

Ewa Majewska

Antykolonialna rewolta czy neoliberalna rozkosz? : miłość w naszych czasach

Nowa Krytyka 26-27, 239-251

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ewa Majewska

Instytut Kultury, Uniwersytet Jagielloński
Gender Studies przy IBL PAN, Warszawa

Antykolonialna rewolta czy neoliberalna rozkosz? Miłość w naszych czasach

Chciałam napisać ten tekst trochę jak list zza morza – list odrobinę miłosny, trochę też krytyczny. Teoretyczne propozycje dekonstrukcji i poststrukturalizmu, nie mówiąc już o écriture feminine, dają pełną legitymizację takiej strategii pisarskiej, niemniej – nie mam żadnych gwarancji, że nie zostanie ona wypluta przez polską akademię. Stąd solenna obietnica, że tekst jednak będzie na ogół spełniał akademickie wymogi, a w jednym czy dwóch miejscach wręcz dołożę wszelkich starań, żeby był również naprawdę nudny. Serdecznie dziękuję prof. Annie Jonasdottir, prof. Ann Ferguson oraz innym osobom pracującym w projekcie GEX-Cel Theme 10: „Love in our Time” na Uniwersytecie w Örebro, Szwecja, gdzie napisałam niniejszy tekst.

We współczesnych, neoliberalnych społeczeństwach nastawionych na efektywność i produktywność miłość taka, jaką znamy z jej romantycznych opisów, zdaje się być wygnana raczej niż fetowana, przynajmniej w społecznej praktyce relacji intymnych [zob. Fink, Gabb 2010]. W sferze emocjonalnej dominuje dziś podporządkowany ścisłym kalkulacjom pragmatyzm, i choć kultura popularna fetuje romantyczne opisy miłosnych uniesień, np. w formie dzikiego kultu filmów o wampirach czy w serialach obyczajowych [zob. Adeniji 2008], praktyki dzisiejszych zakochanych raczej odbiegają od romantycznych scenariuszy [Giddens 1992; Fink, Gabb 2010]. Jako afekt nienastawiony na bezpośrednią, łatwo obliczalną korzyść, miłość powoli odchodzi do lamusa, wypierana przez pragmatyczną kalkulację. Jest to dodatkowo wzmacniane neoliberalną logiką „życia jako projektu”, w której planowanie i potem realizowanie planu przebie-

ga równie sprawnie, jak w głównym modelu neoliberalnej gospodarki – w korporacji [Giddens 1992; Bauman 2003].

Jako przecięcie skrajnego leseferyzmu rynkowego oraz ultrakonserwatyizmu, neoliberalizm gwarantuje miłości, rozumianej jako nienastawione na bezpośrednią korzyść działanie, zaszczytne miejsca w dwóch postaciach: kluczowego elementu powrotu do tradycyjnej wizji rodziny (zob. utwory noblisty Gary’ego Beckera o altruizmie i o tym, jak powrót kobiety na łono rodziny wspiera jej naturalną funkcję [Becker 1991] oraz narracji zabezpieczającej tyły neoliberalnego rozproszenia i demontażu społecznych więzi w projektach zawodowych [zob. analizy demontażu systemowego wspierania sektora kultury: Raunig 2008; Szreder i in. 2009] oraz w społeczeństwie w ogóle [zob. analizy Davida Harveya i Zygmunta Baumana dotyczące wzrostu popularności ideologii skrajnie prawicowych w dobie rynkowej neoliberalizacji: Harvey 2005; Bauman 2000 i 2003]. Wydaje się, że żadna z akceptowanych w neoliberalizmie form miłości nie jest bezinteresowną miłością romantyczną, tylko skolonizowaną formą afektywności, i jako taka powinna być wyraźnie odróżniana od w pewnej mierze idealistycznej, niemniej – nadal możliwej do wyobrażenia miłości niewprzęgniętej w logikę rynku. W tym sensie miłość jest, moim zdaniem, w neoliberalizmie niemożliwa. Nie oznacza to, że nie ma nigdy miejsca, ale jeśli się pojawia, stanowi przekroczenie przewidywanych norm i jest w związku z tym interesująca jako możliwa inspiracja dla teorii krytycznej. Skądinąd – nasi rodzimi krytycy społeczni na ogół milczą o tym afekcie, zachowując się tak, jak przystało na krytycznych krytyków, o których Marks pisał w liście do Feuerbacha:

Ci Berlińczycy uważają się nie za ludzi, którzy krytykują, lecz za krytyków, którzy oprócz tego mają nieszczęście być ludźmi [...]. Miłość na przykład zostaje przez nich odrzucona, gdyż dla kochającego ukochana jest tylko przedmiotem [...]. Dlatego też jest dla nich [krytycznych krytyków] największą zbrodnią, jeśli krytyk ma uczucia lub namiętności, gdyż powinien on być ironicznym, chłodnym σοφός [mędrce] [Marks 1844].

Anthony Giddens oraz Ulrich Beck pisali w latach 90. o emancypacyjnym wymiarze przemian w sferze intymności [Giddens 1992; Beck, Gernsheim-Beck 1995]. Giddens akcentował potencjał społecznej przemiany związany z „uelastycznieniem” więzi emocjonalnych i odejściem od tradycyjnych form

rodziny. On sam jednak wskazywał na przemoc towarzyszącą temu „poluzowaniu więzi” i na potrzebę szukania autorytetów i sztywnych tożsamości w społeczeństwie „plastycznej seksualności”. Hurraoptymistyczne prognozy piewców neoliberalnej nietrwałości sprawdziły się dziś o tyle, że rosnąca popularność seriali miłosnych oraz polityczna akceptacja dla skrajnej prawicy w wielu państwach Zachodu faktycznie stanowią społeczną przemianę oraz wskazują na poluzowanie społecznych więzi. Niemniej – nie są to na ogół ani przemiany emancypacyjne, ani też nie jest tak, że w domenie seksualności panuje nieskrępowana wolność. Interesujące, że podobne obserwacje czynił już w latach 50. Theodor Adorno, gdy pisał: „społeczeństwo mieszczańskie uporało się z seksem podobnie, jak z proletariatem: włączając go w swoje ramy” [Adorno 2004: 411]. Mam wrażenie, że potrzeba krytycznej feministycznej teorii społecznej jest dziś równie duża, jak 50 lat temu, i powoli znajduje realizację. Jeśli spojrzymy na rosnącą popularność tekstów Gayatri Spivak, ale także na ewolucję koncepcji Judith Butler, widzimy wyraźnie, że stanowisko krytyczne wraca do społecznej filozofii feministycznej [zob. Butler, Spivak 2006].

Teksty Giddensa i Becka przyniosły szereg reakcji sentymentalno-nostalgicznych – rozważania Zygmunta Baumana na przykład sprawiają wrażenie zwróconych przede wszystkim w stronę nietrwałości współczesnych inwestycji emocjonalnych coraz częściej odbywających się na internetowych czatach, gdzie wystarczy jedno kliknięcie, by zakończyć interakcję [Bauman 2003]. Z drugiej strony jednak, teoretyczki takie jak Chela Sandoval, Maria Lugones, Gayatri Spivak czy Gloria Anzaldua przekonują do tego, że miłość może właśnie dzisiaj stać się ważnym elementem krytyki opresji, motorem dekolonizacji oraz strategią oporu wobec neoliberalizmu. Biorąc pod uwagę zainteresowanie Baumana społecznym wymiarem neoliberalnej „wspólnoty bez miłości”, warto pamiętać, że te strategie teoretyczne raczej się nie wykluczają, tylko wspierają.

Do takiej interpretacji miłości romantycznej jako „ideału regulatywnego” anty-neoliberalnej krytyki skłaniają mnie dwa nurty współczesnej teorii krytycznej – rozważania kolorowych feministek z USA o miłości jako strategii rewolucyjnej/krytycznej [zob. hooks 1984; Sandoval 2000; Lugones 2003; Moraga 1983; Anzaldua 1984 i 1999] oraz o miłości jako kluczowym elemencie wolnej od przemocy praktyki przekładu [zob. Benjamin (1920) 1968; Spivak 1993 oraz Derrida 2001]. Oczywiście w rekonstrukcji tych analiz miłości pomocne są również ogólne krytyki neoliberalizmu jako systemu systemowej nietrwałości [Bauman 2000; Butler 2004; Duggan 2003 i in.].

Jak celnie zauważyła Margaret E. Toye w swoim opublikowanym niedawno artykule o miłości z perspektywy feministycznej, wśród akademikzek nadal pokutuje niezdrowe zamieszanie w odniesieniu do miłości, która jest jako przedmiot naukowych dociekań bagatelizowana, ośmieszana i wykpiwana [Toye 2010]. Tymczasem, jak dowodzi ta autorka, przywrócenie zainteresowania miłością jako ważnym elementem nie tylko społecznej praktyki, ale również teorii i etyki społecznej okazuje się kluczowe w dobie wojen, konfliktów i ideologii dominacji [ibid.]. Choć w pełni zgadzam się z postulatem przywrócenia miłości należnego jej miejsca w krytycznej teorii społecznej, niepokoi mnie proponowane przez nią akcentowanie konieczności utożsamienia z „innym”, które za Julią Kristewą autorka ta proponuje umiejscowić w centrum feministycznej interpretacji miłości. Podobnie niepokojące wydają się budowane za Lévinasem i Irigaray propozycje, by drugiemu jednak może oszczędzić tego „przechwycenia” i pozwolić mu być „razem ze mną” [ibid.]. Formułowane przez Irigaray w ostatnich latach propozycje interpretacji miłości opierają się bowiem zazwyczaj na europocentrycznej i heteronormatywnej wizji miłości jako spotkania tego, co kobiece, z tym, co męskie, w którym różnica płciowa i jej useksualniona ekspresja stają się normą dla wszelkiej miłosnej ekspresji [Irigaray 1996], co oczywiście może gwarantować miłą sercu każdego krytycznego myśliciela „równość w różnorodności”, niemniej – może się również okazać gestem symbolicznej przemocy legitymizującej praktyki zakazu i wykluczenia wobec nienormatywnych form miłości czy seksualnej ekstazy, takich jak miłość lesbijska czy gejowska; afektywność osób trans- lub interseksualnych; poliamoria i autoerotyka, nie wspominając o praktykach drag.

Proponuję, by zamiast wspierać europocentryczne, postlaccanowskie wizje miłosnej ekstazy, przyjrzeć się temu, co o miłości piszą teoretyczki i teoretycy, podchodzący do etyki bardziej sceptycznie i interesujący się raczej polityką afektu oraz polityką emancypacji. Nie chcąc wygrywać jednych przeciw drugim na samym początku artykułu, proponuję decyzję o tym, który opis miłości uznamy za lepszy pozostawić czytelnikowi i sobie na zakończenie. Zobaczmy więc, co dzieje się z miłością w teoriach przekładu oraz feministycznej krytyce rasizmu i kolonializmu.

W swoim długo zapominanym tekście *Zadanie tłumacza* Walter Benjamin naszkicował zrąb krytycznej analityki przekładu, który właściwie do dzisiaj stanowi główny punkt odniesienia studiów nad translacją [zob. Bukowski, Heydel 2009]. Pisząc o tym:

Tak jak skorupy naczyń – po to, by można je było na powrót złączyć – muszą nie tyle być identyczne, ile odpowiadać sobie w najdrobniejszych szczegółach, tak też przekład – zamiast upodabniać się do sensu oryginału – musi raczej ukształtować we własnym języku właściwy oryginałowi sposób wskazywania, **miłośnie** śledząc wszystkie jego szczegóły, by – podobnie jak skorupy rozpoznajemy jako fragmenty naczyń – oryginał i przekład rozpoznać można było jako fragment bogatszego języka [Benjamin 2004; podkr. – E.M., przekład własny],

autor ten wskazuje na afektywność jako źródło dobrej jakości, odpowiedniości przekładu. Ten motyw miłości w translacji został również podjęty przez Gayatri Spivak, która analizując praktyki przekładu literackiego oraz aktywistycznego (w globalnym ruchu feministycznym oraz w naukowym środowisku studiów nad płcią), zwraca uwagę na to, że „podejście etyczne”, opierające się na utożsamieniu tłumaczki z autorką tekstu w myśl zasady „ona jest taka, jak ja”, przynosi znacznie gorsze skutki niż miłosne „poddanie się tekstowi oryginału” [Spivak 1993]. Zdaniem Spivak owa „łatwość utożsamienia” z przekładanym na mój język innym stanowi reperkusję kolonialnej dominacji „Podmiotu Zachodu jako Podmiotu w ogóle” [Spivak 1988] i jest formą zawłaszczenia, opartą na przemocy asymilacji tego, co inne, przez rzekomo ogólny podmiot Europy. Rozumowanie Spivak, bodaj najlepiej przedstawione w słynnym tekście *Czy podporządkowani Inni mogą przemówić? (Can the Subaltern Speak?)*, [Spivak 1988] 2010), stanowi połączenie symbolicznej i ekonomicznej dominacji (europejskiego) centrum nad „podporządkowanymi Innymi”, czyli tymi, którzy stają się nie tylko elementem politycznego i ekonomicznego podboju kolonialnego, kapitalistycznego, a dziś neoliberalnego, ale stanowią również przedmiot praktyki symbolicznego zagarnięcia zarówno w narracjach kolonialnych prawodawców, jak i progresywnych dyskursów lewicy, w tym – dyskursu francuskiego poststrukturalizmu oraz (głównie amerykańskiego) feminizmu. Według Spivak wyrobiona najpierw militarno-prawną, a dziś – ekonomiczną przewagą Zachodu dominacja utrzymuje się w redukowaniu Innego do tego, co zachodnia intelektualistka jest w stanie w nim/niej zobaczyć – te „dostępne” modele inności stają się w zachodnich teoriach, ale również w praktykach i strategiach politycznych, formą narzucania interpretacji Innego oraz narzucania mu/jej strategii emancypacyjnego działania [Spivak 1993 i 1999]. Przemoc symboliczna okazuje się mieć w ujęciu Spivak bardzo konkretne skutki, których ujawnienie wymaga jednak wyjścia poza wyłącznie hermeneutyczną czy post-

modernistyczną narrację i sięgnięcie do Marksa, Gramsciego oraz Althussera, by w pełni odsłonić rozmiary pojawiających się wskutek złego przekładu „zniszczeń”.

Sugestia Spivak, by zwyczaj zwodniczego utożsamiania się z innym zamienić na poddanie się mu/jej jest związana z akcentowaniem raczej strategii solidarności niż wsparcia – podobnie do argumentacji bell hooks z *Feminist Theory. From Margin to Center*, gdzie ta czarna feministka zwraca uwagę na konieczność rezygnacji z wtórnej wiktyimizacji ofiar na rzecz wzajemnej i odbywającej się na równych prawach polityki „siostrzeństwa” [hooks 1984]. Z kolei Derrida w swoim tekście o „relevantnym przekładzie” pokazuje skutki przemocowego narzucania innemu (tu: żydowski kupiec z *Kupca weneckiego* Szekspira) chrześcijańskiej etyki łaski (przez przebraną za prawnika Porcję, ten sam utwór Szekspira).

Miłość, która powinna towarzyszyć polityce przekładu, a raczej – staraniom o dokonanie przekładu relevantnego (zarazem „znoszącego” oryginał w przekładzie, jak i po prostu „odpowiedniego”), pełni w tekstach Benjaminia i Spivak podobną rolę, jak wyobraźnia w procesie poznawania w *Krytyce czystego rozumu* Kanta – jest warunkiem możliwości tego procesu, choć trudno powiedzieć, by był to warunek transcendentálny. Miłość jest, podobnie jak wyobraźnia, pewną „magiczną zdolnością duszy” [Kant (1786) 2001], i w tekstach Spivak i Benjaminia nie dowiadujemy się o niej wiele więcej. Derrida mówi o przekładzie jako o praktyce „znoszenia” (niem. *Aufhebung*), co stanowi odniesienie do heglowskiego schematu negacji z *Fenomenologii ducha*, niemniej – nie jest dokładnie jasne, jak miłość uczestniczy w tym procesie „dochodzenia do kolejnego etapu przy przekroczeniu wcześniejszych” i czy nie jest to przypadkiem wyłącznie działanie oparte na przemocy [Derrida 2001]. Moim zdaniem można interpretować tekst Derridy tak, że przekład nie jest automatycznie przemocą, niemniej – będzie to chyba „relevantny” przekład Derridy, a nie po prostu czytanie jego tekstu. Spivak sugeruje, że każde czytanie jest właściwie przekładem i myślę, że ma sporo racji, co widać szczególnie wyraźnie w historii filozofii.

Specyficzna funkcja miłości w przekładzie i w ogóle we wszelkich interakcjach z innym była już od jakiegoś czasu dyskutowana wśród feministycznych autorek wywodzących się z mniejszości etnicznych w USA. Bell hooks twierdzi wprost, że miłość jako siła spajająca wyizolowane i na ogół również uciskane jednostki w społeczeństwach kapitalistycznych może stanowić wspól-

ny mianownik feministycznej walki o sprawiedliwość oraz feministycznej krytyki (hooks 1984). Z kolei Chela Sandoval zwraca uwagę, że w dekolonizujących się społeczeństwach miłość może stanowić strategię globalnego budowania sojuszy przeciw rozmaitym formom opresji oraz „metodologię uciskanych” [Sandoval 2000]. Jej nieco hurraoptymistyczna teoria, w której wszelkie formy miłosego afektu traktowane są jako „alternatywne do dominującego aparatu polityczne”, sprawia momentami wrażenie niedokładnej próby przełożenia łącznie Foucaulta i Althussera na narrację krytyczną, niemniej – sam kierunek, który wybiera ta autorka oraz lokowanie oporu dokładnie tam, gdzie wydarza się opresja, czyli w obszarze produkcji towarowej i afektywnej, jest interesującym wątkiem.

Gloria Anzaldua z kolei, teoretyzując na temat pozycji *La mestiza* – kobiety będącej splotem różnorodnych tradycji kulturowych, etnicznych, ekonomicznych, rasowych i religijnych – zwróciła uwagę na konieczność uwzględnienia obecności granic w rozważaniach podmiotowości emancypacyjnej [Anzaldua 1999]. Podkreślana przez nią wielokrotnie specyfika *metyski* jako kobiety łączącej w jednej osobie dziedzictwo kolonizatorów (Hiszpanie *versus* Indianie) oraz kolonizowanych (Anglo-Amerykanie *versus* Latynosi); tych, którzy stawiają opór oraz tych, którzy wywierają ekonomiczne i symboliczne naciski; kobiety, która mówi mieszaniną języków i chce tej mieszaninie nadać status pełnoprawnego języka; tej, która porusza się w poprzek granic, zarazem niosąc je ze sobą – ta lista nie wyczerpuje wielowątkowości *La mestiza* – stanowi motyw poszukiwania takiej strategii emancypacji, która nie usiłuje wyrugować ani na siłę pojednać sprzeczności, tylko nadać im wymiar inspirujący do poszukiwania takiej formuły przekładu, który nie kasując różnorodności, pozwala zarazem budować strategię antykapitalistycznej walki. Norma Alarcon zwróciła uwagę, że dla *La mestiza* naturalną formą podmiotowości jest właśnie podmiotowość tłumaczki [Alarcon 1989], niemniej to Anzaldua i Cherrie Moraga pokazały, jak wiele miłości potrzeba do tego, by funkcjonować na takim pełnym sprzeczności tożsamościowym „polu minowym”, rozsadzonym napięciami wynikającymi z łączenia skonfliktowanych tradycji [Anzaldua, Moraga 1984]. Moraga, kolejna feministka latynoska, pisała wręcz o „miłości w czasach wojny”, nawiązując do *Miłości w czasach zarazy*, ale – inaczej niż w przypadku powieści Márqueza – jej książka oferuje chaos i różnicę, jest zaproszeniem do spotkania wieloznaczności, wielości języków i dialektów, sprzecznych religii i ateizmów, lesbianizmu i katolicyzmu, wiedzy akademickiej oraz performan-

ce'u [Moraga 1984]. Interesujące, że ta konfrontacja z wielojęzycznością jest tu, jak również w tekstach Anzaldui, dokonywana z pełną świadomością okrucieństwa i przemocy podziałów ekonomicznych, opresji i wyzysku – autorki te, inaczej niż niektórzy francuscy postmoderniści czy feministki zachodnie, nie egzaltują się tymi różnicami, tak jakby były one wyłącznie świętowaniem różnicy, ale pokazują, jak czasem ta różnorodność stanowi wynik kapitalistycznej opresji, w której przymus znajomości angielskiego łączy się z odmową udzielania lekcji imigrantom, gdzie wymóg posiadania zdrowego ciała splata się z brakiem dostępu do opieki zdrowotnej, zaś pisanie złością wynika z braku komunikacji i odmowy uznania mowy innego.

Maria Lugones, która próbuje teoretyzować te różnice, dokonując zarazem przekładu tekstów innych Latynosek na angielski, nieco splaszca wyrotowy wymiar ich pisanie, niemniej jednak proponuje też syntetyczną analizę miłości jako strategii odchodzenia od pogardy, typowej dla stosunków Północ–Południe czy szerzej: centrum–peryferia (Lugones 2003). W jej analizie polityki opresjonowanych dochodzi do głosu przekonanie dość częste u amerykańskich autorek kolorowych, które – choć w pełni świadome seksistowskich i heteronormatywnych ograniczeń obecnych w tradycyjnych rodzinach – zwracają jednak uwagę na to, że w świecie rasistowskiego i ekonomicznego wyzysku to właśnie ich rodziny oraz wielopokoleniowa solidarność kobiet stanowi punkt wyjścia do przeciwdziałania opresji. Podobnie jak Sandoval i hooks, również Lugones pokazuje, jak miłość może stać się metodologią opresjonowanych, wspierającą dekolonizację i walkę z przemocą ekonomiczną.

Amerykańska biała feministka Ann Ferguson z kolei zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia „produkcji afektywno-seksualnej” zarówno w krytyce społeczeństw kapitalistycznych, jak i w budowaniu sojuszy między kobietami z różnych grup etnicznych i społecznych [Ferguson 1991 i 2010]. W swoich rozważaniach podejmuje ona klasyczny temat splotu wyzwolenia seksualnego i emancypacji społecznej, charakterystyczny dla drugiej generacji szkoły frankfurckiej, niemniej jednak odnosi się do niego z większą uważnością, dostrzegając i akcentując kwestię nierównej płciowej dystrybucji odpowiedzialności w sferze reprodukcji gatunku, opieki i troski. Jej analizy seksualności i afektu nie stronią od kwestii związanych z nadprogramową pracą, jaką kobiety wykonują w zakresie opieki i troski, choć – inaczej niż wiele feministycznych autorek – nie postrzega ona tych obciążeń wyłącznie w kategoriach eksploatacji [zob. Oakley 1976; Jonasdottir 1991].

Feministyczna analiza społeczna potrzebuje tego, co Adorno w *Dialektyce negatywnej* nazwał „utopią” – teoretycznego odniesienia do alternatywy, jaką można sobie przynajmniej potencjalnie wyobrazić [Adorno 1986]. Wydaje mi się jednak, że aby taki projekt myśli krytycznej nie zszedł na manowce berkeleyizmu albo – mówiąc bardziej dosłownie – nie stał się kolejną odmianą idealizmu, warto wziąć pod uwagę rozważania Foucaulta na temat heterotopii oraz Rauniga, Foucaulta i Butler na temat „krytycznej praktyki”. W swoich rozważaniach o „innych przestrzeniach” Foucault dowodzi, że można sobie wyobrazić przestrzenie ograniczane uwarunkowaniami współczesności, niemniej jednak stojące wobec nich w opozycji [Foucault 1984]. Temat ten wraca w jego dociekaniach o tym, czym jest oświecenie, gdzie, odpowiadając Kantowi i całej tradycji teorii krytycznej, Foucault zauważa, że teorie takie nie powinny być idealistyczne, że powinny widzieć i analizować nie tylko własne materialne, praktyczne ograniczenia, ale również postrzegać rzeczywistość w sposób uwzględniający to, co faktyczne, i szukać alternatyw/strategii oporu właśnie w tym, co już dane. Moim zdaniem jednak, i wydaje mi się, że jest to również opinia wyrażona przez Geralda Rauniga oraz Judith Butler, żeby w ogóle móc poszukiwać takiej „krytycznej praktyki”, trzeba już dysponować jakimś pojęciem „oporu”, które – nawet jeśli uwzględnia ograniczenia współczesności, jest jednak również wyposażone w możliwość budowania przyszłości innej niż to, co zastane [Raunig 2008; Butler 1999]. Nie chodzi przy tym o prosty powrót do Sartrowskiego konceptu wyobraźni, która – jako negacja rzeczywistości – jest podstawową instancją jej zmieniania. Ruch proponowany przez Rauniga z inspiracji tekstami Foucaulta jest raczej próbą przekroczenia granic naukowych dyscyplin oraz granic podmiotowości teoretyka, by znaleźć, z jednej strony, materialne warunki produkcji wiedzy i zmiany, zaś z drugiej – strategię transformowania ich nie w tzw. archimedesowym punkcie wiedzy rzekomo obiektywnej, bo apriorycznej, ale w konkretnym, materialnym kontekście teorii i jej przedmiotu, w którym jedna wyznacza drugą.

Miłość jest w takim działaniu atrakcyjnym czynnikiem, ponieważ raczej trudno badać ją *a priori*, choć może zarazem stać się warunkiem dobrego przekładu czy sensownej solidarności, a przynajmniej warto tę możliwość zbadać. Z perspektywy feministycznej jest to uczucie interesujące, ponieważ daje szansę niepomijania „produkcji afektywno-seksualnej”, czyli innymi słowy pozwala budować teorię społeczną, w której za „społeczne” uznajemy również to, co intymne, emocjonalne i cielesne. Nie jest to zapewne rozwinięcie kantowskiego

transcendentalizmu, jakiego życzyłyby sobie sam autor, niemniej jednak – jego koncepcja poznania wydaje się do sformułowania tej teoretycznej konstrukcji niezwykle pomocna. Bez miłości jako warunku możliwości poznania i przekładu trudno wyobrazić sobie wolną od kolonialnych, klasowych, płciowych, etnicznych i rasowych uprzedzeń teorię polityczną. Pozwala ona też postrzegać innego w sposób może niekoniecznie zgodny z jego potrzebami, ale zarazem w sposób, który pomoże jej/ mu te potrzeby wyrazić lepiej, niż działałoby się to, gdybyśmy pozwolili tu działać wyłącznie naszej wyobraźni.

Budując takie potencjalnie optymistyczne projekty teoretyczne, nie powinniśmy jednak zapominać o tym, że miłość rozumiana jako „stawanie się” innym, jak też jako „umożliwianie pojawienia się innego w różnicy symbolicznej”, którą *a priori* znamy, wydaje się raczej kolejnym idealistycznym wcieleieniem wyobraźni niż uczuciem, które wymaga materialnego kontekstu, historycznych granic i świadomości raczej tego, co klasowe, niż tego, co symboliczne. W związku z tym właśnie chciałabym na zakończenie stwierdzić, że, jak dla mnie, teorie miłości kreślone przez Kristevą i Irigaray w utworach, do których odwoływałam się na wstępie, stanowią nadal dziedzictwo nie tylko teorii eurocentrycznej, ale również uwikłanej w idealizm teorii społecznej, którą warto transformować w jakąś formę materializmu, tak by faktycznie realizowała postulat emancypacji. Oczywiście niniejszy tekst, jak i stan badań tego tematu nie pozwalają niczego stwierdzać w sposób ostateczny, byłoby to też nadużycie wobec postulatu wiedzy usytuowanej, więc ograniczonej własnym umiejscowieniem i sytuacją podmiotu teoretyzującego [Haraway 1988].

Bibliografia

- Adeniji Anna, 2008, *Inte den typ som gifter sig? Feministiska samtal om äktenskapsmotstånd*. Avhandling. Serie: Linköping Studies in Arts and Science, nr 468, Stockholm–Göteborg.
- Adorno Theodor, 1986, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa przy współpracy S. Krzemienia-Ojaka, Warszawa.
- Adorno Theodor, 2004, *Seksualne tabu i prawo dzisiaj*, przeł. J. Zychowicz, „Lewa Noga”, nr 16.
- Alarcón Norma 1989, *Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism*, „Cultural Critique”, nr 13, s. 57–87, University of Minnesota Press.

- Anzaldúa Gloria, 1999, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco.
- Anzaldúa Gloria, Moraga Cherrie (red.), 1984, *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, New York.
- Bauman Zygmunt, 1991, *Intimations of Postmodernity*, London–New York.
- Bauman Zygmunt, 1998, *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press.
- Bauman Zygmunt, 2003, *Liquid Love*, Polity Press.
- Benjamin Walter, 2004, *The Task of Translator*, [w:] L. Venuti, *The Translation Studies Reader*, London–New York.
- Butler Judith, 1999, *Gender Trouble*, London–New York.
- Butler Judith, Spivak Gayatri, 2007, *Who sings the Nation State?*, Palgrave Macmillan.
- Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth, 1995, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge.
- Becker Gerald, 1991, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass.
- Derrida Jacques, 2001, 'What is a Relevant Translation?', „Critical Inquiry”, Winter, vol. 2/27.
- Duggan Lisa, 2003, *Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*, Boston.
- Ferguson Ann, 1991, *Sexual Democracy. Women, Oppression and Revolution*, Westview Press.
- Fink Janet, Gabb Jaqui, 2010, *Enduring Love? Working on Long-term Adult Couple Relationships*. A Report from Research, unpublished, presented in the University of Örebro, November.
- Foucault Michel, 1967/1984, *Des espaces autres*, „Architecture, Mouvement, Continuité”, n°5, s. 46–49.
- Giddens Anthony, 1992, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge.
- Haraway Donna, 1988, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies”, 14/3.
- Harvey David, 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press.
- Heydel Maria, Bukowski Paweł, 2009, *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków.
- hooks bell, 2000, *Feminist Theory. From Margin to Center*, Pluto Press.
- Jonasdóttir Anna, 1991, *Love Power and Political Interests*, Örebro Studies 7: Høgskolan i Örebro.
- Kant Immanuel, 2001, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty.
- Lugones Maria, 2003, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Oxford.

- Marks Karol, 1960, *Karol Marks do Ludwika Feuerbacha*, list z 11 sierpnia 1844, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa.
- Moraga Cherrie, 1983, *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, Boston.
- Oakley Ann, 1974, *The Sociology of Housework*, New York–London.
- Raunig Gerald, 2008, *What is Critique? Suspension and Recomposition in Textual and Social Machines*, „Transversal Journal”, <http://eipcp.net/transversal/0808>.
- Sandoval Chela, 2000, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press.
- Spivak Gayatri, 1993, *The Politics of Translation*, [w:] *Outside in the Teaching Machine*, London–New York.
- Spivak Gayatri, 2010, *Czy podporządkowany inny może przemówić?*, „Krytyka Polityczna”, nr 2.
- Szreder Kuba (red.), 2009, *Kultura zamiast zysku. Czytanki dla robotników sztuki*, t. 1, Warszawa.
- Toye Margaret, 2010, *Towards a Poethics of Love. Poststructuralist Feminist Ethics and Literary Creation*, „Feminist Theory”, vol. 11 (1), s. 39–55.

ANTICOLONIAL REVOLT OR NEOLIBERAL JOUISSANCE?

LOVE IN OUR TIMES

Summary

This text has been written as part of my research project on love and neoliberalism while working on my postdoctoral fellowship at the University of Örebro in Sweden (Gex-cel theme 10, *Love in our Time*; <http://www.genderexcel.org/?q=node/238>). Part of a wider project, it is an attempt at the impossible task of discussing various theories of love produced by some feminists of Color and decolonial theorists in the context of love as an important inspiration for feminist critical theory in just one article. My analysis starts with an assumption formulated by Margaret Toye, that love has for too long been neglected by gender/feminist studies; this assumption was also made by Anna Jonasdóttir, the director of the *Love in our Time* project. I discuss various connections between love, emancipation and critical practice analyzed by various authors such as Anzaldúa, Moraga, Lugones, hooks, Sandoval and Spivak and I connect this focus on the importance of love within progressive feminist writing to theories of translation presented by Benjamin, Spivak and Derrida. I compare love in translation to imagination in Kant's epistemology to strengthen the critical connection between the feminist

writing I discuss and critical philosophical tradition but also to propose a particular interpretation of neoliberalism as system where love might not be possible (which does not mean it never happens).