

267

# Tożsamość i obywatelstwo

w społeczeństwie  
wielokulturowym

Redakcja naukowa  
**Elżbieta H. Oleksy**



WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN  
WARSZAWA 2008

## Postsekularna etyka feministyczna

Debata publiczna pod koniec ery postmodernizmu dowodzi spadku zainteresowania polityką, tymczasem coraz większe triumfy święcą dyskusje o etyce, religijnych wartościach i normach. W obiegu znajduje się kilka dominujących narracji, w których powracają powszechnie znane tematy. Jednym z nich jest nieuchronność kapitalistycznej ekonomii rynkowej jako historycznie dominującej formy postępu ludzkości (Fukuyama 1989; 2002). Inny to współczesna odmiana biologicznego esencjalizmu kojarzonego z nazwą „samolubny gen” (Dawkins 1976) oraz nowa psychologia ewolucyjna. Kolejne głośne hasło to: „Bóg nie umarł”. Teza Nietzschego („Bóg umarł”) odbija się alarmującym echem we wszystkich obszarach współczesnej polityki globalnej.

W niniejszym tekście rozważę z trzech różnych punktów widzenia tak zwany zwrot „postsekularny”. Zacznę od całkowicie reakcyjnej perspektywy religijnego ekstremizmu i polityki neokonserwatywnej. Drugi punkt widzenia wiąże się ze zmianą temperatury emocjonalnej lub z nową ekonomią polityczną afektów – patosem typowym dla początku trzeciego tysiąclecia. Wreszcie – jako trzecia – pojawi się perspektywa transformatywna, stanowiąca propozycję postsekularnej etyki, dopasowanej do złożoności i sprzeczności naszych czasów. Po krótkim omówieniu dwóch pierwszych skupię się na trzeciej, tzn. na ruchu ku afirmatywnej etyce postsekularnej i jej znaczeniu dla polityki feministycznej.

### Regresywne aspekty kondycji postsekularnej

Bóg wcale nie umarł. Monoteistyczne ujęcie Boskiego Bytu dopiero co uciekło tylnymi drzwiami w trakcie gwałtownej sekularyzacji w drugiej połowie XX wieku, a już wróciło frontowymi – wraz ze zderzeniem cywilizacji w trzecim tysiącleciu.

Postsekularne odrodzenie, określone też jako neoreligijne, wspomaga i jednocześnie samo jest wzmacniane przez zwrot, jaki dokonał się w polityce. Świadczy o tym dobitnie bojowy powrót do sfery publicznej chrześcijańskiego i religijnego aktywizmu, przekraczającego sferę prywatnej duchowości. Jest to trend ogólnoswiatowy. Papież Benedykt XVI jeszcze jako kardynał Ratzinger nazwał

Nietzschego sw  
natyzmem ewar  
czym relatywiz  
nuje tradycyjną.  
Zgodnie z tą do  
mentów jako po  
zwoitość, morał  
Wzmocnion  
łem wielu podzi  
rządowując je z  
homoseksualistó  
wową definicją i  
reprodukcji, dem  
się to na kampan  
dzajom seksu po  
wstrzemięźliwości  
się, jak wiadomo  
Wschodniej, a zw  
zać. Bojownicy c  
czesną naukę, i te  
genetyczną, z dru  
tu do tradycji – ol  
Politycznie i  
nowymiarowym;  
różnic pod kątem  
w podpory wspoi  
żone zjawiska st  
wanej krytyki sp  
nych metod anal  
sprzecznościami.  
nej ciała kobiet s  
i etnicznej oraz v  
płciowe znowu je  
talistycznej i reak  
nych kryteriach p  
biety” (zachodnie  
świeckiego oświe  
społecznych inicje  
ty” (niezachodnie  
ne”, a wreszcie nie  
muszą być przedn  
wręcz bardziej sił  
Taką linię cy  
stycznie nastawier

Nietzschego swym osobistym wrogiem. Dzisiaj łączy siły z „odrodzonym” fanatyzmem ewangelicko-protestanckim, by rozprawić się z moralnym i poznawczym relatywizmem, występując przeciwko każdemu projektowi, który kwestionuje tradycyjną, chrześcijańską i humanistyczną koncepcję moralnego podmiotu. Zgodnie z tą *doxa*, zgodnie z powszechną wiarą istnieje potrzeba silnych fundamentów jako podstawowych punktów odniesienia, które gwarantują ludzką przyzwoitość, moralną i polityczną aktywność oraz etyczną prawość.

Wzmocniona przez tę wiarę bezkompromisowa ofensywa religii staje się źródłem wielu podziałów: oddziela kobiety od matek, wyróżniając te drugie i podporządkowując je zarazem prawom płodu i dziecka. Oddziela też od reszty ludzkości homoseksualistów, pozbawiając nas prawa do posiadania praw – co jest podstawową definicją Praw Człowieka. Radykalnie przeciwstawiła ludzką seksualność reprodukcji, demonizując wszystkie formy homo- i transseksualności. Przełożyło się to na kampanię przeciwko antykoncepcji, planowaniu rodziny i wszelkim rodzajom seksu pozamałżeńskiego. Dało też początek absurdalnemu pogładowi, że wstrzeźliwość chroni przed zarażeniem wirusem HIV, który rozprzestrzenia się, jak wiadomo, nie tylko w subsaharyjskiej Afryce, lecz także w byłej Europie Wschodniej, a zwłaszcza w krajach bałtyckich, czego większość woli nie zauważać. Bojownicy chrześcijańscy i wyznawcy innych religii atakują również współczesną naukę, i to na dwóch frontach: z jednej strony biogenetykę czy technologię genetyczną, z drugiej teorię ewolucji, przeciwstawiając im – pod pozorem powrotu do tradycji – obskurantyzm i współczesne wariacje na temat kreacjonizmu.

Politycznie konserwatywny powrót Boga nie jest jednak procesem jednowymiarowym; przeciwnie – działa na wielu poziomach: przez traktowanie różnic pod kątem rasy oraz ich naturalizowanie, wskutek czego zmieniają się w podpory wspomagające strukturalne nierówności (Braidotti 2006). Tak złożone zjawiska stanowią metodologiczne wyzwanie dla politycznie zaangażowanej krytyki społecznej, od której wymagają nieliniowych, interdyscyplinarnych metod analizy, bez których nie sposób uporać się z ich wewnętrznymi sprzecznościami. Objaśnię to na przykładzie płci. W obecnej sytuacji politycznej ciała kobiet stały się wyznacznikami rzeczywistej tożsamości kulturowej i etnicznej oraz wskaźnikami stopnia cywilizacyjnych niepowodzeń. Różnice płciowe znowu jawią się powszechnej świadomości w swej wersji fundamentalistycznej i reakcyjnej, przywracając tym samym poglądy oparte na kolonialnych kryteriach podziału. Zgodnie z dominującym dziś dyskursem „nasze kobiety” (zachodnie, chrześcijańskie, białe lub „wybielone” i wyrosłe w tradycji świeckiego oświecenia) zostały już wyzwolone i dlatego nie potrzebują więcej społecznych inicjatyw ani polityki emancypacyjnej. Zarazem jednak „ich kobiety” (niezachodnie, niechrześcijańskie, w większości niebiałe ani nie „wybielone”, a wreszcie nieznające tradycji oświecenia) ciągle pozostają w tyle i dlatego muszą być przedmiotem specjalnych społecznych akcji emancypacyjnych albo wręcz bardziej siłowych form przymusowego „wyzwolenia”.

Taką linię cynicznie przyjmują zaciekle konserwatywni i anty-feministycznie nastawieni politycy w rodzaju prezydenta Busha, aby usprawiedliwić

swoją wojnę z terrorem koncepcją Full Spectrum Dominance, zwanej również Project for a New American Century<sup>1</sup>. Dość paradoksalnie te same argumenty z niepokojącą regularnością powtarzają ich niezachodni oponenty. Ten rodzaj polaryzacji sprawia, że każda ze stron, zarówno „wyzwoleni” ludzie Zachodu, jak i ich tradycjonalistycznie nastawieni przeciwnicy, roszczą sobie prawo do rozpoznania autentycznej i niepodzielnej tożsamości kobiety. Nikt nie bierze pod uwagę cierpliwej i realnej pracy wykonanej przez kobiece ruchy w ciągu ostatnich trzydziestu lat, także i zwłaszcza w świecie niezachodnim.

Można tylko zgadywać, jak się ta gra w świecki fundamentalizm ma do wyrafinowanej feministycznej dyskusji nad niejednorodnym charakterem i dekonstrukcyjnymi, homoseksualnymi oraz nomadycznymi aspektami podmiotu. Jeżeli cokolwiek wiąże się w jakiś sposób z teorią postmodernizmu czy metodami dekonstrukcji, od razu staje się „miękkim celem” dla konserwatywnego i religijnego prawa oraz jego bojowników. Co więcej, Biały Dom po atakach na World Trade Centre nie tracił czasu na ogłaszanie, że naukowcy są „słabym ogniwem” w wojnie z terroryzmem. Ci pod groźbą podejrzeń o nielojalność wobec własnej kultury i brak patriotyzmu sami niszczą wiekową tradycję „akademickiej wolności”. W tej sytuacji akademickie debaty jednocześnie w mniejszym stopniu oddziałują na sferę publiczną, a nieskończenie ważniejsze stają się jako manifestacja wolnomyślicielstwa i polityczny gest oporu.

## Nowa ekonomia polityczna negatywnych uczuć

Jeśli chodzi o drugi aspekt zwrotu postsekularnego, ekonomię afektów, to żyjemy obecnie w zmilitaryzowanej przestrzeni społecznej, pod coraz większym przymusem bezpieczeństwa i presją coraz częstszych stanów wyjątkowych. Zimnowojenna doktryna MAD (*Mutually Agreed Destruction*, Wzajemnie Zagwarantowanego Zniszczenia) zmieniła się w ogólne pojęcie SAD (*Self-Assured Destruction*, Autonomicznie Zagwarantowanej Destrukcji). Nuklearna paranoja otworzyła drogę polityce funkcjonującej na wzór wirusa; stąd potrzeba całkowitego zabezpieczenia się na każdą ewentualność: wypadki są nieuchronne i na pewno się wydarzą – broń masowego rażenia znajduje się wszędzie, poczynając od jedzenia. Epidemia lub katastrofa w końcu wybuchnie – to tylko

<sup>1</sup> Project for the New American Century (PNAC), czyli Projekt dla Nowego Amerykańskiego Wieku – prawicowa organizacja z siedzibą w Waszyngtonie, utworzona wiosną 1997 jako organizacja o charakterze edukacyjnym i non-profit, której celem jest promocja „globalnego kierownictwa Ameryki”, militarnej i ekonomicznej dominacji Stanów Zjednoczonych, opanowania przez USA światowych zasobów ziemi, przestrzeni i cyberprzestrzeni. Głównym przywódcą PNAC jest William Kristol, były redaktor „Commentary Magazine”. Do byłych i obecnych członków należą: Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz, Jeb Bush, Richard Perle, Richard Armitage, Dick Cheney, Lewis Libby, William Bennett, Zalmay Khalilzad i Ellen Bork, żona sędziego Roberta Borka. Większa część członków jest wierna neokonserwatywnej szkole politycznej o charakterze promilitarnym (przyp. tłum. Źródło: Wikipedia – <http://pl.wikipedia.org/wiki/PNAC>).

kwestia czasu. W Modern Gallery w

W tej sytuacji 2001 r., został zaś melancholii: po tym (smutni). Albo że Marks nie żyje, a

Jest oczywiście polityki: nasz społeczeństwie, w której religijna wrażliwość jak HIV, Ebola, Szkarlatyna. Zdrowie się go: należy do praw

W miarę jak rośnie nasza wrażliwość powiada Agamben: czone stopnie umiarkowaną jako „tragedia liczb medycznych

Nastrój ten oczekiwano odkrywamy razem zwracamy sposób ostatecznie łamliwość Leo Straussa watywniej myśli postmodernistycznej, czyli nieświe

Nie twierdzą, reaktywne lub z istoty dyskutują kwestię nie solidarnych w melancholia stanów innych, gdyż promieni pamięci o urazach się w naszej kulturze przepowiednia i zobowiązane są, moim zdaniem stworzenia postsek

Większa część eurocentrycznym sensie t

kwestia czasu. Wszystko to znajduje swój wyraz w graffiti na ścianach Tate Modern Gallery w Londynie: „Po zimnej wojnie – globalne ocieplenie!”.

W tej sytuacji masowy polityczny aktywizm, zwłaszcza po 11 września 2001 r., został zastąpiony przez zbiorową żałobę. Upowszechniła się polityka melancholii: po tym, jak byliśmy MAD (szaleni), staliśmy się wszyscy SAD (smutni). Albo zgodnie z innym popularnym powiedzeniem: „Bóg nie żyje, Marks nie żyje, a i ja nie czuję się zbyt dobrze”.

Jest oczywiście nad czym ubolewać, zważywszy patos naszej globalnej polityki: nasz społeczny horyzont to opętanie wojną i śmiercią. Żyjemy w kulturze, w której religijni ludzie zabijają w imię „prawa do życia”. Co więcej, cielesna wrażliwość zwiększa się z powodu wielkich epidemii: czasem nowych, jak HIV, Ebola, SARS czy ptasia grypa, czasem tradycyjnych, jak gruźlica albo malaria. Zdrowie stało się czymś więcej niż kwestią bezpieczeństwa publicznego: należy do praw człowieka i zakresu obrony narodowej.

W miarę jak rozpowszechniają się wszelkiego rodzaju leki nowej generacji, nasza wrażliwość polityczna uległa juredyicznemu przesunięciu: „nagie życie”, powiada Agamben (1999), wyznacza odtąd granicę możliwej nędzy – nieskończone stopnie umierania. Hal Foster (1996) określa naszą schizoidalną politykę kulturową jako „traumatyczny realizm” – obsesję ran, bólu i cierpienia. Rosnąca liczba medycznych panoptików tworzy globalną patografię (Seltzer 1997).

Nastroj ten odzwierciedla się w filozofii polityki – wraz z Derridą (2002) znów odkrywamy mistyczne podstawy Prawa i politycznego autorytetu, innym razem zwracamy się ku teologii politycznej Schmitta (Schmitt 1996); w ten sposób ostatecznie odchodzimy od czystego sekularyzmu. Pomijam już popularność Leo Straussa (Norton 2004) w amerykańskiej neoteologicznej, konserwatywnej myśli politycznej. Dziś nawet Francis Fukuyama okazuje się *ex-neo-con*, czyli nieświeżym newsem.

Nie twierdzę, że polityka żałoby i polityczna melancholia są tak naprawdę reaktywne lub z istoty swej negatywne. Niektórzy krytyczni badacze zawzięcie dyskutują kwestię produktywnej natury melancholii i jej zdolności wytwarzania solidarnych więzi (Gilroy 2004; Butler 2004a). Jestem też przekonana, że melancholia stanowi formę lojalności, opartą na utożsamieniu się z cierpieniem innych, gdyż promuje ekologię uczestnictwa dzięki podtrzymywaniu zbiorowej pamięci o urazach i bólu. Chodzi mi raczej o to, że polityka melancholii stała się w naszej kulturze tak dominująca, iż funkcjonuje jak samospełniająca się przepowiednia i zostawia bardzo mało miejsca na inne propozycje. Dlatego potrzebne są, moim zdaniem, eksperymenty z innymi relacjami etycznymi, w celu stworzenia postsekularnej etyki afirmacji.

## Problemy feminizmu

Większa część europejskiego feminizmu opiera się na żądaniu świeckości w zasadniczym sensie tego słowa: należy zachować agnostycyzm, jeśli nie ateizm,



Wielu twierdzi, że system wartości świeckiego humanizmu europejskiego, czyli szacunek dla praw człowieka, nowoczesnego pojęcia równości i demokracji, będących istotą emancypacyjnego projektu oświecenia, jest z natury religijny. Pogląd ten opiera się na przekonaniu, że to świecka transformacja przykazań judeochrześcijańskich pozwoliła stworzyć pojęcie dobrowolnego kontraktu i szacunku dla prawa. To z kolei pociągnęło za sobą respekt wobec niezbywalnej wartości jednostki, autonomii ja, moralnej świadomości i etyki miłości. Wartości te promują teleologiczną i ewolucyjną wizję przyszłości i wiarę w zdolność ludzkiego rozumu do osiągnięcia społecznego postępu. Jak trafnie zauważył William Connolly (1999), ten specyficzny nurt świeckiego uniwersalizmu przekroczył własne granice, ucieleśniając swoją świecką istotę i osiągając status absolutnego moralnego autorytetu i społecznie dominującej normy.

To, do jakiego stopnia ów normatywny konsensus uległ zachwianiu, najlepiej widać u samego Habermasa, który w swych rozmowach z ówczesnym kardynałem Ratzingerem i w swym łódzkim wykładzie z kwietnia 2005 r. wyraźnie dawał do zrozumienia, że popadł w postsekularny niepokój. Był to wymowny przykład czegoś w rodzaju poznawczej i moralnej paniki, która opanowała społeczność humanistów pod wpływem zderzenia cywilizacji i współczesnej ekonomii politycznej strachu z jednej strony, a melancholii z drugiej. Częściowo panika ta jest rezultatem dzisiejszego postępu w biotechnologii. Rzadko kiedy przyszłość ludzkiej „natury” była przedmiotem takiej troski i tak intensywnych sporów wśród białych mężczyzn w starszym wieku, jak dzieje się to w naszych zglobalizowanych czasach. Habermas ukuł termin „społeczeństwa postsekularne”, żeby wskazać na pilną potrzebę krytycznego przemyślenia funkcji naukowych przekonań i światopoglądów w dzisiejszym świecie. Najczęstszą reakcją na biotechnologiczny postęp jest powrót do kantowskiego uniwersalizmu moralnego. Ma to niezwykle duży wpływ na teorię feministyczną, szczególnie dzięki pracom Marthy Nussbaum (1999; 2006) i Seyli Benhabib (2002).

Pragnę zachować pewien dystans wobec tych stanowisk, zarówno w sensie filozoficznym, jak i politycznym. Kwestie pojęciowe zarysuję w następnym rozdziale. Natomiast mój polityczny pogląd opiera się na odrzuceniu żałobnego dyskursu o kryzysie humanistycznych wartości, który to dyskurs paradoksalnie zmienia się w triumfalną celebrację humanizmu. Feminizm nie jest podatny na ataki paniki, ponieważ przywykłyśmy już do życia w sytuacji nieustannego zagrożenia i niechęci. To, co jest kryzysem dla większości, stanowi wielką historyczną szansę dla mniejszości. Chodzi o politykę umiejscawiania, a nie o relatywizm (Braidotti 2002; 2006).

System feministycznych wartości obywatelskich opiera się na społecznie skonstruowanym pojęciu wiary jako nadziei na stworzenie alternatywnych horyzontów społecznych, nowych norm i wartości. Jest to wreszcie wiara w możliwość doskonalenia się kobiety/mężczyzny/człowieka (*Wo/Man*), chociaż zarazem, jak zauważyła Haraway (1988), w naprawdę uzasadniony i odpowie-

działny sposób uprzywilejowuje ona perspektywy cząstkowe. Nazwać tę postawę świecką to nieco sobie pochlebiać – choć też nie całkiem bezzasadnie – że teoria, która zakłada istnienie kosmopolitycznych więzi, solidarności i wspólnoty między umiejscowieniami i pokoleniami, jest teorią immanentną, a nie transcendentną (*transcendental*). Wróć do tego jeszcze w podsumowaniu.

Wiara w postęp społeczny i władzę demokratycznego rządu, która sama się koryguje, jest tutaj ideą kluczową. Wiara jako taka jest pojęciem zasadniczym. Można dziś spotkać coś, co nazwałabym postsekularną świadomością, zgodnie z którą wszystkie przekonania są aktami wiary, bez względu na swoją konkretną treść. Nawet, albo szczególnie, wtedy, gdy odwołują się do wyższości rozumu, nauki i technologii. Twardym jądrem wszystkich systemów przekonań jest duchowa nadzieja – jak ujął to Lacan: jeśli wierzysz w gramatykę, wierzysz w Boga.

Istnieje tu również pewien aspekt psychoanalityczny. Chodzi o świadomość znaczenia emocjonalnych, afektywnych, nieświadomych i instynktownych elementów naszego skądinąd racjonalnego i dyskursywnego systemu przekonań (Connolly 1999). Obecnie jednak teorie psychoanalityczne znalazły się na marginesie filozofii społecznej i politycznej, oddając pole neomaterialistycznym reinterpretacjom namiętności politycznych. Współczesna ontologia polityczna jest raczej spinozjańska niż freudowsko-heglowska. Akcent pada na pozytywność i krytykę negatywności. Freudowska koncepcja okiełznania libido odsyła z powrotem do systemu, w którym pożądanie (*desire*) równoznaczne jest z dialektyczną strukturą poznania i tożsamości. Inność zostaje tym samym wpisana jako granica bądź negacja w samo centrum pożądającego podmiotu. Pożądanie u Freuda przebiega wzdłuż entropicznej krzywej, u Lacana zaś oznacza brak. Dziś, moim zdaniem, jesteśmy w stanie je rozłączyć. Współczesne pożądanie jest nomadyczne, nie libidinalne; związane z relacją, nie odbiciem; łączące, nie dialektyczne; afirmatywne, nie melancholijne. Współczesne pożądające podmioty są względnie odłączone od językowo zapośredniczonego systemu znaczeń. Pożądanie kieruje się na zewnątrz, w przepływy wielorakich relacji: Deleuzjańskie kłacza (1976), polityka molekularna Guattariego (1984), rzesze Negriego (2004), feministyczne krytyki rozproszonych hegemonii Grewal i Kaplan (1994), przynależność do diaspory u Avtar Brah (1996), cyborgi Haraway (1985) – oto figury wielopoziomowej relacyjności. Wyrażają autonomizującą i dającą moc siłę transformatywnych procesów stawania się: bio-władza (*bio-power*) jako polityka życia.

Ekonomia polityczna pożądania, której bronię, nie zakłada, iż podmiot wyłania się z negacji – jego źródłem jest twórcza afirmacja; powstaje nie z utraty, ale z twórczych sił życiowych. Nomadyczna myśl feministyczna opisuje podmiot, którego istnienia, etyki i polityki nie określa negatywność, a w związku z tym horyzont inności i melancholii. Nomadyczna subiektywność szuka dróg, na których inność pobudza, mobilizuje i pozwala na afirmację tego, co nie ogranicza się do aktualnych warunków. Wirtualna albo niematerialna polityka stawania się: poszukiwanie nowych twórczych możliwości. Polityka Życia

samego, rozumian  
ry chciałabym roz

## Etyka

Punkt wyjścia dla  
zenie, że właściwy  
indywidualna isto  
świadomość (pleć  
jako jego/jej dział  
podejście wywodzi  
stwo raczej etyczi  
na relację jest wy  
lęgowania afirmac  
ne dobro uważa si  
się, podczas gdy n  
i zbiorów zasad (C

W praktyce o  
zależą od bieżącej  
cyjnych, a tym san  
natomiast afirmaty  
lacje etyczne twor  
w tym nasze pragn  
się w aktualnych i  
wzajemnych połąc  
ską lekturę Spinoz  
otwiera się także r  
jak i z siłami pozal

Nacisk na niel  
fia, o ile podkreśla  
Uwzględniając sto  
ekologii uczestnic  
kontinuum natura  
dują złożone stosu  
ważony rozwój spe  
swej argumentacji.  
tyka bądź pragmaty  
ujawnieniu się affir

W przeciwieńst  
choanalizie, jak i v  
lecz raczej warune  
wości. Inny jest pr  
danym, ale projekcie



samego, rozumianego jako „zoe”. To trzeci aspekt postsekularnego zwrotu, który chciałabym rozważyć.

## Etyka transformatywna lub afirmatywna

Punkt wyjścia dla moich rozważań na temat etyki afirmatywnej stanowi założenie, że właściwym przedmiotem etycznego badania nie jest uniwersalna bądź indywidualna istota podmiotu, jego moralna intencjonalność czy racjonalna świadomość (płeć nie jest przypadkowa), lecz raczej efekty prawdy i władzy, jakie jego/jej działanie wywoła, wpływając na innych w świecie. Tego rodzaju podejście wywodzi się z myśli poststrukturalistycznej, która daje pierwszeństwo raczej etycznej relacji niż moralnej istocie podmiotu. Akcent położony na relację jest wyrazem pragmatyzmu, który określa etykę jako praktykę pielęgnowania afirmatywnych typów relacji, aktywnych sił i wartości. Za moralne dobro uważa się to, co działając autonomizuje i daje moc formom stawania się, podczas gdy moralność jest zastosowaniem ustalonych reguł postępowania i zbiorów zasad (Deleuze 1968; Ansell-Pearson 1999).

W praktyce oznacza to, że warunki aktywności politycznej i etycznej nie zależą od bieżącej sytuacji w terenie, nie determinują działań z natury opozycyjnych, a tym samym nie są przywiązane do teraźniejszości przez negację – są natomiast afirmatywne i nastawione na tworzenie możliwych przyszłości. Relacje etyczne tworzą możliwe światy, sięgając po niewykorzystane elementy, w tym nasze pragnienia i wyobraźnię. Są to siły napędowe, które konkretyzują się w aktualnych i materialnych relacjach. Tworzą kłacze, pajęczynę lub sieć wzajemnych połączeń z innymi. Ta wizja etyki, inspirowana przez Deleuzjańską lekturę Spinozy, nie redukuje etycznej instancji do ludzkiej inności, lecz otwiera się także na wzajemne odniesienia zarówno z nieludźmi, postludźmi, jak i z siłami pozaludzkimi.

Nacisk na nieludzkie relacje etyczne daje się też odczytać jako ekofilozofia, o ile podkreśla zależność od środowiska w najszerszym sensie tego słowa. Uwzględniając stopień naszego rozwoju technologicznego nie należy mylić ekologii uczestnictwa z biologicznym determinizmem. Postuluje się tu raczej kontinuum natura – kultura (Haraway 1997), w obrębie którego podmioty budują złożone stosunki. Ja również powołuję się na tę etykę z uwagi na zrównoważony rozwój społeczny (Braidotti 2006), choć nie mogę tu bardziej rozwinąć swej argumentacji. Zgodnie z tego rodzaju etyką sprawą zasadniczą jest praktyka bądź pragmatyka relacji etycznych. Musimy stworzyć warunki sprzyjające ujawnieniu się afirmatywnych relacji, pielęgnując relacyjną etykę stawania się.

W przeciwieństwie do tradycji heglowskiej – silnie obecnej zarówno w psychoanalizie, jak i w dekonstrukcji – inność nie stanowi strukturalnej granicy, lecz raczej warunek ekspresji tego, co pozytywne, tj. niereaktywnych możliwości. Inny jest progiem przejściowych spotkań. „Różnica” nie jest elementem danym, ale projektem i procesem o charakterze etycznym.

## Konsekwencje postsekularnej etyki feministycznej

Moje podejście preferujące złożoność ma trojaki następstwa. Po pierwsze: kładzie jeszcze silniejszy nacisk na radykalną etykę transformacji w przeciwieństwie do moralnych zasad kantowskiego uniwersalizmu. Po drugie: przesuwa ciężar z jednolitej, rozumnie kierowanej świadomości na ontologię procesu, tj. koncepcję subiektywności napędzanej przez afekty i relacje. Po trzecie: uwalnia proces powstawania podmiotu od logiki negacji i włącza subiektywność w afirmatywną inność – wzajemność jako kreacja, nie jako roz-poznanie Tożsamości. W dalszej części rozdziału skupię się na trzecim aspekcie: afirmacji lub krytyce negatywności, prowadzącej do pojęcia afirmacji jako polityki samego życia, życia jako „zoe” lub twórczej siły.

Zacznę od przykładu. Historycznie rzecz biorąc, inność w naszej kulturze ujmowana jest w kategoriach pejoratywnych lub negatywnych. Różnicę wpisuje się w porządek hierarchiczny, w ramach którego przeciwstawia się ją wizji podmiotowości jako tożsamości. Podmiot ma być tożsamy ze zbiorem określonych wartości. W naszej kulturze wartości te zostały sformułowane z punktu widzenia idei humanistycznych, zrównujących podmiot z racjonalnością, świadomością, moralnym i poznawczym uniwersalizmem. Taka wizja „rozumnego podmiotu” – lub „Człowieka” humanizmu – konstytuuje się w równym stopniu przez to, co dopuszcza w obręb swego uprawomocnienia, jak i przez to, co z siebie wyklucza. Inność jest z definicji wykluczona. W ten sposób inni zostają zredukowani do strukturalnych bądź konstytutywnych elementów podmiotu: inny funkcjonuje jako negatywnie określona część. Inny odgrywa ważną, choć wtórną rolę w definiowaniu normy, tego, co normalne, normatywnej koncepcji podmiotu.

Owi inni to: inni seksualnie, znani także jako kobiety, geje i transseksualiści; inni etnicznie, narodowo lub rasowo oraz inni w przyrodzie: zwierzęta i środowisko. Stanowią oni połączone ogniwa strukturalnej inności, która konstruowana jest jako wykluczona. Można by powiedzieć, iż strukturalni inni pojawiają się na nowo w ponowoczesnym świecie, aby się zemścić, a zemsta polega na lokowaniu inności nie w obszarze negacji, ale raczej w wielopoziomowej przestrzeni afirmacji.

Oto przykład. Historycznym faktem jest, że wielkie ruchy emancypacyjne w ponowoczesności są kierowane i napędzane przez „innych”, którzy wychodzą z ukrycia: ruch walczący o prawa kobiet i gejów, ruchy antyrasistowskie i dekolonizacyjne, ruchy antynuklearne i walczące o ochronę środowiska, łącznie z prawami zwierząt – to głosy wspomnianych już strukturalnych Innych epoki nowoczesnej. Są świadectwem kryzysu podmiotu, dawniej usytuowanego w centrum lub zajmującego pozycję dominującą. Mówiąc językiem filozoficznej nomadologii, są zarówno wyrazem kryzysu większości, jak i wzorem stawiania się mniejszości.

Etyka postsekularna dla niescalonego podmiotu, oparta na „Życiu” jako „zoe”, posługuje się rozszerzonym znaczeniem interakcji między ja a innymi, włączając w to innych nieludzkich lub „planetarnych”. Ta praktyka relacji

z innymi wymaga ulega zarazem w: z pomyślnością v terytorialne i niel należności podmi stająca w jawnej c elementów, które

W związku z afirmacji potrafi c uniwersalizmu m działalności, oparte we wspólnocie. i współczesny biog współzależności i ludźmi. Tego rod wspólnej wrażliw jektu zbadania lud wobec technologi klin, Lury i Stacey czyli globalną św kim w obliczu wś Afirmacja jednak,

Można wskaz tekstualizacja wyr zależności. Po dr etycznych. Fakt, ; czych podmiotach pragnienie współl popadania w morę przez lokalną pers

Oczywistym nego neohumaniz w pracach poświę ministycznych. W (2000), etykę dias (1997), mikrouniv ny sekularyzm” f Shivy (1997), jak i koncepcją Ubunt Z kolei amerykańs West (1994), od dą

Edward Said i chodnich myśliciel humanizmu świeck

z innymi wymaga odrzucenia egocentrycznego indywidualizmu, dzięki czemu ulega zarazem wzmocnieniu. Oznacza nowy sposób łączenia korzyści własnej z pomyślnością wspólnoty w szerokim sensie, który obejmuje też interakcje terytorialne i nieludzkie, tj. środowiskowe. To ekofilozofia różnorodnych przynależności podmiotów, które konstytuują się w i dzięki różnorodności – pozostająca w jawnej opozycji do dominującej moralności kantowskiej oraz tych jej elementów, które wykorzystuje feminizm.

W związku z tym pojawia się także pytanie o wartości uniwersalne. Etyka afirmacji potrafi osiągnąć wymiar uniwersalny, chociaż jest krytyczna wobec uniwersalizmu moralnego. Stanowi wyraz częściowej i rzeczywistej odpowiedzialności, opartej na silnym poczuciu zbiorowości, relacyjności i uczestnictwa we wspólnocie. Jak już wcześniej stwierdziłam, w pewnym prostym sensie współczesny biogenetyczny kapitalizm wytwarza globalną formę wzajemnych współzależności między wszystkimi żywymi organizmami, nie tylko między ludźmi. Tego rodzaju jedność sprawia, że odradza się negatywność w postaci wspólnej wrażliwości. W obliczu biotechnologicznego postępu, w tym np. projektu zbadania ludzkiego genomu, cały ludzki gatunek łączy potrzeba sprzeciwu wobec technologii zawłaszczonych przez rynek i nastawionych na zysk. Franklin, Lury i Stacey określają tę sytuację jako „pan-człowieczeństwo” (2000:26), czyli globalną świadomość powiązań między środowiskiem ludzkim i nieludzkim w obliczu wspólnego zagrożenia. I znów widzimy tu siłę negatywności. Afirmacja jednak, tradycyjnie, czeka tuż za rogiem.

Można wskazać dwa elementy pozytywne: po pierwsze, globalna rekontekstualizacja wynikająca z ekonomii rynkowej rodzi zarazem poczucie współzależności. Po drugie, to odnowione poczucie więzi staje się źródłem potrzeb etycznych. Fakt, że „my” jesteśmy w tym razem, na nowo budzi w pojedynczych podmiotach, które uzyskały krytyczny dystans wobec indywidualizmu, pragnienie wspólnoty i przynależności. W efekcie rozprzestrzeniają się, bez popadania w moralny relatywizm, mikrouniwersalistyczne żądania, określone przez lokalną perspektywę.

Oczywistym i pouczającym przykładem jest tu rodzaj kosmopolitycznego neohumanizmu, jaki pojawił się w formie silnego etycznego wezwania w pracach poświęconych kwestiom postkolonializmu i rasy oraz w teoriach feministycznych. Wymieńmy choćby planetarny kosmopolityzm Paula Gilroya (2000), etykę diaspyry Avtar Brah (1996), politykę relacji Edouarda Glissanta (1997), mikrouniwersalne roszczenia Ernesto Laclau (1995), „subalternatywny sekularyzm” Homi Bhabha (1994), antyglobalny neohumanizm Vandany Shivy (1997), jak również rosnące zainteresowanie afrykańskim humanizmem i koncepcją Ubuntu – od Patricii Hill Collins (1991) do Drucilli Cornell (2004). Z kolei amerykański czarny feminizm, jak pokazali bell hooks (1990) i Cornell West (1994), od dawna już jest postsekularny.

Edward Said (1978) był jednym z pierwszych, którzy zwrócili uwagę zachodnich myślicieli krytycznych na potrzebę rzetelnego opisu oświeceniowego humanizmu świeckiego, z uwzględnieniem zarówno doświadczeń kolonialnych,

związanych z nimi brutalnych nadużyć oraz strukturalnej niesprawiedliwości, jak i rzeczywistości postkolonialnej. Francuscy poststrukturaliści dostrzegli, że w następstwie kolonializmu, Oświęcimia, Hiroshimy i Gułagu – by wspomnieć tylko kilka potworności historii najnowszej – my, Europejczycy, musimy przeprowadzić krytykę europejskiej iluzji wielkości, która sytuuje nas w pozycji moralnych strażników świata i głównego czynnika ludzkiej ewolucji. Nurt ten rozwija się w filozofii dzięki Deleuzjańskiemu odrzuceniu transcendentalnej koncepcji podmiotu (1968), de-centrowaniu fallogocentryzmu u Irigaray (1974), Foucaultowskiej krytyce humanizmu (1975) i Derridańskiej dekonstrukcji eurocentryzmu (1997).

Antyhumanizm, postulowany w ramach społecznej i kulturowej krytyki, jaką przeprowadza zachodnia myśl poststrukturalistyczna, można więc łączyć ze współczesnym neohumanizmem kosmopolitycznym, z krytyką postkolonialną i niezachodnią. Mimo wszystkich różnic stanowiska te tworzą razem pewną alternatywę wobec humanistycznego indywidualizmu. Nie negując więc istotnych rozbieżności między nimi, ani też nie wprowadzając prostych analogii, chcę jedynie realizować politykę umiejscawiania, zsynchronizować wysiłki związane z tymi postawami, uzgodnić poszczególne pragnienia oraz polityczne cele. To przykład zderzenia z innością jako twórczą i afirmatywną siłą. Bio-centryczny egalitarny posthumanizm oraz niezachodni neohumanizm wspólnie przekształcają hybrydyczność, nomadyzm, diaspory i procesy kreolizacji w narzędzia ponownego ugruntowania postulatu więzi i sojuszy między różnymi podmiotami. Dzięki temu zmiernają one

## W stronę etyki afirmacji

### O bólu i wrażliwości

Etyka afirmacji ze swoim przywiązaniem do Życia jako twórczej siły może się zrazu wydawać nieintuicyjna. A jednak pragnienia, dającego impuls do takiego podejścia, niepodobna uznać za abstrakcyjne. Jego źródłem są głębokie przemiany w świadomości, które w najlepszym razie stawiają przed nami wyzwania, w najgorszym – są przyczyną cierpienia. Moje pokolenie, pokolenie wyżu demograficznego, musiało zaakceptować twardą rzeczywistość, bezwzględnie traktującą tych, którzy tęskniąc za zmianą wykazywali gwałtowne i często zgubne zniecierpliwienie. Wszyscy jesteśmy ludźmi, ale niektórzy z nas są zdecydowanie bardziej śmiertelni niż inni. Wielu zatracą się w jałowych eksperymentach egzystencjalnych, politycznych, seksualnych, narkotycznych i technologicznych albo znowu w obojętnej akceptacji *status quo*, padając tym samym ofiarą syndromu „żon ze Stepford”!

Nie chodzi o stawianie zarzutów czy zniechęcanie do zmian. Sądzę, że melancholia i retoryka żałoby współtworzą wewnętrzną logikę późnego kapitalizmu,

a tym samym sta-  
czących intelektu  
w naszej polityce  
ka związanego ze  
procesów transfor-  
ostrzec: procesy z-  
nieczne, że trzeba  
mianą nie jako pr-

Zatrzymajmy  
nie ból kojarzy się  
ne. Potraktujmy j-  
wią takie negatyw-  
podmiotowość ko-  
podmiotu jest afe-  
i ulegania wpływc-  
by zanegować ból

Jeśli zgodzimy  
ze Spinozjańską t-  
wówczas celem ei-  
Wynika stąd, że w-  
dyskurs nawołują-  
Zimowy płci. Poli-  
codziennego akty-  
dla siebie i przysz-  
niem bólu i cierpi-  
nych procesów zrr-

Musimy odłą-  
relacji etycznych.  
myślący podmiot,  
Bez tego nie ma n-  
lat feminizm zajm-  
ste jest polityczne-  
rozproszonych per-  
i kreację. Problem-  
stycznego, który p-  
wartościami oraz tu-

Taka nie-ident-  
wych i symboliczn-  
to niewątpliwie bo-  
miałoby ochotę jej  
samym z konieczne-  
politycznie konserv-  
szukiwaniom etyki  
komplikacji i parad-

a tym samym stanowią dominującą ideologię. Specjalizuje się w niej wielu znaczących intelektualistów, którzy czerpią z tego korzyści. Co więcej, panująca w naszej polityce konserwatywna atmosfera sprzyja aż nadto podkreślanemu ryzyku związanemu ze zmianami, tak iż *ad nauseam* powtarza się śpiewkę o śmierci procesów transformacji. Nic bardziej obcego mojemu projektowi. Pragnę jedynie ostrzec: procesy zmian i transformacji są na tyle ważne, wciąż na tyle żywe i konieczne, że trzeba je otoczyć opieką. Musimy uwzględnić ból związany z przemianą nie jako przeszkodę, lecz jako poważną zachętę do etyki transformacji.

Zatrzymajmy się na moment przy zagadnieniu bólu. Odruchowo i tradycyjnie ból kojarzy się w naszej kulturze z cierpieniem, ma zatem konotacje negatywne. Potraktujmy jednak cały ten problem bardziej krytycznie: o czym nam mówią takie negatywne uczucia, jak cierpienie, zazdrość i gniew? O tym, że naszą podmiotowość konstytuują: afektywność, wchodzenie w relacje i siły. Rdzeniem podmiotu jest afekt, zdolność do wchodzenia w interakcje, czyli do wpływania i ulegania wpływom. Spróbujmy teraz odpsychologizować ten dyskurs, nie po to, by zanegować ból, ale by znaleźć sposób na przepracowanie go.

Jeśli zgodzimy się, że istotą podmiotowości jest afektywność, zgodnie np. ze Spinozjańską teorią *conatus* czyli aktywnego pragnienia zwiększenia mocy, wówczas celem etyki staje się ekspresja aktywnej i twórczej natury pragnienia. Wynika stąd, że w polityce afirmatywnej nie chodzi o strategię oporu, o kolejny dyskurs nawołujący do szturmowania Bastyli fallocentryzmu albo ataku na Pałac Zimowy płci. Polityka staje się odtąd zróżnicowaną i mikropolityczną praktyką codziennego aktywizmu, interwencji w świecie i na świecie, który zaludniamy dla siebie i przyszłych pokoleń. Skoro taki jest cel, co z tradycyjnym powiązaniem bólu i cierpienia? A ściślej: jak potraktować ból nieodłączny od politycznych procesów zmiany i transformacji?

Musimy odłączyć ból od cierpienia i przemyśleć jego rolę w tworzeniu relacji etycznych. Etyka transformatywna w radykalny sposób przemieszcza myślący podmiot, który nie jest ani prosty, ani oczywisty, ani wolny od bólu. Bez tego nie ma mowy o procesie zyskiwania świadomości. Przez ostatnie 30 lat feminizm zajmował się tym zagadnieniem: od początkowego hasła „osobiste jest polityczne”, przez politykę umiejscawiania (Rich 1987), aż po wielość rozproszonych perspektyw. Teoria feministyczna zawiera oba aspekty, krytykę i kreację. Problem ten poruszany też był w ramach feminizmu poststrukturalistycznego, który postulował, by nie identyfikować się z utartymi i wygodnymi wartościami oraz tożsamościami (De Lauretis 1986; Braidotti 1994).

Taka nie-identyfikacja oznacza utratę pielęgnowanych nawyków myślowych i symbolicznych, co może wywołać lęk, niepewność i nostalgię. Zmiana to niewątpliwie bolesny proces. Gdyby takim nie była, zapewne wielu ludzi miałoby ochotę jej spróbować. Nie oznacza jednak cierpienia i nie nabiera tym samym z konieczności negatywnego sensu. Wierzyć w to – to zająć stanowisko politycznie konserwatywne. Podkreślanie trudności i bólu, jakie towarzyszą poszukiwaniom etyki i polityki transformatywnej, uświadomić ma stałą obecność komplikacji i paradoksów.

Zmiany, które wpływają na poczucie tożsamości, są sprawą szczególnie delikatną. O ile identyfikacje tworzą wewnętrzne rusztowanie, na którym wspiera się poczucie tożsamości, o tyle przekształcanie naszych wyobrażeniowych utożsamień nie może być po prostu zrzućciem starego ubrania. Wiemy dzięki psychoanalizie, że wyobrażeniowe przemieszczenia są raczej skomplikowane i czasochłonne niż zrzucanie starej skóry. Ponadto, tego rodzaju zmiany zachodzą łatwiej na poziomie molekularnym albo podmiotowym, natomiast ich przełożenie na dyskurs publiczny i wspólne doświadczenie społeczne są sprawą złożoną i obciążoną ryzykiem. Przedstawicielki feminizmu politycznego, nawiązujące do Spinozy, takie jak Geneviève Lloyd i Moira Gatens (1999) twierdzą, że takie społecznie i historycznie ugruntowane zmiany wynikają ze „zbiorowej aktywności wyobrażania” – wspólnego pragnienia, by urzeczywistnić określone zmiany.

Pozwolę sobie podać kilka konkretnych przykładów, w jaki sposób rezygnacja z utożsamiania się z powszechnie obowiązującymi wzorcami, tworzącymi strukturę podmiotu, może się okazać wydarzeniem owocnym i twórczym. Po pierwsze, teoria feministyczna opiera się na radykalnym zerwaniu z dominującymi instytucjami i wyobrażeniami na temat kobiecości i męskości oraz inicjowaniu procesów stawania-się-mniejszością i transformacji płci. Tym samym feminizm łączy krytykę z tworzeniem alternatywnych sposobów ucieleśniania i doświadczania naszych zseksualizowanych ja. Mimo medialnej nagonki i marketingu politycznego ze strony konserwatyzmu nie ma wiarygodnych dowodów na to, że wśród kobiet w Europie panuje nostalgia za tradycyjnym podziałem ról płciowych i seksualnych.

Po drugie, w dyskursie poświęconym zagadnieniom rasowym świadomość trwałości rasowej dyskryminacji i uprzywilejowania białych poważnie zachwiała naszymi ustalonymi poglądami na to, co konstytuuje podmiot. Doprowadziło to z jednej strony do rewaloryzacji bycia czarnym (Gilroy 2000; Hill Collins 1991), z drugiej – do radykalnego przemieszczenia sensu bycia białym. Na koniec chciałabym też wspomnieć o tym, w jaki sposób Edgar Morin interpretuje porzucanie marksistowskiego kosmopolityzmu, aby scharakteryzować „skromną” perspektywę europejską (Morin 1987). W proces ten wpisane są afekty zarówno pozytywne, jak i negatywne: rozczarowanie niespełnionymi obietnicami marksizmu zostaje zrekomensowane współczuciem dla trudnej i wymagającej walki, marginalnej pozycji powojennej Europy, wciśniętej pomiędzy USA a ZSRR. W efekcie na nowo budzi się pragnienie opieki i odpowiedzialności, co skłania Morina do przyjęcia postnacionalistycznej redefinicji Europy jako przestrzeni mediacji i transformacji jej własnej historii (Balibar 2002).

Dobroczynne i pozytywne aspekty tego procesu równoważą aspekty negatywne. Korzyści są epistemologiczne, ale sięgają jeszcze dalej i obejmują ponadto bardziej adekwatną mapę warunków naszego realnego życia, dzięki czemu zmienia się samo podejście, pozbawione teraz wcześniejszego patosu. Rezygnacja z tożsamości bólu i cierpienia, związana z głęboką zmianą sensu

tego drugiego, po nasze oceny staje ciwszych i dojrz negatywności, w

Aby zrozumieć zwolenniczką, n i potraktować ją cie powszechna zastępuje różnica afektami.

Tym, co w dają się przeksz także tych, które zujący efekt neg się percepcję czy Potwierdzają to kontynuować tę cję. Multilokaln straty. Według C zytywnych prze uczestnictwa i zł się możliwość byc jego negatywny zacji. Podmiot e zdepersonalizow

Etyka afekty a to, co aktywne mym ruch, proc zgodnie z którym

Negatywny lecz raczej efekt aktu przemocy, z namiętności nie t lacji z innymi – in innych ani w nicl wyrażania wysół co jest istotą zar i etyki afirmatyw ponieważ podkre imienia – jest tw

tego drugiego, pozwala osiągnąć bardziej adekwatną samowiedzę. W rezultacie nasze oceny stają się klarowniejsze, a zarazem otwiera się przestrzeń dla właściwszych i dojrzszych relacji. Tym samym traci też dotychczasową rangę siła negatywności, wymagająca ponownego przemyślenia.

### O afirmacji

Aby zrozumieć przemianę dokonującą się w obrębie wartości, której jestem zwolenniczką, należy uwolnić dyskusję o bólu z kontekstu psychologicznego i potraktować ją w sposób bardziej pojęciowy. Zobaczmy wówczas, jak w istocie powszechna i znana jest owa przemiana. Różnicę między dobrem i złem zastępuje różnica między afirmacją i negacją albo pozytywnymi i negatywnymi afektami.

Tym, co w etyce afirmacji pozytywne, jest wiara, że negatywne emocje dają się przekształcić. Zakłada to dynamiczną koncepcję wszystkich afektów, także tych, które utrzymują w nas ból, przerażenie czy żal. Nieco depersonalizujący efekt negatywnych czy traumatycznych zdarzeń polega na tym, że traci się percepcję czynników określających ego, umożliwiającą dynamiczne reakcje. Potwierdzają to kliniczne badania psychologiczne nad traumą; nie mogą teraz kontynuować tego wątku. Wszyscy żyjący na wygnaniu wyrażają tę samą intuicję. Multilokalność jest afirmatywnym przekładem tego negatywnego uczucia straty. Według Glissanta (1990) nomadyczne stawanie się oznacza proces pozytywnych przemian bólu utraty w aktywne wytwarzanie różnorodnych form uczestnictwa i złożonych stosunków lojalności. W każdym zdarzeniu zawiera się możliwość bycia przezwyjętym i zastąpionym – o ile można przetworzyć jego negatywny ładunek. Moment aktualizacji jest także momentem neutralizacji. Podmiot etyczny ma zdolność uchwycenia wolności, pozwalającej mu zdepersonalizować zdarzenie i przekształcić jego negatywny aspekt.

Etyka afektywna na powrót sprowadza ruch (*motion*) do emocji (*e-motion*), a to, co aktywne z powrotem do samej aktywności, zapoczątkowując tym samym ruch, proces i stawanie się. Takie przesunięcie całkowicie zmienia wzór, zgodnie z którym powtarzają się negatywne emocje.

Negatywny w negatywnych afektach jest nie normatywny sąd wartościujący, lecz raczej efekt zatrzymania, blokady, usztywnienia w następstwie ciosu, szoku, aktu przemocy, zdrady, traumy albo po prostu głębokiego znużenia. Negatywne namiętności nie tylko niszczą jaźń, ale też odbierają jej zdolność do tworzenia relacji z innymi – innymi ludźmi i nieludźmi – tak iż nie jest ona w stanie dotrzeć do innych ani w nich przeniknąć. Negatywne emocje zmniejszają naszą umiejętność wyrażania wysokich poziomów współzależności, aktywnego oparcia w innych, co jest istotą zarówno koncepcji podmiotu, która nie ujednolica jego natury, jak i etyki afirmatywnej. I znów ważne jest tu witalistyczne pojęcie Życia jako „zoe”, ponieważ podkreśla ono, że życie, które wiodę, nie jest moje, nie nosi mojego imienia – jest twórczą siłą stawania się, indywidualności i różnicowania.

Tym, co negują negatywne emocje, jest sama moc życia, dynamiczna siła, witalne przepływy powiązań i stawania się. Dlatego nie powinniśmy ich stymulować, ani pozwalać sobie na zbyt długie pogrążanie się w nich. Negatywne emocje są jak czarne dziury.

Jest to przeciwieństwo Kantowskiego imperatywu moralnego, w myśl którego należy unikać bólu lub ujmować go jako przeszkodę w moralnym postępowaniu. W postsekularnej etyce afirmatywnej nie chodzi o unikanie bólu, ale o przekroczenie rezygnacji i bierności, które pojawiają się w wyniku zranienia, zagubienia lub utraty. Trzeba stać się etycznym, zamiast stosować zasady moralne i reguły jako formę samoobrony.

Uwzględnienie bólu to punkt wyjścia albo narzędzie tego procesu – to poszukiwanie drogi przekroczenia efektów pasywności i paraliżu wywołanego przez ból. Także wewnętrzny zamęt, pęknięcie i ból stanowią warunki możliwości przemiany etycznej. Jakościowy skok ponad i poprzez ból urzeczywistnienia afirmatywne sposoby stawania się. Jest to ruch konstytuujący nadzieję jako projekt społeczny.

Chodzi o tych, którzy już prawie się załamali, którzy doznali bólu i krzywdy – to lepsza okazja do tego, by zainicjować proces etycznej transformacji. „Lepsza jakość” tych ludzi nie polega na tym, że zostali zranieni, ale że przeszli przez ból. O ile znajdują się już po drugiej stronie pewnej egzystencjalnej bariery, o tyle też są w jakimś (pozytywnym) sensie nienormalni. Są miejscem przemiany wartości. Epistemologia marksistowska oraz teorie postkolonialne i feministyczne zawsze dostrzegały uprzywilejowaną, jeśli idzie o wiedzę, pozycję ludzi „z marginesu”. Przychodzi na myśl postać Nelsona Mandeli – współczesnego świeckiego świętego. A także fenomen na skalę historii powszechnej, jakim była Komisja Prawdy i Pojednania w Południowej Afryce po apartheidzie. To kwestia powtórzenia, które rodzi różnicę i nie urządza wiecznego powrotu zemsty i negatywnych afektów. Solidne ćwiczenie w transformacji negatywności w coś bardziej stabilnego i wzmacniającego witalność. Proces taki Spinoza określa mianem „trwania”. Trwanie dotyczy w ciele aspektu rozciągłości, ucieleśniając obszar realizacji namiętności i sił. Przetwarza afektywność i przyjemność, dzięki zdolności do poddania się wpływowi tych sił, aż do momentu bólu albo najwyższej rozkoszy. Trwanie łączy się z walką o wytrzymanie bólu, które nie prowadzi do rozpadu.

Trwanie ma też wymiar temporalny, mianowicie trwanie w czasie, i wiąże się z pamięcią: silny ból, krzywdę, zdradę, okaleczenie trudno zapomnieć. Traumatyczny wstrząs wywołany przez bolesne zdarzenia utrwała je w wiecznie nieruchomej teraźniejszości, poza którą nie sposób się wydostać. To wieczny powrót tego, czego właśnie nie można wytrzymać i co jako takie powraca w sposób niechciany, nieprzyswajalny, nieodpowiedni i nie w porę. Paradoksalnie trudno zarazem owe zdarzenia zapamiętać, o ile przypomnienie wymaga odświeżenia i powtórzenia samego bólu.

Oczywiście było to już przedmiotem rozważań w psychoanalizie (Laplanche, 1976). Pojęcie powrotu tego, co wyparte, jest kluczem do logiki nieświadomej pamięci, kluczem jednak tajnym i poniekąd niewidzialnym, który

zagęszcza przestrzajającego rzeczywistości myślenia. Stworzonego czasu obecnego i tego, co negatywne, ceptowaną wiedzę.

Deleuze nazwa jako wirtualną formę. Z drugiej strony da – określają Cł i język. Mamy w tutaj ważniejsze - zostaje nierozum i Leibniza, jest w

Dzięki temu afirmatywnych; c od zdarzeń niera konstytuującego synchronizacji; c podobieństwo si zofii poststrukturu

Oczywiście, wrót jest powtór związana z trau powrót jako poz; Deleuzjańsko-N negatywnych w odrzucenia, ale nie oznacza tu v mu cierpieniu. C o czym mówili t tycznej wspólót

Na koniec pragn tywne skojarzeń ma charakter id stytutywną dla p tym, co negatyw

W związku pierwsze, nasza niem, a tym san



zagęszcza przestrzeń do ataku symptomu, a czas do krótkiego spięcia, unaoczniającego rzeczywisty charakter terażniejszości jako tego, co możliwe do pomyślenia. Stworzone przez Kristevą pojęcie *abject* (1980) jasno wyraża naturę czasu obecnego w psychoanalizie – dzięki podkreśleniu strukturalnej funkcji tego, co negatywne, nierozumne, nie-do-pomyślenia i niezgodne z ogólnie akceptowaną wiedzą.

Deleuze nazwał tę inność Chaosem i, jak już mówiłam, ujął ją pozytywnie jako wirtualną formację, w której obrębie kształtują się wszelkie możliwe formy. Z drugiej strony Lacan – a powiedziałabym, że razem z nim także Derrida – określają Chaos epistemologicznie jako to, co poprzedza formy, struktury i język. Mamy w efekcie dwie radykalnie różne koncepcje czasu i – co dla mnie tutaj ważniejsze – negatywności. To, co dla Lacana, idącego śladem Hegla, pozostaje nierozumne, dla Deleuze'a, który odwołuje się do Spinozy, Bergsona i Leibniza, jest wirtualne.

Dzięki temu dokonuje się istotne przesunięcie: od negatywności do afektów afirmatywnych; od pragnienia kojarzonego z entropią do pragnienia twórczego; od zdarzeń nieracjonalnych do wirtualnych, tzn. gotowych do aktualizacji; od konstytuującego zewnątrz do geometrii afektów, która wymaga wzajemnej synchronizacji; od melancholii i rozdarcia do podmiotu nieograniczonego na podobieństwo sieci; od epistemologicznego do ontologicznego zwrotu w filozofii poststrukturalnej.

Oczywiście, było to już przedmiotem rozważań Nietzschego. Wieczny powrót jest powtórzeniem, a nie kompulsywnym odruchem neurozy czy negacją związaną z traumatycznym wydarzeniem. To wieczny powrót pozytywności, powrót jako pozytywność (Ansell-Pearson 1999). Z perspektywy nomadycznej, Deleuzjańsko-Nietzscheańskiej, etyka z istoty swej dotyczy przemiany afektów negatywnych w pozytywne, tzn. wyjścia poza granice bólu. Nie oznacza to jego odrzucenia, ale raczej ożywienie i przepracowanie. Przy czym pozytywność nie oznacza tu wcale łatwego optymizmu, nie zaprzecza bezmyślnie ludzkiemu cierpieniu. Chodzi o współczujące dawanie świadectwa cierpieniu innych, o czym mówili Zygmunt Bauman (1993) i Susan Sontag (2003) – rodzaj empatycznej współobecności.

### Pytanie o granice

Na koniec pragnę zauważyć, że jedna z przyczyn, dla których ból wywołuje negatywne skojarzenia, zwłaszcza w związku ze zmianami zachodzącymi w polityce, ma charakter ideologiczny i wpisuje się w logikę roszczeń i wynagrodzeń, konstytutywną dla późnego kapitalizmu. Jest to forma instytucjonalnego zarządzania tym, co negatywne, obowiązująca także w polityce płci i walki z rasizmem.

W związku z tym należy poruszyć jeszcze dwie kontrowersyjne kwestie. Po pierwsze, nasza kultura zdaje się gloryfikować ból, o ile utożsamia go z cierpieniem, a tym samym upowszechnia ideologię kompensacji. Współczesna kultura

promuje i wynagradza publiczną moralność opartą na podwójnej regule żądań i kompensacji. Jak gdyby prawne i finansowe odszkodowania mogły być odpowiedzią na doznane cierpienie, ból i długotrwałe efekty niesprawiedliwości. Przykładem tej tendencji są rekompensaty za Shoah w formie zwrotu skradzionego mienia, dzieł sztuki, depozytów bankowych; podobne żądania wysuwali potomkowie niewolników przymusowo wywożonych z Afryki do Ameryki Północnej (Gilroy 2000); a ostatnio zadośćuczynienia za szkody wyrządzone przez sowiecki komunizm, szczególnie za skonfiskowaną własność na terenie Europy Wschodniej, domagali się zarówno Żydzi, jak inni byli obywatele. Również główny nurt współczesnego feminizmu w dużej mierze przesunął się właśnie w stronę żądań i kompensacji. Zmusza to afirmatywną etykę transformacji do wystąpienia przeciwko głównemu nurtowi, dzięki czemu wydaje się ona mniej intuicyjna niż w rzeczywistości.

Drugi problem to siła przyzwyczajania. Jeżeli założyć, że podmiot jest osadem utrwalonych nawyków, wówczas można je rozumieć jako wzory powtórzeń, umacniające określone typy relacji i siły wzajemnych oddziaływań. Nawyki tworzą ramę, w obrębie której wewnątrz zróznicowane i złożone podmioty ulegają re-terytorializacji, choć zawsze tylko tymczasowo. Jednym z takich ustalonych nawyków w naszej kulturze jest umieszczanie „bólu” w dyskursie i społecznej praktyce cierpienia, które domaga się należytej rekompensaty.

Równie silna jest potrzeba zrozumienia i współodczuwania bólu. Ludzie gotowi są zrobić wszystko, żeby złagodzić najmniejszy nawet ból. Wielkie nieszczęścia biorą się z tego, że nie potrafią lub nie są zdolni wyrazić źródła swego cierpienia, albo też są go aż nazbyt i nieprzerwanie świadomi. Pragnienie pociechy, oderwania i sprawiedliwości jest zrozumiałe i godne szacunku.

Ten etyczny dylemat sformułował już J. F. Lyotard (1983), a dużo wcześniej Primo Levi, w odniesieniu do byłych więźniów nazistowskich obozów koncentracyjnych. Chodzi mianowicie o to, że tego rodzaju okaleczenia, jakiego my, ludzie, doznajemy w obliczu mniejszej lub większej potworności, nie sposób właściwie w żaden wyobraźalny sposób zrekompensować. Wszystko jest po prostu niewspółmierne: to krzywda i rana nie do naprawienia. Innymi słowy, pojęcie sprawiedliwości, konstytutywne dla logiki praw i wynagrodzenia, nie daje się tu zastosować. Dla poststrukturalisty Lyotarda etyka polega na akceptacji niemożliwości adekwatnego zadośćuczynienia – i życia z otwartą raną.

To droga do etyki afirmacji, która respektuje ból, ale zawieszka kwestię roszczeń i kompensacji, sprzeciwiając się jurydycznej logice odpłaty. Warunkiem jest tutaj pewna depersonalizacja zdarzenia, będąca największym etycznym wyzwaniem. Reakcja zostaje naznaczona przez „zoe”, a tym samym przemieszczona, dzięki czemu ujawnia się zasadniczy bezsens doznanych cierpień, niesprawiedliwości i ran. „Dlaczego ja?” – to najczęstsze pytanie w sytuacjach największych nieszczęść. To wyraz rozpacz i wściekłości na własny zły los. Odpowiedź jest oczywista: bez powodu. Przykładem jest zarówno banalność zła w przypadku ludobójstwa na wielką skalę, takiego jak Holocaust (Arendt 1963), jak i przypadkowość przeżycia. Jest coś zasadniczo bezsensownego

w bólu, krzywdzi albo w ogóle bez a inni spóźnili się tramwaju, który r następnego? Bez Należy oddzielić tym polega przem

Nie jest to fi przewartościowan godni tego, co nas oczywiście wypac tym, by je przepa czy brak współcz bólu i daremność l nie wiążą się z od tego, co negatywn

Wymaga to p być niezmiennym mację jego twórcz nia – nie badamy i żą i wzmocnią zdo własnych ogranicz

Na czym więc wic podmiotowi st umożliwić więcej „ ne pytanie etyczne : i ruchu. Afirmuje ży co może przyjąć cia wzajemnych oddzia wytrzymać? Etyka człowieczeństwo ro domości ograniczeń tywności, na wolnoś

## Pytanie

Relacja z „innymi” u ulega też problem gi które jako takie właśi niczenia i reprezenta mowy i działań, dopi jeszcze co do swych postludzkiego stawar

w bólu, krzywdzie i niesprawiedliwości: ginie się lub ocala życie z byle powodu albo w ogóle bez powodu. Dlaczego 11 września jedni dotarli do pracy w WTC, a inni spóźnili się na pociąg? Dlaczego Frida Kahlo wsiadła akurat do tego tramwaju, który miał wypadek, przez co nabiła się na metalowy pręt – a nie do następnego? Bez powodu. Powód nie ma tu nic do rzeczy. O to właśnie chodzi. Należy oddzielić ból od pytania o sens i przejść dalej, na następny poziom. Na tym polega przemiana tego, co negatywne, w pozytywne emocje.

Nie jest to fatalizm ani nawet rezygnacja, a raczej Nietzscheańska etyka przewartościowania tego, co negatywne. Powiedzmy: *amor fati* – musimy być godni tego, co nas spotyka, i rozpatrywać to w świetle etyki relacji. Zdarzają się oczywiście wypadki odrażające i nie do wytrzymania. Etyka polega jednak na tym, by je przepracowywać w formę relacji pozytywnych. To nie bezmyślność czy brak współczucia, ale pewna trzeźwość myśli, widzącej bezsensowność bólu i daremność kompensacji. Potwierdza się i tym razem, że kryteria etyczne nie wiążą się z odpłatą i kompensacją, opierają się bowiem na transformacji tego, co negatywne.

Wymaga to podwójnego ruchu. Po pierwsze, emocja jako taka przestaje być niezmiennym i reaktywnym efektem bólu, zmieniając się w aktywną afirmację jego twórczego potencjału. Po drugie, zmienia się także sposób myślenia – nie badamy przyczyn i źródeł, lecz opracowujemy pytania, które wyrażą i wzmocnią zdolność podmiotu do osiągnięcia wolności przez zrozumienie własnych ograniczeń.

Na czym więc polega rzeczywisty problem etyczny? Na tym, jak umożliwić podmiotowi stałe poszukiwanie kolejnych głębszych relacji z innymi, tzn. umożliwić więcej „Życia”, ruchu, zmiany i transformacji. Właściwie postawione pytanie etyczne zapewnia podmiotowi ramę dla interakcji i zmiany, rozwoju i ruchu. Afirmuje życie jako ciągłe różnicowanie. Pytanie etyczne dotyczy tego, co może przyjąć ciało. Jak wiele istota wyposażona w ciało może przyjąć drogą wzajemnych oddziaływań i powiązań, tzn. ile wolności działania jest w stanie wytrzymać? Etyka afirmatywna, w ślad za Nietzschem, zakłada, że nie tyle człowieczeństwo rodzi się z wolności, co raczej wolność wywodzi się ze świadomości ograniczeń. Etyka postsekularna polega na odrzuceniu ciężaru negatywności, na wolności rodzącej się dzięki zrozumieniu naszego zniewolenia.

### Pytanie o Inność jako etyka transformatywna

Relacja z „innymi” wiąże się ze zmianą perspektywy, dzięki czemu redefinicji ulega też problem granic. Chodzi o cielesnie i materialnie określone warunki, które jako takie właśnie nie dają się zredukować do językowych form zapośredniczenia i reprezentacji. Rezygnując z właściwego ludziom podkreślania rangi mowy i działań, dopuszczając tym samym możliwość zdarzeń nieokreślonych jeszcze co do swych warunków, pragnę bronić witalnej polityki życia jako postludzkiego stawania się. Ta postsekularna etyka proponuje zaangażowanie,

którego warunki możliwości nie wiążą się z negacją, ale właśnie z kreacją, nie z dialektyką Braku i rozpoznaniem tożsamości, lecz z afirmacją inności. Oto horyzont twórczego stawania się. Co ważne, punktem odniesienia powinna tu być witalna polityka życia jako takiego, tzn. konstytuowana przez relacje zewnętrzne i pozaludzkie. „Inni”, o których mowa, obejmują nie tylko ludzi, ale również siły planetarne. Takie podejście sprzeciwia się humanistycznej tradycji, która traktuje Innego-człowieka w sposób uprzywilejowany i z góry określa horyzont możliwej inności.

To główna różnica między filozofią nomadyczną a wieloma filozofami europejskimi, takimi jak Jessica Benjamin (1988) z jej radykalizacją pojęcia „horyzontalnej transcendencji”, przejętego od Irigaray; jak Lyotard z jego „sporem” (1983) i pojęciem tego, co „nieodkupione”; wreszcie jak Butler (2004a) głosząca pochwałę „niebezpiecznego życia”. Nawiązując do mojej polemiki na ten temat z Judith Butler (Braidotti 2002; Butler 2004b) i zakładając, że reprezentujemy różne nurty tradycji poststrukturalistycznej, pozwolę sobie teraz rozważyć funkcję twarzy innego w naszych koncepcjach. Można rozumieć inność jako świadectwo granicy, granicy wszakże możliwej do pokonania, wymagającej zawsze już kompromisowego zestawu uzgodnień. Taka jest rola twarzy innego u Levinasa (1999), którą rozwija w swojej etyce Derrida. Można też jednak zastanowić się, co starałam się uczynić, w jaki sposób inność wywołuje, mobilizuje i umożliwia przepływy afirmacji sił i wartości, których nie doświadczamy jeszcze w każdorazowo obowiązujących warunkach. To jest właśnie etyka afirmatywna.

W imię akademickiej rzetelności powinnam dodać, że jest to u Levinasa problem niezwykle złożony, ponieważ zachodzą istotne związki między jego pojęciem pasywności a afirmacją u Deleuze’a. Levinasowska immanencja różni się jednak zdecydowanie od Deleuzjańskiej witalistycznej filozofii stawania się. Levinas, podobnie jak Irigaray, wpisuje całokształt zależności Ja w innego, pojętego jako strukturalna konieczność, która przekracza „Ja”, choć zarazem jest wobec niego elementem wewnętrznym. Tymczasem immanencja Deleuze’a bezwzględnie lokuje afirmację w zewnętrznosci, okrutnej, nieuporządkowanej zewnętrznosci samego Życia. Twórczy chaos nie jest chaotyczny – to wirtualne pole *wszystkich* możliwych form (Deleuze 1969). Życie nie jest żadnym *a priori*, którego indywiduacja dokonywałaby się w pojedynczych przypadkach, ale czymś immanentnym i dlatego tożsamym ze swymi różnorodnymi materialnymi realizacjami. To przestrzeń rodzenia się i wyłaniania tego, co nowe – życia jako takiego. Określam tę żywotną siłę jako „zoe”, a zatem jako przeciwieństwo „nagiego życia” Agambena; w tym sensie jest to siła twórcza, budująca możliwe formy przyszłości.

Refleksja moralna prowadzi do wniosku, że podmiotowość konstytuuje się we wzajemnym oddziaływaniu z innymi, w ramach którego odsłaniamy się, udostępniamy i uwrażliwiamy. Takie podejście równoznaczne jest z koniecznością włączenia innego, cierpienia i korzystania z innych.

Zauważmy, że źródłem takiego ucieleśnionego i opartego na powiązaniach włączenia jako kategorii moralnej może się też stać radykalna redefinicja sto-

sunku pomiędzy tą  
ną politykę życia j  
klin (2000), wirus  
dawna przekonują  
odniesienia czyni r  
w pozytywnym ser  
przez pary i wzajem  
wyraz we wzajemr  
ulega obszar, na kt  
tyle odrzuca się im  
rozszerza. W etyce  
odbija się w krzyw  
zdolność do wchod  
Biocentryczny  
która jest kluczowa  
poststrukturalnej et  
znania i zastąpienie  
leżności – oto staw  
rzania emocji negaty  
i zamknięty obszar  
tworzący warunki dl

## Problemi

Ostatnim aspektem są pokoleniowe osie zontów nadziei, tzn.

Nowoczesność w przyszłość jako cytuje jednego z nowoczesny człowiek naznaczona jest śmi z racji technologicz posiada żadnego tele struktury, jest raczej ma przed wypełnian destrukcyjny system warunki jego przeży jego własna przyszło

Nie będąc niczy ną siłą, kapitalizm tr najwyżej zapropono trzonych etykietką „k

sunku pomiędzy tym samym i innym, redefinicja dokonana przez witalistyczną politykę życia jako autonomicznych i nieludzkich sił: komórek, jak u Franklin (2000), wirusów i bakterii, jak u Luciany Parisi (2004), oraz ziemi, jak od dawna przekonują Bryld i Lykke (1999). Ta posthumanistyczna etyka punktem odniesienia czyni nie jednostkę, lecz relację. Oznacza to otwartość na innych, w pozytywnym sensie oddziaływania na innych i podlegania ich wpływowi – przez pary i wzajemnie zależne ko-realności. Włączenie innego znajduje swój wyraz we wzajemnie relacyjnej afektywności. W ten sposób przemieszczeniu ulega obszar, na którym mogą przebiegać kantowskie negocjacje granic. Nie tyle odrzuca się imperatyw: „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”, ile się go rozszerza. W etyce afirmatywnej krzywdą, jaką wyrządzasz innym, natychmiast odbija się w krzywdzie, jaką wyrządzasz sobie, tracąc *potencję*, *pozytywność*, *zdolność do wchodzenia w relacje*, a wreszcie *wolność*.

Biocentryczny egalitaryzm odrzuca oczekiwanie obustronnej wzajemności, która jest kluczowa nie tylko dla liberalnego indywidualizmu, ale również dla poststrukturalnej etyki inności. Akceptacja niemożliwości wzajemnego rozpoznania i zastąpienie go jedną z wzajemnych specyfikacji i wzajemnych współzależności – oto stawka postsekularnej etyki afirmatywnej. Etyczny proces przetwarzania emocji negatywnych w pozytywne wprowadza czas i ruch w niezmienny i zamknięty obszar wezbranego bólu. To postsekularny gest afirmacji nadziei, tworzący warunki dla wytrwałości, a zatem i stabilnej przyszłości.

### Problem międzypokoleniowej sprawiedliwości

Ostatnim aspektem postsekularnej etyki afirmacji, który pragnę rozważyć, są pokoleniowe osie czasowe, rozumiane jako konstrukcje społecznych horyzontów nadziei, tzn. stabilnych form przyszłości.

Nowoczesność będąca ideologią postępu postuluje bezgraniczną wiarę w przyszłość jako ostateczne przeznaczenie człowieka. Zygmunt Bauman cytuje jednego z moich ulubionych pisarzy, Diderota, który twierdził, że nowoczesny człowiek jest zakochany w potomności. Ponowoczesność jednak naznaczona jest śmiercią, a jej horyzont zakreślony przez proces globalizacji z racji technologicznych i ekonomicznych współzależności. Kapitalizm nie posiada żadnego teleologicznie zdefiniowanego celu, historycznej logiki czy struktury, jest raczej auto-implodującym systemem, którego nic nie powstrzyma przed wypełnianiem swego przeznaczenia, tzn. zysku. Ten z natury autodestrukcyjny system żywi się tym i zarazem niszczy to, co stanowi w istocie warunki jego przeżycia: jest wszystkożerny, a tym, co ostatecznie zjada, jest jego własna przyszłość.

Nie będąc niczym więcej jak tylko ową pożerającą wszystko, entropiczną siłą, kapitalizm traci zdolność tworzenia czegokolwiek nowego; może co najwyżej zaproponować recykling zużytych nadziei, przepakowanych i opatrzonych etykietką „kolejna generacja gadżetów”. Etyka afirmatywna wyraża

pragnienie trwania w czasie i w rezultacie zderza się ze śmiertelnym wirem teraźniejszości.

Przyszłość nie jest już dzisiaj autoprojekcją nowoczesnego podmiotu: Pierwszym Człowiekiem i Nowym Jeruzalem. Jako trwanie i ciągłość, skłania raczej do bardzo podstawowej i skromnej wiary w wytrzymałość, do uznania naszych zobowiązań wobec nadchodzących pokoleń.

W efekcie następuje wirtualne rozwinięcie afirmatywnych aspektów tego, co zdołaliśmy urzeczywistnić tu i teraz. Wirtualna przyszłość wyrasta z przyszłości stabilnej i vice versa. W ten właśnie sposób zmiany jakościowe mogą się aktualizować i przebiegać wzdłuż osi pokoleń i czasu. Transformatywna etyka postsekularna ujmuje przyszłość afirmatywnie, jako podzielane przez zbiorowość wyobrażenie tego, co ma się stać, by zainicjować wielorakie i zróżnicowane interakcje z heterogenicznymi innymi. Z tego składa się przyszłość. Nelinearna ewolucja: etyka, która odchodzi od paradygmatu wzajemności i logiki rozpoznania, wprowadzając rizomatyczne relacje wzajemnej afirmacji.

Mysząc o tych, którzy przyjdą po nas jako nasi etyczni partnerzy i sędziowie naszego postępowania, bierzemy pod uwagę następstwa naszej własnej perspektywy. Ten rodzaj międzypokoleniowej sprawiedliwości ma znaczenie decydujące. Owego problemu międzypokoleniowej uczciwości nie trzeba bynajmniej wyrażać czy ujmować w ramach społecznych wyobrażeń o charakterze edypalnym. Troska o przyszłość nie musi prowadzić do ujęć linearnych, do ponownego ustanowienia jedności przestrzeni i czasu jako horyzontu subiektywności. Przeciwnie, nelinearne genealogiczne modele międzypokoleniowej przyzwoitości pozwalają zmodyfikować edypalną hierarchię.

Oznaczają one bowiem stawanie-się-mniejszością ludzi starszych, seniorów i rodziców, ale też de-edypalizację więzi między młodymi i starymi. Wymaga to nowych sposobów lokalizowania i rozwiązywania międzypokoleniowych konfliktów, innych niż zazdrość i rywalizacja. Chodzi o połączenie sił w poprzek podziałów pokoleniowych przez wspólną pracę nad stabilną przyszłością. Przez praktykowanie etyki niewzajemności w poszukiwaniu afirmacji.

Oto przykład: starsze feministki mogą czuć ogromny ciężar postępującej starości, ale niektóre młode wręcz chorobliwie zazdroszczą im lat siedemdziesiątych. Feministki w średnim wieku, które przeżyły drugą falę, mają prawo czuć się jak weterani wojenni albo ocalali, ale niektóre z generacji Y, jak powiedziała mi Iris van der Tuin, określają siebie jako „nowe dzieci wyżu demograficznego”.

Kto więc zazdrości komu?

W rzeczywistości jesteśmy w *tych* razem. Ci, którzy idą przez życie pragnąc zmian i przyspieszeń, mających wyrwać ich spod władzy nawyków – polityczni myśliciele epoki postsekularnej – muszą o tyle być wizjonerami, prorokami i entuzjastami, o ile namiętnie angażują się w pisanie prehistorii przyszłości. Innymi słowy, muszą wprowadzić zmianę w teraźniejszość, żeby wpłynąć na różnorodne formy uczestnictwa poprzez złożone i heterogeniczne relacje. Oto horyzont stabilnej przyszłości.

Nadzieja jest rwaną, która przenosi siła zakorzenione silnie ugrunтовaniem), kto tworzy litczyły tego ani nie z definicji nie może bezinteresowny.

Na przekór poczemu indywidualnej skargi z drugiej Głęboka i beztruskowym zyskiem.

Dlaczego należy Właściwie bezmy to, dla draki i z

- Agamben G. (1998), *Homo Sacer*, Stanford: Stanford University Press.
- Ansell Pearson K. (1999), *The Invention of Soliloquy*, New York: Routledge.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie*, Warszawa: Żak 2002.
- Badinter E. (2003), *Fausse Monnaie*, Paris: Grasset.
- Balibar E. (2002), *Politique de la Culture*, Paris: La Fabrique.
- Bauman Z., (1996), *Etyka i polityka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benhabib S. (2002), *The Lame Subject*, Cambridge: University Press.
- Benjamin J. (1988), *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, New York: Pantheon Books.
- Bhabha H. (2004), *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Brah A. (1996), *Cartography of Desire*, London: Verso.
- Braidotti R. (1994), *Non-Sexed Subjects*, New York: Routledge.
- Braidotti R. (2002), *Metaculture: Post-Industrious Globalization, Post-Modernity, and the Politics of the Imagination*, London: Routledge.
- Braidotti R. (2006), *Transculturality: Between Globalization and Postcolonialism*, London: Routledge.
- Bryld M., Lykke N. (1999), *Gender and the Sacred*, London: Zed Books.
- Butler J. (2004a), *Precarious Life: The Politics of Mourning*, London: Verso.
- Butler J. (2004b), *Undoing Gender*, London: Routledge.
- Connolly W. (1999), *Why Democracy?*, London: Routledge.
- Cornell D. (2002), *The Unsettling of America*, London: The University of Chicago Press.
- www.fehe.org/index

Nadzieja jest rodzajem „antycypującego marzenia”, jest cnotą przewidywania, która przenika i aktywizuje nasze życie. To naprawdę potężna motywująca siła zakorzeniona w naszych zbiorowych wyobrażeniach. Wyrażają one silnie ugruntowaną troskę o wielość złożoną z „kogośkolwiek” (*homo tantum*), kto tworzy ludzką wspólnotę. Oby nasza chciwość i egoizm nie zniszczyły tego ani nie zubożyły dla przyszłych pokoleń. A ponieważ potomność z definicji nie może nam w żaden sposób odpłacić, gest ten jest całkowicie bezinteresowny.

Na przekór powszechnej apatii, retoryce samolubnych genów oraz zaboremu indywidualizmowi z jednej strony, a dominującej ideologii melancholijnej skargi z drugiej – cała nadzieja w afirmatywnej etyce stabilnej przyszłości. Głęboka i beztraska wspaniałomyślność, etyka gardząca wszelkim ontologicznym zyskiem.

Dlaczego należałoby kontynuować ten projekt?

Właściwie bez powodu. Powody nie mają tu nic do rzeczy. Po prostu zróbmy to, dla draki i z miłości do świata.

Przełożyła *Monika Michowicz*

### Bibliografia

- Agamben G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: University Press.
- Ansell Pearson K. (1999), *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, London and New York: Routledge.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak: Kraków 2004.
- Badinter E. (2003), *Fausse route*, Paris: Odile Jacob.
- Balibar E. (2002), *Politics and the other Scene*, London: Verso.
- Bauman Z., (1996), *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benhabib S. (2002), *The Claims of Culture. Equality and diversity in the global era*, Princeton: Princeton University Press.
- Benjamin J. (1988), *The Bonds of Love. Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*, New York: Pantheon Books.
- Bhabha H. (2004), *The Location of Culture*, London–New York: Routledge.
- Brah A. (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*, New York–London: Routledge.
- Braidotti R. (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York: Columbia University Press.
- Braidotti R. (2002), *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Cambridge, UK–Malden, USA: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd.
- Braidotti R. (2006), *Transpositions. On nomadic ethics*, Cambridge: Polity Press.
- Bryld M., Lykke N. (1999), *Cosmodolphins. Feminist cultural studies of technologies, animals and the sacred*, London: Zed Books.
- Butler J. (2004a), *Precarious Life*, London: Verso.
- Butler J. (2004b), *Undoing Gender*, London–New York: Routledge.
- Connolly W. (1999), *Why am I not a Secularist?*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cornell D. (2002), *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*  
[www.fehe.org/index.php?id=281](http://www.fehe.org/index.php?id=281). Odwiedzona 2 stycznia 2007.

- Dawkins R. (2000), *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Deleuze G., Guattari F., *Kłaczce*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” nr 1–3/1988, s. 221–237.
- Deleuze G. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit [ang.: (1990) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, przeł. M. Joughin, New York: Zone Books].
- Deleuze G. (1969), *Logique du sens*, Paris: Minuit [ang.: *The Logic of Sense*, przeł. M. Lester i C. Stivale, New York: Columbia University Press].
- Derrida J. (2001), *The Work of Mourning*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida J. (2002), *Acts of Religion*, London and New York: Routledge.
- Fallaci O. (2002), *The Rage and the Pride*, New York: Rizzoli International.
- Foster H. (1996), *The Return of the Real*, Cambridge: MIT Press.
- Franklin S., Lury C., Stacey J. (2000), *Global Nature, Global Culture*, London: Sage.
- Fukuyama F. (1996), *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Zysk.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji technologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak.
- Gatens M., Lloyd G. (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, past and present*, London and New York: Routledge.
- Gilroy P. (2004), *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, London–New York: Routledge.
- Gilroy P. (2000), *Between Camps. Race, identity and nationalism at the end of the colour line*, London: Allen Lane.
- Glissant E. (1990), *Poétique de la relation*, Paris: Gallimard [ang.: (1997), *Poetics of relation*, przeł. Betsy Wing, Ann Arbor: University of Michigan Press].
- Grewal I., Kaplan C. (red.) (1994), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and transnational feminist practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Griffin G., Braidotti R. (2002), *Thinking Differently. A Reader in European women's studies*, London: Zed Books.
- Guattari F. (1984), *Molecular Revolution: Psychiatry and politics*, przeł. R. Sheed, New York: Penguin.
- Habermas J. (2005), *The role of religion in public sphere* (wykład łódzki).
- Habermas J., Ratzinger Kardinal (2004), *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: „Zur Debatte – Themen der Katholischen Akademie in Bayern”, Florian Schuller [red.]. Jg. 34, Bd 1.
- Haraway D. (2003), *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. E. Majewska i S. Królak, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1(3), s. 49–87.
- Haraway D. (1988), *Situated knowledges: The Science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective*, „Feminist Studies” vol. 14, nr 3, s. 575–599.
- Haraway D. (1997), *Modest witness@second millennium. Female man meets Oncomouse*, London–New York: Routledge.
- Hardt M., Negri A. (2005), *Imperium*, przeł. A. Kołbaniuk, S. Ślusarski, Warszawa: WAB.
- Hill Collins P. (1991), *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, New York–London: Routledge.
- hooks bell (1990), *Postmodern Blackness*, w: *Yearning: Race, gender and cultural politics*, Toronto: Between the Lines.
- Huntington S. (2007), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: MUZA.
- Irigaray L. (1974), *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Minuit [ang.: (1985), *Speculum of the other woman*, przeł. Gillian Gill, Ithaca: Cornell University Press].
- Kristeva J. (1980), *Pouvoirs de l'horreur*, Paris: Seuil [ang.: (1982), *Powers of horror*, przeł. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press].
- Lacan J. (1981), *The Four Fundamental Concepts of psycho-Analysis*, New York: Norton.
- Laclau E. (1995), *Subjects of politics, politics of the subject*, „Differences” Vol. 7, No. 1, s. 146–164.
- Laplanche J. (1976), *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore–London: Johns Hopkins University Press.
- De Lauretis (1986), *Alice Doesn't*, Bloomington: Indiana University Press.

- Levinas E. (1999), *Alterity*.
- Lyotard J.F. (1983), *Le différenciel*.
- Morin E. (1989), *Myślenie: Wola*.
- Negri A., Hardt M. (2004), *Empire*.
- Norton A. (2004), *Leo Strauss*.
- Nussbaum M. (1999), *Cultures of Politics*.
- Nussbaum M. (2006), *Fron*.
- Paris L. (2004), *Abstract*.
- Rich A. (1987), *Blood, Breasts*.
- Said E. (1991), *Orientalism*.
- Schmitt Carl (2000), *Pojęcie*.
- Scott J. (1996), *Only Para*.
- Seltzer M. (1997) *Wound C*.
- Shiva V. (1997), *Biopiracy*.
- Sontag S. (2003), *Regarding*.
- Ware V. (1992), *Beyond the*.
- West C. (1994), *Prophetic*.



- Levinas E. (1999), *Alterity & Transcendence*, London: The Athlone Press.
- Lyotard J.F. (1983), *Le différend*, Paris: Editions de Minuit.
- Morin E. (1989), *Mysleć: Europa*, przeł. J. Łęczycki, Warszawa: Wydawnictwo Grup Politycznych Wola.
- Negri A., Hardt M. (2004), *Multitude: War and democracy in the age of empire*, New York: Penguin.
- Norton A. (2004), *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, Yale University Press.
- Nussbaum M. (1999), *Cultivating Humanity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum M. (2006), *Frontiers of Justice. Disability, nationality, species membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- Parisi L. (2004), *Abstract Sex. Philosophy, bio-technology and the mutation of desire*, London: Continuum.
- Rich A. (1987), *Blood, Bread and Poetry*, London: Virago Press [fragm. pol.: *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia*, przeł. W. Chańska, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1(3)2003].
- Said E. (1991), *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Warszawa: PIW.
- Schmitt Carl (2000), *Pojęcie polityczności*, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja Batorego.
- Scott J. (1996), *Only Paradoxes to Offer: French feminists and the rights of man*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Seltzer M. (1997) *Wound Culture: Trauma in the pathological public sphere*, „October” 80, s. 3–26.
- Shiva V. (1997), *Biopiracy. The plunder of nature and knowledge*, Boston: South End Press.
- Sontag S. (2003), *Regarding the pain of others*, New York: Picador.
- Ware V. (1992), *Beyond the Pale. White women, racism and history*, London: Verso.
- West C. (1994), *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe, Maine: Common Courage Press.