

Dekonstruując mit kobiecości

Betty Friedan, *Mistyka kobiecości*,
przeł. Agnieszka Grzybek, Wydaw-
nictwo Czarna Owca, Warszawa 2012

Po blisko pięćdziesięciu latach od amerykańskiego wydania, nakładem Wydawnictwa Czarna Owca, ukazała się na polskim rynku wydawniczym *Mistyka kobiecości* Betty Friedan. Książka, która zdemaskowała nabrzmiewającą podskórną frustrację Amerykanek w rzeczywistości, w której kariera była zarezerwowana dla mężczyzn, a miejscem kobiety, bez względu na jej talenty czy pragnienia, była kuchnia. Praca Friedan artykułowała rosnące niezadowolenie i zagubienie kobiet wobec obowiązującego wzorca kobiecości, dostarczając impulsu, który przekształcił się w wielką falę społecznej i obyczajowej zmiany – dziś zwanej drugą falą feminizmu.

Historyczna wartość tej książki jest niepodważalna. Betty Friedan miała szczęście wyrazić pewną prawdę o swoim społeczeństwie i czasie, uchwycić istotny aspekt doświadczenia kobiet Ameryki lat 50. i 60. Zarazem zaś jej praca rozpałała iskrę przemian, które miały przeorganizować społeczną rzeczywistość, zdefiniować ją całkowicie na nowo. Polski przekład, autorstwa Agnieszki Grzybek, który otrzymujemy po tak długim czasie od pierwszego wydania, dostarczyć może pretekstu, by zastanowić się, na ile rozważania Friedan mogą być dla dzisiejszych czytelników i czytelniczek czymś więcej niż obowiązkową pozycją na liście lektur kursu „Wprowadzenie do feminizmu”.

„Porzucić świat, zaszyć się w czterech ścianach”

W 1920 roku, na mocy 19. poprawki do konstytucji, Amerykanki uzyskały wywalczone przez ruch feministyczny prawo do głosu. Wydawało się, że walki o w pełni egalitarne społeczeństwo, którego pragnęły sygnatariuszki deklaracji z Seneca Falls, nie da się już powstrzymać. Okres II wojny światowej był dla wielu kobiet czasem koniecznego usamodzielnienia, w którym przyjmowały na siebie obowiązki głowy rodziny i masowo wchodziły na rynek pracy. Jednak zaledwie w ciągu dekady od zakończenia wojny i powrotu 16 milionów weteranów z frontu, ów emancypacyjny pęd został zatrzymany. Zdawało się, że działać tu musiała jakaś potężna siła, która zdołała wepchnąć kobiety z powrotem do domu i zredukować ich świat, świat wyzwań, odpowiedzialności i samosprawstwa, który dopiero zaczął się przed nimi otwierać, do spraw związanych z prowadzeniem gospodarstwa domowego, troską o dzieci i dogadzaniem mężowi. Więcej nawet, siła ta sprawiła, że rola gospodyni domowej jawiła się samym kobietom jako ta, w której mogą w pełni urzeczywistnić swoje kobiece powołanie. Friedan siłę tę zdemaskowała i nazwała: oto właśnie „mistyka kobiecości”.

„Mistyka kobiecości” stoi za wytworzeniem nowego wizerunku kobiety, który, zakorzeniwszy się w każdym niemal obszarze życia, stał się obowiązkowym, zdawało się

pozbawionym alternatywy wzorcem. Dziewiętnastowieczną amerykańską pionierkę, która u boku mężczyzny podejmuje trud wyprawy w nieznaną, walczącą z niesprawiedliwością sufrażystką, a nawet wesołą „dziewczyną pracującą” z lat 30., zastąpiła „matka niepracująca zawodowo”: wystrojona w pin-upową sukienkę daje mężowi buziaka zanim ten wyjdzie do pracy, a ona poświęci się gotowaniu, ścieraniu kurzy, pielęgnacji ogrodu i zabawom z dziećmi. Tę sielankę Friedan bierze pod lupę, by dopatrzeć się pod pozorami idealnego, dostatniego, spełnionego życia pokładów lęku, znużenia i osamotnienia, tego „dziwnego, kłującego poczucia niezadowolenia, tęsknoty”¹. Idealna pani domu macha mężowi na pożegnanie i wraca do domu, by umalowanymi ustami wziąć porządnego łyka z ukrytej gdzieś butelki whiskey i jakoś przetrwać kolejny dzień wypełniony powtarzalną, nudną i bezsensowną krzątaniną i poczuciem winy, że nie jest się ani szczęśliwą, ani idealną.

Nieocenione są w *Mistyce kobiecości* analizy społecznych przeobrażeń, które obowiązujący ideał kobiecości wytwarzają. Friedan podąża tropem „mistyki kobiecości”, wykrywa logikę jej działania, przygląda się jej przejawom w dominujących teoriach dotyczących ról płciowych, w uniwersyteckich programach kształcenia, kobiecej prasie, reklamie, odkrywa jej źródła tkwiące w amerykańskich lękach i pragnieniach. W latach 50., nazywanych przez Amerykanów czasem niewinności, zagrożenia świata zewnętrznego, te obecne i te właśnie minione, spowodowały „wielką ucieczkę w prywatność”, ostoję tradycyjnych wartości, ciepła i bezpieczeństwa, której strzec miały kobiety. Rzut oka na statystyki pokazuje konsekwencje, jakie przyniosło działanie „mistyki kobiecości”, owo „wielkie zamknięcie”, któremu poddane zostały kobiety: w latach 60. większość kobiet, bo aż dwie trzecie Amerykanek², nie pracowała poza domem, wiek zawierania związków małżeńskich radykalnie się obniżył (70% kobiet wychodziło za mąż przed ukończeniem 24. roku życia³), przyrost naturalny raptownie wzrósł: 60% kobiet rzucało studia w college’u, by wyjść za mąż lub z obawy, że zbyt gruntowne wykształcenie (sic!) uczyni je nieatrakcyjnymi w oczach mężczyzn⁴.

Friedan diagnozuje zmiany, które dokonują się w życiu kobiet za sprawą „mistyki kobiecości”, opisuje, jak zawęża się horyzont ich pragnień i możliwości wyboru, jak stają się więźniarkami własnych domów, zakładniczkami potrzeb swoich mężów i dzieci. O ile starsze pokolenie, do którego należała Friedan i jej koleżanki – absolwentki prestiżowego Smith College – czują się niespełnione, tęskniąc za innym, pełniejszym życiem, o tyle wychowane w oparach „mistyki kobiecości” młode dziewczęta, nie potrafią nawet pomyśleć, że można żyć inaczej. Zamknięte w czterech ścianach, pozbawione jakichkolwiek intelektualnych wyzwań, odcięte od świata pracy, kariery, zaangażowania – od świata ludzi dorosłych – stały się zamieszkującymi suburbia zdzieciniałymi i ogłupionymi zombie.

Przebudzenie

Napisanie ostatniego, czternastego rozdziału książki, jak przyznaje sama autorka, sprawiło jej największą trudność. Miał on bowiem rysować pozytywne ścieżki wyjścia z pułapki, w jakiej znalazły się kobiety, miał stanowić „nowy życiowy plan dla kobiet”. Plan ten zakładał, po pierwsze, podjęcie przez nie edukacji, po drugie zaś pracy zawodowej. Dla Friedan to

¹ B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, przeł. A. Grzybek, Warszawa, Wydawnictwo Czarna Owca 2012, s. 60.

² Tamże, s. 62.

³ Tamże, s. 71.

⁴ Tamże, s. 61.

praca, rozumiana jako twórczy, wymagający zaangażowania intelektu wysiłek, przynoszący korzyść społeczeństwu, jest synonimem pełnowartościowego życia, pozwala „realizować swoje człowieczeństwo”⁵.

Gdy w 1963 roku *Mistyka kobiecości* pojawiła się w księgarniach, jej przesłanie trafiło do tysięcy kobiet. W licznej korespondencji, którą czytelniczki wysyłały do autorki, pisały o tym, jak wyrwały się z podmiejskiego snu i zaczęły same siebie pytać: „co dalej?”. Miały one poczucie, że książka ta mówi o nich i do nich. *Mistyka kobiecości* utrzymywała się przez sześć tygodni na pierwszym miejscu listy bestsellerów i sprzedawała się w ponad półtoramilionowym nakładzie. Friedan nie była oczywiście pierwszą, która wyraziła sprzeciw wobec podrzędnej roli kobiet w społeczeństwie; w 1949 ukazała się *Druga pleć* Simone de Beauvoir, która, rychło przetłumaczona na angielski, była czytana i szeroko komentowana w Stanach Zjednoczonych. O ile jednak *Druga pleć* uchodziła za książkę wyrafinowaną intelektualnie („bardzo francuską”, jak pisali recenzenci), o tyle Friedan stworzyła prostym i sugestywnym językiem opis codziennego doświadczenia kobiet, którego bolączki potraktowała z szacunkiem i powagą. Ta umiejętność sprawiła, że lektura książki Friedan dla wielu kobiet stała się doświadczeniem, które zmieniło ich życie.

W 1966 roku Friedan stanęła na czele NOW (National Organization for Women), kobiecego ruchu, który wkrótce miał się stać największą i najbardziej wpływową organizacją feministyczną w Stanach Zjednoczonych. Zadaniem organizacji, jak głosiło pierwsze zdanie jej deklaracji założycielskiej, było „podjęcie działań, które już teraz zapewnią kobietom pełen udział w głównym nurcie życia społecznego w Ameryce, korzystanie ze wszystkich przywilejów i wzięcie na siebie wszystkich obowiązków na prawdziwie równych, partnerskich zasadach z mężczyznami”⁶. Działalność NOW była konsekwencją diagnoz, które w swojej książce postawiła Friedan, miała działać, by kobiety wreszcie wyzwoliły się z ideologii „mistyki kobiecości” i zyskały realny wpływ na swoje życie i na kształt swoich społeczeństw.

Fenomenalna popularność *Mistyki kobiecości* leży, pośród innych przyczyn, również w tym, że Friedan udało się stworzyć przekonanie, że wszystkie kobiety łączy wspólny interes i pewne wspólne doświadczenie. Już losy samej NOW pokazują, że było to wrażenie ze wszech miar mylne. Gdy w 1969 roku na forum organizacji Ivy Bottini pytała: „czy lesbianizm to problemem feminizmu?”, upominała się o jedną tylko spośród wielu grup, których istnienie Friedan przemilczała w swojej książce. Z *Mistyki kobiecości* możemy wywnioskować, że amerykańskie kobiety to albo znudzone panie domu na kozetce u psychoanalitka, albo nieliczne, lecz wybitne jednostki, naukowczynie, pisarki, artystki. Nie ma wśród nich pracującej biedoty, samotnych matek, lesbijek, biseksualistek, Afroamerykanek i Latynosek, mieszkanek dzielnic nędzy, nielegalnych imigrantek, sprzątaczek, prostytutek czy ofiar przemocy domowej.

Ukrywane tożsamości

Biografowie Friedan pokazują, że odmalowania tak jednolitego obrazu doświadczenia amerykańskich kobiet dokonała Friedan za cenę pominięcia istotnych wątków także z własnego życiorysu. W *Mistyce kobiecości* przedstawiła siebie jako typową gospodynię domową z przedmieścia, wychowującą trójkę dzieci matkę i żonę. Jednak Daniel

⁵ Tamże, s. 488.

⁶ Tamże, s. 496.

Horowitz w *Betty Friedan and the Making of „The Feminine Mystique”* dowodzi, że źródła feminizmu Friedan leżą w jej zaangażowaniu w radykalne ruchy związkowe pod koniec lat 40. i w początkach lat 50. Mimo że już wówczas zajmowały ją kwestie praw kobiet, w swojej książce twierdzi, że w latach 50. sama tkwiła jeszcze naiwnie w „mystyce kobiecości”. W kontekście zimnowojennej paranoi nie powinno dziwić, że Friedan chciała zataić swój lewicowy rodowód. I jeśli wątki te są dziś skrupulatnie analizowane, to nie po to, by Friedan zdyskredytować (czy zlustrować). Pozwalają one zobaczyć, jak daleką drogę przeszedł ruch feministyczny, który u swych początków starał się nie eksponować różnic między kobietami tak, by zbudować wspólny front walki o ich prawa i możliwie jak najmniej wewnątrznie zróżnicowany polityczny podmiot (jego wyrazem było słynne hasło „siostrzeństwo jest globalne”). Z perspektywy dzisiejszego czytelnika czy czytelniczki ta redukcja jest wyjątkowo rażąca. Dzisiejszy feminizm przestał się obawiać różnorodności, przestał widzieć w niej zagrożenie dla swojej sprawy, a dominujące stało się podejście „interseksjonalne”, szczególnie czułe na różnice pomiędzy samymi kobietami, uwzględniające choćby takie zmienne, jak pochodzenie społeczne i etniczne czy orientacja seksualna. Z drugiej strony praca, która wedle Friedan pełniła zasadniczą rolę emancypacyjną, uległa głębokiemu przeobrażeniu. Friedan pragnęła, by kobiety mogły pracować na równych prawach i warunkach, z takimi samymi szansami na promocję i sukces, jak ich koledzy. Tymczasem zjawisko „feminizacji pracy” oznacza dziś dla większości pracowników, tak kobiet, jak i mężczyzn, że praca przybrała formy wcześniej właściwe pracy kobiet, charakteryzującej się zamazaniem różnicy między czasem pracy i odpoczynku, umowami czasowymi, niestabilnością zatrudnienia i ograniczeniem świadczeń.

Na pytanie o aktualność *Mistyki kobiecości* można odpowiedzieć tak: o niektórych książkach mówi się, że wyprzedzają swój czas, książka Friedan trafiła dokładnie w swój. Gdy pojawiła się na rynku wydawniczym, Amerykanki były już gotowe wyrazić swój sprzeciw wobec obowiązujących je społecznych wymogów i narzuconych im ról. Były gotowe zdekonstruować mit „szczęśliwej gospodyni domowej”. W pracy *A Strange Stirring: „The Feminine Mystique” and American Women at the Dawn of the 1960s* Stephanie Coontz zanalizowała entuzjastyczne listy pierwszych czytelniczek *Mistyki kobiecości* oraz przeprowadziła szereg wywiadów, w których po blisko 40 latach kobiety opowiadały, w jaki sposób książka ta zmieniła ich spojrzenie na świat i własną w nim rolę. Praca ta pokazuje, jak *Mistyka kobiecości* uformowała całe pokolenie amerykańskich kobiet. Jej ikoniczny status nie zmieni jednak przypuszczalnie faktu, że lekturze towarzyszy dziś poczucie, że wiele z opisywanych tu problemów jest nam zupełnie obcych, a sam tekst wydaje się miejscami nieznośnie przestarzały. Jeśli dla polskich czytelniczek i czytelników płynie jeszcze jakaś lekcja z książki Friedan, to jest nią zachęta, by uwierające nas role społeczne porzucić, a niesprawiedliwe relacje społeczne przekształcać, ale sposób, w jaki mamy tego dokonać, musimy przemyśleć samodzielnie.

Olga Cielemeńska
Uniwersytet Warszawski

Kapitalizm i emocje

Eva Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Zygmunt Simbierowicz, Warszawa, Oficyna Naukowa 2010

Eva Illouz jest cenioną w międzynarodowym środowisku naukowym socjolożką kultury. Jednym ze świadectw jej statusu jest fakt, że w roku 2004 została zaproszona do wygłoszenia Wykładów im. Adorna we Frankfurcie. Omawiana tutaj pozycja stanowi zapis owych wystąpień i jednocześnie jest pierwszą książką badaczki przetłumaczoną na język polski. Głównym zagadnieniem w niej podejmowanym jest relacja pomiędzy emocjami a kapitalizmem, intymnością a rynkiem. Wywód złożony jest z trzech części odpowiadających skądinąd poszczególnym wykładom.

Punktem wyjścia w pierwszej części książki jest dla Illouz stwierdzenie, że badacze nowoczesności zwykle rozpatrują ją głównie w kontekście procesów industrializacji i racjonalizacji, jednocześnie pomijając lub marginalizując aspekt emocji. Socjolożka uważa, że „kanoniczne teorie socjologiczne nowoczesności zawierają *implicite*, jeśli nie w pełni ukształtowane teorie uczuć, to przynajmniej liczne do nich odniesienia – niepokój, miłość, konkurencyjność, obojętność, wina, wszystkie są obecne w większości historycznych i socjologicznych opisów pęknięć, które doprowadziły do ery nowoczesnej, jeśli tylko mamy odwagę wyjść poza to, co w tych opisach jest powierzchowne”¹. Illouz wyraża przekonanie, które w zasadzie stanowi główną tezę książki, że kapitalizm i emocje są ze sobą splecione w sposób nierozłączny, a konstytuowanie się każdej z tych dziedzin jest w znacznym stopniu uwarunkowane przez kształtowanie się drugiej. W związku z powyższym, formalnością wydaje się stwierdzenie, że autorka – mimo iż uznaje biologiczny komponent uczuciowości – analizuje emocje, skupiając się na ich aspekcie społeczno-kulturowym.

Illouz, koncentrując się na społeczeństwie amerykańskim, wskazuje na czynnik, który sprawił, że emocje – wcześniej „zamknięte” w sferze prywatnej – stały się tematem publicznych debat. Socjolożka przekonuje, że owym czynnikiem była psychologia, przede wszystkim freudowska psychoanaliza. Podczas swoich wykładów w Stanach Zjednoczonych w 1909 roku Freud wskazał na rolę doświadczeń z dzieciństwa w rozwoju dorosłej jednostki, naruszając jednocześnie przekonanie o codziennej domowej rutynie jako czymś zasadniczo nieciekawym i nieistotnym – w konsekwencji intymność poddano daleko idącym analizom i zdiagnozowano ją jako potencjalne źródło dysfunkcji i patologii. W ten sposób codzienne życie rodzinne stało się w społeczeństwie amerykańskim przedmiotem troski i zainteresowania, tym bardziej że psychoanaliza bardzo szybko stała się częścią kulturowego *mainstreamu*, szczególnie skutecznie przenikając do filmów i poradników.

Niemniej jednak rodzina była zaledwie jednym z wielu z obszarów, który psychologowie postanowili uczynić przedmiotem swoich analiz. Socjolożka przekonuje, że psychologia, jak żadna inna dziedzina wiedzy, bardzo szybko stała się nauką „od wszystkiego”, której przedstawiciele autorytatywnie wypowiadają się zarówno o rodzinie, jak i o traumach wojennych czy marketingu². Ponadto psychologowie niezwykle sprawnie odnaleźli się

¹ E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Z. Simbierowicz, Warszawa, Oficyna Naukowa 2010, s. 7.

² Tamże, s. 20.

w rzeczywistości korporacyjnej, tym samym wprowadzając do niej również problematykę emocji. Rozrastające się korporacje stanęły wobec problemu nasilających się konfliktów i napięć, które rozwiązać mieli inżynierowie wyspecjalizowani w zarządzaniu i – po pewnym okresie niedostatecznie satysfakcjonujących wyników pracy tych pierwszych – właśnie psychologowie. Podczas gdy pierwsi specjaliści zwykle traktowali przedsiębiorstwo jako bezduszną maszynę, w której ludzie są równie bezdusznymi trybikami, drudzy dostrzegli, że nie wszystkie napięcia można rozładować na drodze usprawnień organizacyjnych, ponieważ część z owych napięć ma charakter nie tyle techniczny, ile emocjonalny. W ten sposób Illouz ilustruje jedną z dróg prowadzących do sytuacji, w której emocje stały się częścią gospodarki, tym samym sprawiając, że intymność i kapitalizm poczęły wikłać się w coraz dalej idące zależności. Illouz przekonuje, że doszło tu zarazem do przemieszania emocji z kapitalizmem, jak i naruszenia wyraźnej dotychczas granicy między tym, co publiczne i prywatne: „Kiedy zatem wiktoriańska jeszcze kultura emocjonalna podzieliła mężczyzn i kobiety wzdłuż osi rozgraniczającej sferę publiczną od prywatnej, dwudziestowieczna kultura terapeutyczna powoli podmyła i przetasowała te granice przez postawienie życia emocjonalnego w centrum miejsca pracy”³.

W zacytowanym powyżej fragmencie pojawia się tematyka płci, którą socjolożka podejmuje, wracając tym samym do zagadnienia rodziny. Obok psychologów starających się poddać rodzinę terapii, Illouz podkreśla również istotną rolę feminizmu, który w walce o równouprawnienie płci niejako upublicznił codzienne życie rodzinne, domagając się jego zdemokratyzowania. Wszelako Illouz przyjmuje również frapującą tezę, podług której feminizm i psychologia, poza postulowaną – i po części zrealizowaną – emancypacją i redukcją dysfunkcji, przyczyniły się również – poprzez wytworzenie niezamierzonych konsekwencji – do komercjalizacji emocji i intymności. Emocje i intymność poddano racjonalizacji, klasyfikacji i kwantyfikacji, co sprawiło, że ostatecznie stały się one obiektem analizy w kategoriach korzyści i kosztów. Socjolożka twierdzi wręcz, że feminizm i psychologia odegrały w racjonalizacji i komercjalizacji emocji rolę większą niż radio i telewizja. W ten sposób w konkluzji części pierwszej Illouz wraca do tezy o wzajemnym przenikaniu się emocji i kapitalizmu: z jednej strony w sferze produkcji pojawiły się emocje, a z drugiej „intymne stosunki coraz wyraźniej w swoim centrum umieściły polityczny model targowania się i wymiany”⁴.

W drugiej części pracy Illouz skupia się na swoistym przemieszaniu, jakiemu uległy dwa rodzaje terapii. Pierwszą z nich jest pochodząca z drugiej połowy XIX wieku koncepcja Samuela Smilesa, która głosi, że celem terapii jest sukces jaźni osiągany dzięki zaradności. Była to wizja zakładająca liniowy rozwój, którego stopień progresywności zależał od siły woli danej jednostki. Drugim typem terapii jest przywoływana już psychoanaliza Freuda. Celem tej terapii miałyby być zdrowie mentalne, którego jednak nie sposób osiągnąć tylko dzięki zaradności i wytrwałości. Wymagana jest pomoc terapeuty, którego zadaniem jest odnalezienie we wspomnieniach z dzieciństwa pacjenta źródeł jego dysfunkcji. Illouz przekonuje, że freudowska wizja zdrowienia nie jest liniowa ani progresywna, lecz raczej cykliczna, ponieważ zasadniczo zakłada kolejne „powroty do przeszłości”.

Zdaniem socjolożki w społeczeństwie amerykańskim wzmiankowane wyżej dwa typy terapii zlały się w jeden specyficzny konglomerat. Illouz uważa, że we współczesnej kulturze

³ Tamże, s. 27.

⁴ Tamże, s. 56.

z jednej strony jednostki obliuguje się do pracy nad sobą, do zaradności i troski o zdrowie mentalne oraz sukces, jednakowoż z drugiej strony, aby ową pracę wykonać, w pierw należy odnaleźć w sobie problem, dysfunkcję, patologię, której praca ta będzie dotyczyć. Z jednej strony należy być zaradnym i dążyć do samorealizacji, z drugiej strony koniecznym warunkiem zaradności i samorealizacji jest wykrycie defektu. Owo wyszukiwanie defektów jest ułatwione w ten sposób, że ideał zdrowia i samospelnienia nie jest precyzyjnie zdefiniowany, w związku z czym niemal wszystko (łącznie z prospołecznymi, pożytecznymi zachowaniami) można diagnozować jako dysfunkcję⁵. Autorka wyciąga dość radykalne wnioski w kwestii owego splotu dysfunkcji i terapii, cierpienia i zdrowia – twierdzi, że „ponieważ zasadniczym powołaniem psychologii jest łagodzenie najróżniejszych postaci cierpienia psychicznego za pomocą nieokreślonego ideału zdrowia i samorealizacji oraz ponieważ terapeutyczna orientacja przyczyniła się faktycznie do stworzenia osobistej pamięci cierpienia, to ona też, paradoksalnie, tworzy większość cierpień, które ma łagodzić”⁶.

Illouz sądzi zatem, że we współczesnej kulturze funkcjonuje specyficzna nobilitacja cierpienia, którego przezwyciężenie jest koniecznym warunkiem osiągnięcia sukcesu (jako wyraziste przykłady tego trendu socjolożka podaje biografie gwiazd popkultury, takich jak Oprah Winfrey i Jane Fonda), co sprawia, że cierpienie staje się czymś ważnym i interesującym (w tym z kolei przypadku przykładem mają być m.in. rozmowy prowadzone w telewizyjnych *talk-show*), czymś, co często zostaje dostrzeżone tam, gdzie zasadniczo nie jest obecne – tym bardziej że skoro zdrowie stało się sprzedawanym w ramach terapii towarem, konieczne jest wytworzenie popytu w postaci problemów psychicznych⁷. Ponadto w drugiej części pracy, korzystając z aparatu pojęciowego Bourdieu, Illouz opisuje pole emocjonalne, w ramach którego wyróżnić można specyficzny rodzaj kompetencji, a mianowicie kompetencję emocjonalną, nazywaną przez socjolożkę inteligencją emocjonalną.

Głównym zagadnieniem poruszonym w ostatniej, trzeciej części książki jest obecność emocji w Internecie. Socjolożka przygląda się portalom internetowym mającym łączyć ludzi w szczęśliwe pary. Funkcjonowanie tych serwisów opiera się na dyskursie psychologicznym, a często jest wręcz dziełem psychologów ze stopniami naukowymi zapewniających językiem naukowym o skuteczności oferowanych usług. Tworzenie profilów w tego typu portalach uznaje socjolożka za akt przekształcenia prywatnego ja w publiczny pokaz, który to akt dokonuje się nie tylko w Internecie, lecz również np. w telewizyjnych *talk-show*⁸.

Zdaniem Illouz, mimo że na pierwszy rzut oka serwisy randkowe zdają się polem do popisu dla indywidualnych, barwnych tożsamości, w praktyce realizują się w ich ramach tendencje unifikujące⁹. Illouz dostrzega, że większość użytkowników, zamiast „wyrzucić siebie” na swoich profilach, paradoksalnie powiela te same klisze, korzystając z obowiązujących na danym portalu konwencji – w konsekwencji większość profili wygląda podobnie lub wręcz tak samo. Co więcej, część użytkowników przygotowuje „gotowe” wiadomości, które rozsyła osobom budzącym ich zainteresowanie, jednocześnie mając w zanadru swoisty formularz, który uzupełniony o szczegóły może służyć jako odpowiedź zwrotna¹⁰. Zdaniem Illouz dzieje się tak dlatego, że Internet sprawia wrażenie, iż każdego można mieć, że każdy jest

⁵ Tamże, s. 72–74.

⁶ Tamże, s. 92.

⁷ Tamże, s. 91.

⁸ Tamże, s. 115.

⁹ Tamże, s. 120.

¹⁰ Tamże, s. 123.

na wyciągnięcie ręki¹¹. Powszechna dostępność sprawia, że trudno kogokolwiek traktować wyjątkowo i indywidualnie. Illouz przekonuje, że funkcjonowanie serwisów internetowych staje się coraz bardziej zbliżone do rynku: idzie o wybranie najbardziej atrakcyjnego towaru. Tym samym intymność zostaje zrjonalizowana i utowarowiona. Illouz sądzi, że paradoksalnie to rynek internetowy jest rynkiem „realnym”, a ten rzeczywisty rynkiem „wirtualnym”, ponieważ w przypadku tego drugiego zakres wyboru możemy sobie tylko wyobrazić, podczas gdy w sieci mamy bezpośredni dostęp do całej puli potencjalnych partnerów¹².

Illouz silnie odróżnia urynkwioną intymność internetową od klasycznej miłości romantycznej. Stwierdza między innymi, że spontaniczność została zastąpiona przez kalkulację, a wyjątkowość i wyłączność zamieniono na wymiennność i łatwość dostępu¹³. Warto zauważyć, że mamy tu do czynienia ze zmianą poglądów autorki w stosunku do jej wcześniejszej książki *Consuming the Romantic Utopia*¹⁴, gdzie diagnozowała urynkwienie romantyczności i uromantyczenie rynku jako równorzędnie przebiegające procesy. W omawianej tu książce Illouz konstatuje, że romantyczność nie pozostaje już we wzajemnych i stosunkowo równorzędnych relacjach z rynkiem, lecz że po prostu stała się jego częścią, została zredukowana do bycia towarem.

Pod koniec części trzeciej Illouz nawiązuje interesujący dialog z teorią krytyczną (jak wspomnieliśmy, omawiana tu książka stanowi zapis Wykładów im. Adorna). Pośród rozmaitych zarzutów, jakie formułuje wobec perspektywy frankfurtyczków, jednym z najbardziej wyrazistych jest krytyka jednostronności. Zdaniem socjolożki, przedstawiciele teorii krytycznej (a także np. Michel Foucault) mają tendencję do odczytywania przemian społeczno-kulturowych tylko poprzez pryzmat racjonalizacji i utowarowienia lub (w przypadku Foucaulta) władzy. Illouz tymczasem stara się przede wszystkim zaznaczyć ambiwalentny charakter owych przemian, w ramach których „jest w zasadzie niemożliwe odróżnienie racjonalizacji i utowarowienia osobowości od zdolnoś[ci] własnego ja do kształtowania siebie i pomocy sobie (oraz angażowania się w wyniku namysłu w komunikację z innymi)”¹⁵. W zakończeniu książki autorka wyraża jednak niepokój w kwestii nierównowagi pomiędzy poziomem racjonalizowania i kalkulowania emocji a poziomem ich odczuwania. Jej zdaniem coraz łatwiej przychodzi jednostkom kwantyfikowanie i klasyfikowanie emocji, coraz trudniej natomiast ich spontaniczne wyrażanie i rozumienie¹⁶.

Podsumowując, książka stanowi krótkie, lecz frapujące omówienie relacji pomiędzy kapitalizmem i emocjami, rynkiem i intymnością, tym samym będąc przejawem rosnącego zainteresowania i rozwoju na polach socjologii emocji i socjologii intymności. *Uczucia w dobie kapitalizmu* wchodzi w interesujący (lecz niestety niebezpośredni) dialog z innymi diagnozami przemian intymności, choćby z książkami Anthony’ego Giddensa¹⁷ i Arlie Russell Hochschild¹⁸, w którym to dialogu silną stroną omawianej pozycji okazuje się

¹¹ Tamże, s. 126.

¹² Tamże, s. 127.

¹³ Tamże, s. 130–131.

¹⁴ Tamże, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley, University of California Press 1997.

¹⁵ Tamże, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, dz. cyt., s. 157.

¹⁶ Tamże, s. 159–164.

¹⁷ Zob. A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.

¹⁸ Zob. A.R. Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life: Notes From Home And Work*, San Francisco, Los Angeles, University of California Press 2003.

przede wszystkim niejednostronność i dostrzeganie ambiwalencji. Jednocześnie czytelnik ma prawo odczuwać pewien niedosyt związany z lekturą książki. Otóż wiele problemów jest przez autorkę ledwie zasygnalizowanych lub też niedostatecznie omówionych. Najpewniej wynika to z faktu, że książka stanowi zapis wykładów. Warto przy tej okazji napomknąć, że poruszane w *Uczuciach w dobie kapitalizmu* wątki Illouz rozwija w innych – jak dotąd niedostępnych w języku polskim – pozycjach: *Saving the Modern Soul* oraz *Why Love Hurts*¹⁹.

Fakt, że *Uczucia w dobie kapitalizmu* to książka wartościowa, czyni tym bardziej przykrymi niedopatrzania, jakie pojawiają się w jej polskim wydaniu. Chodzi tu o usterki językowe, od których oczywiście nie jest wolna większość publikowanych książek, jakkolwiek ich liczbę można tu odebrać jako nadmierną. Defekty językowe przyjmują nieraz postać błędów rzeczowych, jak wtedy, gdy autorstwo książki *Sources of the Self* zostaje przypisane „Charlesowi Tylorowi” (zamiast Charlesowi Taylorowi), co przydarza się we wstępie do polskiego wydania²⁰. Najbardziej chyba kłopotliwym i rażącym błędem obecnym w książce jest jednak nazwanie Andrei Dworkin „Adrea Dworkinem” – w praktyce oznacza to przemienienie amerykańskiej feministki w mężczyznę²¹. Autor niniejszych słów, jako czytelnik kilku pozycji wydanych przez Oficynę Naukową, nie spotkał się dotychczas z podobną niestarannością ze strony wyżej wymienionego wydawnictwa i pozwoli sobie na wyrażenie nadziei, że wskazane tutaj defekty pozostaną jednostkowym przypadkiem.

Maciej Musiał

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Ucieczka przed ostatnim słowem

Judith Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, przeł. Adam Ostolski, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010

Książka Judith Butler *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu* jest kolejną już pozycją autorki na polskim rynku wydawniczym. Myśl tej amerykańskiej filozofki możemy zgłębiać dzięki polskim przekładom jej książek: *Uwikłani w płęć: feminizm i polityka tożsamości* (Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008), *Żądanie Antygony: rodzina między życiem a śmiercią* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2010), *Ramy wojny: kiedy życie godne jest oplakiwania?* (Instytut Wydawniczy Książka i Prasa: Teatr Dramatyczny m.st. Warszawy im. Gustawa Holoubka, Warszawa 2011) oraz dzięki tłumaczeniom pojedynczych artykułów i rozdziałów z innych jej książek.

Walczące słowa to książka wydana w oryginale w 1997 roku. W przekładzie Adama Ostolskiego została wydana w 2010 roku nakładem Wydawnictwa Krytyki Politycznej. Pozycja to

¹⁹ E. Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press 2008; też, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, Polity, Cambridge 2012.

²⁰ J. Niżnik, *Jak kapitalizm kształtuje nasze życie uczuciowe*, [w:] E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, dz. cyt., s. VIII.

²¹ E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, dz. cyt., s. 135 (przypis).

szczególność, pozwala bowiem śledzić rozwój kategorii obecnych we wcześniejszych dziełach Butler, takich jak, na przykład, performatywność, związki ciała z językiem (mową), sprzeciw wobec zastanych relacji władzy oraz ich zastosowanie do bieżących dyskusji politycznych. Łączy zatem ogólność ze specyfiką, teorię z praktyką, filozofię z polityką. Mimo że Butler twierdzi, iż drogi teorii i polityki rozmiągają się – ta ostatnia przywłaszcza sobie teorię i używa jej, wykorzystując jedynie ułamek jej strategicznej wartości¹ – sama zdaje się wcielać inne podejście do relacji między teorią a praktyką, takie mianowicie, że teoria jest w istocie praktyką, zgodnie z tym, co twierdził Michel Foucault: „[teoria] jest zmaganiem z władzą, zmaganiem podejmowanym w celu ujawnienia i podważenia władzy tam, gdzie jest najmniej widoczna i najdokuczliwsza”². Być może właśnie z tego względu analizy Butler nie tracą na aktualności, mimo że niekiedy dotyczą debat już przebrzmiałych³. Filozofka nie tylko łapie władzę *in flagranti*, jej analizy łączą się z praktyką również i w tym, że ich celem jest przygotowanie przestrzeni dla przyszłego, lepszego świata i umożliwienie otwarcia się nań.

Język ciała. Ciało języka (i ich nadwyżki)

Zadając pytanie o to, w jaki sposób język krzywdzi i co to znaczy, że mowa nienawiści boleśnie nas dotyka, Butler wpisuje się w rozważania dotyczące relacji między ciałem a umysłem, z tym że umysł został tu zastąpiony przez język (w różnych wariantach pojawia się w miejscu języka mowa, znak lub znaczące). Autorka czyni to nie pierwszy raz: wcześniej, w książce *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”*, zastanawiała się nad konstruowaniem ciała jako poprzedzającego znak (jest to ujęcie, które utrzymuje dualizm ciała i znaku): czemu służy taka konstrukcja, co zostaje z niej wykluczone i czy to, co wykluczone, może powrócić?⁴ Pewną wariacją tej debaty jest także pytanie o opozycję natura-kultura, którą Butler, odwołując się do pojęć płci biologicznej i płci kulturowej (*gender*), brawurowo przekształca w swojej najbardziej znanej książce *Uwikłani w płęć*. Twierdzi tam, że płęć biologiczna w nie mniejszym stopniu niż *gender* jest wytworem kultury służącym znaturalizowaniu i znormalizowaniu biologiczności⁵. W *Walczących słowach* Butler koncentruje się na relacji języka czy też mowy do ciała, a inspiracją do tych rozważań jest zagadnienie podatności na zranienie przez język.

Fizyczność językowej krzywdy umożliwiona jest przez podwójne uzależnienie: z jednej strony ciała od języka, z drugiej natomiast języka od ciała. Ciało, jak twierdzi Butler, nie może istnieć poza językiem, to językowy akt wezwania funduje ciało, do którego w przeciwnym razie nie mielibyśmy dostępu⁶. To owo wezwanie czyni nas uznawalnymi, a więc wprowadza w społeczne istnienie bądź skazuje na społeczny niebyt. Nasze zaistnienie jest

¹ J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, przeł. A. Ostolski, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010, s. 29.

² *Intelektualiści a władza. Rozmowa między M. Foucaultem a G. Deleuze'em*, „Miesięcznik Literacki” 1986, nr 10-11, s. 175.

³ Butler poświęca cały rozdział kwestii podejścia armii amerykańskiej do homoseksualizmu żołnierzy i żołnerek. Jej analizy, potraktowane jako zmaganie się z władzą, nie tracą na aktualności, mimo że sama dyskusja nie dotyczy sytuacji aktualnej: w 2011 roku zniesiono zasadę „nie pytaj i nie mów”, dzięki czemu w armii amerykańskiej można obecnie otwarcie mówić o swojej orientacji seksualnej.

⁴ J. Butler, *Ciała, które znaczą*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 4 (32), s. 16n.

⁵ *Taż, Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2008, s. 52, 213.

⁶ *Taż, Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 13.

zatem w fundamentalny sposób uzależnione od innego, który kieruje ku nam wezwanie: powołuje nas do życia bądź pomija milczeniem równym *de facto* śmierci. Oczywiście, chodzi tu o życie czy śmierć na gruncie społecznym i językowym, które kształtują ciała, określają ich zachowanie, wpływają na przestrzeń, którą ciała te mogą zajmować. Wezwanie zatem ma charakter nie tylko językowy, ale zarazem produktywny: „nie przestaje nas wzywać i nadawać naszym ciałom stylistyki”⁷.

Z drugiej strony język uzależniony jest od ciała, gdyż „mówienie samo jest już cielesnym aktem”⁸. Jest to zatem aktywność ciała mówiącego wobec ciała, do którego kierowana jest wypowiedź; jest działaniem ciała na ciało, co umożliwia zadanie językowo-cielesnych ciosów.

Współzależność języka i ciała zaprzecza ich opozycyjnemu ujęciu, co jednocześnie nie łączy się z postulatem ich jedności, „pozostają one [język i ciało/ materia – przyp. M.R.-S.] w niedopasowanym wzajemnym powiązaniu”⁹. Ustanawiane przez mowę ciało, mówiąc, jednocześnie wykracza poza to, co mówi, działa w ramach tego i stanowi jego nadwyżkę, jest, jak pisze Butler, „ślepa plamką mowy”¹⁰. Ślepa plamka umożliwia widzenie, a jednocześnie sama nie widzi, łączy w sobie widzenie z niewidzeniem, nie zawiera komórek światłoczułych, lecz jej sens bierze się stąd, iż występuje w otoczeniu fotoreceptorów. Analogicznie, ciało umożliwia mowę/język, choć samo łączy w sobie to, co niewypowiadalne z tym, co powiedziane, mówi i milczy jednocześnie, nie jest językiem, choć to on nadaje mu społeczny sens. Milczenie, które markuje to, co niewypowiadane, jest ową nadwyżką ciała wobec mowy. Język, podobnie jak ciało, nie może być ujęty redukcjonistycznie, nie daje się sprowadzić do cielesnych środków wyrazu. Relacja ciała i języka ma zatem naturę chiazmu¹¹, ich wspólny punkt warunkuje ich współlistnienie oraz wzajemne przekraczanie siebie.

Już zatem w tej podstawowej relacji dochodzi do zachwiania i niedopasowania, nie ma miejsca na koncepcję ciała i języka, które szczelnie do siebie przylegają, odpowiadają sobie nawzajem i żyją w doskonałej symbiozie. O ufundowaniu suwerennego podmiotu na tak chwiejnym rusztowaniu nie może być mowy. Kategoria podmiotu została także wezwana przez Butler przed filozoficzny trybunał.

Oskarżony: podmiot

Kategoria podmiotu, jak zauważa Butler, jest wygodną kategorią, dzięki której prawnicy zajmujący się mową nienawiści, mogą przypisać komuś odpowiedzialność za krzywdzące słowa i cierpienie, które te słowa spowodowały. Dzięki temu zabiegowi haniebny czyn może być rozliczony i sprowadzony do występku danego podmiotu. W takim podejściu filozofka widzi jednak pewne zagrożenie, takie mianowicie, że odsuwa nas ono od zrozumienia mechanizmów działania dyskursu, który to powoduje krzywdę, działając i zadając ciosy poprzez podmiot, z którego czyni sobie punkt wyjścia¹². Podmiot jest zatem zakładnikiem mowy nienawiści i mechanizmów działania dyskursu. Podmiot powstaje na chwiejnym skrzyżowaniu ciała i języka, staje się efektem działania dyskursu, jemu jest poddany. Butler nawiązuje tu do znaczenia, jakie słowu podmiot nadał Foucault. Francuski myśliciel pisze: „Istnieją dwa znaczenia słowa ‘podmiot’: zgodnie z pierwszym podmiot jest ‘poddany’ komuś innemu za

⁷ Tamże, s. 176.

⁸ Tamże, s. 18.

⁹ Tamże, s. 20.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 179.

¹² Tamże, s. 58.

sprawą odpowiednich metod uzależnienia i kontroli, zgodnie z drugim – przykuty do swej tożsamości przez własne sumienie bądź samowiedzę. Obydwa wskazują na formę władzy, która ujarzmi i czyni poddanym¹³. Butler, podobnie jak Foucault, scala oba znaczenia, analizując ujarzmianie i mechanizmy dyskursu tworzącego podporządkowane podmioty.

W ujęciu Butler, podmiot jest wezwany, ustanawiany i umożliwiany przez język, „(...) 'istnienie' podmiotu jest uwikłane w język, który go zarazem poprzedza i wyprzedza, gdyż dziejowość języka ogarnia przeszłość i przyszłość wykraczające poza historię podmiotu¹⁴. Jednocześnie jednak podmiot sam wzywa, między innymi, poprzez używanie mowy nienawiści; cytuje obelgę, na mocy której wpisuje się, na przykład, w chór rasistów: „W tym sensie rasistowska mowa nie zaczyna się w podmiocie, nawet jeśli faktycznie potrzebuje podmiotu, aby stać się skuteczną¹⁵. Podmiot zatem znalazł się ponownie na skrzyżowaniu. Wcześniej było to skrzyżowanie ciała i języka, teraz jest to skrzyżowanie bycia wezwany i wzywania. Podmiot powołany jest do życia przez wezwanie, które otwiera w nim przestrzeń uzależnienia od innego, przestrzeń podatności na krzywdę, czyniąc z niej fundament istnienia mówiącego podmiotu. Zależność od innego skutkuje tym, że podmiot nie może być ani samorodny, ani suwerenny, ani w pełni autonomiczny. Krytyka suwerenności nie pociąga jednak za sobą destrukcji sprawczości¹⁶, ponieważ uzależniony od wezwania innego podmiot jest konstruowany jako działający w ograniczonej językowej przestrzeni, nie tylko jako wezwany, ale także jako wzywający. Dzięki temu mechanizmowi możliwa jest iluzja autonomicznego podmiotu będącego źródłem wezwania i języka, która może mydlić oczy analitykom władzy czy dyskursu, ale która także wyznacza naszą językową sprawczość. Podjęcie kwestii mowy nienawiści odsłania kwintesencję społecznych relacji. Jest nią wzajemne językowe otwarcie, w którym spleta się podatność na krzywdę z możliwością krzywdzenia: ranię i jestem raniona, upokarzam i jestem upokorzona, wzywam i jestem wezwana, przepływa przeze mnie władza, a więc sprawuję ją i poddaję się jej. Konsekwencją takiego ujęcia podmiotu jest sprzeciw Butler wobec jakichkolwiek prawnych regulacji potencjalnie krzywdzącego języka, uderzałoby to bowiem w fundamenty podmiotu i co więcej, paradoksalnie, chcąc ochronić nas przed cierpieniem, odbierałoby nam sprawczość¹⁷. Istnienie podmiotu z konieczności łączy się zatem z ryzykiem: zachowując sprawczość, otwieramy się na cios. Można spytać o to, czy warto ocalić możliwość działania nawet za cenę cierpienia. Dla Butler odpowiedź jest oczywista: tylko za cenę cierpienia możemy sprzeciwiać się władzy, bowiem sprawczość to nie tylko zadawanie krzywdy, ale także buntowanie się, a zatem podatność na zranienie musi zostać zachowana.

Owoce władzy

Myslicielki feministyczne czasem zarzucają Foucaultowi, że jego koncepcja ciała czyni je nazbyt pasywnym, wydanym na działanie anonimowych, zewnętrznych mechanizmów władzy-wiedzy-rozkoszy, których jest efektem¹⁸. Zarzut ten może być rozszerzony mimo

¹³ M. Foucault, *Podmiot i władza*, „Lewą Nogą” 1998, nr 10, s. 178.

¹⁴ J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 39.

¹⁵ Tamże, s. 95.

¹⁶ Tamże, s. 25.

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ Taki zarzut pod adresem Foucaulta kieruje na przykład Elizabeth Grosz. Zob.: E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press 1994, s. 122.

wyraźnego stanowiska Foucaulta, który twierdzi, iż żadna władza nie jest możliwa bez oporu¹⁹ i mimo tego, że niektóre feministyczne myślicielki cenią w filozofii Francuza zwłaszcza koncepcję stawiania oporu²⁰. Można, jak na przykład Lois McNay, uznać, iż Foucault, mówiąc o „podatnych ciałach” pozbawia ciało libidynalnych sił, które mogłyby być zalążkiem oporu, tworzy zatem mimo wszystko filozofię, której oporu brakuje²¹. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z tą, nieco niesprawiedliwą, diagnozą braku oporu u Foucaulta, musimy przyznać, że Butler, która wiele czerpie z dokonań autora *Historii seksualności*, w książce *Walczące słowa* stawia sobie za główny cel właśnie odnalezienie przestrzeni dla buntu i oporu.

Z tego też powodu amerykańska filozofka sprzeciwia się sprowadzaniu dyskursu politycznego do dyskursu prawniczego, wówczas bowiem, jak twierdzi, „znaczenie politycznej opozycji sprowadzi się do formułowania aktów oskarżenia”²², co uzależnia działanie opozycji od decyzji sądu i rozszerza zakres władzy państwa w zakresie decydowania o tym, co jest, a co nie jest mową nienawiści, co w konsekwencji może zwrócić się przeciwko samym ruchom, które walczą o uznanie krzywdzących następstw określonych słów²³. Przykładem takiego paradoksalnego odwrócenia jest analizowana przez Butler sprawa *R.A. V. przeciwko St. Paul*²⁴. W sprawie tej sędziowano białego nastolatka, który przed domem czarnej rodziny umieścił palący się krzyż. Uznano to za groźbę nawiązującą do działalności Ku Klux Klanu i chłopak stanął przed sądem. Obrona argumentowała, iż płonący krzyż nie jest przykładem działania zagrażającego bezpieczeństwu czarnej rodziny, lecz jest jedynie wyrazem stanowiska w ramach wolności słowa. Paradoksalnym odwróceniem tej sytuacji stała się decyzja sędziów, którzy uznali, iż ogień będący początkowo zagrożeniem dla czarnej rodziny, może spowodować jej traumę i skutkować zamieszkami wymierzonymi przeciwko urzędnikom państwowym, w tym wypadku sędziom Sądu Najwyższego. A zatem to nie nastolatek rozpalający krzyż przed domem czarnoskórej rodziny jest społecznym zagrożeniem, a czarnoskórzy obywatele, którzy mogą sprowokować zamieszki pod wpływem wypowiedzania przez kogoś swojego światopoglądu.

Zwolennicy prawnego ograniczania mowy nienawiści nie biorą pod uwagę produktywności władzy i państwa²⁵ oraz tego, że samo państwo wytwarza i zatwierdza mowę nienawiści²⁶. Ta, w istocie foucaultowska, teza o produktywności władzy²⁷ jest u Butler zilustrowana przez analizę kontroli homoseksualizmu w wojsku amerykańskim. Z jednej strony armia, chcąc kontrolować homoseksualizm, powieliła użycie słowa „homoseksualizm” i jego obecność we wszelkich oficjalnych dokumentach. Z drugiej natomiast wojsko, traktując samo słowo czy też wypowiedź określającą homoseksualną orientację mówiącego jako homoseksualny

¹⁹ Zob. np. M. Foucault, *Historia seksualności. Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa, Czytelnik 1995, s. 86.

²⁰ Zob. np. J. Sawicki, *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, New York, Routledge Press 1991, s. 13n.

²¹ L. McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Boston, Northeastern University Press 1993, s. 40.

²² J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 62.

²³ Tamże, s. 33n.

²⁴ Taż, *Walczące słowa, rozpalone czyny*, [w:] teże, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 54-84.

²⁵ Taż, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 115.

²⁶ Tamże, s. 91.

²⁷ Foucault wielokrotnie podkreślał to stanowisko, choćby przy okazji podważania tak zwanej hipotezy represji. Zob. M. Foucault, *Historia seksualności. Wola wiedzy*, dz. cyt.

akt, zakazuje wypowiedzania słowa „homoseksualist(k)a” w odniesieniu do samej/samego siebie w obawie przed „zakażeniem się homoseksualizmem” przez słyszającego te słowa i tym samym siłą zakazu i wyrzeczenia podtrzymuje moc homoseksualnego pragnienia²⁸.

„Podejście prawnicze” nie tylko nie docenia produktywności władzy, lecz także wyklucza „możliwość rozbrojenia siły tej mowy [mowy nienawiści – przyp. M.R.-S.] przez jakąś przeciwmowę”²⁹. Zakłada zatem, że narażony na krzywdę podmiot nie może podważyć krzywdzącej mocy słów, nie może pozbawić ich siły rażenia, wreszcie nie może przezwyciężyć swojej traumy przez własne kontrdziałanie. Natomiast Butler chce ocalić możliwość odpowiedzi na groźbę, zbiccia jej z pantaląku, zakpienia z niej, skierowania jej siły przeciwko niej samej.

Władza, jak pokazuje Butler, próbuje kontrolować to, co wypowiedzane, chce „wygłaszać zarówno partię głosu cenzurowanego, jak i cenzurującego”³⁰. Zamierzeniem władzy jest zatem zaprzeczenie istnieniu sfery, która wymykałaby się kontroli władzy, a więc także specyficznej relacji między ciałem a językiem, która zakłada ich wzajemne niedopasowanie i wykraczanie poza to, co wypowiedzalne i wypowiedziane oraz zaprzeczenie sferze milczenia zarówno ciała, jak i języka, która to sfera sprawia, że możemy mieć nadzieję na bunt wobec władzy. Władza uśmiercająca żywotność niekontrolowalnego dyskursu wykorzystuje przemoc językową, której celem jest zawarcie w języku i zniszczenie tego, co w nim nieuchwytnie i niewypowiedzalne³¹, a więc dokładnie tego, co warunkuje językową sprawczość i dzięki czemu możliwe jest stawianie oporu. Butler łączy tę przemoc z przekonaniem o konieczności włączania każdej zmarginalizowanej pozycji, o tym, że „(...) dyskurs nigdzie nie ma granic, że może udomowić wszystkie znaki różnicy”³², że może je wypowiedzieć, określić, sklasyfikować, gdy tymczasem zachwianie zastanego porządku dyskursywnego i wprowadzenie go na tory, które biegną w nieznanym kierunku, jest podstawą społecznego oporu i zmiany.

Upредить ostatnie słowo

Impuls chwiejący zastanym porządkiem, czyli to, co może burzyć to, co już wypowiedziane, pochodzi oczywiście ze sfery milczenia, czyli sfery wykluczenia, która stanowi „przygodną granicę uniwersalizacji”³³ i którą, jak ujmuje to Butler w *Bodies That Matter*, należy „przekształcić w przyszły horyzont, w którym przemoc wykluczenia będzie w nieustannym procesie przewycięzania”³⁴. Co ważne, procesu tego nie możemy rozumieć jako prostej asymilacji, włączania, zatrząsę on bowiem posadami danej wspólnoty politycznej, pociągając za sobą konieczność przekształcenia jej fundamentów przez pojęcia różnicy i otwartości na przyszłość³⁵.

W jaki zatem sposób przygotowywać się na ów przyszły świat, który otwiera przed nami przestrzeń tego, co niewypowiedzane, oraz jak go umożliwić? Butler podaje w *Walczących słowach* szereg propozycji strategii będących rzeczniczkami owej nieodgadnionej jeszcze przyszłości. Po pierwsze, mówić na wiele nowych i dotąd nieprawomocnych sposobów,

²⁸ J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 136n.

²⁹ Tamże, s. 51.

³⁰ Tamże, s. 151.

³¹ Tamże, s. 17.

³² Tamże, *Ciała, które znaczą*, dz. cyt., s. 43.

³³ Tamże, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 106.

³⁴ Tamże, *Ciała, które znaczą*, dz. cyt., s. 43.

³⁵ Tamże, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 185n.

uprawomocniając je na przyszłość³⁶. Po drugie, wytyczać na nowo wykluczające granice³⁷. Po trzecie wreszcie, wyzyskiwać z performatywu jego zdolność do przyjmowania nowych znaczeń i występowania w dotąd obcych mu kontekstach³⁸. Ważnym sposobem na przechwycenie mowy nienawiści, który łączy powyższe strategie z możliwością przepracowania traumy krzywdzących słów, jest, jak wskazuje filozofka, publiczne jej wystawianie, powtarzanie³⁹. Takie przedstawienie przypomina traumę, prezentując jednocześnie dystans do niej i przekształcając ją w coś, czym przecież uprzednio nie była. Tylko wówczas możemy mieć nadzieję na to, że zostanie ona przepracowana, że nie będzie nam towarzyszył na każdym kroku cień resentymentu, a przed nami – uwolnionymi od ciężaru cierpienia – pojawi się szansa na zmianę.

W ostatnim czasie wiele jest przykładów na zastosowanie tych strategii. Jedną z nich jest książka Anny Laszuk *Dziewczyny, wyjdźcie z szafy!*⁴⁰, która zbiera historie lesbijek, ich doświadczeń, relacji rodzinnych, erotycznych, przyjacielskich, zwłaszcza tych dotyczących własnej orientacji seksualnej, jej wypowiedzenia i ujawnienia. Dramatyczne niekiedy losy są tu powtórzone i przywołane, aby zupełnie na nowo „wyjść z szafy”, co jest jednocześnie pretekstem dla *coming-outu* autorki. Podobną rolę, tyle że w kontekście kultury libańskiej, spełnia książka *Bareed Mista3jil. True stories*⁴¹. Towarzyszył jej spektakl, podczas którego poszczególne osoby wypowiadały opisane historie, odtwarzały je w swoich słowach. Powtarzały traumy, nie po to jednak, by je w sobie pielęgnować, ale po to, aby pozostawić je za sobą i już więcej się nie bać⁴². Zarówno książka, jak i przedstawienie były zatem tworzone z nadzieją na lepszą przyszłość. Siła, z jaką spektakl nadaje nowe konteksty traumie, granicom wykluczenia i mowie nienawiści, uwidacznia się także w projektach Instytutu Teatralnego im. Z. Raszewskiego: *Chórze kobiet* w reżyserii Marty Górnickiej i *Grubasach* w reżyserii Agnieszki Błońskiej. W obu przedstawieniach inwektywy, groźby, pogarda, wykluczenie, agresja wobec inności są przechwycone przez wykluczonych. Znane teksty kultury zostają przytoczone w nowym kontekście przez milczące dotąd głosy, które, jak w chórze kobiet, krzyczą, szepczą, śpiewają i dzięki temu nabierają nowych znaczeń. Obrażliwe uwagi kierowane pod adresem „grubasów” są wypowiadane przez nich samych: „Nienawidzę grubasów, tego jak sapią”, zmuszają tym samym do konfrontacji z traumą, z samymi sobą, z publicznością.

Strategia zaproponowana przez Butler, którą zilustrowałam powyższymi przykładami, nie należy do łatwych. Łączy się z ryzykiem, lękiem i niepokojem, „pesymistycznym hiperaktywizmem”⁴³, jak nazywał tę powinność Foucault. Strategia ta wiąże się bowiem z gotowością do życia w kategoriach, które wciąż kwestionujemy⁴⁴ i z gotowością do podważania samych siebie, aby móc zawsze uciec przed ostatecznym określeniem, nazwaniem czy klasyfikacją tego, kim jesteśmy, i by nie odebrać sobie możliwości stania się kimś innym⁴⁵. Określenia

³⁶ Tamże, s. 53.

³⁷ Tamże, s. 162.

³⁸ Tamże, s. 186.

³⁹ Tamże, s. 120.

⁴⁰ A. Laszuk, *Dziewczyny, wyjdźcie z szafy!*, Warszawa, Fundacja Lorga 2007.

⁴¹ *Bareed Mista3jil. True Stories*, Beirut, Meem 2009.

⁴² Tamże, s. 29.

⁴³ H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press 1983, s. 231.

⁴⁴ J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, dz. cyt., s. 187.

⁴⁵ Tamże, s. 145n.

te nie przychodzą jedynie z zewnątrz, taka jest konsekwencja Foucaultowskiej koncepcji władzy. Jak pisał filozof: „Kto walczy przeciwko komu? Każdy walczy z każdym. I w każdym z nas jest zawsze coś, co zwalcza coś innego”⁴⁶. Chodzi zatem o to, by wymknąć się władzy chcącej wyrugować wszelkie obszary niekontrolowalne i chcącej mówić jednocześnie w imieniu kontrolujących i kontrolowanych, wykluczających i wykluczanych. Chodzi o to, by zachować dla siebie możliwość niedookreślenia. To trauma i wykluczenie, narażając nas na cierpienie, stanowią motywację do podważenia zastanego porządku, przesuwania granic, uprawomocniania tego, co nieprawomocne. Podatność na zranienie, jak pokazuje Butler, nieodłącznie bowiem związana jest z językową sprawczością. Walka ta może przybierać różne formy: może mieć charakter obywatelskiego nieposłuszeństwa lub twórczości, przykłady tego ostatniego podałam wyżej, zawsze jednak jest to walka na kilku frontach jednocześnie i w pierwszej kolejności, jak chciał Foucault, zachodzi w nas samych.

Monika Rogowska-Stangret
Polska Akademia Nauk

Co dalej z demokracją?

G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, *Co dalej z demokracją?*, przeł. M. Kowalska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa 2012

Sam tytuł książki *Co dalej z demokracją?* brzmi pesymistycznie i wpisuje się w ciąg prac, których autorzy od jakiegoś czasu narzekają na „kryzys demokracji”, „koniec demokracji” lub zapytują „Co zamiast demokracji?”, względnie – „Co po niej?”. Pytanie „Co dalej z demokracją?” zakłada wprawdzie jakąś trwałość owej idei, ale zarazem świadomość, jeśli nie kryzysu, to przynajmniej zakrętu, na którym demokracja właśnie się znajduje. Ostry to musi być zakręt, bo ton wypowiedzi autorów, których teksty złożyły się na omawianą książkę, jest dość dramatyczny. Dzieje się tak zresztą w zgodzie z dzisiejszą modą, która ogarnęła nie tylko prawicę, ale i lewicę, nie tylko ludzi tęskniących do tradycji, ale i postępowych wizjonerów przyszłości: dziś ktoś, kto nie narzekałby na demokrację, nie byłby traktowany jak poważny filozof. Tymczasem G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross i wreszcie S. Žižek to bardzo poważni filozofowie.

Eric Hazan, pomysłodawca książki, zadał wymienionym osobom następujące, złożone pytanie: „Wydawałoby się, że dzisiaj istnieje wokół pojęcia demokracji bardzo szeroki konsens. Oczywiście toczą się dyskusje na temat znaczenia lub znaczeń tego słowa i dyskusje te bywają bardzo gwałtowne. Ale w świecie, w którym żyjemy, generalnie zakłada się, że słowo to ma wartość pozytywną. Stąd pytanie, czy określenie się jako «demokrata» ma jakikolwiek sens? Jeśli nie – dlaczego? Jeśli tak – jak należy rozumieć to słowo?”

⁴⁶ *The Confession of the Flesh*, wywiad z M. Foucaultem, [w:] tegoż, *Power/ Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, ed. C. Gordon, trans. C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper, Brighton, The Harvester Press Limited 1980, s. 208.

Autorzy omawianego zbioru przywiązują rzeczywiście sporą uwagę do samego znaczenia słowa demokracja, a właściwie do jego wieloznaczności. Giorgio Agamben, zaraz na wstępie (autorzy występują w porządku alfabetycznym), pisze, że dzisiejszy kryzys demokracji płynie z pomieszania dwóch elementów, które składają się na jej znaczenie. Jednym z nich jest rozumienie demokracji jako „formy konstytuowania się ciała politycznego” i sposobu legitymizacji władzy, drugim – rozumienie jej jako techniki rządzenia. „Pomieszenie tych dwóch zespołów pojęć – prawno-politycznego z jednej strony i ekonomiczno-administracyjnego z drugiej – ma bardzo długą historię i trudno byłoby je dzisiaj rozdzielić”¹. Faktem jest jednak, że jedno z tych znaczeń zaczęło dominować, a drugie straciło na ważności: „dzisiaj racjonalność związana z rządzeniem i ekonomią wyraźnie dominuje nad racjonalnością, w której zawiera się zwierzchność ludu, a samo pojęcie zwierzchności ludu stopniowo traci jakiegokolwiek realne znaczenie”². I tu właśnie widzi Agamben najpoważniejszą przyczynę kryzysu demokracji. Jak z tego wybrnąć? Agamben nie daje żadnej recepty. W swym krótkim tekście poleca jedynie książkę własnego autorstwa, gdzie próbuje dowieść, że „największą tajemnicą polityki wcale nie jest zwierzchność – lecz rząd, nie Bóg – lecz anioł, nie król – lecz minister, nie prawo – lecz policja”³. Gdyby więc literalnie potraktować pytanie zadane w tytule książki, odpowiedź Agambena brzmiałaby „czytajcie moje prace, to się może dowiecie”. Znając jednak twórczość słynnego włoskiego filozofa, możemy z góry powiedzieć, że jeśli się czegoś dowiemy, na pewno nie będą to rzeczy krzepiące.

O demokracji – z innych tekstów – można się dowiedzieć, czym na pewno nie jest. Można jej bowiem wyznaczyć jakieś szerokie granice, w których się zmieści, a poza którymi będzie własnym zaprzeczeniem. Demokracja nie jest więc barbarzyństwem, jak bowiem sądzili już Grecy – w demokracji rozwiązuje się konflikty drogą perswazji, a nie przemocy („w dzisiejszych czasach to islamizm umacnia demokratów w przekonaniu, że są demokratami”⁴, precyzuje uniwersalny sens „barbarzyństwa” Wendy Brown). Demokracja nie jest też autorytaryzmem (lecz rządem ludu), nie jest totalitaryzmem, komunizmem ani faszyzmem. Od czasu jednak, gdy runął mur berliński, przestrzennie i politycznie wyznaczający podział Europy na część totalitarną i demokratyczną, demokracja przestała być *sexy*. Przejawia się to – jak pisze Jacques Rancière – w dużej nieufności wobec tego pojęcia, w braku konsensusu co do jego znaczenia oraz w pogardzie, która przebija wobec demokracji w dominującym dyskursie⁵. Rancière szerzej pisał o tym w swojej głośnej książce *Nienawiść do demokracji*.

Nie ulega wątpliwości, że demokracja „lubi” przekraczać swoje własne granice. To demokracja wyniosła do władzy Hitlera, to demokracja zmienia nas w motłoch pożądaną autorytarnej władzy (o „miękkim totalitaryzmie” zrodzonym z demokracji pisał już Tocqueville), to demokracja przerabia nas na żarłocznych konsumpcjonistów. Nadal jednak otwartym zostaje pytanie: czym jest? Czyżby tylko „pustą ramą na użytek różnych sił politycznych”⁶ – jak twierdzi Žižek?

W różnych tekstach przywoływane są definicje demokracji albo wyliczanki warunków, które muszą być spełnione, aby jakiś system polityczny był traktowany jako demokracja.

¹ G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, *Co dalej z demokracją?*, przeł. M. Kowalska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa 2012, s. 9.

² Tamże, s. 10.

³ Tamże, s. 13.

⁴ Tamże, s. 72.

⁵ Tamże, s. 105.

⁶ Tamże, s. 161.

I tak Wendy Brown twierdzi, że „demokracja musi oznaczać istnienie systemów przedstawicielskich, konstytucji, debaty publicznej, uczestnictwa, wolnego rynku, powszechności i równości” oraz że termin ten „zawiera proste polityczne stwierdzenie: lud rządzi się sam, a politycznym zwierzchnikiem jest społeczność, a nie np. jedyna partia lub jakiś wielki Inny”⁷. Zarazem jednak nigdzie nie jest doprecyzowane, „jakie władze powinny zostać rozdzielone, jak powinna zostać zorganizowana władza ludu, za pomocą jakich instytucji powinna zostać ustanowiona i zapewniona”⁸. Jeszcze więcej wątpliwości co do definiowania demokracji ma Jean-Luc Nancy. Uważa on, że słowo demokracja znaczy wszystko: „politykę, etykę, prawo, cywilizację – a w związku z tym nie znaczy nic”⁹. Mimo to – podążając tropem Rousseau i Kanta – godzi się na taką definicję demokracji, która wskazuje, po pierwsze, na warunki „pewnych możliwych praktyk rządzenia i organizowania życia społecznego nieregulowanych żadną transcendentną zasadą; po drugie na pewną ideę człowieka i ideę świata, które mimo braku zobowiązań do czegokolwiek poza tym światem, postulują możliwość, by być podmiotami nieuwarunkowanej transcendentności”¹⁰. Kto czytał Kanta, wie, że chodzi o ufundowanie demokracji nie na przygodnej idei obywatela, ale na człowieczeństwie samym; na „człowieku absolutnym” – jak pisze autor. Demokracja jest więc „innym teokracją”, jej najważniejszym elementem powinna być religia obywatelska, która nadaje demokracji sens wykraczający poza zasadę użyteczności, władzy i jednostkowych wolności.

Najbardziej lakoniczny jest Alain Badiou, który definiuje demokrację jako „emblemat”. Używanie pojęcia „demokracja” stanowi element poprawności politycznej. Nie wypada nie być demokratą, nie zachwalać demokracji, a nawet jeśli przeprowadza się jej miazdzącą krytykę, to trzeba to robić z pozycji demokratycznych. „Wszyscy są demokratami” – oto aksjomat emblematu! Oto jej pustka.

Badiou należy do grona platońskich krytyków demokracji, a więc i najbardziej radykalnych. „Świat demokratyczny nie jest prawdziwym światem. Podmiot demokratyczny konstituuje się jedynie w odniesieniu do swojej przyjemności”¹¹. W tekście przytacza słynne zdania z platońskiego *Państwa* o człowieku demokratycznym, który jest zmienny, rozkapryszony, infantylny, żyje poza prawdą i hierarchią. Według Badiou największym nieszczęściem demokracji jest właśnie to, że produkuje i legitymizuje nihilistyczny twór, jakim są demokraci. Badiou określa ich jako „konserwatywnych oligarchów, których główną funkcją jest dążenie (często agresywne) do zachowania, pod uzurpatorskim mianem świata, tego terytorium, na którym toczy się jego biologiczne życie”¹². Bo interesuje ich wyłącznie życie biologiczne i prostackie, pełne pożądliwości i poszukiwań młodości. Droga człowieka demokracji prowadzi „od chciwości rozrzutnej, która myśli sobie, że jest wolnością, do wolności zabezpieczonej budżetem i systemem bezpieczeństwa”¹³. „Człowiek demokratyczny to skąpy starzec ucapiony chciwego życia młodzieńca. Dzięki młodzieńcowi maszyna się kręci, a starzec inkasuje zyski”¹⁴. Kompletny brak uznawanych hierarchii wartości prowadzi

⁷ Tamże, s. 65.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 83.

¹⁰ Tamże, s. 84.

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ Tamże, s. 20.

¹⁴ Tamże, s. 21.

demokrację do nihilizmu, a równość i dążenie do „powszechnego arystokratyzmu” – do komunizmu, który – wieszczy Badiou – może wchłonąć i przewyciężyć demokrację.

Z punktu widzenia Europy czy „przeciętnego francuskiego intelektualisty” – pisze Rancière – demokracja nie oznacza rzeczywiście nic ponad „rządy klienta supermarketu rozwalonego przed telewizorem”¹⁵. Ale zobaczymy ją z punktu widzenia krajów, gdzie panuje lub właśnie upada dyktatura. Tam „demokracja to równość powstająca w samym sercu nierówności”¹⁶. Z opinią tą zgadza się Kristin Ross, pisząc: „trudno naprawdę przecenić ogromną przewagę, jaką zyskały kraje Zachodu, przedstawiając swoją «demokratyczność» jako siłę stanowiącą przeciwwagę dla «komunizmu»”¹⁷. Ross zauważa jednocześnie, że była to przeciwwaga nie tyle aksjologiczna, ile ideologiczna, a wykorzystując ją, zachodnie demokracje uzurpowały sobie (i nadal to robią) prawo do mieszania się w sprawy wewnętrzne suwerennych narodów, a nawet zbrojnej interwencji, twierdząc, że robią to „w imieniu demokracji”.

Nie ma więc wśród autorów omawianej książki żadnej zgody co do znaczenia demokracji ani tym bardziej żadnej naiwnej radości z powodu „życia w demokracji” czy tęsknoty za demokracją, którą można było bez trudu znaleźć w latach siedemdziesiątych za żelazną kurtyną (po naszej stronie). Uczestniczymy raczej w pogrzebie demokracji niż w spełnieniu nadziei, które dawała. Dlatego łatwiej w tej książce znaleźć katalog wynaturzeń demokratycznych czy samonegacji niż listę warunków, które mogłyby stanowić korekturę tego systemu.

I tak prócz omawianego już „produktu demokracji”, jakim jest hedoniczno-nihilistyczny demokrata-konsumpcjonista, największą samonegacją demokracji jest to, co według wielu ją warunkuje, a mianowicie wolny rynek. „Demokracja jest fikcją skrywającą despotyzm handlu i niezakłóconą konkurencję”¹⁸ – pisze Daniel Bensaid. Powiązanie demokracji z wolnym rynkiem spowodowało obkurczenie przestrzeni publicznej, zwłaszcza zaś – stwierdza autor za Hannah Arendt – zabiło samą politykę, zamieniając agoniczny pluralizm w zwykłe zarządzanie. I tak jak demokracja daje nam człowieka bez właściwości, tak zarządzanie „daje nam politykę bez polityki”¹⁹. Wendy Brown do tych ponurych diagnoz dodaje, że demokratyczna neoliberalna racjonalność polityczna podporządkowała dawne zasady (konstytucyjności, równości, wolności) kryterium rynku, kosztów, zysku, opłacalności, a obywatele i instytucje urabia na wzór przedsiębiorstwa. Zasady demokracji zostały zastąpione zasadami biznesu. Mamy więc dziś do czynienia z rzeczywistym procesem de-demokracji. Lud już dawno nie rządzi, nawet politycy tego nie robią. W dzisiejszej demokracji rządzą faktycznie wielkie koncerny, które kupując polityków, otwarcie wpływają na kształt polityki zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, „a media które do nich należą, kompromitują samą ideę informacji publicznej czy odpowiedzialności władzy”²⁰. Wolne wybory również są fikcją, zamieniły się bowiem w „cyrk organizowany od początku do końca przez specjalistów od marketingu i zarządzania”²¹. O ile jednak demokracja niszczy pod wpływem kapitalizmu, o tyle sam kapitalizm ma się doskonale bez demokracji – pisze o tym Slavoj Žižek, podając przykład Chin. Czy demokracja ma więc jeszcze jakąś wartość, czy jest jeszcze potrzebna, czy ma jakieś znaczenie?

¹⁵ Tamże, s. 108.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 132.

¹⁸ Tamże, s. 28.

¹⁹ Tamże, s. 31.

²⁰ Tamże, s. 66.

²¹ Tamże, s. 67.

Zakończmy tę recenzję ważną uwagą Rancière'a, przywraca ona bowiem rozważaniom o demokracji pewien optymizm. Twierdzi on, że cechą pojęć politycznych nie jest to, czy są jednoznaczne, czy wieloznaczne, lecz to, że „toczy się o nie walka”, bo przecież walka polityczna jest „również walką o zawłaszczanie słów”. I dlatego musimy zdawać sobie sprawę, co się może stać, gdy odrzucamy jakieś słowo. Gdy odrzucimy demokrację – jaką siłę rozbroimy, a jaką uzbroimy?

Magdalena Środa
Uniwersytet Warszawski