

# Nieprzyjemne uczucia: feminizm, queer i negatywność

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

## 1. Odzyskać słabość

Nieprzyjemne uczucia – gniew, frustracja, smutek, wstyd – nie wydają się na pierwszy rzut oka gorszym niż uczucia pozytywne, takie jak radość lub poczucie wspólnoty, punktem wyjścia dla walki politycznej. W końcu oburzenie i gniew to najczęstsze pobudki do buntu; nie sposób wyobrazić sobie emancypacji bez nich. Nieprzypadkowo jednak, gdy myślimy o buncie, na myśl nasuwa się nam właśnie gniew, a nie na przykład smutek. Nie sposób nie zgodzić się z Sarą Ahmed, że wszystkie uczucia mają charakter społeczny – a ściślej mówiąc, wytwarzane są na sposób performatywny: podmiot odczuwa je, uwewnętrzniając normy społeczne i jednocześnie wytwarzając w toku tego uwewnętrzniania obiekt inwestycji emocjonalnej; zarazem zyskuje w ten sposób możliwość zwrotnego oddziaływania na wspomniane normy [*The Cultural Politics* 10]. Ten społeczny proces wytwarzania uczuć działa jednak w dwóch trybach: jedne uczucia z łatwością pozwalają się przekuć w indywidualną lub zbiorową sprawczość, inne, choć są na równi z nimi, mają charakter społeczny, uspołeczniają w trybie indywidualizacji czy raczej izolacji. Wstyd, na przykład, „jest zarazem osobliwie zaraźliwy i osobliwie indywiduujący” [Kosofsky Sedgwick 237]. Różnica ta pokrywa się, jak sądzę, z rozróżnieniem na aktywności i bierności.

Gniew jest emocją aktywną, a smutek bierną. Można uznać, że granica między uczuciami użytecznymi i bezużytecznymi politycznie przebiega nie tyle po linii pozytywne–negatywne, ile po linii aktywne–bierne [Spinoza 142-144]<sup>1</sup>. Smutek czy wstyd nie zmuszają nas do wyjścia na zewnątrz i wyrażenia ich w sposób widoczny dla wspólnoty.

---

1 Fundamentalne dla Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy rozróżnienie afektu (pobudzenie materialne, fizyczne, pozbawione wymiaru semantycznego) i uczucia/emocji (znaczenie, które przypisujemy afektowi) [Massumi] nie jest tu dla mnie istotne. W całym tekście posługuję się ogólniejszym pojęciem uczucia, obejmującym zarówno jego wymiar afektywny, jak i semantyczny.

Każą odwrócić twarz, zamknąć się w domu albo co najwyżej szukać terapii. Są mroczne, niewyraźne, mętne; izolują, alienują i osłabiają<sup>2</sup>.

Wydaje się wręcz, że nawet jeśli doświadczenie, które dało początek danej walce, było smutne, alienujące i narzuciło nam status ofiary, powinniśmy te uczucia przekuć w aktywny gniew i siłę, co często oznacza ocenzenie doświadczenia przy jego upolitycznianiu. Roxane Gay zwraca w swojej autobiograficznej książce *Glód* uwagę na to, jak niewygodne może być dla osób, które doświadczyły przemocy seksualnej, określenie „ofiara”:

Przez lata uczyłam się, jak ważne jest przetrwanie i rościłam sobie prawo do określenia „przetrwanka”, nie mam jednak nic przeciwko słowu „ofiara”. Nie sądzę też, że jest cokolwiek wstydlivego w stwierdzeniu, że kiedy zostałam zgwałcona, stałam się ofiarą, i do dziś, choć można określić mnie na tyle różnych sposobów, wciąż nią jestem. Zajęło mi to dużo czasu, ale obecnie wolę słowo „ofiara” niż „przetrwanka”. Nie chcę umniejszać wagi tego, co się stało. Nie chcę udawać, że się podźwignęłam i odbywam zwycięską podróż. Nie chcę udawać, że wszystko jest w porządku [26-27].

Miano ofiary naznacza podmiot piętnem, ponieważ sugeruje słabość i bierność, którymi wciąż – mimo kilkudziesięciu lat feministycznych i queerowych dekonstrukcji – nadal podświadomie gardzimy.

Dlatego warto odzyskać nie tylko, jak postuluje Gay, słowo „ofiara”, ale też nieprzyjemnie bierne uczucia. Do pewnego stopnia tak już jest na nieco innym obszarze – coraz więcej osób, zarówno w codziennym życiu, jak i w tej osobliwej przestrzeni quasi-publicznej, jaką są media społecznościowe, mówi otwarcie o swoich chorobach, zarówno fizycznych, jak i psychicznych, i związanych z nimi trudnościach. Do niedawna choroby stanowiły coś, o czym w dobrym towarzystwie nie należało wspominać; wciąż pojawiające się próby napiętnowania tej zmiany i oceniania mówiących odwołują się zarówno do dystynkcji estetycznej (mówienie o chorobach jest w złym guście), etycznej (to narcystyczne domaganie się uwagi) i „politycznej” (zamiast narzekać i kwękać, trzeba organizować się i walczyć o zmianę) [“Bez kołcza”; “Niech podróżniczki”]. Argumenty te nie tylko wypływają z braku empatii, ale także utrudniają nam zrozumienie źródeł współczesnej powszechności depresji i popularności kultury terapii.

Język choroby to dziś w zasadzie jedyny język pozwalający powiedzieć „nie dają rady”. Mamy być nieskończenie elastyczne, przystosowywać się do wciąż zmieniających się wymogów rynku pracy, kochać swoją pracę i poświęcać jej całe życie, a w wolnym czasie jeszcze walczyć o naprawę świata. Nieustanna praca nie gwarantuje przy tym

2 Koncepcja „brzydkich uczuć” Sianne Ngai [11] – czyli uczuć takich jak irytacja czy paranoja, wyróżniających się tym, że w odróżnieniu od gniewu czy smutku nie prowadzą do katharsis i umacniają bierność lub niezdecydowanie podmiotu – jest wprawdzie bliska założeniom niniejszego tekstu, ale się z nimi nie pokrywa. Sądzę, że nawet niektóre z uczuć określanych przez Ngai jako katartyczne w rzeczywistości do katharsis wcale nie prowadzą, właśnie ze względu na swój bierny charakter.

wcale „sukcesu”, lecz tylko utrzymanie się na powierzchni. Jednocześnie fantazmat „dobrej pracy”, która zapewniłaby nam szczęście, gdybyśmy tylko potrafili ją znaleźć, nie pozwala nam zrozumieć, że to sam kapitalistyczny przymus pracy jest źródłem naszego nieszczęścia. Praca stanowi obiekt, w który wciąż inwestujemy swoje pragnienie, mimo że szkodzi to naszemu dobrostanowi [Berlant]. Wzrost liczby diagnozowanych przypadków depresji, ADHD i autyzmu, schorzeń o skomplikowanej etiologii, oddziałujących na naszą zdolność do motywowania się, skupiania uwagi i radzenia sobie ze stresem, wpływa prawdopodobnie właśnie z faktu, że żyjemy w środowisku narzucającym naszym zmysłom i woli coraz cięższe wymagania [Fisher; Han]. Tylko przyznanie się do choroby pozwala nam wyartykułować niezdolność do sprostania coraz bardziej absurdalnym wymogom kapitalizmu; tylko oficjalna lekarska diagnoza daje pewne prawo do słabości.

Oczywiście, samo poszukiwanie diagnozy i jej upublicznienie to rozwiązanie przede wszystkim indywidualne (i dla wielu osób niedostępne z powodu braku zasobów), a solidarność wypływająca z dzielenia się autobiograficznymi opowieściami o swoich chorobach może nie mieć żadnych wymiernych zbiorowych skutków. Niebezpieczeństwo medykalizacji problemów, które u swych źródeł mają charakter systemowy, jest realne. Przyznawanie się do słabości, choroby czy inercji to gest protopolityczny, wskazujący, że coś jest bardzo nie tak ze światem, w którym żyjemy; stanowi jednak tylko wstęp do dalszych działań, które nadadzą procesowi zbiorowego zdrowienia charakter właściwie polityczny.

Problemy związane z artykułowaniem politycznego wymiaru chorób fizycznych i psychicznych pozwalają nam dostrzec coś ważnego na temat polityki feministycznej i queerowej, którym też zarzucało się i nadal zarzuca wprowadzanie na arenę polityki zjawisk niestosownych, osobistych, które powinny pozostać w sferze prywatnej. Choć zarzut ten formułują zwolennicy status quo, dla których podział publiczne–prywatne i związane z nim hierarchie są czymś korzystnym albo po prostu „naturalnym”, powinien on zwrócić naszą uwagę na coś istotnego. Badaczki feministyczne już dawno zauważyły uwagę na to, że podział na sferę publiczną i prywatną jest wytworem kapitalistycznej nowoczesności [Pateman]. Podział ten jest jednak w pewnym sensie „rzeczywisty”, ponieważ kapitalistyczna ideologia i praktyki instytucjonalne przez kilkadziesiąt lat działały na rzecz jego ustanowienia i podtrzymania. Dlatego upolitycznianie zjawisk, które od tak dawna były aktywnie odpolityczniane (jak nierówności między płciami), jest procesem trudnym i najeżonym zagrożeniami. Zbyt łatwo przekierować energię ruchu w stronę kompromisowych rozwiązań, które dostosowują go do istniejącego systemu i wygaszają jego radykalniejsze cele. Łatwiej jest przeforsować parytety w organizacjach, niż wpłynąć na działający „poniżej” progę praw i instytucji społeczny mechanizm obarczający kobiety pracą opiekuńczą w znacznie większym stopniu niż mężczyzn. Mimo pewnych sukcesów ruchu #MeToo systemowe przyzwolenie na molestowanie jest nadal normą w większości instytucji akademickich i kulturalnych. Pewne procesy wydają się zbyt nieuchwytnie – zbyt prywatne, niewyraźne, pogrążone w cieniu – żeby móc w nie interweniować.

## 2. Mroczna wiedza

Omówienie perspektyw teoretycznych, w których stwierdza się, że rzucają światło na ten słabo widoczny wymiar władzy, który jest z racji panujących w nim ciemności wylęgarnią nieprzyjemnych (biernych) uczuć, wydaje się więc właściwe. Najbardziej znaną z tych

perspektyw jest psychoanaliza, skupiająca się właśnie na prywatnych i nieracjonalnych aspektach funkcjonowania podmiotowości. Praca Jacqueline Rose *Women in Dark Times*, realizująca ambitny plan odnowy feminizmu i nadania mu na powrót radykalnego charakteru, dobrze ilustruje zarówno zalety, jak i wady podejścia psychoanalitycznego.

Rose przestrzega, że feminizm nie powinien ograniczać się do „potwierdzania prawa kobiet do równości czy twierdzenia, że mają one wystarczające kwalifikacje, by zasiadać w sądach i przebywać na salonach władzy” [ix]. Powinno się w nim znaleźć także miejsce dla innego rodzaju zrozumienia rzeczywistości, wykraczającego poza domenę praw, instytucji i racjonalnego wnioskowania – rozumienia „przedostającego się do mroczniejszych obszarów świata, zrywającego zasłonę iluzji, za pomocą których podtrzymują się i legitymizują najbardziej niszczycielskie postaci władzy”. Byłby to „skandaliczny feminizm, przyjmujący bez zahamowania najbardziej bolesne, oburzające aspekty ludzkiego serca”. Zdaniem Rose feminizm stracił ostatnio (swoją książkę wydała w 2014 roku) część swojego impetu, ponieważ „cofnął się przed najbardziej niepokojącą częścią własnego wglądu – przed świadomością, że gdy otworzymy drzwi przed tym, co osobiste, intymne, nigdy nie wiemy, co napotkamy” [x]. Ważną częścią tej mrocznej wiedzy jest wiedza o różnicy płciowej, w której

tkwi coś, co samo z siebie rodzi przemoc. [...] Co widzą mężczyźni, gdy patrzą na kobiety? Ni mniej, ni więcej – jak sugeruje pewna wersja ujęcia psychoanalitycznego – tylko zagrażającą im różnicę. [...] Nie jest to ani argument biologiczny, ani czysto kulturowy, ale argument należący do owej mętnej, słabo uchwytej dziedziny rozciągającej się między nimi dwiema [265].

Rose słusznie zwraca uwagę na to, że feminizm nie powinien ograniczać się do formalnej walki o prawa czy równość płac, ale powinien też zmierzyć się z władzą utrwalaną w nieświadomości, pod postacią inwestycji podmiotu. Jednak sposób, w jaki przedstawia relację między publicznymi, widocznymi, i prywatnymi, skrytymi formami władzy, tyleż tę relację oświetla, co na powrót pogrąża ją w ciemności.

Przede wszystkim przedstawia ona sprawę tak, jakby świat zamieszkały był tylko przez kobiety i mężczyzn, a patriarchy był tylko formą dominacji mężczyzn nad kobietami. Nie tylko wymazuje w ten sposób osoby, które z żadną z płci się nie identyfikują, ale też oddziela feminizm od innych walk emancypacyjnych. Kobiety nie mają monopolu na wiedzę o ciemnej stronie – znają ją wszyscy podporządkowani.

Imperialistyczny, kapitalistyczny patriarchy oparty na białej supremacji [*hooks*] od zawsze obarcza kobiety i inne grupy niespełniające norm męskości i heteroseksualności brzemieniem mrocznej wiedzy, bliskiej znajomości niepisanych reguł rządzących tym systemem, ogromu cierpienia koniecznego, by system mógł istnieć – dźwigają oni/e ciężar tej wiedzy, żeby biali heteroseksualni mężczyźni mogli w spokoju kultywować swoją niewiedzę. Co jednak najważniejsze, sama wiedza nie jest przy tym wcale emancypacyjna, nie pozwala na to jej status odrzutu z oficjalnych form wiedzy, ciemna strona tego samego ciała niebieskiego. Uprzywilejowanie jej nie oznacza rozmontowania matrycy heteroseksualnej czy rasizmu.

Co więcej, uważa, że przemoc mężczyzn wobec kobiet ma swoje źródło w obszarze pośrednim między naturą a kulturą, wcale nie kwestionuje ich oddzielenia ani nie pozwala dostrzec, że tworzą one – jako liczne „naturokultury” [Haraway] – jedną płaszczyznę. „Mętna, słabo uchwytna dziedzina”, której istnienie postuluje Rose, próbując wyjaśnić trwałość tej przemocy, jest w gruncie rzeczy dziedziną mitu – wieczną, uniwersalną i niepodatną na interwencje naukowe czy polityczne. Mitu nie sposób badać za pomocą narzędzi zapewnianych przez biologię czy antropologię. Wszelka materialistyczna analiza spływa po jego idealnie gładkiej powierzchni. Ograniczenie psychoanalizy, teorii, która zawsze demystyfikuje jedną ręką, a na powrót mistyfikuje drugą, wiąże się właśnie z tym, że dokonując swoich analiz, wydziela ona tę niedającą się badać ani krytykować dziedzinę mitu.

Feminizm u Rose rozpada się na dziedzinę praw, nudną i bezproduktywną, i dziedzinę mrocznego mitu, może bardziej fascynującego, jak wszelkie spektakle przemocy, ale równie nudnego i nieprzydatnego. Choć ona sama dostrzega związane z tym niebezpieczeństwo, pisząc, że „przypisywanie feminizmu, jak samych kobiet, do nierozumu [...] pozostawia rozum nietkniętym jako domenę, w której ludzkość może nadal lokować swoją wiarę i władzę, jednocześnie nic nie zmieniając – nadal pustosząc świat i czyniąc go niezdatnym do zamieszkania przez ludzi” [260], w jej ujęciu nie widać oznak dialektycznego podejścia do rozumu, ukazującego, jak można by wykorzystać mroczną wiedzę o różnicy płciowej do rozmontowania toksycznego heteroukładu. Samo otwarte mówienie o cierpieniu, o tym, co mroczne, wywlekanie mroku na światło dnia wcale nie wyzwala samo z siebie. Opowieści te łatwo mogą się przerodzić w spektakl cierpienia przykuwający uwagę, ale w gruncie rzeczy bezproduktywny. Ponieważ w optyce Rose to, co bolesne, można tylko „przyjąć bez zahamowania”, nie zapewnia nam ona żadnych narzędzi pozwalających na jego przepracowanie i krytykę.

### 3. Feminizmy cienia

Jack Halberstam, którego *Przedziwna sztuka porażki* stanowi przykład queerowej analizy czerpiącej z wszelkich dostępnych źródeł – od psychoanalizy po kreskówki – próbuje w rozdziale *Feminizmy cienia* „odzyskać” bierność i autodestrukcję, kojarzone konwencjonalnie z kobiecością, dla feminizmu i queeru. Projektuje „politykę feministyczną”, która wypływa nie z impulsu do działania na rzecz, lecz działania na zgubę, nie z bycia lub stawania się kobietą, lecz z odmowy bycia lub stawania się taką kobietą, jaką chciała widzieć zachodnia filozofia” [186]. To „feminizm ufundowany na negacji, odmowie, bierności, nieobecności i milczeniu”, który „mówi językiem samozniszczenia, masochizmu i kobiecości antyspołecznej”. Projekt feminizmu/ów cienia należy więc do nurtu antyspołecznego w polityce queerowej i podąża za postulatami Leo Bersaniego [Bersani] oraz Lee Edelmana [Edelman], by polityka LGBT nie próbowała się dostosowywać do liberalnych norm, ale obrała radykalny kurs poprzez utożsamienie z prawicowymi fantazmatami na swój temat. „To, co antyspołeczne, nakazuje odstawanie się, trzymanie się tego, za czym wydają się iść upokorzenie i unicestwienie; radykalna bierność zaś pozwala istnieć w kobiecości w sposób zakładający różnicę”, dzięki czemu zapewnia „antyspołeczne wyjście z impasu stawania się kobietą, które ugruntowuje męską dominację w ramach binarności płci” [Halberstam 214]. Przykłady ilustrujące teorię Halberstama wyjaśniają

częściowo, co ma na myśli: performans *Cut Piece* Yoko Ono, *Pianistka* Elfriede Jelinek i esej Gayatri Chakravorty Spivak *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* eksplorują kobiecą bierność, masochizm i autodestrukcję, przesadnie się z nimi identyfikując, a tym samym odsłaniając mechanizm konstruowania kobiecego podmiotu w patriarchacie i naszą strukturalną w ten model inwestycję (która utrzymuje się, nawet jeśli z nim walczymy). Podobnie jak Rose, zwraca on uwagę na to, że feminizm skupiający się tylko na formalnej czy instytucjonalnej stronie swojej walki będzie jednostronny i w ostatecznym rozrachunku mało skuteczny. Podkreśla, że zmierzenie się z niejednoznaczną, grząską sferą nieświadomych inwestycji musi być dla feminizmu i polityki queer równie kluczowe, jak walka o prawa. I podobnie jak Rose, ma pod tym względem rację; jednak sposób, w jaki pojmuje interwencję w domenę nieświadomych inwestycji, sprawia, że nie jest w stanie zrealizować własnego postulatu.

O ile pierwsze dwa spośród powyższych przykładów rzeczywiście można interpretować jako wywrotowe użycia kulturowej konstrukcji kobiecego masochizmu, o tyle wykorzystanie tekstu Spivak, omawiającego między innymi praktykę sati jako wyzwanie dla zachodniego feminizmu, budzi wątpliwości i ukazuje problematyczną stronę koncepcji Halberstama.

„A co jeśli – wydaje się pytać Spivak, w enigmatycznie brzmiącym ostatnim zdaniu eseju – feminizm byłby faktycznie skłonny uznać natywistyczny argument, że kobiety, które popełniają sati, naprawdę chcą umrzeć?” [Halberstam 192]<sup>3</sup>. Wnioskuje on, że „Spivak uważa sati za zasadniczy łącznik między niebyciem a kobiecością”. Problem w tym, że w tekście Spivak nie sposób znaleźć nic, co pozwoliłoby wyciągnąć taki wniosek.

Przed wszystkim twierdzenie, że kobiety decydujące się na sati rzeczywiście chciały umrzeć, nie jest dla Spivak żadnym wywrotowym, transgresyjnym horyzontem, przed dostrzeżeniem którego wzbrania się zachodni feminizm, ale swego rodzaju oczywistością i punktem wyjścia jej analizy. Tak, niektóre spośród tych kobiet faktycznie chciały umrzeć – tym, co domaga się wyjaśnienia, jest natomiast charakter ich decyzji, jej kontekst i przyczyny.

Zarówno w pierwszej, jak i drugiej wersji tekstu kładzie ona nacisk na to, że sati stanowiło w XIX-wiecznych Indiach, w kontekście brytyjskiego kolonializmu i wytwarzania „indyjskiej tożsamości” jako oporu przeciw kolonizacji, obiekt niezwykle silnego obsadzenia ideologicznego. Brytyjczycy uważali rytuał za przejaw barbarzyństwa, pozwalający im pławić się w poczuciu wyższości, pierwsi zaś indyjscy nacjonaliści nadawali mu status kluczowego elementu tożsamości narodowej, konstruowanej w odpowiedzi na brytyjską krytykę, jako jej lustrzane odbicie:

3 Zdanie to, usunięte z drugiej wersji eseju, brzmi: „The female intellectual as an intellectual has a circumscribed task which she must not disown with a flourish” [Intelektualistka z racji swej profesji ma ściśle określone zadanie, którego nie wolno jej się wyrzec w teatralnym geście]. Pojawia się w kontekście tezy (którą w drugiej wersji Spivak złagodziła), że „podporządkowany inny nie może przemówić” – że zachodnia teoria (z pewnym wyjątkiem dekonstrukcji) jest głucha na jego głos, zbyt dla niej niejednoznaczny. Dlatego nawet wcześniejsza wersja tekstu Spivak nie dostarcza uzasadnienia dla tezy Halberstama.

Obalenie tego rytuału przez Brytyjczyków generalnie rozumiano jako przypadek „białych mężczyzn ratujących brązowe kobiety przed brązowymi mężczyznami”. Białe kobiety – od XIX-wiecznych misjonek z British Missionary Registers po Mary Daly – nie wygenerowały dotąd żadnej alternatywy dla tej interpretacji. Po drugiej stronie mamy ciągle powtarzane stwierdzenie wyrażające indyjski nacjonalizm – parodię nostalgii za utraconymi korzeniami: „Te kobiety chciały umrzeć”. Oba zdania mają za sobą długą drogę wzajemnej legitymizacji. Nigdy nie napotykamy przy tym świadectwa głosu świadomości kobiety [Spivak 223].

Cały tekst Spivak jest próbą odcyfrowania tego głosu, tekstu kobiecej podmiotowości, będącej zakładniczką obu dyskursów – kolonialnego i antykolonialnego, na równi mobilizujących kobiecość dla swoich celów [Bobako] i sprawiających, że gesty autonomii i oporu pozostają uwikłane w mechanizmy opresji i często są nieczytelne dla następnych pokoleń. Takim gestem jest dla niej samobójstwo Bhubaneswari Bhaduri, dziewczyny z klasy średniej, która:

była członkinią jednej z wielu grup zaangażowanych w zbrojną walkę na rzecz niepodległości Indii. Przydzielono jej zadanie zabicia policjanta. Niezdolna do wywiązania się z tego obowiązku i zarazem świadoma politycznej potrzeby zaufania, zabiła siebie.

Bhubaneswari wiedziała, że jej śmierć zostanie uznana za efekt zakazanej namiętności. Poczekała w związku z tym na początek menstruacji [Spivak 236].

Rozpaczliwy gest Bhubaneswari, czytelny tylko w kontekście sprzecznych wymagań, jakim poddane były kobiety jej narodowości i klasy, uznaje Spivak za „przepisanie społecznego tekstu samobójstwa sati”<sup>4</sup> – próbę zyskania minimum autonomii, niebędącą oporem politycznym, ale także niedającą się zredukować do zwykłego posłuszeństwa ideologii.

Krótko mówiąc, Spivak nie pisze o masochizmie i nie wykorzystuje sati jako wywrotowego gestu, który miałby się stać obiektem przesadnej identyfikacji. Proponuje raczej, żeby zrozumieć to zjawisko w jego złożoności i niejednoznaczności oraz budować politykę feministyczną, która nie będzie powielać kolonialnej ideologii. Halberstam natomiast uznaje ujęcie „natywistyczne”, będące dla Spivak jednym z biegunów dycho-  
tomii, którą chce ona zdekonstruować, za w jakimś sensie wywrotowe. Lekceważy w ten sposób jej próbę wyjścia poza klincz, w jakim znajdują się dyskurs kolonialny i natywistyczny, cofając się na pozycję esencjalistycznego multikulturalizmu, przedstawionego jako wywrotowy tylko dlatego, że stanowi symetryczne przeciwieństwo dominującego zachodniego dyskursu. Pomija niuanse historycznej, materialistycznej analizy Spivak

---

4

Menstruujące kobiety, jako nieczyste, nie mogły dopełnić rytuału sati [Spivak 237].

na rzecz abstrakcyjnej transgresji; choć krytykuje ograniczenie zachodniego feminizmu, sam projektuje swoją wizję na tekst niezachodniej feministki<sup>5</sup>.

Mimo że Halberstam nie proponuje mitologii mroku, podobnie jak Rose w gruncie rzeczy mityzuje i odhistorycznia mechanizmy wytwarzania posłusznych podmiotów przez heteropatriarchat i uniemożliwia krytyczną analizę tych mechanizmów. Jego stanowisko cechuje fascynacja transgresją, ujawnieniem przemocy charakteryzującej ciemną stronę heteropatriarchatu dla niej samej, oraz wiara, że sama transgresja i przesadna identyfikacja obalą ten system. Akceptuje z tego powodu oficjalną narrację zakładającą, że kobiety w patriarchacie nie mają sprawczości i mogą tylko obrócić swoje destrukcyjne tendencje przeciwko sobie, pomijając fakt, że mogą one też krzywdzić innych, które to zjawisko bardzo trudno poddać zabiegowi transgresyjnego uwznioślenia.

#### 4. Minimum afirmacji

Ani Rose, ani Halberstam nie potrafią podać sposobu na przekucie nieoficjalnych, izolujących i alienujących doświadczeń w politykę – uważają, że ich opisanie, zaakceptowanie albo transgresyjne przekształcenie w spektakl wystarczy. Wydaje się jednak, że potrzeba czegoś więcej.

Jak zatem mówić o nieprzyjemnych uczuciach? Jak możliwa jest solidarność na ich gruncie?

Sara Ahmed proponuje w *The Promise of Happiness*, by oprzeć projekt upolitycznienia emocji na afektywnym wyobcowaniu – jako że „obietnica szczęścia”, która każe nam inwestować w istniejący porządek, owocuje tylko konformizmem, a tylko ci, którzy są w tym porządku nieszczęśliwi, mają zdolność do wypracowania świadomości rewolucyjnej [*The Promise* 164, 183]. Stanowisko to, oryginalne, ale inspirowane głównie psychoanalizą i dekonstrukcją, zakłada, że stanem wyjściowym podmiotu jest złudny komfort wynikający z wyparcia, a możliwość zmiany i sprawczości wiąże się jedynie z frustracją pragnienia i towarzyszącym jej dyskomfortem. Sądzę jednak – jako deleuzjanistka nie mogę niestety dojść do innego wniosku – że naruszenie status quo nie wytwarza samo w sobie świadomości rewolucyjnej. Żeby powstała, potrzebna jest afirmacja. Co jednak miałyby jej podlegać i jaką miałyby przyjąć postać?

Gilles Deleuze i Félix Guattari, uważani za proroków pozytywności, produktywności i afirmacji, wbrew pozorom poświęcają słabości i smutkowi wiele uwagi. Witalistyczny podmiot afirmacji to dla nich przede wszystkim podmiot kruchy: chory [Deleuze and Guattari 296, 298], uzależniony [344], samobójczy [276-277], masochistyczny [182-183]. Paradoks jest pozorny i wynika z utożsamiania negatywności w sensie potocznym z negatywnością jako pojęciem filozoficznym. Te dwie negatywności są wprawdzie powiązane, ale nie są tożsame i wcale nie muszą zakładać się nawzajem.

Przyznawanie prymatu negatywności w sensie filozoficznym oznacza, że uznaje się ontologiczny prymat nieistnienia czy braku, którym przyznaje się status siły napędowej rzeczywistości. Może to się wiązać z pesymizmem, ale nie musi (czego

5 Oczywiście „niezachodność” Spivak (co dotyczy wielu intelektualistów postkolonialnych) jest w dużej mierze fikcją – należy ona do amerykańskiej elity akademickiej i nie doświadcza wiążącości problemów dotyczących intelektualistów z krajów globalnych peryferii i półperyferii.



dowodzi Gramsciański „pesymizm intelektu, optymizm woli”). Heroiczne dążenie do zmiany świata na lepsze mimo przekonania, że jest on obiektywnie złym miejscem, musi jednak sprawiać, że nawet najbardziej pesymistyczny światopogląd wynikający z ontologii negatywności zostaje zarażony odrobiną pozytywności, zarówno ontologicznej, jak i praktycznej. Tak samo zakładanie ontologicznego prymatu pozytywności nie musi oznaczać lekceważenia siły i roli nieprzyjemnych uczuć. Na ogół jednak wiąże się z takim do nich podejściem, które chce je przepracować i odnaleźć w samym ich sercu ich przeciwieństwo.

Tak, ontologia *Kapitalizmu i schizofrenii* wychodzi z założenia o prymacie pozytywności i jest w ostatecznym rozrachunku radosna. Nie znaczy to jednak, że każde nam odczuwać radość za wszelką cenę, nawet kiedy sytuacja, w której się znajdujemy, jest obiektywnie beznadziejna, czy że opiera swoją koncepcję polityczności na kulcie siły i faszystowskim witalizmie. Można uznać, że źródła, z których czerpią Deleuze i Guattari, niosą ze sobą niebezpieczeństwo takiego podejścia – Spinoza czyni podstawą swojego projektu etycznego przekucie afektów biernych w aktywne, a Nietzsche wielokrotnie zbliża się do prostego kultu siły – jednak przesunięcia znaczeniowe, jakim poddają ich myśl autorzy *Tysiąca plateau*, sprawiają, że witalizm w ich wydaniu można pogodzić z koncepcją słabego oporu Ewy Majewskiej zawartą w pracy *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne* [Majewska] albo koncepcją troski jako metodologii przedstawioną przez Monikę Rogowską-Stangret w książce *Być ze świata* [Rogowska-Stangret], uwydatniającymi rolę kruchości i podatności na zranienie jako punktu wyjścia dla polityk solidarności<sup>6</sup>.

Zarówno stawanie się, jak i stwarzanie ciała bez organów – dwie główne praktyki eksperymentalne, jednocześnie artystyczne i polityczne, stanowiące rdzeń praktycznego programu Deleuze’a i Guattariego – zakładają destabilizację panującego porządku, która będzie skuteczna tylko wtedy, gdy osobie eksperymentującej uda się wytworzyć minimum spójności i stabilizacji, które nada praktyce trwałość. Chodzi o to, by wynaleźć praktykę, która nas zdeterytorializuje, ale nie zniszczy. Często oznacza to „pracę na” praktykach kojarzonych z autodestrukcyjnością, jak masochizm (na ogół męski), który w ich optyce nie wiąże się z transgresją czy nawet przesadną, parodystyczną identyfikacją z prawem, ale oznacza konstrukcję maszyny, która pozwala podmiotowi wyzwolić się z edypalności. „Nie odwołujemy się tu do żadnego popędu śmierci. W pragnieniu nie ma wewnętrznego popędu, są tylko złożenia” [Deleuze and Guattari 276].

Chodzi tu o wydobywanie z doświadczeń zniewolenia, uwikłania w prawo, edypalność czy kapitalistyczną aksjomatykę minimum afirmacji koniecznego, żeby nie poddawać się bez reszty regułom, które tyleż nas ograniczają, co wytwarzają. Jak podkreślają Deleuze i Guattari, transgresja, spektakularne naruszenie reguły, zwykle na niewiele się przydaje – jeśli nie oznacza zniszczenia podmiotu, łatwo przeradza się w gest karnawalowego, tymczasowego zawieszenia reguły, który tylko ją umacnia. Jeśli zaś zniszczenie podmiotu faktycznie następuje – no cóż, wtedy nie pozostaje nikt, kto mógłby odnieść

6 To pogodzenie nie jest, rzecz jasna, prostą sprawą, zwłaszcza w przypadku koncepcji Moniki Rogowskiej-Stangret, rozwijanej w polemice z inspirującą się Deleuze’em i Guattarim Rosi Braidotti. Wskazanie punktów spornych i możliwych punktów spotkania to jednak zadanie, które będą musiały zrealizować gdzie indziej.

z transgresji korzystać. Dlatego Deleuze i Guattari uznają, że nieodłączną częścią praktyk oporu musi być „sztuka rozwagi”:

[J]ak odczepić się od punktów upodmiotowienia, które nas przytrzymują, przykuwają do panującej rzeczywistości? Wyrwać świadomość z uścisku podmiotu, by przemienić ją w narzędzie eksploracji, wydrzeć nieświadome znaczeniowości i interpretacji, by przemienić je w prawdziwe produkowanie – to bez wątpienia coś równie trudnego, jak wydarcie ciała z organizmu. Sztuka rozwagi jest konieczna we wszystkich trzech przypadkach, a jeśli zdarzy nam się otrzeć o śmierć przy rozbiórce organizmu, otrzemy się jedynie o fałsz, ułudę, urojenia, śmierć psychicznej natury, wymykając się znaczeniowości i próbom ujarznienia [192].

Ich politykę cechuje więc ostrożność i nacisk na paradoksalną stabilność oraz konsekwencję w rozmontowywaniu struktur patriarchy, matrycy heteroseksualnej i kapitału; związane z nią praktyki, nawet jeśli dziwaczne albo niebezpieczne, wydają się wręcz trzeźwe i nieefektywne:

Trzeba zachować dość z organizmu, by mógł on każdego dnia o poranku się uformować i związać się na nowo, skromne zaś zapasy znaczeniowości i interpretacji zachować, choćby po to, by stawić z ich pomocą opór ich własnemu systemowi, gdy sytuacja będzie tego wymagać, gdy rzeczy, osoby, a nawet okoliczności do tego zmuszą; również skromnych racji podmiotowości należy mieć pod dostatkiem na podorędziu, by móc stawić czoła panującej rzeczywistości. [...] Narkomani, masochiści, schizofrenicy, kochankowie, wszystkie CbO składają hołd Spinozie. CbO to *pole immanencji* pragnienia, *plaszczyna spójności* właściwa pragnieniu (gdzie pragnienie definiuje się jako proces produkcji, bez odniesienia do jakiegokolwiek instancji zewnętrznej, drażącego go braku, mającej go dopełnić przyjemności) [192-193, 185].

Jeśli mamy walczyć o siebie albo o wspólnotę – już istniejącą bądź dopiero projektowaną – zawsze potrzebujemy tego minimum afirmacji, spójności i radości. Czysta negatywność – i pod tym względem Deleuze i Guattari faktycznie zajmują inne stanowisko niż Rose i Halberstam, a pozostają, prawdopodobnie, dość blisko stanowiska Ahmed – nie ma żadnej wyrotowej mocy, ponieważ jej ontologiczny prymat to złudzenie. Negatywność (czy też antyprodukcja) jest momentem rozwoju pozytywności (Deleuze i Guattari okazują się tym samym myślicielami dość bliskimi Hegłowi), pozwala jej się różnicować i organizować. Jest nie tyle subwersywną ciemną stroną każdego porządku, zdolną go unicestwić po ujawnieniu, ukazaniu w świetle dnia, ile elementem nie tylko funkcjonalnym, ale też pozbawionym mocy transformacyjnej. Dlatego nawet jeśli pracujemy z negatywnością, to pozytywność jest siłą napędową, która wprawia tę negatywność w ruch; i, odpowiednio, jeśli pracujemy z tym, co smutne, izolujące i alienujące, pracę tę i przekształcenia, które są jej owocem, umożliwiała właśnie wspomniana iskra afirmacji, rozbłyskująca nawet w najgłębszej ciemności.

## Lista prac cytowanych

- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press, 2004.
- . *The Promise of Happiness*. Duke University Press, 2010.
- Berlant, Lauren. "Okrutny optymizm". Translated by Katarzyna Bojarska, *Widok*, no. 10, 2015, <https://doi.org/10.36854/widok/2015.11.957>.
- Bersani, Leo. "Homo. Prolog: »My«". Translated by Michał Abel Pelczar, *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, edited by Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, 2012, pp. 737-744.
- Bobako, Monika. *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*. Universitas, 2017.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Tysiąc plateau*. Translated by collective, Wydawnictwo Bęc Zmiana, 2015.
- Edelman, Lee. "Przyszłość to dziecinne mrzonki". Translated by Tomasz Sikora, *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, edited by Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, 2012, pp. 653-691.
- Fisher, Mark. "Prywatyzacja stresu". Translated by Łukasz Żurek, *Praktyka Teoretyczna*, no. 3(45), 2022, pp. 251-263, <https://doi.org/10.19195/prt.2022.3.10>.
- Gay, Roxane. *Glód. Pamiętnik (mojego ciała)*. Translated by Anna Dzierzgowska, Wydawnictwo Cyranka, 2017.
- Halberstam, Jack. *Przedziwna sztuka porażki*. Translated by Mikołaj Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Han, Byung-Chul. *Spoleczeństwo zmęczenia i inne eseje*. Translated by Rafał Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2022.
- Haraway, Donna. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. Routledge, 1997, <https://doi.org/10.4324/9780203731093>.
- hooks, bell. *Gotowi na zmianę. O mężczyznach, męskości i miłości*. Translated by Magdalena Kunz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2022.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. "Wstyd, teatralność i queerowa performatywność: sztuka powieściowa Henry'ego Jamesa". Translated by Joanna Bednarek, *Teksty Drugie*, no. 4, 2016, pp. 235-242, <https://journals.openedition.org/td/pdf/4621>.
- Majewska, Ewa. *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne*. Książka i Prasa, 2018.
- Massumi, Brian. "The Autonomy of Affect". *Cultural Critique*, no. 31, 1995, pp. 83-109, <https://doi.org/10.2307/1354446>.
- Ngai, Sianne. *Ugly Feelings*. Harvard University Press, 2005.
- Pateman, Carole. *Kontrakt płci*. Translated by Jarosław Mikos, Czarna Owca, 2014.
- Rogowska-Stangret, Monika. *Być ze świata. Słowo/obraz terytoria*, 2012.
- Rose, Jacqueline. *Women in Dark Times*. Bloomsbury, 2014.
- Spinoza, Baruch. *Etyka*. Translated by Ignacy Myślicki, PWN, Warszawa 2008.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Czy podporządkowani inni mogą przemówić?". Translated by Ewa Majewska, *Krytyka Polityczna*, no. 24-25, 2010, pp. 196-239.
- Środa, Magdalena. "Bez kołcza i psychoterapeuty nie ma życia". *Gazeta Wyborcza*, 24 stycznia 2023, [https://wyborcza.pl/7,75968,29389150,bez-kołcza-nie-ma-zycia.html?\\_ga=2.131416071.906988738.1687528592-298843122.1682954522&\\_gl=1\\*c688j2\\*\\_gcl\\_au\\*MTI2OTc1NzEwOS4xNjgyOTUoNzQw](https://wyborcza.pl/7,75968,29389150,bez-kołcza-nie-ma-zycia.html?_ga=2.131416071.906988738.1687528592-298843122.1682954522&_gl=1*c688j2*_gcl_au*MTI2OTc1NzEwOS4xNjgyOTUoNzQw).
- . "Niech podróżniczki piszą o podróżach, a psychiatrzy o depresjach? Spór o wypowiedź Pawlikowskiej", *Gazeta Wyborcza*, 31 stycznia 2023, [https://wyborcza.pl/7,75968,29416436,niech-podrozniczki-pisza-o-podrozach-a-psychiatrzy-odepresjach.html?\\_gl=1\\*19u9req\\*\\_gcl\\_au\\*MTI2OTc1NzEwOS4xNjgyOTUoNzQw&\\_ga=2.253636353.906988738.1687528592-298843122.1682954522](https://wyborcza.pl/7,75968,29416436,niech-podrozniczki-pisza-o-podrozach-a-psychiatrzy-odepresjach.html?_gl=1*19u9req*_gcl_au*MTI2OTc1NzEwOS4xNjgyOTUoNzQw&_ga=2.253636353.906988738.1687528592-298843122.1682954522).

Abstrakt / Abstract

Joanna Bednarek

## Nieprzyjemne uczucia: feminizm, queer i negatywność

Smutek, wstręt, wstyd: te uczucia alienują i izolują. Choć od niedawna wkroczyły do publicznego dyskursu, język, jakim się posługujemy, mówiąc o nich, próbując dowieść prawa do ich odczuwania oraz ich politycznego znaczenia, często jest pełen formułek i banałów – polega raczej na etykietowaniu tych negatywnych emocji niż zgłębianiu ich złożoności. To oczywiście lepsze niż niemówienie o nich wcale, ale pozostawia spory niedosyt innego, lepszego języka.

Jak zatem mówić o nieprzyjemnych uczuciach? Jak możliwa jest solidarność na ich gruncie? Czy znalazłoby się w niej miejsce na afirmację (w duchu Deleuze'a i Guattariego) i co miałyby jej podlegać? Spróbuję sformułować odpowiedź, polemizując z koncepcjami „feminizmu cienia” Jacka Halberstama (*Przedziwna sztuka porażki*) i „skandalicznego feminizmu” Jacqueline Rose (*Women in Dark Times*).

**słowa kluczowe:** feminizm, negatywność, queer, smutek

## Unpleasant Feelings: Feminism, Queer, and Negativity

Sadness, disgust, shame: these feelings alienate and isolate. Although they have recently entered the public discourse, the language we use when talking about them, trying to prove the right to feel them and their political significance, is often full of formulas and clichés – relying on labeling these negative emotions rather than exploring their complexity. This is, of course, better than not talking about them at all, but it leaves considerable hunger for other, better language.

So how do we talk about unpleasant feelings? How is solidarity on their grounds possible? Is there room in it for affirmation (in the spirit of Deleuze and Guattari) and what would it cover? The author polemicalizes with the concepts of “dark feminism” by Jack Halberstam (*Przedziwna sztuka porażki*) and “scandalous feminism” by Jacqueline Rose (*Women in Dark Times*).

**keywords:** feminism, negativity, queer, sadness