Фрейда и способствовала тому, чтобы расстроить философский порядок дискурса, эта же теория остается парадоксально подвержена этому же дискурсу, что касается определения полового различия" [16. С. 410-13].

Эта ситуация полового безразличия, принятая в научном дискурсе, не является простым упущением со стороны его авторов. Деррида также показал, что "женщина" и ее функция подражания лежит в основании этого дискурса, она поддерживает его, обеспечивает его воспроизводство и выживание [25, 26, 27]. Иригари понимает, что, отказываясь выполнять свою роль "благородной жертвы", отказываясь поддерживать здание дискурса либо своим молчанием, либо *видимостью* своей одинаковости и, следовательно, бесполости, она "рискует своим собственным разумом", так как возвращает культурно закрепленные страхи и беспокойства, и в ответ культура и общество не могут остаться безучастными к ее выбору. Именно это она видит в качестве одной из причин видимой негативной реакции на женское движение и его теорию.

Иригари и другие направления феминизма

Такое утверждение и развитие понятия различия убедительно показывает, что требование равенства женщин с мужчинами, на основании их общечеловеческой идентичности, не является освободительным для женщин, а снова определяет их как "одинаковых" с мужчинами и подавляет возможность создания женской субъектности. Это требование убивает самоопределение женского рода в своей инаковости, не сводимой к стереотипам "слабого пола" или функции материнства. При этом

Иригари не принадлежит к тому направлению, которое предлагает какую-либо женскую сущность. В ней нет определений *истинной женственности*, доброй и прекрасной, "которая спасет мир", так как в таком романтизированном представлении воспроизводится и укрепляется патриархальная идея о женщинах как жертвенных, заботливых, иррациональных и чистых существах, некоррупцированных мужским стремлением к власти и прогрессу.*

На другом уровне традиционной дихотомии культуры/природы природе отводится роль загадочной силы, проявляющейся в мощи земли, стихии, пассивной неизменяемости и женственной загадочности. Марксизм и критика капиталистического накопления сформировали аналогичную дихотомию "капиталистическое производство против жизни", наиболее последовательно развитую Франкфуртской школой. Демонизированная технология была противопоставлена романтизированной, "невинной" природе, которую портят и губят технологический прогресс плюс неумное капиталистическое накопление.

Исторически сложилось, что французский феминизм, плодотворно разрабатывающий вопрос о половом различии, был вдохновлен работами Фрейда, Хайдеггера, Гегеля и Левинаса, а также Кьеркегарда, Ницше, Бланшо и Батая. С другой стороны, англо-говорящая феминистическая традиция в целом была под большим влиянием идей гуманизма и либерализма, марксистской мысли и Франкфуртской школы, концентрируясь традиционно на теме равенства, а не различия, которое виделось в нем опасным направлением [29]. Сегодня эта ситуация постепенно преодолевается с налаживанием диалога и появлением большего количества переводов [30].

Работа Иригари много критиковалась феминистками различных направлений [31, 32, 33]. В самой сильной своей версии она записывается в аполитичную элитарную деятельность, заключающую женщин в оковы их отличий от мужчин и сводящую все усилия феминизма к биологическим врожденным различиям. Также ей часто вменялось в вину то, что она выступает за внимательное прочтение телесности, тем самым снова приковывая женскую идентичность к функции материнства. Теория Иригари, которая расшатывает основу патриархата в символическом строе языка и воображения, критикуется за переключение нашего внимания с насущных социальных проблем, которые стоят сегодня перед женщинами. С точки зрения этих критиков, язык относится к надстроечной сфере, и внимание к нему ограничивает экономические требования и социальный анализ. Мы коснемся подробнее той критики, которая

* Много примеров такому определению женственности можно найти не только в Левинасе [28], которого анализирует Иригари, но и в русской теософии, такой популярной сегодня.

затрагивает фундаментальное для феминизма деление на пол и гендер/род.

Гендер против пола

Уже стало традиционным вступлением к учебнику или статье по феминизму определение гендера как социального и культурного конструкта женственности (вариант - фемининности) и мужественности (маскулинности), а пола - как биологически данных врожденных различий между мужчинами и женщинами. Такое смещение акцента с пола на гендер помогло добиться определенных конкретных целей и задач феминизма, и поэтому не стоит недооценивать эту стратегию в борьбе женщин за социальное признание, однако также следует помнить об опасностях дуализма, заложенного в таком определении. Пол виделся внеисторичной, биологической категорией, как то, что устанавливает понятия женского и мужского в качестве универсальных и врожденных, а это, в свою очередь, не оставляет возможности социальной борьбы и социальных перемен в положении женщин. Однако Иригари (наряду с Батлер, де Лауретис, Уиттиг и др.) не считает пол биологически данным, а гендер - социально конструируемым, так как она преодолевает дихотомию социального и биологического в своем понятии о половом различии.

Также ее анализ телесности вызывает у некоторых феминисток подозрение в эссенциализме*. Эссенциализм - утверждения об определенной фиксированной сущности, которая якобы присуща всем женщинам от рождения, - есть действительно опасное для феминизма предприятие, так как именно через подобные аргументы женщин определяли во "вторичный пол". Однако телесность у Иригари не есть нечто данное и врожденное, и мы уже отметили, что она пишет не об анатомии тела, а о его *морфологии*. Проблема в том, что "тело" для многих социальных теоретиков все еще воспринимается из области врожденного и данного *per se*, что гендер и должен заменить. Поэтому Иригари и другие французские феминистки критикуются за то, что "(о)ни сосредоточиваются на женском теле как способе создания женского языка, так как язык, они говорят, мужской и поэтому считает женщину за другого... Устанавливая тело как источник всего, французские феминистки возвращаются к тому старому мифу, что биология определяет все, и игнорируют тот факт, что гендер является социальным, скорее, чем биологическим конструктом"[34. С. 233]. Мы видим, как партриархальная дихотомия тела и разума, материального и идеального, природы и культуры воспроизводится здесь на другом уровне.

* Дискуссию по этому поводу см. в [31, 32]

Проблематизация дихотомий, при одновременном утверждении полового различия, ведет нас к следующему важному следствию теории полового различия. Оно заключается в том, что Иригари выступает за необходимость переосмысления теоретического отношения к языку и воображению в феминизме. В отличие от дуализма традиционной семиотики и лингвистики, с одной стороны, и общественных наук - с другой, Иригари указывает на необходимость политизации языка и воображения, что не позволяет свести ее теорию к разновидности лингвистического анализа или к "чистой" теории репрезентации. "Язык и его значения (ценности) отражают социальный порядок, и наоборот", пишет Иригари [17. С. 314]. Проблема в том, что те критики, которые рассматривают речь как нечто из области идеального, предполагают существование языка отдельно от общественной, экономической и правовой реальности. В отличие от такой позиции, Иригари считает язык такой же составляющей реальность частью, как и общественные действия.

В заключение добавим, что анализ Иригари помогает утвердить радикальность не только полового различия, но также и других различий. Он устанавливает приоритет инаковости и поэтому ставит этическое отношение внутрь самого феминизма, в котором часто вопросы различий между женщинами - культурных, этнических, религиозных и т. д., - отодвигались на задний план, о чем написали многие [35]. Несмотря на важность борьбы за правовое равенство, Иригари настаивает на том, что стратегия равенства "всегда должна целиться на признание различий." Гражданские права, в основании которых лежит символичный мифологический ряд, как утверждал Гегель, игнорируют инаковость женщин, их прав и обязанностей, как, в свою очередь, показала Иригари. Законы, по которым общество организовано, не уважают женскую генеалогию. И именно потому, что они в *основе своей* не уважают половое различие, их невозможно просто взять и распространить на женщин *тоже*. Эти права, и вся сфера гражданского, требует переосмысления и переработки в терминах полового различия*. Отказ признавать эти различия в дискурсе универсального равенства на основании человеческой *одинаковости* - это то, с чем Иригари не согласна: "Когда женский род требует чего-то, слишком часто это основано на требовании равных прав, а это рискует закончиться уничтожением рода... Любое действие - ошибка, если самость равна *одному*, а не *двум*, если она сводится к *одинаковости* и расщеплению одинаковости, и игнорирует другую как другую" [11. С. 130].

Свой цикл лекций в Роттердамском университете Иригари открыла следующими словами: "По Хайдеггеру, каждая эпоха одержима одной,

* См. работы Д. Корнелл [36, 37], развивающей подход к правовым вопросам с учетом полового различия.

и только одной вещью. Кажется, что половое различие – это вопрос нашей эпохи, от решения которого зависит наше интеллектуальное спасение" [38. С. 165].

* * *

1. *Groz E.* Sexual subversions: Three French feminists. London: Allen & Unwin, 1989.
2. *Chanter T.* Ethics of eros. London: Routledge, 1995.
3. *Spivak G.* Feminism and deconstruction, again: Negotiations / Outside in the teaching machine. London: Routledge, 1993. PP. 121-140.
4. *Feminism/postmodernism* / Ed. by L. Nicholson. New York: Routledge, 1990.
5. *Aristarkhova I.* Trans-lating "gender" into the Russian context // University of Warwick Working Papers, 1995.
6. *Spivak G.* The politics of translation / Outside in the teaching machine. London: Routledge, 1993. PP. 179-201.
7. *Whitford M.* Introduction // The Irigaray reader / Ed. by M. Whitford. Cambridge MA: Basil Blackwell, 1991. PP. 1-15.
8. *Brooks A.* Postfeminisms: Feminism, cultural theory and cultural forms. London: Routledge, 1997.
9. *Cixous H.* The Hélèn Cixous reader / Ed. by S. Sellers. With a preface by H. Cixous and foreword by J. Derrida. London: Routledge, 1994.
10. *Whitford M.* Luce Irigaray: Philosophy in the feminine. London: Routledge, 1991.
11. *Irigaray L.* Sexes et Parentés. Paris: Minuit, 1987.
12. *Irigaray L.* Le Temps de la différence: Pour une révolution pacifique. Paris: Librairie générale française, 1989.
13. *Irigaray L.* Je, tu, nous: Pour une culture de la différence. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.
14. *Irigaray L.* Éthique de la différence sexuelle. Paris: Minuit, 1984.
15. *Irigaray L.* Speculum, de l'autre femme. Paris: Minuit, 1974.
16. *Irigaray L.* Ce sexe qui n'en pas un. Paris: Minuit, 1977.
17. *Irigaray L.* The other: Woman // Feminisms / Ed. by S. Kemp and J. Squires. Oxford: Oxford University Press, 1997. PP. 308-17.
18. *Irigaray L.* Amante marine de Friedrich Nietzsche. Paris: Minuit, 1980.
19. *Spivak G.* Limits and openings of Marx in Derrida / Outside in the teaching machine. London: Routledge, 1993. PP. 97-120.
20. *Theweleit K.* Männerphantasien, 1: Frauen, fluten, körper, geschichte und Männerphantasien, 2: Männerkörper: Zur psychoanalyse des weissen terrors. Germany: Verlag Roter Stern, 1977-78.
21. *Lacan J.* Feminine sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne / Ed. by J. Mitchell, J. Rose; Transl. by J. Rose. New York: W.W.Norton & Company, 1982.
22. *Baudrillard J.* De la seduction. Paris: Galilée, 1979.
23. *Irigaray L.* Questions to Emmanuel Levinas // The Irigaray reader / Ed by M. Whitford. Cambridge MA: Basil Blackwell, 1991. PP. 178-190.
24. *Irigaray L.* L'oubli de l'air chez Martin Heidegger. Paris: Minuit, 1983.
25. *Derrida J.* Choreographies. Correspondence with C. V. McDonald (1982) // Points...: Interviews, 1974-1994 / Ed. by P. Kamuf; Transl. by C. V. McDonald, 1994.
26. *Derrida J.* Eperons: les styles de Nietzsche. Paris: Flammarion, 1978.
27. *Derrida.* La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà. Paris: Aubier-Flammarion, 1980.
28. *Levinas E.* Totalité et infini. La Haye: Martinus Nijhoff, 1980.
29. *Felski R.* The doxa of difference // Signs: Journal of Women in Culture and Society. 1997. Vol. 23. No. 1. PP. 1-21.

31. *Braidotti R.* Comment on Felski's "Doxa of difference": Working through sexual difference // *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 1997. Vol. 23. No. 1. PP. 23-40.
32. *Schor N.* This essentialism which is not one: Coming to grips with Irigaray // *Differences*. 1989. Vol. 1. No. 2. PP. 38-58.
33. *Moi T.* *Sexual/textual politics*. London: Methuen, 1985.
34. *Lindsay, C.* L'un e(s)t L'Autre: The future of difference in French feminism // *L'esprit créateur*. 1989. Vol. 29. No. 3. PP. 21-35.
35. *Christian B.* The race for theory // *Gender & theory: dialogues on feminist criticism* / Ed. by L. Kauffman. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
36. *This bridge called my back: Writings of radical women of color* / Ed. by C. Moraga & G. Anzalda. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.
37. *Cornell D.* Beyond accomodation: ethical feminism, deconstruction, and the law. London: Routledge, 1991.
38. *Cornell D.* Imaginary domain: abortion, pornography and sexual harassment. London: Routledge, 1995.
39. *Irigaray L.* *Sexual difference // The Irigaray reader* / Ed by M. Whitford. Cambridge MA: Basil Blackwell, 1991. PP. 165-177.

Сведения об авторах

Аристархова Ирина - кандидат социологических наук, магистр социологии (MA, Warwick University), руководительница Центра Женских Исследований ИСИТО.

Ярошенко Светлана - кандидат социологических наук, заведующая отделом Экономической социологии Института Социально-Экономических и Энергетических Проблем Севера Коми Научного Центра Уральского отделения академии наук.

Брайдотти Роза - профессор, директор Факультета Женских Исследований Университета Утрехта (Utrecht University, Holland), одна из основательниц теорий полового различия и номадизма.

Уайлдинг Фэйт (Faith Wilding) - художница, активистка и писательница, работающая в разных дисциплинах. Основоположница движения феминистского искусства 70-х и член киберфеминистской организации Old Boys Network. Она в настоящий момент участвует в работе активистской группы subRosa, организуя симпозиумы, публикации и акции на темы биотехнологии и телесности. ><http://www-art.cfa.cmu.edu/www-wilding/>>

Фернандез Мария – искусствовед, специализирующаяся в постколониальных исследованиях, теории электронных медиа, латиноамериканском колониальном и современном искусстве, а также в смежных областях. Она получила докторскую степень (Ph. D.) от Колумбийского Университета в Нью-Йорке в 1993 году и с тех пор преподавала в различных учебных заведениях, включая Колумбийский Университет, Университет Питтсбурга, Карнеги Меллон Университет и Университет Коннектикута. В настоящее время она живет и работает в Питтсбурге, штат Пенсильвания.

Омельченко Елена - кандидат философских наук, доцент Ульяновского Государственного Университета, руководительница НИЦ «Регион».

Ушакин Сергей – докторант Колумбийского Университета (Нью-Йорк).

Тшавская Елена - аспирантка кафедры социальной работы Саратовского Государственного Университета

Киблицкая Марина - доктор социологии (Ph.D. Warwick University), кандидат социологических наук, научный сотрудник ИСИТО.

**ЖЕНЩИНА НЕ СУЩЕСТВУЕТ:
Современные исследования
полового различия**

Под редакцией **И.Аристарховой**
Ответственная за выпуск **С.Ярошенко**

Электронная версия: <http://www.komi.org>

Редактор **С.Б. СВИГЗОВА**
Компьютерный макет **Д.А. ТРОФИМОВ**

Подписано в печать 25.06.99.

Лицензия ЛР № 020283 от 25.02.98.

Формат 60x84/16. Печать офсетная. Бумага тип №2.

Усл.п.л. 9,9. Уч-изд.л. 9,7

Тираж 400. Заказ №87

ИПО СГУ. 167001. Сыктывкар, Октябрьский пр.,55