

# DRZEWO POZNANIA

*Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*

*pod redakcją  
Piotra Bogaleckiego  
Aliny Mitek-Dziemby*

Wydawnictwo FA-art  
Uniwersytet Śląski  
Katowice 2012

Rosi Braidotti

## WBREW CZASOM.

## ZWROT POSTSEKULARNY W FEMINIZMIE

## Wprowadzenie. Feministyczne dylematy

W artykule niniejszym<sup>1</sup> zajmę się analizą tak zwanego zwrotu postsekularnego z dwóch różnych, ale zazębiających się perspektyw. Jedną z nich jest oddziaływanie ekstremizmu na wszystkie religie monoteistyczne w globalnym kontekście neokonserwatywnej polityki i ustawicznej wojny, drugą zaś — poszukiwanie etycznych wartości w sposób, który harmonizuje ze złożonością i sprzecznościami naszych czasów. Pierwsza część mojej argumentacji stanowi przedstawienie swego rodzaju kartografii dyskursów postsekularnych w obrębie teorii feministycznej. Druga rozwija tezę, że kondycja postsekularna oznacza wizję świadomości, w której krytyka powiązana jest z afirmacją, w miejsce negatywności, i że wykazuje ona ślady szczątkowej duchowości (*residual spirituality*).

Współczesną debatę publiczną cechuje spadek zainteresowania polityką, wypełniają ją natomiast dyskursy etyki, norm religijnych oraz wartości. U ich podłoża leżą wielkie narracje (*master-narratives*), które po raz kolejny przywołują znajome terminy, takie jak nieuchronność gospodarki opartej na rynku kapitalistycznym rozumianej jako historycznie dominująca forma ludzkiego postępu<sup>2</sup> czy współczesna odmiana biologicznego esencjalizmu pod przykrywką teorii „samolubnego genu”<sup>3</sup> oraz nowej psychologii ewolucyjnej. Inny do znudzenia powtarzany refren wiąże się z powrotem religii — i to powrotem triumfalnym. Znana Nietzscheańska teza odzywa się głuchym tonem

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy powstał na bazie wykładu zatytułowanego *Post-Secular Feminist Ethics* i wygłoszonego przez Rosi Braidotti 31 sierpnia 2006 roku w Łodzi w trakcie European Gender Research Conference „Gender and Citizenship in a Multicultural Context” (Uniwersytet Łódzki). Polskojęzyczna wersja konferencyjnego wystąpienia Braidotti została opublikowana jako *Postsekularna etyka feministyczna*. Przeł. M. Michowicz. W: *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*. Red. E.H. Oleksy. Warszawa 2008, s. 56–82. Autorka tłumaczenia niniejszego nie korzystała ze wspomnianego przekładu — *przyp. tłum.*

<sup>2</sup> F. Fukuyama: *Koniec historii*. Przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznań 1996.

<sup>3</sup> R. Dawkins: *Samolubny gen*. Przeł. M. Skoneczny. Warszawa 1996.

w obszarze współczesnej globalnej polityki: Bóg wcale nie umarł. Monoteistyczny wizerunek boskiego Bytu jedynie wymknął się oknem podczas owej namiętnie sekularyzowanej drugiej połowy XX wieku, by powrócić głównym wejściem w towarzystwie niespełnionych obietnic modernizacji i zderzenia cywilizacji w trzecim millenium.

Moja teza wyjściowa brzmi następująco: zwrot postsekularny rzuca wyzwanie europejskiemu feminizmowi, ponieważ uwidacznia to, że siła sprawcza czy też polityczna podmiotowość może być w istocie przekazywana i wzmacniana przez religijną pobożność, może też zawierać znaczną dozę duchowości. Sformułowanie to niesie ze sobą ważne konsekwencje — mianowicie takie, że polityczne sprawstwo nie musi być krytyczne w negatywnym sensie bycia opozycyjnym, a tym samym nie musi mieć na celu tylko i wyłącznie tworzenia przeciw-podmiotowości (*counter-subjectivities*). Podmiotowość jest raczej procesualną ontologią *auto-poiesis* czy też autostylizacji, która wymaga złożonych, nieprzerwanych negocjacji z dominującymi normami i wartościami, a tym samym — wielorakich form odpowiedzialności. Tego stanowiska bronią w feminizmie różne myślicielki, od Harding<sup>4</sup> po Mahmood<sup>5</sup>, i jest ono analizowane na wiele nowatorskich sposobów przez autorów, którzy zamieścili swoje artykuły w niniejszym numerze specjalnym [czasopisma „Theory, Culture & Society” — dop. tłum.] poświęconym feminizmowi postsekularnemu. Podwójne wyzwanie, polegające na powiązaniu podmiotowości z religijnym pojęciem sprawstwa oraz uwolnieniu ich obu od uwikłania w opozycyjną świadomość, a także w krytykę definiowaną jako negatywność, jest jednym z głównych problemów, jakie porusza niniejszy szkic. W konkluzji natomiast podniesiona zostaje kwestia afirmatywnego potencjału teorii krytycznej oraz etycznych wartości, które być może zdolna jest ona zrodzić.

Inna — implikowana tutaj — istotna debata dotyczy nieukończonej pracy Foucaulta nad konstrukcją etycznych relacji podmiotowych<sup>6</sup>; żałuję, że nie mogę przywołać jej w pełni. Dość powiedzieć, że

<sup>4</sup> S. Harding: *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*. Princeton (New Jersey) 2000.

<sup>5</sup> S. Mahmood: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton (New Jersey) 2005.

<sup>6</sup> M. Foucault: *Historia seksualności*. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa 1995.

zaakcentowanie politycznej duchowości, które wyznacza zwrot w pracy Foucaulta na temat technik jaźni, zrodziło się pod wpływem rewolucji irańskiej 1979 roku i doprowadziło do zmiany jego spojrzenia na przed- i wczesnochrześcijańskie rytuały, sposoby zachowań i estetykę egzystencji<sup>7</sup>. Entuzjastyczne wsparcie Foucaulta dla nowej politycznej duchowości, egzemplifikowanej przez rewolucyjny islamski rząd w Iranie, zaskoczyło wielu i było tym, co długo dręczyło feministki, łącznie z de Beauvoir i Millett. A ponieważ Foucault nigdy właściwie nie zadał sobie trudu, by zdać sprawę ze swojego androcentrycznego skrzywienia, sprawa ta pozostaje problematycznym punktem w jego niezdecydowanym stosunku do feminizmu<sup>8</sup>. I tym razem nie będę podejmować szerszej dyskusji na ten temat — rzecz została jednak zasygnalizowana.

### O politycznej podmiotowości

Przedstawienie zwrotu postsekularnego jako wyzwania dla feminizmu ujawnia znaczną liczbę ukrytych założeń na temat samego projektu feministycznego. Zaczniemy zatem od analizy tych założeń, by, jeśli to możliwe, w dalszej kolejności dokonać ich zdekonstruowania, w nadziei tyleż na poszerzenie naszego rozumienia postsekularnej kondycji, co na sporządzenie mapy punktów przecięcia tej myśli z polityką feministyczną.

Przeważająca część europejskiego feminizmu ma wszelkie podstawy, by uznać siebie za świecką, w strukturalnym i historycznym znaczeniu tego słowa. Podobnie jak inne emancypacyjne filozofie i praktyki polityczne, feministyczna walka o prawa kobiet w Europie wytworzyła postawę agnostyczną, by nie powiedzieć całkowicie ateistyczną. W sensie historycznym wywodzi się ona z oświeceniowej krytyki religijnego dogmatu i kościelnego autorytetu. Potężny wpływ, jaki na drugą falę feminizmu wywarł feminizm egzystencjalistyczny<sup>9</sup>

<sup>7</sup> J. Afary, K.B. Anderson: *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seduction of Islamism*. Chicago 2005.

<sup>8</sup> R. Braidotti: *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Oxford 1991; *Feminism & Foucault. Reflections on Resistance*. Red. I. Diamond, L. Quinby. Boston 1988; L. McNay: *Foucault and Feminism. Power, Gender, and the Self*. Cambridge 1992.

<sup>9</sup> S. de Beauvoir: *Druga płeć*. Przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska. Warszawa 2007.

oraz feminizmy marksistowskie czy socjalistyczne<sup>10</sup>, tłumaczy utrwalenie tej postawy. Jako świeckie, zbuntowane córki oświecenia, feministki wychowały się na racjonalnej argumentacji i zdystansowanej autoironii. Feministyczny system przekonań jest w związku z tym obywatelski, a nie teistyczny, i intuicyjnie przeciwstawia się autorytaryzmowi i ortodoksji. Feministyczna polityka jest wszakże jednocześnie wizją dwuznaczną<sup>11</sup>, która łączy racjonalną argumentację z politycznymi emocjami i kreuje alternatywne wizje społeczne. Innymi słowy, feministki mają do zaferowania tylko paradoksy, jak elokwentnie ujęła to Joan Scott<sup>12</sup>.

Można wyróżnić dwie kluczowe idee, które dochodzą do głosu w ramach tego feministycznego dziedzictwa. Pierwsza dotyczy tradycyjnego sekularyzmu w sensie jego deklarowanej doktryny rozdziału władz. Odnosi się ona do historycznie wypracowanego społecznego konsensusu w odniesieniu do konieczności zachowania rozdziału Kościoła i państwa w sprawach religijnej wiary, wartości moralnych, jak też duchowych norm i praktyk. Ta wizja sekularyzmu była wielokrotnie kwestionowana; pojawiły się inne wiarygodne definicje tego terminu, formułowane na przykład w antropologii i socjologii. Doktryna rozdziału władz ma jednak istotne znaczenie w naukach politycznych i jako taką ją tutaj przyjmuję<sup>13</sup>. Jest to takie ujęcie sekularyzmu, które prowadzi do biegunowej opozycji między religią (prywatnym systemem przekonań) a politycznym obywatelstwem (sferą publiczną). Praktyka społecznego działania (*agency*) albo politycznej podmiotowości jest jasno usytuowana w ramach tego drugiego pola. Co więcej, w tej mierze, w jakiej rozróżnienie na to, co prywatne, i to, co publiczne, jest nacechowane płciowo (*gendered*), kobiety mają dużo większe możliwości uczestnictwa w praktykach religijnych niż udziału w sprawach publicznych, choć z uwagi na seksizm religii monoteistycznych są one również wykluczane z aktywnego udziału

<sup>10</sup> M. Barrett: *Women's Oppression Today*. London 1980; R. Coward: *Patriarchal Precedents*. London 1983; A. Davis: *Women, Race & Class*. New York 1981; Ch. Delphy: *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst 1984; S. Firestone: *The Dialectic of Sex*. New York 1970; J. Mitchell: *Psychoanalysis and Feminism*. New York 1974; S. Rowbotham: *Women, Resistance and Revolution*. New York 1973.

<sup>11</sup> J. Kelly: *The Double-Edged Vision of Feminist Theory*. „Feminist Studies” 1979, nr 5.

<sup>12</sup> J.W. Scott: *Only Paradox to Offer. French Feminism and the Rights of Man*. Cambridge (Massachusetts) 1996.

<sup>13</sup> Zob. pamflet: *The Case for Secularism. A Neutral State in an Open Society*. London 2007. Z podziękowaniami dla Simona Glendinninga.

w zarządzaniu domeną kościelną. Drugą kluczową ideą jest to, że mocno zakorzeniona forma antyklerykalizmu stanowi trwałą cechę europejskiej lewicy oraz ruchów emancypacyjnych, dla których była podporą. Antyklerykalizm i krytyka chrześcijaństwa, zwłaszcza dogmatycznej i patriarchalnej postawy Kościoła katolickiego, jest integralnym elementem feministycznego sekularyzmu w Europie kontynentalnej. Pamiętniki wielkich dam europejskiego feminizmu dostarczają przykładów dobitnej artykulacji tego stanowiska<sup>14</sup>. Jeśli idzie o te kluczowe idee, mamy do czynienia z dwoma podstawowymi problemami: pierwszy ma charakter kontekstualny, drugi — bardziej konceptualny. Przedstawię je kolejno poniżej.

Jako że „zderzenie cywilizacji” jest zjawiskiem o charakterze islamo-fobicznym, które wywołało falę nietolerancji wobec muzułmanów w Europie i na całym świecie, publiczne dyskusje nad kondycją postsekularną mają tendencję do koncentrowania się niemal wyłącznie na islamie, co sprawia, że spośród wszystkich religii monoteistycznych to on znalazł się w centrum zainteresowania. Sprowadzanie kondycji postsekularnej do „problemu muzułmanów”, w kontekście wojny z terrorem, która prowadzi do militaryzacji przestrzeni społecznej, oznacza, że bezrefleksyjne przyjmowanie normatywnego sekularyzmu grozi współuczestnictwem w antymuzułmańskim rasizmie i ksenofobii. Dlatego też potrzeba tu bardziej zrównoważonej analizy oraz bardziej zróżnicowanego podejścia, które uwzględnić będzie wszystkie religie monoteistyczne, umieszczając je w kontekście zmieniających się globalnych relacji władzy.

Co więcej, ponieważ świat znajdujący się w stanie wojny przywrócił konserwatywne normy dotyczące statusu kobiet i homoseksualistów oraz stopnia tolerowanej emancypacji obu tych grup, feministyczni i queerowi aktywiści/aktywistki nie mogą być po prostu świeccy/świeckie albo być tacy/takie w prostym czy oczywistym sensie. Potrzebna jest bardziej złożona debata na temat kobiecego samostanowienia i feministycznego działania, zwłaszcza w świetle wpływu technologii — zarówno w dziedzinie informatyki, jak i biogenetyki — na tworzenie podmiotowości w naszym globalnie zapośredniczonym świecie<sup>15</sup>. Lekcje, jakich udzieliły nam studia postkolonialne i etniczne, są dla tej dyskusji kluczowe, a ich połączenie

<sup>14</sup> S. de Beauvoir: *The Force of Circumstance*. Przeł. R. Howard. New York 1992; też: *All Said and Done*. Przeł. P. O'Brian. New York 1993; R. Rossanda: *La ragazza del secolo scorso*. Torino 2005.

<sup>15</sup> R. Braidotti: *Transpositions. On Nomadic Ethics*. Cambridge 2006.

z podejściem feministycznym — absolutnie niezbędne. Pierwszorzędną wagę ma także europejski wymiar debaty, co obejmuje namysł nad niestabilnymi strukturami obywatelstwa w ramach Unii Europejskiej<sup>16</sup>.

Nie sposób nie wspomnieć, że czołowe europejskie feministki często zajmowały w tej kwestii upraszczające i etnocentryczne stanowisko; w głośną i agresywną nutę uderzały między innymi Élisabeth Badinter<sup>17</sup> we Francji, Cisca Dresselhuys i Ayaan Hirsi Ali w Holandii czy Oriana Fallaci<sup>18</sup> we Włoszech. Jest to postawa nie do przyjęcia — nie tylko dlatego, że jest rasistowska, lecz także dlatego, że nie dostrzega i nie uznaje historycznej specyfiki zjawiska postsekularyzmu we współczesnym świecie.

Religijny ekstremizm oraz politycznie konserwatywny powrót Boga stanowią dziś cechy wszystkich monoteistycznych religii. Ten wielowarstwowy proces obejmuje: uprawianie polityki na poziomie globalnym (włączając w to agencje ONZ), szeroko rozpowszechnione społeczne sieci religijnego aktywizmu, tworzące się oddolnie na całym świecie, w tym także w ramach tak zwanego wysoko rozwiniętego świata<sup>19</sup>, oraz użycie przemocy, zarówno wojskowej, jak i partyzanckiej. Innymi słowy, kryzys sekularyzmu — tak wśród drugiej, jak i trzeciej generacji potomków muzułmańskich imigrantów, tak wśród chrześcijan „narodzonych na nowo”, jak i chrześcijan „z urodzenia” — jest fenomenem, który ma miejsce w społecznym i politycznym horyzoncie późnej, zglobalizowanej nowoczesności, nie zaś w czasach przednowoczesnych. Dotyczy on tego, co tu i teraz. Nawet Samuel Huntington<sup>20</sup> gotów jest uznać ten ważny aspekt. A to oznacza, że intuicyjnie negatywne reakcje niektórych feministek na zwrot postsekularny są poważnym nieporozumieniem. Wygląda to bowiem tak, jak gdyby na marginesie debaty o muzułmańskich chustach albo niekończących się dyskusji o szariacie niektóre z nich raz jeszcze śniły swój zły sen z przeszłości, powtórnie przeżywając własną walkę z Kościołem chrześcijańskim, a głównie katolickim. Dla porównania — rosnąca popularność wspieranych przez chrześcijaństwo ruchów nowego dziewictwa i abstynencji seksualnej wydaje się nie wywoływać takiego niepokoju

<sup>16</sup> É. Balibar: *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris 2001.

<sup>17</sup> É. Badinter: *Dead End Feminism*. Cambridge 2006.

<sup>18</sup> O. Fallaci: *The Rage and the Pride*. New York 2002.

<sup>19</sup> S. Harding: *The Book of Jerry Falwell*, dz. cyt.

<sup>20</sup> S. Huntington: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa 2005.

wśród klasycznie zorientowanych feministek (*vintage feminists*)<sup>21</sup>. Stąd pilna potrzeba, by stworzyć bardziej precyzyjną kartografię konkretnych postsekularnych powiązań, w które są one obecnie uwikłane.

Niezaprzeczalnym pozostaje, że postsekularyzm, definiowany jako odnowienie debaty nad relacją między religią a sferą publiczną, zarówno wspiera, jak i sam jest umacniany przez zwrot ku politycznemu konserwatyzmowi. Świadectwem tego może być ponowne pojawienie się chrześcijańskich i religijnych bojowników całego świata na arenie publicznej, poza granicami prywatnej sfery duchowej. Już w czasie, kiedy papież Benedykt XVI był kardynałem Ratzingerem, uznawał Nietzschego za swojego osobistego wroga. Dziś papież ten stoi ramię w ramię z ewangelicko-protestanckim fanatyzmem „powtórnie narodzonych”, szafując oskarżeniami o moralny i poznawczy relatywizm w stosunku do każdego przedsięwzięcia, które podważa tradycyjny, chrześcijański i humanistyczny obraz moralnego podmiotu. Ta doksa, czy też powszechne mniemanie, podkreśla niezbywalność mocnych fundamentów — takich jak jednoznacznie binarny podział na płcie (*gender*) — jako głównych punktów odniesienia, gwarantujących zachowanie ludzkiej obyczajności, moralnej i politycznej siły sprawczej oraz etycznej prawości.

Zbudowana na tych przeświadczeniach owa bezkompromisowa religijna ofensywa operuje wieloma dysjunkcjami: oddziela kobiety od matek i uprzywilejowuje te drugie, ale również podporządkowuje je prawom dziecka i płodu. Odziera gejów z człowieczeństwa, pozbawiając ich prawa do posiadania praw — co jest podstawową definicją praw człowieka. Ta wymuszona redukcja ludzkiej seksualności do funkcji rozmnażania demonizuje wszystkie formy homo- i transseksualności w trakcie kampanii przeciwko antykoncepcji, planowaniu rodziny i każdej formie pozamałżeńskiego seksu. Forsuje również absurdalny pogląd, iż abstynencja jest lekarstwem na epidemię AIDS, która szerzy się nie tylko w Czarnej Afryce, lecz także w Europie Wschodniej, a szczególnie w krajach bałtyckich, co wszyscy wiedzą, ale wolą ignorować. Wreszcie, bojownicy chrześcijańscy i wywodzący się z innych religii atakują współczesną naukę i czynią to na dwóch frontach: biogenetyki czy też technik genetycznych oraz teorii ewolucji, którym przeciwstawiają współczesne wariacje na temat kreacjonizmu i obskurantyzmu.

<sup>21</sup> Zob. [www.4abstinence.com](http://www.4abstinence.com).

Dysjunkcje te są jeszcze bardziej wzmacniane przez aktualny polityczny kontekst „zderzenia cywilizacji” i bezustannej wojny z terrorem, kontekst, w którym kobiece ciała traktowane są jako nośnik autentycznej kulturowej i etnicznej tożsamości oraz jako wskaźnik etapu rozwoju każdej z cywilizacji w jej umiejętności radzenia sobie z kwestiami zapalnymi. W wyniku tej radykalizacji globalnej polityki w dobie nieustannych działań wojennych, na światową scenę powróciła różnica seksualna — i to w swojej fundamentalistycznej, reakcyjnej wersji — ponownie wprowadzając światopogląd oparty na kolonialnych liniach demarkacji. Dominujący obecnie dyskurs uznaje, iż „nasze kobiety” (zachodnie, chrześcijanki, białe lub „wybielone” i wyrosłe w tradycji świeckiego oświecenia) są już wyzwolone i nie potrzebują społecznych zachęt czy emancypacyjnych programów politycznych. „Ich kobiety” (niezachodnie, niechrześcijanki, w większości niebiałe i niewybielone, jak również nieświadome tradycji oświecenia) są natomiast nadal zacofane i dlatego winny być przedmiotem specjalnych emancypacyjnych kampanii społecznych, a nawet bardziej agresywnych form narzuconego „wyzwolenia”.

Jest to sposób rozumowania reprezentowany i cynicznie uprawiany przez arcykonserwatywnych i antyfeministycznych polityków w rodzaju prezydenta Busha w celu usprawiedliwienia ich wojny z terrorem za pomocą teorii „Pełnej Dominacji” (*Full Spectrum Dominance*), znanej również jako „Projekt Nowego Amerykańskiego Stulecia” (*Project for the New American Century*, PNAC). Paradoksalnie, te same argumenty są wielokrotnie, z dręczącą regularnością powtarzane przez ich niezachodnich adwersarzy. Tego typu polaryzacja prowadzi do wspólnych i wzajemnych deklaracji autentyczności oraz jednolitości kobiecej tożsamości zarówno ze strony „wyzwolonego” Zachodu, jak i jego tradycjonalistycznych przeciwników. I jedna, i druga strona nie są w stanie dostrzec i oddać sprawiedliwości twórczej i pragmatycznej pracy wykonanej przez ruchy kobiece w ciągu ostatnich trzydziestu lat, również w świecie niezachodnim. Obie przekreślają zatem feministyczną agendę polityczną.

To usunięcie kwestii feministycznych staje się jeszcze wyraźniejsze wskutek podejrzliwości, z jaką Biały Dom traktuje intelektualistów. Po atakach na World Trade Center rząd Stanów Zjednoczonych natychmiast ogłosił, że to naukowcy stanowią „słabe ogniwo” w wojnie z terroryzmem. Bycie podejrzanym o brak patriotyzmu i lojalności

wobec własnej kultury nie jest dla feministek niczym nowym, choć ostro rozprawia się z wielowiekową tradycją „akademickiej wolności”. W tym kontekście debaty akademickie stały się jednocześnie mniej istotne dla sfery publicznej i nieskończenie ważniejsze jako deklaracje wolnomyślicielstwa i polityczne gesty oporu, zważywszy na wspomnianą militaryzację przestrzeni społecznej oraz następującą w jej wyniku erozję wolności obywatelskich i demokratycznej odpowiedzialności. Feministyczne debaty akademickie nie stanowią tu wyjątku, ale ich wpływ jest poważnie ograniczony.

Jednym z najbardziej problematycznych aspektów obecnych dyskusji akademickich jest systematyczne odsuwanie na bok badań feministycznych w rozważaniach o globalizacji, wojnie z terrorem i religijnym ekstremizmie. Zaskakujący i zasługujący na pogłębioną analizę jest zasięg antyfeminizmu w dzisiejszym dyskursie akademickim. Wydaje się to paradoksalne tym bardziej, że genderowa i seksualna różnica jest czymś tak kluczowym dla globalnej polityki i współczesnych form nacjonalizmu<sup>22</sup>.

## W gąszczu pojęciowym

### Niesekularyści

W poprzednim podrozdziale nie odniosłam się do dwóch zasadniczych pytań: po pierwsze, jak świecki był w ostatecznym rozrachunku europejski feminizm? I po drugie, co, dla potrzeb tej debaty, należałoby uznać za europejskie? Rozważmy argumenty za i przeciw.

Obok głównego nurtu sekularystycznego, w antagonistycznym względem niego nastawieniu, od dawna prężnie rozwijają się inne feministyczne tradycje. Różne szkoły feministycznej duchowości i alternatywne praktyki duchowe mają w Europie oraz poza nią długą i ugruntowaną historię. Znane pisarki tworzące w duchu feministycznym, zwłaszcza Audre Lorde<sup>23</sup>, Alice Walker<sup>24</sup> i Adrienne Rich<sup>25</sup>, dostrzegają wagę duchowego wymiaru kobiecej walki o równouprawnienie i symboliczne uznanie.

Twórczość Mary Daly<sup>26</sup>, Elisabeth Schüssler Fiorenzy<sup>27</sup> i Luce Irigaray<sup>28</sup>, by wymienić tylko kilka nazwisk, uwypukla specyfikę feministycznej tradycji niemęskocentrycznych praktyk duchowych i religijnych.

Feministyczna teologia, powstała w polemicznym dialogu z tradycją chrześcijańską<sup>29</sup>, muzułmańską<sup>30</sup> i judaistyczną<sup>31</sup>, wytworzyła stabilne społeczności zdolne zarówno do krytycznego oporu, jak i do afirmacji twórczych alternatyw. Przemierzając obszar wielkich religii mono-teistycznych, feministyczne teolożki zbudowały taksonomię spraw najważniejszych dla ich pola zainteresowań, takich jak krytyka świętych praw, hermeneutyka seksizmu w tekstach świętych oraz potrzeba nowych rytuałów i ceremonii. To tutaj sytuuje się ruch czarownic, obecnie najlepiej reprezentowany przez Starhawk<sup>32</sup>, a odzyskany naukowo przez epistemolożkę Stengers<sup>33</sup>, który podkreśla znaczenie antyteologicznej herezji, bluźnierstwa i świętokradztwa jako części feministycznego przedsięwzięcia. W naszym technologicznie zapośredniczonym świecie neopogańskie elementy pojawiły się również w cyberkulturze i różnych rodzajach posthumanistycznego technoascetyzmu<sup>34</sup>.

Wszyscy niesekularyści podkreślają element głębokiej duchowej odnowy, który jest zawarty w idei feministycznej i implikowany przez nią, twierdząc z naciskiem, że może ona nieść pożytek dla całej

<sup>26</sup> M. Daly: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston 1973.

<sup>27</sup> E. Schüssler Fiorenza: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York 1983.

<sup>28</sup> L. Irigaray: *An Ethics of Sexual Difference*. Przeł. C. Burke, G. Gill. Ithaca (New York) 1993.

<sup>29</sup> E.F. Keller: *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*. New York 1998; A. Wadud: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford 1999.

<sup>30</sup> B. Tayyab: *Islam. W: A Companion to Feminist Philosophy*. Red. A.M. Jaggar, I.M. Young. Oxford 1998.

<sup>31</sup> R. Adler: *Judaism. W: A Companion to Feminist Philosophy*, dz. cyt.

<sup>32</sup> Starhawk: *The Spiral Dance*. San Francisco 1999.

<sup>33</sup> I. Stengers: *Power and Invention. Situating Science*. Minneapolis 1997.

<sup>34</sup> R. Braidotti: *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge 2002; B. Epps: *Techno-Ascetism and Authorial Death in Sade, Kafka, Barthes and Foucault. „differences”* 1996, nr 8; *Posthuman Bodies*. Red. J. Halberstam, I. Livingston. Bloomington 1995.

<sup>22</sup> *Woman, Nation, State*. Red. N. Yuval-Davis, F. Anthias. London 1989.

<sup>23</sup> A. Lorde: *Sister Outsider*. Trumansburg (New York) 1984.

<sup>24</sup> A. Walker: *In Search of Our Mother's Gardens*. London 1984.

<sup>25</sup> A. Rich: *Blood, Bread and Poetry*. London 1987.

ludzkości, a nie tylko dla żeńskich osobników ludzkiego gatunku<sup>35</sup>. Te duchowe, humanistyczne aspiracje są ekumeniczne w swojej naturze i uniwersalne w swoim zasięgu.

Teorie etniczne i postkolonialne nigdy nie deklarowały bezwzględnej świeckości. Rozpatrując kontekst religijności w samych Stanach Zjednoczonych, zauważyć trzeba, że afroamerykańska literatura kobieca pełna jest odniesień do chrześcijaństwa; czarna teoria krytyczna i feministyczna jest już postsekularna od dłuższego czasu, jak pokazują to bell hooks<sup>36</sup> i Cornel West<sup>37</sup>. Ponadto, dzisiejsze postkolonialne i krytyczne badania nad pojęciem rasy wypracowały nieteistyczne odmiany kontekstowego neohumanizmu. Przykładem niech będzie planetarny kosmopolityzm Paula Gilroya<sup>38</sup>, diasporyczna etyka Avtar Brah<sup>39</sup>, poetyka relacji Édouarda Glissanta<sup>40</sup>, mikrouniwersalne tezy Ernesto Laclau<sup>41</sup>, „sekularyzm podporządkowanych” (*subaltern secularism*) Homi Bhabhy<sup>42</sup>, antyglobalny neohumanizm Vandany Shivy<sup>43</sup>, jak również rosnąca fala zainteresowania humanizmem afrykańskim czy ubuntu — od Particii Hill Collins<sup>44</sup> po Drucillę Cornell<sup>45</sup>.

Edward Said<sup>46</sup> jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę zachodnich twórców teorii krytycznej na konieczność wypracowania nowego rozumienia świeckiego humanizmu wywodzącego się z oświecenia — takiego, które wzięłoby pod uwagę doświadczenie kolonialne,

<sup>35</sup> L.M. Rassel: *Human Liberation in a Feminist Perspective — A Theology*. Philadelphia 1974.

<sup>36</sup> b. hooks: *Postmodern Blackness*. W: tejże: *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. Toronto 1990.

<sup>37</sup> C. West: *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Monroe (Maine) 1994.

<sup>38</sup> P. Gilroy: *Between Camps. Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London 2000.

<sup>39</sup> A. Brah: *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London 1996.

<sup>40</sup> É. Glissant: *Poetics of Relation*. Przeł. B. Wing. Ann Arbor 1997.

<sup>41</sup> E. Laclau: *Subjects of Politics, Politics of the Subject*. „differences” 1995, nr 7.

<sup>42</sup> H.K. Bhabha: *Miejsca kultury*. Przeł. T. Dobrogoszcz. Kraków 2010.

<sup>43</sup> V. Shiva: *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston 1997.

<sup>44</sup> P.H. Collins: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. London 1991.

<sup>45</sup> D. Cornell: *Exploring Ubuntu — Tentative Reflections*. Dostęp online: [www.fehe.org/index.php?id=281](http://www.fehe.org/index.php?id=281).

<sup>46</sup> E. Said: *Orientalizm*. Przeł. W. Kalinowski. Warszawa 1991.

jego brutalne nadużycia i systemową niesprawiedliwość, a także egzystencję w warunkach postkolonialnych<sup>47</sup>. Francuscy filozofowie poststrukturaliści, choć zachowali pewien filozoficzny dystans wobec religijnej ortodoksji, dowodzili również, że po kolonializmie, Auschwitz, Hiroszimie i gułagu — żeby wspomnieć tylko parę okropieństw współczesnej historii — Europejczycy muszą wypracować krytykę europejskiej manii wielkości, która polegała na ustanawianiu samych siebie moralnymi strażnikami świata oraz siłą napędową duchowej i technicznej ewolucji ludzkości. Ta linia argumentacji reprezentowana jest w filozofii: przez Gilles'a Deleuze'a, w jego geście odrzucenia transcendentnej wizji podmiotu i w postulacie radykalnej immanencji<sup>48</sup>, przez Irigaray i jej decentrację fallogocentryzmu<sup>49</sup>, przez krytykę europejskiego humanizmu autorstwa Foucaulta<sup>50</sup>, przez Derridiańską dekonstrukcję centrum<sup>51</sup>, a w końcu — przez krytykę eurocentryzmu według Glissanta<sup>52</sup>.

W rezultacie jesteśmy w stanie odsłonić kilka przecinających się linii myśli, kwestionujących sekularne dziedzictwo europejskiej kultury i filozofii. Antyhumanizm niektórych społecznych i kulturowych krytyków w ramach zachodniego poststrukturalizmu może być odczytywany w zestawieniu z kosmopolitycznym neohumanizmem współczesnych badaczy rasy, krytyków postkolonialnych i niezachodnich. Oba stanowiska, pomimo wszelkich dzielących je różnic, tworzą zachęcające alternatywy dla humanistycznego indywidualizmu oraz bezkrytycznego sekularyzmu. Nie próbując pomniejszać ich strukturalnej odmienności, ani też kreślić między nimi łatwych analogii, można z powodzeniem i sporą korzyścią dokonać synchronizacji ich krytycznych wysiłków i poszczególnych celów politycznych, tak by uzyskać nowe uzasadnienie dla powiązań i transwersalnych przymierzy, do których dochodzi między różnymi postsekularnymi społecznościami.

<sup>47</sup> H.K. Bhabha: *Miejsca kultury*, dz. cyt.

<sup>48</sup> G. Deleuze: *Expressionism in Philosophy. Spinoza*. Przeł. M. Joughin. New York 1990.

<sup>49</sup> L. Irigaray: *Speculum of the Other Woman*. Przeł. G. Gill. Ithaca 1985.

<sup>50</sup> M. Foucault: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa 1993.

<sup>51</sup> J. Derrida: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. Paris 1997.

<sup>52</sup> É. Glissant: *Poetics of Relation*, dz. cyt.

### Szczątkowa duchowość teorii krytycznej

Jest jeszcze jeden pojęciowy aspekt tej dyskusji. Jeżeli możemy rozumieć humanizm jako respektowanie praw człowieka oraz współczesne ujęcie równości i demokracji — idee, które leżą u podstaw europejskiej nowoczesności i napędzają emancypacyjny projekt oświecenia — to możemy także utrzymywać, że system wartości europejskiego świeckiego humanizmu jest religijny *implicite*, aczkolwiek przez negację<sup>53</sup>. To stanowisko opiera się na poglądzie, iż sekularne wydestylowanie judeochrześcijańskich nakazów moralnych z ich religijnej otoczki jest tym, co odpowiada za stworzenie pojęcia sekularyzmu definiowanego jako kontrakt społeczny albo szacunek dla prawa. To z kolei pociąga za sobą szacunek dla przyrodzonej wartości jednostki, autonomię Ja, sumienie moralne, racjonalność i etykę miłości. Są to wartości centralne dla europejskiego procesu modernizacji, opartego na teleologicznej albo ewolucyjnej wizji przyszłości oraz na wierze w zdolność ludzkiego rozumu do napędzania społecznego rozwoju. Jak zauważył wnikliwie William Connolly<sup>54</sup>, ten specyficzny rodzaj zsekularyzowanego humanizmu zdołał uczynić siebie uosobieniem uniwersalizmu, zyskując w ten sposób absolutny autorytet moralny oraz społeczny status dominującej normy.

Dlatego uzasadnione jest mówienie o szczątkowej duchowości współczesnych krytycznych teorii podmiotu: negacja w dalszym ciągu stanowi potężny sposób odniesienia. Bez tradycji judeochrześcijańskiej nie ma postępującej emancypacji i nie ma też sekularyzmu, a tym samym nie ma i postsekularnej kondycji. Podwójna negacja rodzi nieuniknioną pozytywność wykluczonego terminu. Ten sposób rozumowania konsekwentnie sytuować będzie islam w zastanawiającej pozycji jedynej religii monoteistycznej, która zakłada podmiotowość bez potrzeby sekularystycznych rozróżnień. Co za tym idzie, islam nie będzie mógł zgłaszać żadnych roszczeń do nowoczesności, emancypacji czy praw człowieka. Jak zauważył Gellner<sup>55</sup>, jest to nie tylko niesłuchanie problematyczne, lecz także historycznie fałszywe.

<sup>53</sup> B.B. Blaagaard: *Gender or Discrimination. Rethinking the Cartoon Controversy*. „Historica” 2007, nr 2; też: *The Flipside of My Passport. Myths of Origin and Genealogy of White Supremacy in the Mediated Social Genetic Imaginary*. W: *Complying with Colonialism. Gender, Race and the Ethnicity in the Nordic Region*. Red. S. Keskinen, S. Tuori, S. Irni, D. Mulinari. Aldershot 2009.

<sup>54</sup> W.E. Connolly: *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis 1999.

<sup>55</sup> E. Gellner: *Postmodernizm, rozum i religia*. Przeł. M. Kowalczyk. Warszawa 1997.

Prawdziwą, wcale nie tak zawoalowaną, kwestię sporną stanowi w tej dyskusji kontrowersyjna idea nowoczesności oraz form podmiotowości i obywatelstwa, którym udziela ona wsparcia. Najogólniejsze pytanie najlepiej sformułować, uciekając się do paradoksu: jak wytłumaczyć fakt, że niektóre z najbardziej adekwatnych obecnie sposobów krytyki zaawansowanego stadium kapitalizmu oraz strukturalnych niesprawiedliwości globalizacji są tworzone przez ruchy społeczne o zacięciu religijnym? Sprawa feminizmu wydaje się jeszcze bardziej złożona: w rzekomo postępowych debatach „cywilizacyjnych”, które wcześniej przywołałam, konserwatywni zachodni politycy odmalowywali nadmiernie optymistyczny obraz statusu kobiet w zachodnim świecie w celu usprawiedliwienia swojej intryganckiej polityki polaryzacji i neoimperialnej wojny przeciwko muzułmańskiemu światu. Ten obraz jest wybrakowany i błędny w świetle historii kobiecych walk o prawa obywatelskie w Europie i w całym zachodnim świecie, nie mówiąc już o skali globalnej. W istocie, sprawy związane z polityczną partycypacją kobiet i pełnią obywatelstwa pozostają nierozwiązane i wielce kontrowersyjne: czy europejskie kobiety miały oświecenie? Czy Powszechna deklaracja praw człowieka ma zastosowanie również w przypadku kobiet i mniejszości? Czy raczej jest tak, że feministyczna walka o uzyskanie podstawowych praw stanowi podskórny prąd europejskiej nowoczesności? I że dla feministek od czasów Wollstonecraft obietnica wolności, równości i braterstwa brzmi raczej pusto, mimo że proces sekularyzacji wdrożony przez oświecenie otworzył przestrzeń publiczną dla kobiet jako aktywnych jej uczestniczek? Takie prawo uczestnictwa nie było nigdy ochoczo przyznawane i trzeba było po nie sięgać przemocą, wykorzystując zorganizowaną walkę i opór. Walka trwa nadal i pozostaje niedokończona nawet wśród przeciętnych Europejczyków. Zaprzeczyć temu oznaczałoby dodać zniewagę do istniejącej krzywdy.

Jak powinny zareagować feministki na wysuwanie kwestii kobiecej na pierwszy plan postsekularnej debaty cywilizacyjnej, która traktuje tak naprawdę o społecznym/seksualnym kontrakcie<sup>56</sup> i ograniczeniach pewnych praktyk obywatelskich? Na dyskusję o sferze publicznej trzeba ponownie spojrzeć w świetle trzech tez służących jej przeformułowaniu, tak by stała się mniej etnocentryczna i redukcjonistyczna. Po

<sup>56</sup> C. Pateman: *The Sexual Contract*. Cambridge 1988.



pierwsze tezy, że procesy modernizacyjne i emancypacja kobiet na Zachodzie są ciągle w toku. Po drugie, co stanowi logiczne następstwo, tezy, że nie można dokonać prostego, binarnego podziału na rzekomo postępową tradycję judeochrześcijańską i rzekomo zacofaną muzułmańską. Po trzecie, należy rozważyć ideę, iż zachodni model modernizacji może nie być jedynym albo najlepszym z możliwych: mamy do czynienia z wieloma różnymi nowoczesnościami<sup>57</sup>. Dlatego też, konkludując, różne formy sekularyzmu mogą być zrodzone przez wielorakie modele nowoczesności. To pozwala nam zaryzykować myśl, że kondycja postsekularna jest czymś heterogenicznym i wewnętrznie zróżnicowanym. A przy okazji, jak chciałabym tu zasugerować, winniśmy przyjąć owo wieloetniczne i złożone ujęcie różnorodności jako standardową definicję tego, co uznawane jest dziś za europejskie<sup>58</sup>.

To, w jakim stopniu ten normatywny konsensus, dotyczący unikatowości zachodniego modelu sekularyzmu oraz judeochrześcijańskich korzeni europejskiego humanizmu, doznał wstrząsu, pokazuje najlepiej przykład Jürgena Habermasa. W swoich rozmowach z (ówczesnym) kardynałem Ratzingerem, jak i w wykładzie wygłoszonym w Łodzi w kwietniu 2005 roku, Habermas jednoznacznie dawał wyraz swojemu postsekularnemu niepokojowi. W społeczności humanistycznej zaplanowała pewnego rodzaju poznawcza i moralna panika, gdy znalazła się ona pod presją zderzeń cywilizacji i obecnej politycznej ekonomii strachu i terroru z jednej strony oraz nostalgii i melancholii z drugiej<sup>59</sup>. Panika ta jest częściowo pochodną obecnego postępu biotechnologicznego. Bardzo rzadko przyszłość ludzkiej „natury” stawała się przedmiotem takiego zainteresowania i pogłębionych dyskusji, prowadzonych przez naszych mądrych, aktywnych publicznie intelektualistów, jak w dzisiejszych zglobalizowanych czasach. Habermas ukuł termin „społeczeństwa postsekularne”, aby zasygnalizować pilną potrzebę krytycznej rewizji funkcji naukowych systemów przekonań we współczesnym świecie. Lęk przed genetycznymi manipulacjami, który dzieli on<sup>60</sup>

<sup>57</sup> S. Eisenstadt: *Multiple Modernities*. „Daedalus” 2000, nr 129.

<sup>58</sup> R. Braidotti: *Transpositions*, dz. cyt.

<sup>59</sup> B. Massumi: *Anywhere You Want to Be. An Introduction to Fear*. W: *Deleuze and the Transcendental Unconscious*. Red. J. Broadhurst. Coventry 1992.

<sup>60</sup> J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2003.

z apologetami liberalizmu — takimi jak Fukuyama<sup>61</sup> — *implicite* wspiera jeden z aksjomatów wszystkich religii monoteistycznych, a mianowicie ideę uświęconej natury ludzkiego życia i prokreacji. Ta technofobiczna reakcja na postęp biotechnologiczny doprowadziła do powrotu do moralnego uniwersalizmu Kanta. Jest on czymś znaczącym w teorii feministycznej, zwłaszcza tej jej części, która pozostaje pod wpływem prac Marthy Nussbaum<sup>62</sup> i Seyli Benhabib<sup>63</sup>. Choć przyjmuję z radością „zwrot etyczny” tych teorii, to nie podzielam ich liberalnych i indywidualistycznych przesłanek ani neouniwersalizmu, jaki cechuje propagowane przez nie wartości etyczne. Jestem zdania, że potrzebny nam jest krytyczny dystans, zarówno z powodów teoretycznych, jak i politycznych, wobec etnocentryzmu tego stanowiska i technofobii, która znajduje w nim wyraz<sup>64</sup>.

Kolejne kryterium, dzięki któremu wysledzić możemy niesekularny wymiar teorii krytycznej, powstaje wówczas, gdy zaczynamy poszukiwać brakujących ogniw między feminizmem, aktywizmem religijnym i kondycją postsekularną. Chcę zasugerować, że jednego z tych brakujących połączeń dostarcza nam psychoanaliza. Wiele już napisano o ateizmie i antyklerykalizmie Freuda, a także o adekwatności jego analizy religii w *Przyszłości pewnego złudzenia*<sup>65</sup>. Sekularystyczne podejście Freudowskiej psychoanalizy opiera się na głębokim sceptycyzmie wobec urojeniowego charakteru wszystkich systemów przekonań, co pogłębia się i komplikuje wskutek użycia naukowej formy krytyki. Jednocześnie jednak psychoanaliza podkreśla dwa aspekty życia psychicznego, które w istotny sposób wskazują na ukierunkowanie postsekularne: pierwszy dotyczy witalności popędów, łącznie z wszechwładnym popędem śmierci, którego entropiczna siła jawi się jako kluczowa dla ludzkiego pożądania. Drugi odnosi się do zasadniczego znaczenia figur totemicznych oraz ikonicznych jako fundamentalnych

<sup>61</sup> F. Fukuyama: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Przeł. B. Pietrzyk. Kraków 2004.

<sup>62</sup> M. Nussbaum: *Cultivating Humanity*. Cambridge (Massachusetts) 1999; tejsze: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (Massachusetts) 2006.

<sup>63</sup> S. Benhabib: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton (New Jersey) 2002.

<sup>64</sup> R. Braidotti: *Metamorphoses*, dz. cyt.; tejsze: *Transpositions*, dz. cyt.

<sup>65</sup> S. Freud: *Przyszłość pewnego złudzenia*. Przeł. R. Reszke. W: tegoż: *Pisma społeczne*. Warszawa 1998.

struktur psychicznego porządku i społecznej więzi. W swoim okresie metapsychologicznym Freud zgłębiał materialne podstawy ludzkiego życia psychicznego i duchowego, zwracając uwagę na gwałtowne i destruktywne siły, które zarówno podtrzymują społeczny/seksualny kontrakt, jak i mu zagrażają. Pierwsze miejsce pośród nich zajmuje egzogamia, wymiana kobiet stanowiąca filar patriarchalnego monoteizmu.

Główna intuicja psychoanalizy dotyczy zatem wagi emocjonalnego rozwarstwienia procesu kształtowania się podmiotu. Odnosi się to do afektywnych, nieświadomych oraz instynktownych elementów naszego rzekomo racjonalnego i dyskursywnego systemu przekonań<sup>66</sup>. By wyrazić to dosadniej: to, co polityczne, nie równa się temu, co racjonalne, a to, co religijne, nie jest tym samym, co irracjonalne. Religia może stanowić opium dla mas, ale polityka jest nie mniej odurzająca, a i nauka pozostaje ulubionym nałogiem wielu. Zatwardziali obrońcy zrównania rozumu z ateizmem, tacy jak Dawkins<sup>67</sup>, najlepiej dowodzą prawdy tego aksjomatu, gdyż są tak samo radykalni i nietolerancyjni jak siły religijne, którym rzekomo się sprzeciwiają.

Dziedzictwo psychoanalizy pozwala nam zakwestionować istniejące powszechnie przekonanie o racjonalności politycznego podmiotu. Weźmy za przykład takie proste pojęcie, jak wiara w postęp społeczny i samokorygujące się siły demokratycznego ładu. W psychoanalitycznej perspektywie pojęciem operacyjnym jest tu sama wiara. Psychoanaliza stanowi trzeźwe przypomnienie naszych historycznie spiętrzonych sprzeczności: stajemy dziś oto w obliczu postsekularnej prawdy, iż wszystkie przekonania są aktami wiary, bez względu na ich logiczną treść i zawartość — nawet wtedy albo zwłaszcza wtedy, kiedy przywołują nadrzędny autorytet rozumu, nauki i technologii. Wszystkie systemy przekonań zawierają twarde jądro duchowej nadziei — jak ujął to Lacan: jeżeli wierzysz w gramatykę, wierzysz w Boga.

To rozumowanie może zostać pogłębione poprzez inny tok rozważań na temat społecznej wyobraźni i jej nieświadomych interpelacji, rozważań zapożyczonych z badań nad mediami i studiów kulturowych. Wiele napisano już o sile identyfikacji i masowym oczarowaniu, które powstaje w reakcji na obrazy i przedstawienia dominujących ikon, od wszechobecnej twarzy Che Guevary lub młodej Angeli Davis po

<sup>66</sup> W.E. Connolly: *Why I Am Not a Secularist*, dz. cyt.

<sup>67</sup> R. Dawkins: *Bóg urojony*. Przeł. P.J. Sz wajcer. Warszawa 2007.

wizerunki Nelsona Mandeli czy innych świeckich świętych. Podczas gdy ich funkcja totemiczna jest religijna w ofiarniczym sensie tego słowa („cierpieli po to, żeby nam mogło być lepiej”), ich wartość ikoniczna daje się wyraźnie wpisać w rynkową ekonomię. Można to rozumieć jako proces hiperindywidualistycznego znakowania twarzy celebrytów. To zjawisko przekracza wszelkie granice i obejmuje Elvisa Presleya i księżnę Dianę w pewnych kręgach, a partyzanckich bojowników i terrorystów samobójców w innych. Po raz kolejny, widoczne są tu jasno pozostałości praktyk religijnego kultu: obrazy transgresyjnych i obrazoburczych kobiet, świętych lub inspirujących ikon, począwszy od świętej Teresy z Ávili czy Joanny d'Arc, a skończywszy na Anne Frank i Matce Teresie z Kalkuty, odegrały znaczącą rolę w wyobraźni symbolicznej danej kultury.

Współczesna technokultura zintensyfikowała ten trend. Madonna, znana w żydowskiej (kon)wersji jako Esther, odgrywa sceniczny dialog i akt jako/z Jezus/em Chrystus/em. Evelyn Fox Keller<sup>68</sup> w swojej wpływowej pracy na temat feministycznej epistemologii odsłania znaczenie buddyźmu dla odkryć współczesnej mikrobiologii McClintock — zdobywczyni Nagrody Nobla. Ostatnie badania antropologiczne Henriety Moore<sup>69</sup> nad seksualnością w Kenii dowodzą, że — zważywszy na wpływ masowych organizacji religijnych — bycie białym jest tam mniejszym problemem niż bycie niedoszłym chrześcijaninem. Całkiem niedawno jako niedoszła sekularystka ujawniła się Donna Haraway<sup>70</sup>, podczas gdy Hélène Cixous uznała za stosowne opublikowanie książki pod tytułem *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint* („Portret Jacques'a Derridy jako młodego żydowskiego świętego”)<sup>71</sup>. No i jak bardzo to wszystko jest niesekularne?

Mistyczne elementy masowej popkultury były komentowane przez krytyków tak różnych jak Adorno i Horkheimer oraz Deleuze i Guattari. W czasach cyfrowego nasycenia naszej sfery społecznej przez szybko rozpowszechniane techniki wizualizacji, mistyczne podteksty funkcjonowania światowych ikon, a także półreligijny kult i postawy oddania,

<sup>68</sup> E.F. Keller: *A Feeling for the Organism*, dz. cyt.

<sup>69</sup> H. Moore: *The Subject of Anthropology*. Cambridge 2007.

<sup>70</sup> D. Haraway: *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse*. London 2006.

<sup>71</sup> H. Cixous: *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*. Przeł. B.B. Brahic. New York 2004 (tytuł książki Cixous stanowi aluzję do tytułu znanej książki Jamesa Joyce'a *A Portrait of the Artist as a Young Man* — *przyp. tłum.*)

które są przez nie ewokowane, stały się permanentnymi cechami naszej kultury. Względny upadek psychoanalizy jako hermeneutycznego narzędzia społecznej i kulturowej krytyki w kręgach akademickich uniemożliwia jednakże bardziej spójne odczytanie powiązań, jakie ustanowiły neoliberalne społeczeństwa między kulturą wizualną, światowymi ikonami i domeną postsekularnej wyobraźni symbolicznej, która fetyszyzuje je jako „święte potwory” globalnej konsumpcji.

Upadek psychoanalizy jest związany z przesunięciem akcentu we współczesnej ontologii politycznej w kierunku modelu o charakterze bardziej spinozjańskim niż freudowsko-heglowskim. Taka zmiana paradygmatu oznacza między innymi, że mniejszy nacisk kładzie się na dialektykę świadomości, więcej uwagi poświęca się za to upełnomocnieniu (*empowerment*), pozytywności i krytyce tego, co negatywne. Wpływa to również na feministyczne rozumienie postsekularnej kondycji. Freudowska teoria libido ponownie zaprzęła popędy w jarzmo systemu, który zrównuje pożądanie z dialektyczną strukturą świadomości i tożsamości. To wpisało inność (*alterity*) — strukturalną obecność innych — jako granicę albo negację w jądro pożądającego podmiotu. Pożądanie zostało przez Freuda rozmieszczone wzdłuż entropicznej krzywej, a przez Lacana — utożsamione z brakiem. Moim zdaniem mamy obecnie wyjątkową możliwość, aby rozłączyć te elementy z uwagi na pojawienie się nowych form inter-relacjonalności (*inter-relationality*), które powstały w wyniku globalnego rozwoju technologicznego. Współczesne technologie pozwalają na formy społecznej interakcji pożądających podmiotów, które są nomadyczne, a nie ukierunkowane, multirelacyjne, a nie fallocentryczne, wiążące, a nie dialektyczne, symulowane, a nie zwierciadlane (*specular*), afirmatywne, a nie melancholijne, oraz relatywnie oderwane od językowo zapośredniczonego systemu oznaczania<sup>72</sup>. Jeżeli spojrzymy na ostatnie zmiany w koncepcjach uznanych teoretyków i myślicieli, to wszystkie one poświadczają istnienie wielowarstwowego modelu relacyjności: Deleuzjańskie klącze<sup>73</sup>, molekularna polityka Guattariego<sup>74</sup>, mnogości

<sup>72</sup> R. Braidotti: *Transpositions*, dz. cyt.

<sup>73</sup> G. Deleuze, F. Guattari: *Klącze*. Przeł. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.

<sup>74</sup> F. Guattari: *Chaosmosis. An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Przeł. P. Bains, J. Pefanis. Sydney 1995; tegoż: *The Three Ecologies*. Przeł. I. Pindar, P. Sutton. London 2000.

Antonio Negriego<sup>75</sup>, feministyczna krytyka rozproszonych hegemonii Grewala i Kaplan<sup>76</sup>, diasporyczne sposoby przynależności Avtar Brah<sup>77</sup>, Harawayowskie cyborgi<sup>78</sup>, queerowa podmiotowość<sup>79</sup> czy mój podmiot nomadyczny<sup>80</sup>. Ta zmiana paradygmatu, odejście od klasycznej psychoanalitycznej hermeneutyki w kierunku bardziej wielowarstwowego neo-materialistycznego podejścia, nie powinna jednak zaciemniać znaczenia psychoanalizy dla dyskusji o kondycji postsekularnej.

### **Witalistyczne teorie feministyczne**

Obszarem, w którym wyraźnie dają się dostrzec szczątkowe ślady duchowości, jest obecnie rozwijająca się myśl neowitalistyczna. Teoria społeczna od początku poststrukturalizmu podkreślać zaczęła materialnie ugruntowane, przeobrażeniowe procesy stawania się, złożoność społeczności obecnych w sieci czy też biowładzę w sensie polityki dotyczącej fizyczności. Ten powrót do witalizmu, określonego wtórnie przez technologiczne warunki przepływu informacji w ramach złożonych systemów informacyjnych, jest sam w sobie symptomem postsekularnego zwrotu w teorii politycznej. Klasyczny witalizm stanowi ujęcie problematyczne, zważywszy na jego dramatyczną historię uwikłania w holizm i udział w fašyzmie. Współczesny neowitalizm jako filozofia przepływów oraz wiecznie płynnej natury rzeczywistości korzysta jednak z założonego przez siebie filozoficznego monizmu, mającego pierwszorzędne znaczenie dla materialistycznej i wewnątrznie niehomogenicznej wizji podmiotowości.

Immanencja — jako termin neowitalistyczny — wyraża szczątkową wartość duchową, jaka kryje się w wielkiej intymności i poczuciu przynależności do świata pojętego jako proces ustawicznego stawania się<sup>81</sup>. Co więcej, pod względem teoretycznym i politycznym, witalizm

<sup>75</sup> M. Hardt, A. Negri: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York 2004.

<sup>76</sup> *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Red. I. Grewal, C. Kaplan. Minneapolis 1994.

<sup>77</sup> A. Brah: *Cartographies of Diaspora*, dz. cyt.

<sup>78</sup> D. Haraway: *Manifest cyborgów*. Przeł. S. Królak, E. Majewska. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1.

<sup>79</sup> J. Butler: *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*. Przeł. K. Krasuska. Warszawa 2008.

<sup>80</sup> R. Braidotti: *Transpositions*, dz. cyt.

<sup>81</sup> G. Bataille: *Część przeklęta. Ekonomia na miarę wszechświata. Granica użytecznego*. Przeł. K. Jarosz. Warszawa 2002.

istotnie przeciwstawia się podkreślanemu wagi teologii politycznej — co zostało przejęte od Carla Schmitta<sup>82</sup>, by nadać kształt myśleniu Leo Straussa oraz amerykańskich neokonserwatystów, aktywnych za rządów Busha juniora<sup>83</sup>. Różnica między nimi jest taka, że teologia polityczna w swojej klasycznej wykładni, jak też we współczesnej interpretacji Agambena<sup>84</sup>, sprowadza współczesne teorie polityczne do zeświecczonych wersji pojęć teologicznych. Ta zasadniczo autorytarna w swoim charakterze redukcja nadmiernie akcentuje bezwzględnie dychotomiczną („przyjaciel albo wróg”) i polaryzującą („jesteś z nami albo przeciwko nam”) naturę relacji politycznych. Poprzez uwydatnianie tego wymiaru — jako specyficznego dla polityki — owa teoria staje się ostatecznie konfrontacją ze śmiercią i moralnością, jak też postawieniem w stan oskarżenia nowoczesności jako strukturalnie związanej z przemocą.

Z kolei neowitalistyczna myśl feministyczna reprezentuje zupełnie inną linię rozumowania — podkreślającą kreatywny potencjał zjawisk społecznych, które początkowo mogą się jawić jako negatywne. Teoretyczną korzyść tego podejścia stanowi możliwość wyjaśnienia płynnych działań władzy w fazie zaawansowanego kapitalizmu w sposób, który ugruntowuje je w immanentnych relacjach i tym samym się im przeciwstawia. Postsekularna jest w tym wszystkim wiara w potencjalną transformację tego, co negatywne, i stąd — w przyszłość; do tego wątku wrócę w dalszej części tekstu. Teraz chciałabym natomiast zilustrować ten neowitalistyczny trend w odniesieniu do bardziej całościowych i zintegrowanych sposobów przedstawiania podmiotowości jako przepływów inter-relacyjności. Trend ten pojawił się jako element współczesnej teorii feministycznej w wielu jej nurtach.

Feminizm zdystansował się już zarówno od nieprzejednanego odżegnywania się od przekonań religijnych w stylu de Beauvoir, jak i od późniejszych prób afirmowania klasycznej transcendencji (co w pewnym momencie było feministyczną strategią). To filozoficzne

<sup>82</sup> C. Schmitt: *Pojęcie polityczności*. W: tegoż: *Teologia polityczna i inne pisma*. Przeł. M.A. Cichocki. Kraków 2000.

<sup>83</sup> J. Derrida: *Acts of Religion*. London 2002; A. Norton: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Heaven (Connecticut) 2004.

<sup>84</sup> G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Przeł. M. Salwa. Warszawa 2008.

stanowisko zostało zakwestionowane przez pojęcie niehierarchicznej czy też horyzontalnej transcendencji<sup>85</sup> oraz ideę radykalnej immanencji w Deleuzjańskim feminizmie<sup>86</sup>.

Feminizm trzeciej fali<sup>87</sup> wyartykułował antyedypalne tezy filozoficzne i metodologiczne na temat feministycznej historii, przeformułując możliwe scenariusze przyszłości w sposób, który czynił je afirmatywnymi. Ponowne zainteresowanie autorami takimi jak Darwin<sup>88</sup> odbija się echem w fakcie pojawienia się różnorodnych mikropolitycznych badań nad istotą „samego życia”<sup>89</sup>. Owa transwersalna zbieżność między filozoficznym antyfundamentalizmem a feministyczną epistemologią owocuje falą posthumanizmu, która radykalizuje przesłanki nauk ścisłych tak, iż przewyższają one wszelkie przewidywania klasycznego postmodernistycznego feminizmu<sup>90</sup>. Feministyczne studia kulturowe nad nauką próbują uwolnić biologię od wiążącego ją dotąd strukturalnego funkcjonalizmu linearności narzucanej przez model DNA i zamiast tego pchnąć ją w stronę bardziej kreatywnych wzorców ewolucyjnego rozwoju<sup>91</sup>. Rodzi to w rezultacie nieesencjonalistyczną odmianę myśli witalistycznej i neoholistycznej, która wskazuje *explicite* na wymiar duchowy, o czym najlepiej świadczy rosnąca liczba publikacji zawierających odniesienia do Bergsona<sup>92</sup>.

<sup>85</sup> L. Irigaray: *An Ethics...*, dz. cyt.

<sup>86</sup> R. Braidotti: *Patterns of Dissonance*, dz. cyt.; C. Colebrook: *Is Sexual Difference a Problem? W: Deleuze and Feminist Theory*. Red. I. Buchanan, C. Colebrook. Edinburgh 2000; tejże: *Understanding Deleuze*. Crows Nest 2002; E. Grosz: *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham (North Carolina) 2004.

<sup>87</sup> A. Henry: *Not My Mother's Sister. Generational Conflict and Third-Wave Feminism*. Bloomington (Indiana) 2004.

<sup>88</sup> E. Grosz: *Darwin and Feminism. Preliminary Investigations for a Possible Alliance*. „Australian Feminist Studies” 1999, nr 14.

<sup>89</sup> L. Parisi: *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*. London 2004.

<sup>90</sup> M. Bryld, N. Lykke: *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*. London 1999; S. Franklin, C. Lury, J. Stacey: *Global Nature, Global Culture*. London 2000; E.A. Wilson: *Neural Geographies. Feminism and the Microstructure of Cognition*. London 1998.

<sup>91</sup> *Posthuman Bodies*, dz. cyt.

<sup>92</sup> *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*. Red. M. Fraser, S. Kember, C. Lury. London 2006; E. Grosz: *The Nick of Time*, dz. cyt.

Posthumanistyczny feminizm w swojej neowitalistycznej odsłonie<sup>93</sup> jest nowym, szybko rozrastającym się sojuszem wielu kierunków, który oferuje rozmaite podejścia hybrydyczne i transdyscyplinarne. Gromadzi on pozostałości poststrukturalistycznego antyhumanizmu, by połączyć je następnie z nową feministyczną wizją współczesnej technokultury, która ujmując ją w niedeterministyczne ramy. Posthumanizm ma również aspekt pozaludzki; Vandana Shiva<sup>94</sup> podkreśla na przykład, w jakim stopniu ciała empirycznych podmiotów oznaczających różnicę (takich jak kobieta/autochton/ziemia czy inni w obszarze natury) stały się ciałami rozporządzanymi przez globalną gospodarkę. Współczesny kapitalizm jest „biopolityczny” dlatego, że zmierza do kontrolowania wszystkich tych sposobów życia; przeobraził się on już wręcz w „biopiractwo”, które ma na celu nieograniczone czerpanie z generatywnej mocy kobiet, zwierząt, roślin, genów i komórek. Ponieważ samopowielająca się witalność materii organicznej staje się obiektem konsumpcji i komercyjnej eksploatacji kultury biogenetycznej, ruch na rzecz ochrony środowiska stopniowo zmienił się ostatnimi czasy w nowy globalny sojusz na rzecz zrównoważonej, nieszkodliwej dla środowiska przyszłości. Haraway<sup>95</sup> uznaje istnienie tego nurtu, oddając hołd umęczonemu ciału onkomyszy jako temu, co stało się uprawnym gruntem dla nowej rewolucji genetycznej oraz producentem zapasowych części dla innych gatunków.

Wymienione trendy wskazują, że istotnie dokonał się pewien zwrot postsekularny w ramach teorii feministycznej, choć nie zawsze nosił on takie miano. Szczątkowa duchowość sporej części współczesnego feminizmu poświadcza kompatybilność podmiotowości politycznej z działaniami, które nie dają się łatwo wpisać w obszar sekularnej tradycji feministycznej, tak jak została ona określona w pierwszej części tego artykułu. Ów nowy program podnosi kwestie jawnie religijne, problemy polityki neowitalistycznej, odwołuje się do holizmu środowiska i głębokiej ekologii, biopolitycznego zarządzania

<sup>93</sup> F. Guattari: *Chaosmosis*, dz. cyt.; D. Haraway: *Modest\_Witness...*, dz. cyt.; też: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago 2003; N.K. Hayles: *How We Became Post-Human. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago 1999.

<sup>94</sup> V. Shiva: *Biopiracy*, dz. cyt.

<sup>95</sup> D. Haraway: *Modest\_Witness...*, dz. cyt.

życiem oraz poszukiwania form oporu odpowiednich dla epoki biogenetycznego kapitalizmu czy też tego rodzaju wartości etycznych, które najlepiej służyć będą poszanowaniu etnicznej i kulturowej różnorodności. Każde z tych zagadnień zasługuje na bardziej szczegółową analizę niż ta, którą mogę w tym miejscu zaproponować.

### Świadomość opozycyjna

W końcowej części niniejszego artykułu chciałabym pozostawić na boku próby sporządzenia mapy i przeprowadzić teoretyczną argumentację dotyczącą rozumienia postsekularnej kondycji jako praktyki afirmacji zamiast negacji, praktyki, która jest blisko powiązana ze szczątkowymi formami duchowości. Dokładniej mówiąc, chcę rozważyć (i zakwestionować) znak równości, jaki tradycyjnie stawia się między podmiotowością polityczną a krytyczną, opozycyjną świadomością, redukując je obie do czegoś czysto negatywnego. Jest to istotne dla dyskusji o sekularyzmie, ponieważ rzuca nowe światło na rolę duchowości w teorii społecznej i krytycznej.

Dziedzictwo heglowsko-marksistowskiej dialektyki świadomości sięga bardzo głęboko; teoria krytyczna opiera się na negacji i w pewien przewrotny sposób nawet jej wymaga. Założenie jest tu takie, że te same warunki materialne i dyskursywne, które tworzą moment negatywny — doświadczenie opresji, marginalności, rany czy traumy — warunkują również jego obalenie. W ten sposób te same warunki dostarczają zarówno materii, która niszczy, jak i tej, która rodzi pozytywny opór, przeciwdziałanie czy przekroczenie<sup>96</sup>. Tym, co wprawia w ruch proces oporu i co zarazem tworzy się w jego wyniku, jest świadomość opozycyjna. Teoria krytyczna egzystencjalizmu, pracująca na schemacie dialektycznym, przełożyła ten proces na kategorie odwrócenia się od złej wiary w kierunku autentyczności. Okazało się to mieć kapitalne znaczenie dla feministycznej emancypacji i projektów wyzwolenia, ponieważ dostarczyło jednocześnie schematu pojęciowego i etycznego dla rozpatrywania oznak wykluczenia oraz dziedzictwa marginalizacji, zarówno w mikro-, jak i makroskali. Althusserowska krytyka roli wyobraźni w ideologii ujmuje tę debatę z punktu widzenia politycznej potrzeby rozwijania adekwatnego

<sup>96</sup> M. Foucault: *Nadzorować i karać*, dz. cyt.

rozumienia i odpowiedniego sposobu przedstawienia rzeczywistych warunków naszego życia. Negatywne doświadczenie może zostać przemienione w sprawę, w którą musi się zaangażować teoria krytyczna, i tym samym w źródło przeciw-prawd oraz wartości, które mają na celu obalenie negatywnej instancji.

Proces ten nazbyt często przedstawiany jest w kategoriach czysto funkcjonalnych, jako postawienie znaku równości między polityczną kreatywnością/sprawstwem a negatywnością lub nieszczęśliwą świadomością. Chciałabym jednak zasugerować, że wiele zyskać można, posługując się tutaj analizą nieheglowską, która na plan pierwszy wysuwa kreatywne czy też afirmatywne elementy tego procesu. Ta zmiana perspektywy zakłada filozoficzny monizm oraz postuluje etyczny i afektywny komponent podmiotowości jako jej jądro; jest więc stanowiskiem antyracjonalistycznym. Etyczny rdzeń podmiotu nie jest tożsamy z jej/jego moralną intencjonalnością w takiej mierze, w jakiej stanowią go efekty relacji władzy (tej represyjnej — *potestas*, i pozytywnej — *potentia*), a tym samym również możliwości awansu społecznego, które płyną z jej/jego działań. Jest to proces tworzenia upelnomocniających form stawania się<sup>97</sup>. Zważywszy na fakt, że w tej neowitalistycznej wizji etycznej dobro równa się radykalnie pojętej relacyjności, której celem jest afirmatywne upelnomocnienie, etycznym ideałem jest tu pomnażanie własnej zdolności do wchodzenia w relacje z różnymi innymi. Świadomość opozycyjna i podmiotowość polityczna czy sprawstwo, które się z niej wyłaniają, są procesami lub złożeniami (*assemblages*) aktualizującymi ten etyczny impuls. Postawa ta jest postsekularna w tym sensie, że pręźnie działa ona na rzecz stworzenia afirmatywnych alternatyw, aktywnie przepracowując moment negatywności.

W praktyce oznacza to, że powstanie warunków dla politycznego i etycznego sprawstwa nie jest zależne od faktycznego stanu „w terenie”. Uwarunkowania te nie są opozycyjne, a tym samym nie są związane z terażniejszością przez negację; są raczej afirmatywne i nastawione na generowanie możliwych przyszłości. Relacje etyczne kreują możliwe światy poprzez mobilizowanie zasobów, które pozostały niewykorzystane, w tym naszych pragnień i wyobraźni. Są to siły napędowe

<sup>97</sup> G. Deleuze: *Expressionism in Philosophy*, dz. cyt.

konkretyzujące się w faktycznych materialnych relacjach i tym samym zdolne konstytuować układ, sieć czy kłacze inter-relacji z innymi. Ponadto, taka wizja podmiotu nie ogranicza momentu etycznego do obszaru ludzkiej inności, ale otwiera się również na inter-relacje z siłami nie-ludzkimi, pozaludzkimi i post-ludzkimi.

Ten nacisk na pozaludzki element relacji etycznych daje się również opisać jako ekofilozofia (*eco-philosophy*) dlatego, że docenia on zależność jednostki od środowiska w najszerszym sensie tego słowa. Zważywszy na zasięg i skalę rozwoju technologicznego, podkreślanie aspektów ekofilozoficznych nie powinno być mylone z biologicznym determinizmem. Jest to raczej postulat istnienia kontinuum natury-kultury<sup>98</sup>, w ramach którego podmioty kultywować i konstruować mogą wielorakie relacje etyczne<sup>99</sup>. Tu także istotne są pojęcia immanencji i neowitalistycznej polityki, które omówiłam wyżej. Ów ekofilozoficzny wymiar jest dla zwrotu postsekularnego czymś absolutnie kluczowym.

Jak argumentowałam dotychczas, świadomość opozycyjna ma centralne znaczenie dla podmiotowości politycznej, ale nie jest tym samym, co negatywność, a co za tym idzie — teoria krytyczna wiąże się ze strategiami afirmacji. Na polityczną podmiotowość czy też sprawstwo składa się zatem szereg mikropolitycznych praktyk codziennego aktywizmu i interwencji w świat — w świecie, który zamieszkujemy — podejmowanych dla siebie i przyszłych pokoleń. Jak ujęła to Rich w jednym ze swoich ostatnich esejów: aktywiści polityczni muszą myśleć „wbrew czasom” i stąd też „poza swoim czasem”, przez co tworzą analitykę — warunki możliwości — przyszłości<sup>100</sup>. Teoria krytyczna wydarza się gdzieś między tym, co „już nie jest”, a tym, czego „jeszcze nie ma”, nie szukając prostych zapewnień, ale dowodu, że inni zmagają się z tymi samymi kwestiami. Z czego wynika, że tkwimy w tym wszystkim razem.

<sup>98</sup> F. Guattari: *Chaosmosis*, dz. cyt.; tegoż: *The Three Ecologies*, dz. cyt.; D. Haraway: *Modest\_Witness...*, dz. cyt.

<sup>99</sup> Gdzie indziej opisałam tę etykę, posługując się pojęciem społecznej odpowiedzialności za środowisko (*sustainability*), jednak nie ma tu miejsca na rozwijanie tej linii argumentacji.

<sup>100</sup> A. Rich: *Arts of the Possible*. New York 2001, s. 159.

### Konkluzja. Poza swoim czasem

To budzenie świadomości konieczne dla podmiotu politycznego, bo umożliwiające radykalną rewizję i zmianę jej/jego umiejscowienia, nie jest ani oczywiste, ani bezbolesne. W poststrukturalistycznym feminizmie proces ten był również omawiany w kategoriach nieuznania za własne (*dis-identification*) doświadczeń, które mogą być negatywne, ale są także paradoksalnie dobrze znane<sup>101</sup>. Owa strategia „od-tożsamienia” jest istotnym elementem budulcowym postsekularnej wizji podmiotowości.

Od-tożsamienie dotyczy pozbycia się nawyków myślowych i przedstawień, co ma efekt wyzwalający, ale może również rodzić strach, poczucie niepewności i nostalgii. Zmiana jest oczywiście bolesnym procesem, przy czym bolesne są zwłaszcza te zmiany, które naruszają czyjeś poczucie tożsamości. Zważywszy, że identyfikacje tworzą wewnętrzne rusztowanie, podtrzymujące poczucie tożsamości, zmiana naszych kolektywnych wyobrażeń<sup>102</sup> nie jest bynajmniej tak prosta jak wyrzucenie na śmietnik zużytej garderoby. Psychoanaliza nauczyła nas, że relokacje wyobrazeniowe są skomplikowane i równie czasochłonne jak zrzucanie starej skóry. Co więcej, zmiany tego jakościowego typu zachodzą łatwiej na poziomie molekularnym czy podmiotowym, a ich przełożenie na dyskurs publiczny i wspólne doświadczenia społeczne jest kwestią złożoną i obciążoną dużym ryzykiem. Wszystkie radykalne epistemologie musiały zmierzyć się z tym paradoksem. Dlatego też konieczne wydaje się dyskursywne przymierze między różnymi odgałęzieniami radykalnej teorii krytycznej, co podkreślają autorzy wszystkich rozpraw i artykułów opublikowanych w niniejszym numerze specjalnym<sup>103</sup>. Dotyczy to w szczególności feminizmu, teorii postkolonialnej i antyrasistowskiej, na równi ze studiami poświęconymi globalizacji oraz krytyce wojny i militaryzacji przestrzeni społecznej.

<sup>101</sup> R. Braidotti: *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Przeł. A. Derra. Warszawa 2009.; T. de Lauretis: *Technologies of Gender*. Bloomington 1987.

<sup>102</sup> M. Gatens, G. Lloyd: *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. New York 1999.

<sup>103</sup> Ponownie chodzi o wydanie specjalne czasopisma „Theory, Culture & Society”, z którego pochodzi tekst Braidotti — *przyp. tłum.*

Spróbuję teraz podać szereg konkretnych przykładów obrazujących to, w jaki sposób ów twórczy sojusz może być afirmatywny w odniesieniu do kwestii odrzucenia identyfikacji z dominującymi modelami formowania się podmiotu. Przede wszystkim, teoria feministyczna jest oparta na radykalnym odseparowaniu się od dominujących instytucji i przedstawień męskości oraz kobiecości, które ma na celu wkroczenie w proces stawania się mniejszościowym lub też przeobrażenia płci kulturowej (*gender*). W ten sposób feminizm łączy krytykę z tworzeniem alternatywnych sposobów ucieleśniania i doświadczania naszych płciowo określonych jaźni. Pomimo intensywnej medialnej kampanii, osiągającej efekt maltretowania nas politycznym konserwatyzmem, nie ma wiarygodnych dowodów, że wśród kobiet w Europie pojawia się na nowo nostalgiczne pragnienie powrotu do tradycyjnych ról wyznaczanych im przez płć kulturową i biologiczną (*gender and sex roles*). Niektóre odtożsamienia zadomowiły się już na dobre.

Po drugie, w dyskursie rasowym świadomość trwałości dyskryminacji rasowej i przywilejów białych doprowadziła do poważnych zakłóceń akceptowanych przez nas poglądów na to, co konstytuuje podmiot. Z jednej strony przyniosło to krytyczną rewizję idei bycia czarnym (*blackness*)<sup>104</sup>, a z drugiej — radykalne relokacje bycia białym (*whiteness*)<sup>105</sup>. Chciałabym tu odwołać się do Edgara Morina<sup>106</sup> i jego relacji własnej historii zrzeczenia się marksistowskiej kosmopolityczności na rzecz „skromniejszej” perspektywy Europejczyka. Proces ten niesie ze sobą zarówno pozytywne, jak i negatywne afekty: rozczarowaniu niespełnionymi obietnicami marksizmu towarzyszy współczucie dla osłabionej kondycji powojennej Europy — niespokojnej, rozdzieranej walkami i wciśniętej między Stany Zjednoczone i Związek Radziecki. To z kolei rodzi ponowne poczucie troski i odpowiedzialności, co prowadzi Morina do przyjęcia postnacionalistycznej propozycji definiowania Europy jako miejsca mediacji i transformacji jej własnej historii<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> P. Gilroy: *Between Camps*, dz. cyt.; P.H. Collins: *Black Feminist Thought*, dz. cyt.

<sup>105</sup> B.B. Blaagaard: *The Flipside of My Passport*, dz. cyt.; *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*. Red. G. Griffin, R. Braidotti. London 2002; V. Ware: *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*. London 1992.

<sup>106</sup> E. Morin: *Penser l'Europe*. Paris 1987.

<sup>107</sup> É. Balibar: *Politics and the Other Scene*. London 2002.

Korzystne czy też pozytywne aspekty procesu równoważą te negatywne. Korzyści są epistemologiczne, ale wykraczają także poza epistemologię; wiążą się z bardziej adekwatną kartografią naszych rzeczywistych warunków życiowych i stąd owocują historiami mniej przepelnionymi patosem. Zwiększa to klarowność naszych ocen i dlatego też przygotowuje grunt dla bardziej adekwatnych i dających się utrzymać relacji. Jest to również powtórzenie myśli wyrażonej poprzednio: powszechne podkreślanie negatywności znacznie przecenia jej siłę i winno zostać zrewidowane.

Akcentujące afirmatywną siłę opozycyjnej świadomości stanowisko postsekularne nieuchronnie podnosi kwestię wiary w możliwe scenariusze przyszłości, co jest jednym z aspektów szczątkowej duchowości, o której pisałam powyżej. System uznanych przez feminizm wartości obywatelskich opiera się na społeczno-konstruktywistycznym pojęciu wiary jako nadziei, że możliwa jest konstrukcja alternatywnych horyzontów społecznych, nowych norm i wartości. Sama wiara w postęp to gest zaufania wobec przyszłości. W końcu, jest to wiara w możliwość doskonalenia się Jęgo-Jej<sup>108</sup>, aczkolwiek w trybie bardziej gruntownym i odpowiedzialnym, który — jak ujęła to Haraway<sup>109</sup> — uprzywilejowuje perspektywy cząstkowe. To stanowisko ma charakter postsekularny, ponieważ opiera się na teorii immanentnej, a nie transcendentalnej, która zakłada tworzenie gęstych więzi kosmopolityczności, solidarności i wspólnoty bez względu na położenie geograficzne i przynależność pokoleniową. Niesie ona także ze sobą sporą dawkę szczątkowej duchowości w swoim pragnieniu społecznej sprawiedliwości oraz zrównoważonego rozwoju środowiska.

Dla uzasadnienia tego stwierdzenia warto rozważyć przewrotną krótkotrwałość naszego systemu społecznego, z jego obsesyjnym przywiązaniem do ciągłego „teraz” nieograniczonej konsumpcji. Nie będąc niczym innym niż wszechpochłaniającą energią entropiczną, jest kapitalizm zjadaczem przyszłości<sup>110</sup>. Pozbawiony możliwości stworzenia czegokolwiek nowego, może on jedynie promować recykling zużytych nadziei, przepakowując je w retoryczne ramy „nowej

<sup>108</sup> Nieprzekładalna gra słów: *Wo/Man* — przyp. tłum.

<sup>109</sup> D. Haraway: *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective*. „Feminist Studies” 1988, nr 14.

<sup>110</sup> T. Flannery: *The Future Eaters*. Sydney 1994.

generacji gadżetów”. W odróżnieniu od tego, bezpieczna dla środowiska konstrukcja przyszłości jest projektem społecznym: stanowi podstawowy i dość pokorny akt wiary w możliwość przetrwania jako przedłużonego istnienia albo kontynuacji, który dopełnia naszego obowiązku wobec przyszłych pokoleń. Możliwe sposoby istnienia przyszłości wyrastają z odpowiedzialnych projektów terażniejszości i *vice versa*. Przeobrażeniowa etyka postsekularna podchodzi do przyszłości afirmatywnie, jako do zbioru wspólnych, kolektywnie wytwarzanych wyobrażeń, które są zdolne przetrwać w procesie stawania się, w celu wprowadzenia w życie rozmaitych form interakcji z heterogenicznymi innymi. Czas przyszły tworzy się w wyniku tej nielinernej ewolucji w kierunku etyki, która oddala się od ekonomii wzajemności i logiki uznania, wcielając w życie podobną kłączu (*rhizomic*) relację wzajemnej afirmacji i odpowiedzialności. Społeczna konstrukcja horyzontów społecznych nadziei na przyszłość jest formą międzypokoleniowej sprawiedliwości, która sprzeciwia się sposobowi, w jaki myślimy o różnicach pokoleniowych — tradycyjnie hierarchicznemu i opozycyjnemu. Dbałość o właściwą relację między pokoleniami jest tym, co pozwala na wyrugowanie edypalnej hierarchii i praktykę etyki nieodwzajemniania w dążeniu do zagwarantowania bezpiecznej dla środowiska przyszłości.

Moja argumentacja wskazuje, że brak jest logicznej konieczności, która nakazywałaby łączenie podmiotowości politycznej ze świadomością opozycyjną oraz redukcję tej ostatniej do tego, co negatywne. Teoria krytyczna może być równie krytyczna i przekonująco teoretyczna, gdy przyjmuje filozoficzny monizm i witalistyczną politykę oraz uwalnia proces podnoszenia świadomości z przymusu logiki negatywności, łącząc go za to z twórczą afirmacją. Konsekwencje tej zmiany są dwojakie: po pierwsze, dowodzi ona, że celem podmiotowości politycznej czy też sprawstwa nie musi być jedynie produkowanie radykalnych przeciw-podmiotowości. Nie jest to destrukcyjna, opozycyjna strategia, która dąży do szturmowania Bastylli fallogocentryzmu czy obrócenia w pył Zimowego Pałacu płci. Opisuje ona raczej negocjacje z dominującymi normami i technikami jaźni. Po drugie, zmiana ta stanowi, że podmiotowość polityczna opiera się na etyce inności, która ceni wzajemność jako wspólne dookreślanie czy kreację, a nie rozpoznanie w innym siebie.



Polityczna ekonomia podmiotowości, za którą się tu opowiadam, nie warunkuje pojawiania się podmiotu zasadą negacji, ale kreatywnej afirmacji, nie utratą, ale witalnymi siłami wytwórczymi. Ta zmiana akcentu jest kwestią kluczową dla postsekularnego zwrotu teorii feministycznej, wyobrażającego sobie podmiot, którego egzystencja, etyka i polityka nie są oparte na wskaźniku negatywności, a w związku z tym na horyzoncie inności i melancholii. Podmiot ów szuka sposobów, za pomocą których inność pobudza, mobilizuje i pozwala na afirmację tego, co nie jest ujęte przez ramy obecnych warunków. Jest to rdzeń postsekularnej podmiotowości, definiowanej przez etykę stawania się: poszukiwanie nowych, alternatywnych i prawdziwie twórczych możliwości oraz bezpiecznych dla środowiska scenariuszy przyszłości. Wbrew czasom i w rzeczy samej — poza swoim czasem.

*Przełożyła Monika Glosowicz.*

*Przekład przejrzała Alina Mitek-Dziemba*

*Monika Glosowicz*

## FEMINISTYCZNA POLITYKA TRANSFORMATYWNA

*Wierzę, że Europa ewoluuje w stronę przestrzeni multietnicznej i multikulturowej. Aby jednak mogła się ona urzeczywistnić — co nastąpić może wraz z zaprzestaniem konstruowania różnicy jako pojęcia negatywnej inności — maskulinizm, nacjonalizm i obłąkany etnocentryzm winny zostać wyrugowane z europejskiej mentalności.*

*Rosi Braidotti<sup>1</sup>*

Głos Rosi Braidotti<sup>2</sup> wybrzmiewa z samego serca Holandii — kraju uchodzącego za przestrzeń wieloetniczną, cel narkotykowych pielgrzymek i ostoję dla par homoseksualnych. W tym samym jednak kraju skrajnie prawicowa partia Geerta Wildersa co jakiś czas urządza nagonkę na mieszkających i pracujących w nim Marokańczyków czy Polaków, a za krytykę świata islamu zamordowano tu filmowca — Theo van Gogha.

Mój głos wybrzmiewa z kraju, w którym za zdradę białej rasy podpala się drzwi, za którymi śpi polsko-pakistańskie małżeństwo z małym dzieckiem. W kraju tym młoda polska elita kształci się w szkołach katolickich, a prywatna stacja telewizyjna nadaje program lansujący negatywną wizję „libijskiej kobiecości” w kontraście do pozytywnej wizji kobiet Zachodu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> R. Braidotti: *Once Upon a Time in Europe*. „Signs” 2000, t. 25, nr 4, s. 1062.

<sup>2</sup> Rosi Braidotti urodziła się w 1954 roku we Włoszech. Filozofka feministyczna i dyrektorka Centre for the Humanities w Utrechcie. Autorka książek: *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy* (Oxford 1991); *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York 1994; nowa zrewidowana edycja wydana w 2011 roku, a polski przekład w roku 2009: *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Przeł. A. Derra. Warszawa 2009); *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge 2002); *Transpositions. On Nomadic Ethics* (Cambridge 2006).

<sup>3</sup> Informacje z przełomu sierpnia i września 2011 roku, zaczerpnięte z „Gazety Wyborczej” oraz programu *Dzień dobry TVN*.