

Teksty Drugie 2014, 1, s. 169-191



Performatywność obrzydzenia

Sara Ahmed

Prezentacje

Sara Ahmed

Performatywność obrzydzenia¹

Wyrażenie „wstręt” (obrzydzenie, niesmak, *disgust*), znaczy w najprostszym rozumieniu coś przeciwnego smakowi. Godną uwagi jest rzeczą, jak łatwo uczucie to wzbudzonym zostaje przez coś niezwykłego w wyglądzie, zapachu lub naturze naszego pożywienia. W Ziemi Ognistej krajowiec dotknął palcami zimnego, konserwowanego mięsa, które jadłem [...] i wydatnie wyraził największy wstręt spowodu miękkości mięsa, gdy z drugiej strony, ja uczułem największe obrzydzenie, że jedzenia mego dotknął dzikimi palcami, chociaż ręce jego nie zdawały się być brudnemi.²

Sara Ahmed – profesor w Goldsmiths College (University of London), autorka m.in. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006), *The Cultural Politics of Emotion* (2004), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000), oraz *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (1998).

-
- 1 Tekst pochodzi z książki Sary Ahmed *The cultural politics of emotions* wydanej przez Edinburgh University Press w 2004 roku (rozdz. 4, s. 82-100). Redakcja dziękuje autorce za zgodę na publikację polskiego przekładu.
 - 2 Ch. Darwin *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, przeł. K. Dobrski, Niwy, Warszawa 1873, s. 228. W wersji angielskiej ostatni fragment, do którego odnosi się Sara Ahmed, brzmi: „I felt utter disgust at my food being touched by a *naked savage*, though his hands did not appear dirty” – C. Darwin *The expression of the emotions in man and animals*, ed. F. Darwin, John Murray, London 1904, s. 269 [dopisek i wyróżnienie tłum.].

Co to znaczy odczuwać „całkowite obrzydzenie”? Dlaczego jedne rzeczy wydają się bardziej obrzydliwe od innych? Czy te same rzeczy wywołują u wszystkich niesmak i czy rozpoznajemy cielesne oznaki „wrażonego zniesmaczenia” u kogoś innego? Trudno o bardziej dosadny opis złożoności kwestii wstrętu niż ten z powyższego cytatu, choć Darwin podkreślał niemal oczywisty charakter reakcji wynikających z obrzydzenia. Począwszy od etymologii słowa „wstręt” (zły smak), prowadzi on czytelnika na pozornie oczywiste spotkanie, które może się jednakowoż odbyć tylko w kontekście pewnej historii, a mianowicie historii, w której ruchliwość białego europejskiego ciała wiązała się z przekształceniem ciała autochtonicznego w przedmiot wiedzy, własność i towar. Darwin uważa, że ciało tubylca daje wyraz zniesmaczenia wyglądem jego posiłku, sam z kolei opisuje czytelnikowi swoje obrzydzenie z powodu samej tylko bliskości „nagiego dzikusa” i własnego posiłku. Przyznaje, że tubylec nie jest brudny. To stwierdzenie jest kluczowe; bliskość Innego nie powinna budzić obrzydzenia, skoro jego ręce nie „wyglądają na brudne”. Innego postrzega się jako zmacę, jako nosiciela nieczystości, która zanieczyszcza dotknięte przezeń pożywienie. Wstręt rozpoznaje przedmioty, które odczuwa się jako obrzydliwe: nie chodzi po prostu o niedobre obiekty, które boimy się przyjąć, ale o uznanie, że niektóre rzeczy są z natury „niedobre”. Wszystko, co niezwykle w odniesieniu do jedzenia, czyli wszystko, co „nieznane podniebieniu”, jest według Darwina „niedobre”. Znaczące jest skojarzenie tego, co niedobre, z tym, co nieznane lub inne. Kwestia tego, co „nie smakuje”, związana jest z tym, co znajome bądź obce – tu tutaj bliskość innego ciała traktowana jest jako źródło „naszych mdłości”, pod warunkiem że widzi się najpierw i odróżnia Innego na zasadzie dziwniejszego-ode-mnie i od-nas.

Oczywiście ważne jest, że to spotkanie na skrzyżowaniu kultur dotyczy jedzenia, po części dlatego, że polityka „tego, co się je” lub konsumuje jest związana z historią imperializmu³. Pożywienie wydaje się tak ważne nie tylko dlatego, że obrzydzenie to sprawa smaku i dotyku – jako zmysłów, które wymagają bliskości tego, co odczuwane – ale także dlatego, że pożywienie „przyjmujemy” w ciało. Wzbudzający mdłości obrzydzenia lęk przed zanieczyszczeniem powoduje, że samo jedzenie jest „pożywką” [stuff] wstrętu. Oczywiście żeby przeżyć, musimy jeść. A zatem sam projekt przetrwania wymaga przyjmowania czegoś obcego do wnętrza naszego ciała. Przetrwanie czyni z nas istoty słabe, ponieważ skłania nas do dopuszczania do siebie tego, co „nie jest nami”. By przeżyć, otwieramy się i pozostawiamy otwory naszego ciała otwarte. Dotknięcie jedzenia białego człowieka przez tubylca to niebezpieczeństwo oznaczające, że tubylec może przedostać się

3 M. Sheller *Consuming the Caribbean: from Arawaks to Zombies*, Routledge, New York 2003.

do ciała białego człowieka, zanieczyszczając je swoim brudem. Jednocześnie zachowanie autochtona odczytuje się jako wyraz obrzydzenia wyglądem pożywienia białego człowieka. Interpretacja ta nie tylko zakłada, że ma się dostęp do wnętrza ciała tubylca, ale wytwarza dystans niezbędny do odzyskania odrębności przez białego człowieka, ponieważ wstręt autochtona jest gwarantem tego, że będzie on jadł coś innego niż biały człowiek. Obrzydzenie z pewnością czegoś dokonuje. W akcie obrzydzenia ciało „wzbrania się” przed bliskością, którą odczuwa się jako nagość lub obnażenie na powierzchni skóry.

Na przykładzie tym widać, że w doświadczeniu wstrętu nie chodzi tylko o „wrażenia z trzewi”. Albo też jeśli obrzydzenie przekłada się na wrażenia trzewiowe, to nasza relacja z trzewiami nie jest bezpośrednia, ale zapośredniczona przez idee, które zawsze już wiążą się z wrażeniami, jakie wywierają na nas inne osoby i tym, jak te wrażenia przyjmują formę ciała. Nawet proste pojęcie „złego smaku” powoduje drażliwe problemy. Z jednej strony „zły smak” sugeruje, że niedobre jest jedzenie (smak pochodzi od tego, co zostało zjedzone, a nie od jedzącego). Niedobre jest zatem coś, co zostało wprowadzone przez otwór gębowy (pożywienie lub przedmiot). Z drugiej strony – coś smakuje źle tylko w ustach tego, kto je (podmiot). Spotkanie we wnętrzu ciała przez przyjęcie czy połknięcie pokarmu wiąże się zatem z percepcją, że coś jest „niedobre”, przy czym cecha ta objawia się tylko w ustach tego, kto smakuje. Tym samym wstręt, zdefiniowany nawet po prostu jako zły smak, pokazuje, że granice umożliwiające rozróżnienie podmiotu od przedmiotu zostają zniesione już w momencie, gdy powstają.

Jak opowiedzieć historii obrzydzenia, uwzględniając skomplikowane relacje między ciałami, przedmiotami i innymi? W pierwszej części zajmę się fascynacją wstrętu wyglądem i cechami rzeczy odczuwanych jako obrzydliwe oraz tym, jak wstręt oddziałuje na powierzchnię ciał tych, którzy są zniesmaczeni. Następnie przeanalizuję relację między obrzydzeniem i lepkością oraz sposób, w jaki „lepkość” staje się afektywną jakością rzeczy. Na koniec odniosę się do performatywności obrzydzenia, przypatrując się, jak wstręt dotyczy nie tylko doznań cielesnych, ale również aktów mowy. Pytania, które stawiam, są proste: co to znaczy określić coś jako obrzydliwe? Jakie skutki wywołują takie określenia? Interesują mnie szczególnie konsekwencje reakcji na ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku, w wyniku których stwierdzano: „To obrzydliwe!”.

W całym tym tekście widać, że obrzydzenie jest głęboko ambiwalentne – dotyczy pragnienia albo fascynacji tymi samymi przedmiotami, które odczuwa się jako odrażające. William Ian Miller tak stawia sprawę:

Nawet jeśli to, co obrzydliwe nas odrzuca, to często przyciąga też naszą uwagę. Samo nam się narzuca. Trudno więc powstrzymać się przed

ponownym rzutem oka lub mniej intencjonalnie – nasze oczy „nabierają się” na rzeczy, które nas brzydzą.⁴

Sprzeczne bodźce pożądania i obrzydzenia niekoniecznie się znoszą i nie prowadzą w to samo miejsce. Wstręt odciaga nas od przedmiotu niemal bezwiednie, jak gdyby nasze ciało myślało za nas, w naszym imieniu. Pożądanie przeciwnie – ciągnie nas w stronę przedmiotu, otwierając nas na ciała innych. Choć afekt przyciągania można na pewnym poziomie odczuwać jako coś podobnego, na innym – kierunku lub orientacji stwarza zupełnie inną relację afektywną między podmiotem i przedmiotem. W poprzednich dwóch rozdziałach książki była mowa o procesach „poruszania się” lub „zwracania” ku przedmiotom i innym podmiotom oraz o procesach odwrotnych, a także o tym, w jaki sposób regulują one przestrzeń publiczną i cielesną. Chcę teraz przyjrzeć się „pociągowi” w charakterze intensyfikacji ruchu jako takiego. W takiej intensyfikacji oddziałujące na nas przedmioty zdają się mieć nas „w garści” i poruszać się w naszym kierunku, co sprawia, że natychmiast chcemy się od nich odsunąć. To może okazać się zgubne.

Wstręt i obrzydliwość

Jak inaczej jeszcze opowiedzieć historię wstrętu, by uniknąć założenia, że niektóre rzeczy są z natury swej obrzydliwe? Paul Rozin i April E. Fallon wyróżniają cztery kluczowe elementy doświadczenia wstrętu: charakterystyczny wyraz twarzy, odpowiednie działanie (dystansowanie się indywiduum od ofensywnego przedmiotu), wyróżniający się objaw fizjologiczny (mdłości) oraz charakterystyczny stan uczuciowy (odraza)⁵. Lista ta pokazuje, że wstręt uwzględnia „ciężar” uczuć, to, w jaki sposób doznania są w pewnym sensie materialne. Podobnie jak przedmioty uczucia powodują pewne rzeczy i oddziałują na to, z czym wchodzi w kontakt. Zatem odczucie „obrzydzenia” nie stanowi tylko wewnętrznego czy psychicznego stanu – wpływa ono na ciała, ponieważ przekształca ich powierzchnię lub na nią „oddziałuje”. Powyższa lista nie uwzględnia jednak tego, dlaczego niektóre przedmioty w ogóle odczuwa się jako „odrażające”. Kwestię tę można podjąć tylko wówczas, gdy założymy się, że bycie odrażającym (i wywoływanie wstrętu) nie jest cechą wewnętrzną przedmiotu, ale po części przypisuje się ją przedmiotom w stanie afektywnej reakcji „zniesmaczenia”. Czynimy tę obserwację tylko pod warunkiem, że

4 W.I. Miller *The anatomy of disgust*, Harvard University Press, Cambridge 1997, s. x.

5 P. Rozin, A.E. Fallon *A perspective on disgust*, „Psychological Review” 1987 no. 94(1), s. 23-41.

jednocześnie rezygnujemy z założenia, iż obrzydzenie pochodzi po prostu z wnętrza, a następnie przemieszcza się ku innym.

Możemy z pełnym przekonaniem potwierdzić, że wstręt jako intensywne, cielesne doznanie zniesmaczenia jest zawsze nakierowany na przedmiot. Obrzydzenia nie odczuwa się abstrakcyjnie; można być zniesmaczonym czymś, co ma w sobie element odstręczający. Lub jak ujął to William Ian Miller: „Wstręt jest uczuciem o czymś i w odpowiedzi na coś, a nie czystym, niepowiązanim z niczym doznaniem”⁶. Obrzydzenie dotyczy przedmiotu, któremu przypisuje się czyjeś reakcje wymiotne („źle się czuję, spowodowałeś, że jest mi niedobrze, jesteś obrzydliwy”). Musimy wytłumaczyć, jak to się dzieje, że przedmiot obrzydzenia tak nas afektuje, jak gdyby zawierał „prawdę” o naszej nań reakcji.

Doświadczenie wstrętu wyraźnie zależy od kontaktu, ponieważ dotyczy relacji dotyku i bliskości między powierzchniami ciała i przedmiotów. Kontakt tego doznaje się jako nieprzyjemnej intensywności; przy tym nie chodzi o to, że przedmiot, oddalony od ciała, ma cechę „bycia odrażającym”, tylko o bliskość przedmiotu wobec ciała, którą odczuwa się jako budzącą odrazę. Przedmiot musi pojawić się na tyle blisko, by wywołać uczucie wstrętu. W rezultacie, gdy odraza *p r z e j m u j e k o n t r o l ę* nad ciałem, *p r z e j m u j e* też *k o n t r o l ę* nad przedmiotem, który rzekomo ją wywołał. Ciało zostaje zdominowane o tyle, o ile przejmuje sam przedmiot, zatrzymując się na chwilę na jakimś szczególnie powierzchni przedmiotu: jego fakturze, kształcie czy formie; jak ów detal przylega do przedmiotu i porusza się. Tylko w takiej zmysłowej bliskości przedmiot odbierany jest jako „odrażający”, bo przyprawia o mdłości i opanowuje ciało.

Doświadczenie wstrętu nie kończy się na tej bliskości. Ciało wzdraga się przed przedmiotem, odrzuca go za pomocą gwałtownego ruchu rejestrowanego w dole brzucha. Ruch ten jest wytworem obrzydzenia, tym, co obrzydzenie powoduje. Wstręt przywodzi ciało niebezpiecznie blisko przedmiotu tylko po to, by następnie je od niego odciągnąć, rejestrując tę bliskość jako odrażającą. Paul Rozin i inni to ujęli tak: „Obrzydzenie przejawia się dystansowaniem się od jakiegoś przedmiotu, wydarzenia czy sytuacji i można je uznać za odrzucenie”⁷. Kluczowe dla wewnątrzcielesnego doświadczenia wstrętu jest to, że dystansowanie się wymaga bliskości. Ów podwójny ruch (ku, od) przestaje się jednak liczyć, kiedy ciało odsuwa się od przedmiotu: jest tak, jakby przedmiot przysuwał się do ciała, a nie ciało zbliżało się do przedmiotu. A zatem bliskość „obrzydliwego przedmiotu” można odczuwać jako naruszenie przestrzeni

6 W.I. Miller *The anatomy of disgust*, s. 8.

7 P. Rozin, J. Haidt, C.R. McCauley *Disgust*, w: *Handbook of emotions*, ed. M. Lewis, J. Haviland, Guilford Publications, New York 1993, s. 577.

cielesnej, jak gdyby inwazja przedmiotu w tę przestrzeń była konieczną konsekwencją tego, co wydaje się wstrętne w samym tym przedmiocie. Ciała, które odsuwają się z obrzydzenia, to także ciała odczuwające niejaką wściekłość, spowodowaną tym, że przedmiot znalazł się na tyle blisko, by wywołać złe samopoczucie, opanować i wyprowadzić z równowagi. Poza wszystkim zaś – odczuwać wstręt to być *afektowanym* [*affected*] tym, co się odrzuca. Silvan S. Tomkins sugeruje, że w doświadczeniu wstrętu „najbardziej prawdopodobne jest, że uwaga kieruje się do źródła, do przedmiotu, aniżeli na indywiduum czy twarz. Dzieje się tak dlatego, że reakcja ta ma na celu wytworzenie możliwie największego dystansu między twarzą a przedmiotem, który jawi się jednostce jako obrzydliwy. Chodzi o dosłowne odsunięcie się od przedmiotu”⁸. Odsuwanie się od przedmiotu przytrzymuje go w centrum uwagi, co przypisuje afekt mdłości samemu przedmiotowi.

Mimo to opis wewnętrznej strony cielesnego doświadczenia obrzydzenia nie pozwala zrozumieć, dlaczego niektóre formy kontaktu między powierzchnią ciała i przedmiotem (kontakty, który wywołuje symptomy na skórze, która wzdryga się i reguje) odczuwane są jak ohydny atak. Aby postawić to pytanie, dlaczego jedne formy kontaktu odbiera się jako odrażające (a inne nie), możemy przeanalizować relację między wstrętem i odrazą [*abjection*]. Julia Kristeva w *Potędze obrzydzenia* tworzy jedną z najbardziej znaczących teorii wstrętu⁹. Twierdzi ona, że

we wstręcie przejawia się jeden z owych gwałtownych i mrocznych buntów bytu przeciw temu, co mu zagraża i co, jak się zdaje, nadchodzi z zewnątrz lub rozsada od wewnątrz, rzucone obok tego, co dopuszczalne, tolerowane, możliwe do pomyślenia.¹⁰

To tutaj zagraża abiekt (wy-miot), a niebezpieczeństwo może przyjść z wewnątrz lub z zewnątrz, ponieważ zagraża temu, co daje się pomyśleć, co jest przede wszystkim możliwe. Co powoduje takie zagrożenie? Kristeva pokazuje, że to, co zagraża od zewnątrz, zagraża tylko w takim stopniu, w jakim znajduje się już wewnątrz:

8 S.S. Tomkins *Affect, imagery, consciousness: the negative affects*, vol. 2, Springer, New York 1963, s. 128.

9 Praca Kristevej została szczególnie doceniona w kręgach krytyki feministycznej zainteresowanej kwestią utożsamiania ciała kobiety z tym, co wstrętne (abiektem), jak i z tym, co potworne. Pominę jednak tutaj tę dyskusję, pragnąc tylko zasygnalizować jej wagę. Por. np. B. Creed *The monstrous-feminine: film, femininity, and psychoanalysis*, Routledge, New York 1993; J. Stacey *Teratologies: a cultural study of cancer*, Routledge, London 1997.

10 J. Kristeva *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 7.

Jak gdyby skóra – ten delikatny zbiornik – nie gwarantowała już integralności „tego, co własne”, ale przedziurawiona lub przezroczysta, niewidoczna albo napięta, ustępowała przed wyrzuceniem zawartości.¹¹

Nie chodzi już o fakt przedostania się abiektu do naszego wnętrza, lecz o to, iż powoduje on, że nasze wnętrze jest na zewnątrz, a zewnątrz wewnątrz.

Kristeva sugeruje prowokacyjnie, że we wstręcie sama ta granica przekształca się w przedmiot¹². Moglibyśmy powrócić do rasistowskiego spotkania opisanego w *Sister outsider* Audre Lorde, które omawiam w rozdziale drugim¹³. To tutaj granica między białą kobietą a czarnoskórym dzieckiem przeobraża się w obiekt – w karalucha¹⁴. Wywołuje on „młdości” i jest substytutem samej granicy, aktem zastąpienia, który chroni podmiot przed tym wszystkim, co „nie jest nim”. Odraza (*abjection*) wiąże się z niepewnością owej negacji, przez reakcję odrazy usiłuje zabezpieczyć „nie”. Rozszerza to tym samym argumentację, którą przedstawiłam w rozdziale trzecim¹⁵, sugerując, że tym, co świadczy o niepewności owego „nie”, jest możliwość, że to, co „nie jest nie” (co jest „mną”, „nami”), może wślizgnąć się do owego „nie” i zagrozić ontologii „oddzielenia” od innych.

Niejasny jest związek między reakcją obrzydzenia i przemianą granic w przedmioty. Z jednej strony obrzydliwa jest sama transformacja granicy w przedmiot (jak kożuch powstający na mleku), z drugiej – granica przekształca się w przedmiot w efekcie obrzydzenia (odpluwania/wymiotowania). Możliwe że dwuznaczność odnosi się tutaj do konieczności oznaczenia tego, co zagraża: granice muszą być zagrożone, aby można je było podtrzymywać czy nawet – by istniały – jak o granice, część tego procesu „utrzymywania przez transgresję” polega zaś na pojawianiu się obiektów granicznych. Obiekty te są zatem obrzydliwe, ale to wstręt powołuje je do życia. Wynika stąd, że obrzydzenie wiąże się z „opóźnieniem”, jak również z możliwością stwarzania czy projektowania. Nie stawia granic (z niczego), ale reaguje na ich powstawanie, potwierdzając ich konieczność. Zatem podmiot odczuwa przedmiot jako obrzydliwy (postrzeżenie to bazuje na historii, która zjawia

11 Tamże, s. 54, [wyróżnienie – S. Ahmed].

12 Tamże, s. 10.

13 Rozdz. 2: *The organisation of hate*, s. 42-61 [przyp. red.].

14 A. Lorde *Sister outsider: essays and speeches*, The Crossing Press, Trumansburg 1984, s. 147-148.

15 Rozdz. 3: *The affective politics of fear*, s. 62-81. [przyp. red.].

się przed spotkaniem), potem go odrzuca, a odrzucając, zdaje sobie sprawę z jego obrzydliwości. Samo odrzucenie staje się „prawdą” odczytania tego przedmiotu. Istnieje pewna doza prawdy w tym pozornie banalnym stwierdzeniu, że obiekty graniczne budzą odrazę, a wstręt powołuje te obiekty do życia. Czy jest jakieś wyjście poza tę kolistą gospodarkę czy też kolistość przynależy do powabu wstrętu?

Abiekt (wy-miot) dla Kristevej jest „przeciwstawieniem się «ja»”¹⁶. Można również rozważyć, w jaki sposób obrzydzenie kształtuje się pod wpływem relacji między przedmiotami. Przedmioty zyskują na znaczeniu w ramach reakcji obrzydzenia, nie tylko o ile zaprzeczają Ja, ale przez kontakt z innymi przedmiotami. Jak wskazywałam w rozdziale pierwszym¹⁷, słowo „kontakt” [*contact*] jest związane ze słowem „przypadkowość” [*contingency*]. Czy przedmiot, który budzi odrazę, jest „odrażający” ze względu na kontakt z innymi obiektami? Sposób, w jaki w wyniku kontaktu między obiektami pojawia się obrzydzenie, jest tym, co sprawia, że wstręt przypisuje się zależnie od konkretnej historii, nie jest on zaś konieczną konsekwencją pochodzącą z natury rzeczy. Nie chodzi o to, że przedmiot, który napotykamy, cechuje jakaś przyrodzona mu obrzydliwość, ale że przedmiot staje się obrzydliwy w wyniku kontaktu z innymi przedmiotami, które już wcześniej, zanim doszło do spotkania, uznano za obrzydliwe. Tę dziwną czasowość wstrętu – fakt, że pozostaje w tyle za obiektem, a jednocześnie go ustanawia – można próbować wyjaśnić jego zależnością od kontaktu czy bliskości.

Obrzydzenie oddziałuje zatem jako strefa kontaktu – chodzi o to, jak rzeczy stykają się ze sobą. Wielu komentatorów stwierdziło, że „wszystko, co miało kontakt z rzeczą obrzydliwą, samo staje się obrzydliwe”¹⁸. Z chwilą, gdy w kwestii obrzydzenia w grę wchodzi takie metonimiczne przesunięcie, nie jest ono już swobodne, ale przylepia do tego, co znajduje się blisko, przywiera. Co więcej, przedmiot może stać się obrzydliwy, ponieważ przypomina inny obrzydliwy przedmiot¹⁹. Zatem obrzydzenie może przemieszczać się między przedmiotami przez rozpoznanie ich podobieństwa. Wstręt wiąże ze sobą rzeczy w momencie przypisania im negatywnego odczucia, takiego jak „bycie” odrażającym. Prześlizgiwanie się między obrzydzeniem a innymi emocjami jest kluczowe dla

16 J. Kristeva *Potęga obrzydzenia*, s. 8.

17 Rozdz. 1: *The contingency of pain*, s. 20-41 [przyp. red.].

18 S.S. Tomkins *Affect, imagery...*, s. 131; zob. także: W.I. Miller *The anatomy of disgust*, s. 5 oraz S.B. Miller *Disgust reactions: their determinants and manifestations in treatment*, „Contemporary Psychoanalysis” 1993 no. 29(4), s. 711.

19 P. Rozin, A.E. Fallon *A perspective on disgust*, s. 30; A. Angyal *Disgust and related aversions*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1941 no. 36, s. 397.

tego połączenia – podmiot może doświadczać nienawiści wobec przedmiotu, jak i lęku przed nim, dokładnie jako afektu tego, w jaki sposób owo złe uczucie „przedostało się do środka”. A jednak uczucie obrzydzenia może nie dać się w pełni przenieść na obiekt, nawet jeśli uzna się ów obiekt za źródło uczucia. Przedmiot staje się obrzydliwy, co pozwala podmiotowi się odsunąć, ale tylko po tym, jak doszło do bliskiego kontaktu, odczuwanego na powierzchni skóry.

Możemy powrócić do przykładu wstępu, jaki w Darwinie wzbudził „nagi dzikus”. „Nagość” tubylczego ciała staje się znakiem ryzyka bliskości. Taka bliskość jest seksualizowana; wiąże się z kontaktem ze skórą bez pośrednictwa czy dystansu materiału czy ubrania. Charakter tego spotkania dowodzi, że obrzydzenie pociąga za sobą nie tylko zdystansowanie się (odsunięcie się), ale też intensyfikację kontaktu cielesnego, który „niepokoi” skórę możliwością pragnienia. Ta ryzykowna bliskość nie oznacza zbliżania się do autochtonicznego ciała jako wyrazu zakazanego pożądania. To raczej tubylec musi podejść na tyle blisko, by biały człowiek musiał się odsunąć. Odrażające uczucie związane z bliskością Innego zależy od wcześniejszych skojarzeń, w tym przypadku wywołanych negacją. Stwierdzenie, że ciało tubylca „nie jest brudne”, utożsamia je z brudem. Bardzo ważne jest skojarzenie między dwoma obiektami granicznymi, mianowicie ciałem autochtoniczne „oznacza” brud (choć nie musi być brudne), o ile „brud” zostaje na swoim miejscu jako obiekt graniczny. Można oczywiście twierdzić, że brud sam w sobie „oznacza” coś innego, że nie wynika z niego nic obrzydliwego, jak tylko materializacja „niebędącej na swoim miejscu materii”²⁰. Jednak potencjalne odroczenie tego, co obrzydliwe, zostaje z a t r z y m a n e l u b z a b l o k o w a n e w przyleganiu do siebie obiektów. Sam proces zastępowania przedmiotów zostaje zatrzymany w przypadkowości skojarzenia między „brudem” i „ciałem tubylczym”. Przez połączenie ze sobą tych dwóch przedmiotów obrzydzenie umożliwia podmiotowi odsunięcie się niejako od przedmiotu, bez względu na nieobecność przyrodzonej cechy tego przedmiotu. Chodzi tu o metonimiczną styczność między przedmiotami i znakami, która powoduje, że są one odczuwane jako obrzydliwe, j a k g d y b y były p o d p o s t a c i ą czegoś materialnego lub jakości obiektywnej.

Kiedy zastanawiamy się na tym, w jaki sposób ciała stają się przedmiotem odrzy, możemy dostrzec, że wstępną jest zasadniczy dla relacji władzy. Dlaczego tak się dzieje? Czy wstępną podtrzymuje relacje władzy przez to, w jaki sposób podtrzymuje granice cielesne? Związek między obrzydzeniem i władzą jest oczywisty, kiedy weźmie się pod uwagę przestrzenność reakcji odrzy i ich rolę w hierarchizowaniu zarówno przestrzeni, jak i ciała. William Ian Miller twierdzi, że reakcje obrzydzenia nie dotyczą wyłącznie przedmiotów,

20 M. Douglas *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge, London 1995, s. 36.

które zagrażają granicom podmiotów, ale także obiektów, które zdają się być „niżej” niż podmiot lub znajdują się poniżej czy nawet na samym jego dole²¹. Warto tutaj powrócić do pytania o materię odrzuconą [*abject matter*]. Niższe regiony ciała są ściśle utożsamiane zarówno z seksualnością, jak i z „odpadami”, które ciało dosłownie wydała. Nie chodzi o to, że to, co znajduje się poniżej, jest z konieczności obrzydliwe ani że seksualność budzi wstręt. Niższość zostaje skojarzona z niższymi partiami ciała, jak również z innymi ciałami i przestrzeniami. Przestrzenne odróżnienie tego, co „powyżej”, od tego, co „poniżej”, funkcjonuje metaforycznie w celu oddzielenia jednego ciała od drugiego, jak również rozróżnienia na ciała wyższe i niższe albo na bardziej i mniej rozwinięte. W rezultacie obrzydzenie wobec „tego, co poniżej”, ma za zadanie podtrzymać relacje władzy między tym, co nad i pod, za pośrednictwem czego „nadrzędność” i „podrzędność” stają się własnością określonych ciał, obiektów i przestrzeni. Biorąc pod uwagę, że zniesmaczony to ten, kto odczuwa obrzydzenie, należy uznać, że pozycja „nadrzędności” podtrzymywana jest tylko za cenę określonej bezbronności²² rozumianej jako otwarcie na możliwość afektacji ze strony tych, których uznaje się za podrzędnych. Wstręt Darwina utrzymuje relację wyższości wobec autochtona, jak również czyni go podrzędnym, a jednocześnie sygnalizuje, że sam Darwin narażony jest na upadek poniżej poziomu tubylca.

O lepkości

W poprzedniej części sugerowałam, że nie można zrozumieć obrzydzenia bez zrozumienia jego przypadkowości rozumianej w kategoriach „kontaktu” między przedmiotami. W obrzydzeniu sama przypadkowość intensyfikuje się; kontakt między powierzchniami powoduje intensywność afektu. Lecz nie tylko powierzchnie materializują się przez doświadczenie wstrętu. Kiedy jeden przedmiot jest zastępowany przez drugi albo przenosi się w jego miejsce, na pewien czas zostaje naruszona granica, mimo że żaden z tych przedmiotów nie jest sam w sobie obrzydliwy. Przedmioty stają się lepkie w wyniku tej substytucji.

W książce tej zadawałam już pytanie, „co się klei²³?”, ale dopiero teraz odniosę się do lepkości i tego, jak staje się ona cechą powierzchni, przedmiotów i znaków. Nie trzeba dodawać, że to, co lepkie i obrzydliwe, łączy się ze sobą

21 W.I. Miller *The anatomy of disgust*, s. 9.

22 Tamże, s. 9.

23 Autorka posługuje się słowem „stickiness”, za *Dużym słownikiem angielsko-polskim PWN*: przylepność, lepkość, parność, niezręczność, dziwaczność [przypr. red.].

albo nawet do siebie sprowadza. William Ian Miller twierdzi, że „okropne rzeczy lepią się, jak klej czy śluz”²⁴. Już tutaj widać niewielki paradoks. Z pewnością chodzi o to, że rzeczy lepkie mogą być obrzydliwe, choć klej nie należy do substancji obrzydliwych. Coś lepkiego tak jak klej może odstręczać, ale sam klej raczej nie. Od razu wiadomo, że nie wszystkie rzeczy lepkie uważa się za obrzydliwe. Możliwe, że to dlatego klej nie niesie ze sobą obrzydliwego skojarzenia, gdyż pojmujemy go jako coś, czego używamy do sklepania rzeczy, nie zaś jako coś, co może się do nas przykleić. Klej wiąże się także z przyleganiem, więc kiedy rozdzielamy przedmioty, które były zlepione za pomocą kleju, znika lepkość. Być może lepkość staje się obrzydliwa tylko wówczas, gdy chodzi o powierzchnię skóry, gdy to, co lepkie może się do nas przykleić.

Warto przybliżyć filozoficzną literaturę na temat substancji, które nie są po prostu stałe czy płynne. Przykładowo Jean-Paul Sartre zastanawia się nad śluzowatością jako cechą powierzchni i uczucia – rozumianych jako mające materialny kształt i formę. Powiada on, że to, co śluzowate, jest wstrętne, ponieważ:

W tym momencie natychmiast dostrzegam znaczenie pułapki: to płynność, która mnie zatrzymuje i która mi zagraża: nie mogę się ślizgać po czymś lepkim – te wszystkie przysawki wstrzymują mnie – to, co lepkie nie może prześlizgnąć się przeze mnie – ono do mnie przywiera niczym przysawka.²⁵

Cechą lepkości jest to, że „przywiera” – nie ma ani trwałości substancji stałej, ani przepływu substancji płynnej. Sytuując się między tym, co stałe i płynne, przybiera formę tylko o tyle, o ile może przyssać się do powierzchni, z którą się styka. Można jednak podważyć założenie, że lepkość jest jakością odpychającą w doznaniu i w substancji, skoro przypisanie jakości do substancji, jakości jako takiej (aniżeli bytu czysto substancjalnego), zależy od możliwości upostaciowienia [*figurability*] obrzydzenia. Cechę tego, co śluzowate, można oddać za pomocą analogii: „to się do mnie przyssało n i c z y m pijawka”. I chociaż śluzowatości nadaje się status jakości jako takiej, to źródłowa konieczność upostaciowienia jej przez mowę sugeruje przesunięcie na łańcuchu znaczenia (bezpodstawne upostaciowienie). W ostatnim przykładzie substancja tego, co śluzowate, została przemieszczona przez analogię z pijawką, która podobnie jak karaluch w opowiadaniu Audre Lorde, stała się substytutem przedmiotu obrzydzenia.

24 W.I. Miller *The anatomy of disgust*, s. 26.

25 J.-P. Sartre *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramców, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 748-749.

Elizabeth Grosz w odpowiedzi na uwagi Sartre'a o służbie i kleistości twierdzi, że „lęk przed pochłonięciem przez coś, co nie ma własnych granic”, nie stanowi żadnej przedmiotowej „własności”²⁶. W jej wykładni owe służowate rzeczy stają się obrzydliwe pod warunkiem utrzymywania się pewnego porządku rzeczywistości, w którym takie pochłonięcie zaczyna nam zagrażać. Lepkość, podobnie jak śluz, nie jest z natury obrzydliwa. Albo wzmacniając nieco argument – sama lepkość nie musi być jakością, która zawsze „przywiera” do przedmiotu. Zamiast używać lepkości do opisanja powierzchni obiektu, możemy pomyśleć o niej jako o konsekwencji ujawniania się czegoś na powierzchni, jako o rezultacie historii kontaktów między ciałami, przedmiotami i znakami. Powiązanie lepkości z historycznością nie oznacza, że w terażniejszości niektóre rzeczy i przedmioty nie są „lepkie”. Chodzi raczej o to, że lepkość jest pewną konsekwencją. Lepkość zależy bowiem od historii kontaktu, która odcisnęła się już na powierzchni przedmiotu.

Można próbować zakwestionować relację między czymś naprawdę lepkiem (jak mój palec, gdybym go ubrudziła mokrą farbą) i metaforycznie lepkiem (znak, który się powtarza i gromadzi wartość afektywną – taki znak może wydawać się n i c z y m lepki palec). Nie chodzi mi wcale o zakładanie dosłownego skojarzenia z ciałem fizycznym i metaforycznego z językiem. Oczywiście są różne formy lepkości, ale lepka powierzchnia i lepki znak nie mogą zostać oddzielone za pomocą prostego rozróżnienia między tym, co dosłowne i metaforyczne. Lepkość reprezentuje raczej formę relacyjności albo „bycia-z”, w której elementy będące „z” zostają ze sobą połączone. Ktoś może stać u boku [*stick by*] przyjaciela. Ktoś może utknąć [*get stuck*] w korku. Jedne formy przylepności oznaczają trzymanie się rzeczy razem, inne dotyczą blokowania albo zatrzymywania ruchu przedmiotów. Kiedy znak lub obiekt staje się lepki, może on „blokować” ruch (innych obiektów lub znaków), a także łączyć (inne obiekty lub znaki) w całość. Lepkość pomaga skojarzyć „blokadę” z „wiązaniami”.

Można tu postawić oczywiste pytanie: w jaki sposób powierzchnie stają się lepkie? Znajdzie się też oczywista odpowiedź – na pewnym poziomie przedmioty stają się lepkie w rezultacie kontaktu z innymi lepkimi obiektami. Lepkość ta przenosi się na inne przedmioty. Powierzchnia lepka to taka, która dołącza inne elementy w taki sposób, że będąc powierzchnią lepkiego przedmiotu, jest w dynamicznym procesie ciągłego wyłaniania się na zewnątrz. Takie dołączanie innych elementów może oczywiście prowadzić do zmniejszenia lepkości powierzchni. Lecz lepkość tej powierzchni w c i ą ż

26 E. Grosz *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. 194.

opowiada nam historię obiektu, która nie jest zależna od utrzymywania się cechy lepkości – to, co się przylepia, „pokazuje nam”, gdzie przedmiot przebywał przez to, co zebrał na swojej powierzchni. Zbiory te stają się częścią przedmiotu i podają w wątpliwość jego integralność. Trudno przede wszystkim dokładnie określić, co czyni coś lepkiem, ponieważ lepkość wiąże się z wieloma skutkami. Nie znaczy to wcale, że niektóre substancje nie są lepkie (tu i teraz), ale że lepkość nie jest własnością przedmiotu, skoro zagarnia i oddziałuje na to, czego dotyka. Przykleić się do czegoś lepkiego znaczy także stać się lepkiem. Odcinając się od jednego lepkiego przedmiotu, przedmiot (wraz z powierzchnią) może pozostawiać lepki i może „pochwyć” inne przedmioty. W lepkości chodzi więc o to, co jedne obiekty czynią innym obiektom – wraz z przekazywaniem afektu – ale jest to relacja „działania”, w której nie ma rozróżnienia na tryb aktywny i pasywny, nawet jeśli lepkość jednego przedmiotu może wyprzedzać lepkość innego w taki sposób, że ten inny zdaje się przywierać do tego pierwszego.

Możemy pójść dalej i postawić mniej oczywiste pytanie: jak to się dzieje, że znaki stają się lepkie? Możemy powrócić do przykładu mowy nienawiści omawianego w rozdziale drugim²⁷. Moglibyśmy dowodzić, że znaki stają się lepkie przez powtarzanie. Kiedy raz za razem danego słowa używa się w pewien sposób, wówczas „użycie” to staje się nieodłączne, staje się formą sygnatury. Wobec tego trudno nie usłyszeć obraźliwego charakteru słów takich, jak „Paki”²⁸. Opór przy nabywaniu przez słowo nowego znaczenia nie dotyczy desygnatu, ale raczej wynika z tej historii powtarzania słowa „Paki”²⁹. Powtarzanie to przynosi wiążący skutek – słowo działa, produkując innych „Paki”, i wywiera szczególny wpływ na innych, którzy odtąd rozpoznają siebie jako adresatów tej formuły. Wiążący efekt tego słowa to także „blokada”, która zatrzymuje ruch słowa czy jego zdolności do nabywania nowego znaczenia. Znak staje się „lepkiem znakiem” w efekcie historii artykulacji, która pozwala mu gromadzić znaczenia. Lepkość znaku dotyczy także relacji czy stosunków między znakami. Słowo „Paki” staje się obraźliwe przez skojarzenie z innymi słowami, innymi formami szyderstwa. A jednak słów tych nie trzeba już używać, odkąd znak stał się lepki. Użycie lepkiego znaku służy przywołaniu innych słów, które stały się nieodłączne wobec tego znaku przez przeszłe formy powiązań. Słowo „Paki” może zatem przylepiać się do innych słów, których się nie

27 Rozdz. 2: *The organisation of hate*, s. 42-61 [przyp. red.].

28 Skrót od Pakistańczyka lub Pakistanki [przyp. tłum.].

29 Używam tego przykładu, odkąd sama zostałam w ten sposób obrażona; doskonale pamiętam tego skutki.

wymawia: imigrant, outsider, brudas itp. Związek słów, który wytwarza znaczenie, pozostaje niejawnym – chodzi o takie ukrycie skojarzeń, które umożliwia znakom gromadzenie znaczenia. Opisują to gromadzenie wartości afektywnej jako formę lepkości lub też jako „lepkie znaki”.

Jaki związek zachodzi między znakami i ciałami? Jak pisałam w części pierwszej, w kształtowanie ciał zaangażowana jest także ekonomia obrzydzenia. Kiedy ciało Innego staje się przedmiotem wstępu, wówczas staje się lepkie. Takie ciała stają się „blokadami” w ekonomii obrzydzenia – spowalniają lub „blokują” ruch między obiektami, skoro inne obiekty i znaki do nich przywierają. Oto w jaki sposób ciała stają się fetyszami – jak się okaże, uczucie obrzydzenia przywiera do jednych ciał bardziej niż do innych i stają się one obrzydliwe, jak gdyby sama ich obecność przyprowadzała nas o młodości.

Mówiące obrzydzenie

Pytanie „co się lepi?” nie dotyczy tylko tego, jak przedmioty lepią się do innych, ale także tego, jak jedne przedmioty, bardziej niż inne, stają się lepkie, w taki sposób, że te inne zdają się do nich przywierać. Ważne jest, by nie neutralizować różnic między obiektami i uznać, że jedne stają się bardziej lepkie niż inne z uwagi na indywidualne historie ich kontaktów. W tej części odniosę się do performatywnego działania obrzydzenia, nie tylko jako natężenia kontaktu między ciałami i przedmiotami, ale również jako aktu mowy. Innymi słowy chcę, abyśmy zastanowili się, jakie skutki wywołuje wstępną „wiążąc” znaki z ciałami, zważywszy że wiązanie to „blokuje” nowe znaczenia.

Jak rozumiem określenie performatywny? Według Judith Butler performatywność odnosi się do sposobu, w jaki znaczący zamiast po prostu nazywać coś, co już istnieje, działa by wytworzyć coś, co nazywa tylko pozornie. Zatem performatywność dotyczy „mocy dyskursu do wytwarzania skutków przez powtarzanie”³⁰. Istotny jest czasowy wymiar performatywności. Z jednej strony performatyw nakierowany jest na przyszłość: wytwarza skutki, ustanawiając czy też materializując coś, co „jeszcze nie jest”. Z drugiej zaś strony performatywność zależy od osadzania się przeszłości, wielokrotnego powtarzania tego, co zostało już powiedziane, przy czym władza i autorytet performatywności polegają tu na tym, jak przywołuje ona coś, co już zaistniało. Taki model performatywności współgra z proponowanym przeze mnie twierdzeniem o czasowości odrazy, która zarówno „pozostawia za sobą” przedmiot, od którego się odsuwa, ale jednocześnie w samym tym akcie odsunięcia wytwarza ów przedmiot.

30 J. Butler *Bodies that matter: on the discursive limits of „sex”*, Routledge, New York 1993, s. 20.

Biorąc pod uwagę tę paradoksalną czasowość, performatywność wiąże się z powtarzalnością (lub iteracją)³¹. Performatywne wypowiedzenie okazuje się skuteczne, jeśli powtarza zakodowaną lub powtarzalną wypowiedź – działa dokładnie przez cytowanie istniejących norm konwencji³². Co ważne, nie można tu oddzielić historyczności performatywu i jego roli w wytwarzaniu skutków. Jeśli performatyw otwiera przyszłość, czyni to właśnie w procesie powtarzania przeszłych konwencji, ponieważ powtarzanie czegoś to zawsze otwarcie (strukturalnej) możliwości, że powtórzy się coś inaczej. Zasadniczo powtarzalność oznacza, że znak może zostać „odcięty” od kontekstów jego wypowiedzeń – ta możliwość „odcięcia” przynależy strukturalnie do pisemnej natury znaczenia³³.

Kwestię „odcięcia” można odnieść do lepkości. Gdy zastanawiamy się, w jaki sposób znaki są lepkie, a w szczególności – jak mogą sklejać się z innymi znakami, odstania się opór (równie strukturalny) wobec odcinania. Opór ten nie jest właściwy strukturze znaku, ale jest zależny od tego, jak znaki działają w relacji do innych znaków albo jak znaczący przykleja się do znaczonego w łańcuchu znaczących³⁴. Choć możliwe, że znaki zostaną odcięte, opór wobec bycia odciętym, w lepkości znaku, odnosi się do historyczności oznaczania. Opór nie lokuje się w znaku, ale jest „znakiem” tego, w jaki sposób znaki są już powiązane z innymi znakami przez metonimiczną bliskość (słowo w słowo) lub metaforyczne przemieszczenie (słowo za słowo). Choć historyczność ta odgrywa kluczową rolę w teoriach performatywności i powtarzalności, wiąże się ona z powtórzeniem, z faktem, że znaki, a wraz z nimi formy i konwencje, muszą być powtarzalne. Pragnę poszerzyć rozumienie historyczności wpisane w oznaczanie, ponownie analizując historyczność zarówno w kategoriach lepkości, jak i powtórzenia. Lepkość bowiem nie odnosi się do jawnych konwencji, ale do więzi, które niejawnie sterują regułami funkcjonowania jednych znaków z innymi. Wobec tego, jak lepkość oznaczania wiąże się z performatywnością obrzydzenia?

Nazwać coś obrzydliwym, zazwyczaj w akcie mowy „to jest obrzydliwe!”, jest performatywem. Bazuje ono na wcześniejszych normach i konwencjach mowy oraz wytwarza przedmiot, który nazywa (obrzydliwy przedmiot/wydarzenie). Nazwać coś obrzydliwym nie oznacza stworzyć coś z niczego. Mimo to mówiąc, że coś jest obrzydliwe, „coś się tworzy”. Tworzy

31 Tamże, s. 13.

32 Tamże; zob. także rozdz. 5.

33 J. Derrida *Sygnatura zdarzenie kontekst*, w: *Pismo filozofii*, wyb. i przeł. B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993, s. 265-282.

34 Por. J. Lacan *Ecrits: a selection*, trans. A. Sheridan, Tavistock, London 1977, s. 154.

się zestaw konsekwencji, które potem przylegają jak obrzydliwy przedmiot. Samo słowo „wstręt” jest w rzeczywistości lepkiem znakiem o tyle, o ile inne znaki lepią się do niego („fu”, „niedobry”, „dziki”) i o ile to słowo przylepia się do jednych ciał i przedmiotów („goły dzikus”) bardziej niż do innych. Nazwać coś obrzydliwym to przenieść lepkość słowa „obrzydzenie” na przedmiot, który odtąd zostaje wytworzony jako to, co jest wypowiedane. Związek między lepkością znaku i lepkością przedmiotu ma zasadnicze znaczenie dla performatywności obrzydzenia. Podobnie jak pozorny opór reakcji wstrętu jest kluczowy dla „nowości” polegającej na wytwarzaniu innego rodzaju obiektów. Wytwarzany w akcie mowy obrzydliwy (zły) przedmiot zaczyna się przylepiać. Staje się lepki i ma cechy fetysza, co ma osobne konsekwencje.

W akcie mowy („to jest obrzydliwe!”) nie tylko wytwarza się „obrzydliwe przedmioty”. Do czego jeszcze zdolne jest obrzydzenie? Powróćmy do rozważań nad wstrętem i odrazą [*abjection*]. Wydalić coś [*to abject*] znaczy tyle co wyrzucić czy wykluczyć. W jaki sposób akt mowy dotyczy wykluczenia? Jak wykluczone/upodlone ciała i obiekty odnoszą się do mowy wykluczającej? W reakcjach obrzydzenia, „słowa” są także wyrzucane albo wymiotowane. Akt mowy „to jest obrzydliwe!” może działać jak swego rodzaju wy-miot, próba wydalenia czegoś, czego bliskość odczuwa się jako niebezpieczną i zanieczyszczającą. Oznaczyć coś jako obrzydliwe to także tworzyć dystans z rzeczą, która paradoksalnie staje się nią tylko w owym akcie dystansowania. Możemy przypomnieć sobie, że wymiotowanie wiąże się z wydalaniem czegoś, co zostało już spożyte i tym samym włączone w ciało tego, kto odczuwa obrzydzenie³⁵. Przystawanie oznacza, że jednostka stała się obrzydliwa przez uznanie za obrzydliwe czegoś innego niż swoje własne Ja. Nazwać coś obrzydliwym, to nie tylko przenieść lepkość ze słowa „obrzydzenie” na przedmiot, który potem zaczyna być lepki, ale także na podmiot. Innymi słowy, zniechęcony podmiot jest „sam w sobie” jedną z wytworzonych przez siebie konsekwencji w akcie mowy: „to jest obrzydliwe!”.

Jednakże akt mowy nie jest nigdy po prostu zwrotem podmiotu do samego siebie. Akt mowy jest zawsze skierowany do innych, którzy muszą starać się współuczestniczyć w akcie świadczenia o obrzydliwej rzeczy, aby afekt mógł odnieść skutek. Innymi słowy, w ten sposób podmiot prosi innych, by powtarzali wpisane w sam akt mowy napiętnowanie. Takie wspólne świadectwo jest potrzebne, by akty mowy działały, tj. aby przyspisywały wstręt do obiektu lub podmiotu, zlepiając go z innymi. Zapotrzebowanie na świadków dodatkowo pokazuje, że akt mowy „to jest obrzydliwe!” wytwarza coś więcej niż tylko podmiot i przedmiot – wytwarza

35 P. Rozin, A.E. Fallon *A perspective on disgust*, s. 27.

także wspólnotę tych, którzy połączyli się dzięki współdzielonemu potępieniu odrażającego przedmiotu lub wydarzenia. Utworzona wspólnota świadków wyraźnie podziela dystans wobec wydarzenia lub obiektu nazwanego obrzydliwym przez powtarzanie słowa „obrzydzenie”. Elspeth Probyn w *Carnal appetites* przekonująco twierdzi, że inni są potrzebni do poświadczenia dystansu wobec obiektu, który zawiera się w nazywaniu czegoś obrzydliwym. Píše ona tak: „Przez publiczne wypowiedzi chcemy zdystansować się wobec tej niewygodnej bliskości. Wypowiadając zdanie, wzywamy innych do bycia świadkami naszego odsunięcia się”³⁶. Współuczestniczenie w procesach zarówno odrzucania czegoś, jak i odsuwania się odeń oznacza, że obrzydzenie sprzymierza jednostkę z grupą w momencie, kiedy procesy te zachodzą. Możemy prześledzić, do czego prowadzą takie akty mowy, analizując oddziaływanie stwierdzenia „to jest obrzydliwe!” w reakcji na wydarzenia 11 września 2001.

Internet stał się potężnym medium, które wytwarza wspólnotę świadków wydarzeń 11 września, zresztą nie tylko Internet, ale też inne technologie czy formy zapośredniczenia. Organizacje i jednostki dawały wyraz swoim reakcjom na te wydarzenia na stronach domowych i na forach, które umożliwiają komentowanie wypowiedzi innych. Tak wytworzona wspólnota doświadczenia nie wymaga obecności podmiotu ani obecności adresata aktu mowy. Zamiast tego akt mowy przybiera formę pisemną, którą można opublikować, ponosząc takie samo ryzyko jak w przypadku wysyłania listu i tego, że nie dotrze on do celu³⁷. A zatem jaka jest rola obrzydzenia w tworzeniu wspólnoty w obliczu wydarzeń z 11 września?

Przekaz obrazów z 11 września zdaje się nasycony afektem, a nawet „pełen” afektu. Obrazy są powtarzane, a za sprawą powtórzenia wiązane. Znaki upadających budynków, trupów spadających z góry stanowią inwazję ciał, przestrzeni, domów i światów. Obrazy, które pojawiły się w trakcie wydarzenia na ekranach telewizyjnych wraz z rozwojem wypadków, powtarzane po wydarzeniu, były obrazami traumy. Były to także obrazy traumatyczne. Nie trzeba było ich rozumieć, by zaświadczyć o ich traumie. Bycie świadkiem wydarzenia za sprawą oglądania obrazów oznaczało bycie zaafektowanym przez nie. Nie chcę przez to powiedzieć, że wszyscy byliśmy w równym stopniu zaafektowani. Jak zauważyła Marusya Bociurkiw:

Ciągłe powtarzanie upadku Twin Towers (pierwszego dnia co kilka minut, co kilka godzin przez następne miesiące, potem co pół roku) mogło

36 E. Probyn *Carnal appetites: FoodSexIdentities*, Routledge, London 2000, s. 131.

37 J. Derrida *The post card: from Socrates to Freud and beyond*, trans. A. Bass, University of Chicago Press, Chicago 1987.

wywołać przymus powtarzania charakteryzujący stres pourazowy. Kompulsywne powracanie przemawia do nieświadomego pragnienia, by powrócić do stadium traumy. Przez powtarzanie czy powracanie do nieprzyjemnych doświadczeń, strauumatyzowany podmiot nieświadomie wierzy, że zapanuje nad tym a następnie powróci do przyjemności.³⁸

Powtarzanie obrazów traumy sugeruje potrzebę odtwarzania, które ma zostać wbudowane w indywidualną i zbiorową psychę. Tacy krytycy jak Bociurkiw, Butler i Eng przeanalizowali reakcje na 11 września w kategoriach polityki traumy i żałoby (zobacz także rozdział siódmy). Obrzydzenie może być kluczowe dla tego, jak wydarzenie „wpływa” na innych; rzeczywiście wydarzenie to często uważa się za „obrzydliwe”. Jak działa taka atrybucja? Co powoduje? Obrzydzenie dotyczy fascynacji wydarzeniem jako obrazem, pragnienia dotarcia bliżej obrazu, jak gdyby chodziło o istotny obiekt w teraźniejszości. Weźmy pod uwagę następującą wypowiedź o 11 września opublikowaną na Urban Outlaw Productions³⁹:

Z grubsza minął miesiąc, a te obrzydliwe, cholerne wydarzenia z 11 września 2001 wciąż codziennie, jeśli nie w każdej godzinie, odbijają się echem w moim sercu i głowie. Podejrzewam, że jakieś niewielkie pocieszenie płynie stąd, że przez cały tydzień zaraz po atakach szok był wszechobecny i nie do uniknięcia. Nie tylko z każdego zakątka mediów, od telewizji, radio, po gazety i Internet, nasycano nas zdawałoby się najmniejszym szczegółem tej tragedii, ale niemal tylko to słyszało się na ulicach; wszystko, o czym rozmawialiśmy prywatnie, dyskutowaliśmy na forach i czatach. Niemal każdy aspekt naszego życia był tym przesączony. Jestem pewien, że ataki terrorystyczne wielu odebrały koncentrację, spokój, wkradły się do snów... w koszmary.

Obrzydliwy przedmiot przeniknął podmiotowy świat, obrzydzenie zaś opisuje penetrację świata przez to, co jest potępiane jako obrzydliwe. „Docieranie do sedna” reakcji obrzydzenia konstytuuje obiekt tylko przez jego bliskość, zgubne bycie w pobliżu. „Obrzydliwe wydarzenia”, „wdarły się” i „przeniknęły” samo życie w taki sposób, że wciąż odbijają się echem, nawet już po użyciu

38 M. Bociurkiw *Homeland (In)Security: roots and displacement, from New York, to Toronto, to Salt Lake City*, „Reconstruction: An Interdisciplinary Culture Studies Community” 2003 no. 3(3), s. 21.

39 <http://www.urbanoutlaw.com/opinion/100901.html> (dostęp: 2.10.2002). Wybrałam tę stronę spośród tysięcy innych, ponieważ stworzono na niej skomplikowaną narrację wokół „obrzydzenia”. Można użyć wyszukiwarki i wpisać „wrzesień 11” i „obrzydliwe”, wówczas wyskoczy sporo podobnych postów, zazwyczaj na listach dyskusyjnych.

tego określenia – „to jest obrzydliwe!” Warto wziąć pod uwagę przejście między tym, co obrzydliwe a efektem szoku artyleryjskiego. I ta niemożność, by uchwycić wydarzenie w terażniejszości albo nawet by „poczuć jego wpływ”, domaga się ciągłego odtwarzania niczym dźwięków traumy. Zgubna bliskość wydarzenia wciąż rejestruje jego wpływ przez nieustanne zanieczyszczanie domów i ciał „doświadczających odrazy”.

Reakcja obrzydzenia wytwarza przedmiot, który można określić jako obiekt graniczny lub fetysz, o ile przyznaje mu się pierwszeństwo zanieczyszczania. Samo odsuwanie się od wydarzenia pozwala przedmiotowi stać się fetyszem. Jednocześnie pojawienie się przedmiotu tworzy także podmiot. Nazywając wydarzenie obrzydliwym, podmiot „występuje” jako „wyróżniający” lub „odsuwający się” od wydarzenia. Post zostaje przekazany kolejnym anonimowym czytelnikom w sieci – przemawia do publiczności, co do której zakłada się, że podziela to uczucie wstrętu i odrazy. Dzielenie się obrzydzeniem (przez wspólne doświadczenie tego, co oznaczone jako obrzydliwe) staje się także dzieleniem się wściekłością i złością wobec *w c h ł o n i ę c i a t e g o, c o o b r z y d l i w e* (sposobów, w jaki przenikają do czyjegoś życia, minuta po minucie).

Chłonąc to, co obrzydliwe, tworzy się przedmioty oburzenia wraz z rozpoznaniem ciał, które „spowodowały” wydarzenie. Dalej w postach czytamy:

Ci, którzy zginęli, stracili życie dla naprawę obłąkanej i bezmyślnej sprawy. Chodzi o sprawę, która bazuje na pokracznej formie, nazywanej przez terrorystów religią. Te wyprane mózgi, zgubione i zdeprawowane nieludzkie bestie trzeba upolować, wypłoszyć z nor, w których kulą się ze strachu i unicestwić jak szkodniki, którymi są.

Ciała innych stają się wyjątkowo ważnym przedmiotem. Konstruuje się je jako pełne nienawiści i przyprawiające o mdłości tylko dlatego, że pojawiły się za blisko. Przedstawia się je jako nieludzkie, *n a s a m y m d n i e i p o d s p o d e m c i a ł u z n a n y c h z a o b r z y d l i w e*. Reakcja obrzydzenia powoduje, że w istocie „poniżej” i „pod spodem” staje się własnością ich ciał. Wcielają bowiem to, co poniżej ludzkiego czy cywilizowanego życia. Zwraca tutaj uwagę seksualizacja i militaryzacja języka opisu. Inni ukryci w norach zagrażają nam, bo są niewidzialni. Ci, którzy są przedmiotem naszego obrzydzenia, muszą zostać spenetrowani lub odkryci. Musimy się „do nich dobrać”, by „się ich pozbyć”. Bliskość innych jest tutaj imperatywem. Podeszli za blisko (wydarzenie było możliwe, tylko biorąc pod uwagę tę nieszczęsną intymność), ale my, jeśli chcemy ich wyrzucić, musimy dostać się do nich jeszcze bliżej. Słowo „wstręt” wypowiedziane przez podmiot jest sposobem opisu wydarzenia, które je wytwarza jako przedmiot graniczny, jako wyznacznik tego, kim nie jesteśmy i kim nie możemy się stać. „Obrzydzenie” jest więc przenoszone

z wydarzenia na ciała tych, którym przypisuje się odpowiedzialność za wydarzenie. Wobec tego, jak ci inni są pochłaniani i wydalani? Co to powoduje w ciałach opowiadających o swoim obrzydzeniu?

Post głosi następnie: „A ludzie, ocaleni, ci z nas, którzy żyją, idą dalej. Przemijamy naprzód ku światu zmienionemu przez nowy narodowy sposób myślenia, który został gwałtem narzucony. Jeszcze się okaże, jakie będą skutki działań utrwalonych w nas przez tych Bliskowschodnich terrorystów”. Możliwość „pójścia dalej” zależy od źródła terroru pochodzącego od Innego, którego możemy rozpoznać. W taki sposób przekazuje się afekt – obrzydzenie nie znajduje się już „we mnie” czy „w nas”, ale ustanawia pewne ciała jako swój przedmiot; nazywa je „terrorystami z Bliskiego Wschodu”. To jasne, że obrzydzenie przylega do ciała innego, które zostało nazwane – przenosi się ze znaku na ciało. Lecz przeniesienie to może się dokonać tylko przez zlepianie znaków ze sobą. Nazywanie obrzydzenia metonimicznie zlepią znaki, tak że utożsamia się terror i strach z ciałami już rozpoznanymi jako „Bliskowschodnie”. To skojarzenie czy styczność między znakami „Bliski Wschód” i „terroryści” „blokuje” lepki przepływ obrzydzenia.

Takie „blokowanie” znaczy, że „odsuwanie się” w reakcji obrzydzenia jednocześnie „wypycha” ciała tych, którzy stają się wcieleniem przedmiotów obrzydzenia. Oczywiście, „trzymanie się razem” tych znaków zależy od ekonomii uznania, według której pewne ciała bardziej niż inne utożsamia się z ciałami terrorystów, bez względu na to, czy mają one jakiekolwiek powiązania z organizacjami terrorystycznymi. To ekonomia uznania stała się częścią rzeczywistości na ulicach wielu krajów, gdzie ciała przypominające „wyglądem muzułmanina czy mieszkańca Bliskiego Wschodu” stają się ofiarami rasistowskiego napadu czy znieważenia, ponieważ kojarzą się z terroryzmem albo same „mogłyby być” terrorystami (zobacz rozdział trzeci⁴⁰).

Co więcej przyklejanie się obrzydzenia do pewnych ciał, lepkość, która nigdy się nie skończy, bo otwarta pozostaje możliwość, że inne ciała „mogą być” terrorystami, powoduje jeszcze inne konsekwencje. Akt mowy „to jest obrzydliwe!” przechodzi w „oni są obrzydliwi”, co można przetłumaczyć jako: „czujemy wobec nich odrazę”. Można dostrzec tę zmianę w ostatnim zdaniu postu:

11 września 2001 powinien dostarczyć światu ważnej lekcji odnośnie do uporu co do naszego bezpieczeństwa i wagi życia ludzi racjonalnych. Ludzie przeznaczeni do przetrwania walczą i współpracują w cywilizowanym społeczeństwie, coś, czego ci okropni, puści i najwyraźniej chorzy terroryści są pozbawieni.

40 Rozdz. 3: *The affective politics of fear*, s. 62-81 [przyp. red.].

„My” jest nazwane i ponownie przywołane, najpierw jako „ludzie”, potem jako „ocalali”, aż w końcu – jako „ludzie racjonalni”. Wspólnota świadków zostaje nazwana w akcie mowy, a powołana do życia w akcie nazywania. Ta wspólnota staje się „w trzymaniu się razem”, w wyrażanym wspólnie pojęciu dla tych wydarzeń. Trzymając się razem nie tylko wypływa słowo „obrzydlive”, ale także „popiera” wydalanie tych ciał, które zlepily się z samym słowem („chorzy terroryści”). Reakcja obrzydzenia prowadzi do zwiątowania słów „terroryści z Bliskiego Wschodu”, które zaczynają z n a c z y ć i p r z e - i s t a c z a ć się w wydalanie ciał innych, których z perspektywy wspólnoty, narodu i świata uznano za przyczynę naszych dolegliwosci. Takie wydalanie nigdy nie wyczerpie możliwości, że ci drudzy inni „mogą być” przyczyną naszego wstrętu. Niedokończony charakter wydalania dopuszcza ponawianie jego uzasadnień: to my musimy być chorzy, skoro ciągle skazujemy chorych na wykluczenie. Choroba daje się odegrać za pomocą tekstu, który zezwała, by słowo „obrzydzenie” stało się „znakiem” bycia Innego.

Nie chodzi wcale o stwierdzenie, że obrzydzenie jest zawsze lepkie i że przeniesienie lepkości ze znaku na przedmiot, na ciało i na inne znaki działa zawsze afektywnie na wspólnotę, która trzyma się razem – przylegać nie wszędzie znaczy przystawać. Jasne jest oczywiście, że słowo „obrzydlive” nieustannie powracało w prywatnych i publicznych reakcjach na te wydarzenia. Lecz nie jest już jasne, że to, co było nazywane obrzydliwym, odnosiło się do tej samej rzeczy. Za każdym razem, gdy wypowiada się wyrażenie atrybucyjne „to jest obrzydliwe!”, ponownie ustanawia się przedmiot, niezależnie od tego, jakkolwiek by był, ale niekoniecznie w sposób, który spaja wspólnotę. W niektórych reakcjach obrzydzenia nazywano wstręt w taki sposób, że przylegał on do innych ciał. Weźmy pod uwagę następujący post: „Wojna w Afganistanie jest obrzydliwa... Choć potrzeba zwiększenia bezpieczeństwa bez wątplenia chodzi po głowach obywateli amerykańskich, omawiane środki są tak obrzydliwe, jak same ataki terrorystyczne”⁴¹. Reakcja obrzydzenia wymaga „odsunięcia się od”, „odsuwania się” w reakcji obrzydzenia, która poświadcza wspólnotę świadków. Innymi słowy, akt mowy „to jest obrzydliwe!” sam odcina się od odpowiedzi na wydarzenie, ponieważ zakłada, że to „oni są obrzydliwi” (gdzie „oni” ślizga się między lepкими znaczącymi: terrorystami, przybyszami z Bliskiego Wschodu, muzułmanami) i powinni być wydalenii albo wyrzygani z narodu, ze świata obywatelskiego. Ujmując rzecz jeszcze dobitniej – twierdzi się, że obrzydliwy charakter ataków terrorystycznych stanowi „replikę” czy „powtórzenie” reakcji na same te ataki.

A zatem wstręt jako imperatyw nie tylko wydalania, ale także sklejenia tego aktu z pewnymi a nie z innymi rzeczami nie zawsze umacnia prawomocną

41 <http://gauntlet.ucalgary.ca/a/story/7458> (dostęp: 2.10.2002).

formę zbiorowego współistnienia. Obrzydzenie może wiązać się ze wstrętem, który odczuwa się w obliczu skutków odrazy dla danej formy zbiorowej egzystencji (w tym przypadku wojnę postrzega się jako replikę tego, co obrzydliwe w terroryzmie). Poczucie odrazy może także stanowić element polityki, która usiłuje podważyć *status quo*. Jednak to zapętlenie obrzydzenia dowodzi nie tylko, że możliwe jest odstępstwo w ramach nawet najbardziej lepkiej ekonomii, ale także, że takie odstępstwo nie pochodzi z zewnątrz swojego przedmiotu. Odstępstwo jest zawsze uwikłane w to, od czego się wyłamuje. Ponadto ograniczenia obrzydzenia jako reakcji afektywnej mogą polegać na tym, że wstręt nie daje dość czasu na przetrwanie tego, co uznaje się za „złą rzecz”. Uważam, że krytyka wymaga więcej czasu na przetrwanie. Obrzydzenie może udaremnić nam zbliżenie się wystarczająco do przedmiotu, zanim poczujemy konieczność odsunięcia się od niego.

Z pewnością warto pamiętać, że krytycy polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych – ci którzy dali wyraz obrzydzeniu wobec tego, co już uznano za obrzydliwe – także spotkali się z reakcjami odrazy. Jedną z najczęściej powtarzanych wypowiedzi była skierowana przeciwko artykułowi Susan Sontag z „New Yorkera”. Autorka podważała w nim przedstawianie terrorystów jako tchórzy i sugerowała, że ich czyn był zrozumiały z perspektywy żywionej przez nich nienawiści wobec Stanów, którą daje się wytłumaczyć. Powtarzano w geście przyklepania odrazy do jej przedmiotu, że za obrzydliwe należy uznać sugerowanie przez Sontag, że „mogliśmy się tego spodziewać”⁴². A zatem ekonomia obrzydzenia nie ustaje, nawet jeśli przedmiot odklei się od wstrętu. Reakcje obrzydzenia, które odsuwają od tych, którzy spajają wspólnotę, mogą z kolei wywoływać jeszcze inne reakcje odrazy. Odsuwanie się od odsuwania powoduje, że istotne są te reakcje obrzydzenia, które próbują ponownie skleić znak „wstręt” z jakimś przedmiotem, który okazuje się kluczowy jako wynik takiego zbiorowego przeniesienia. Innymi słowy to, co się odkleja, może zawsze zostać ponownie doklejone, może nawet lepiej, wytwarzając nowe i doskonalsze formy lepkości. Przynależność to nie tylko przyklepanie się na powierzchni, ale okazywanie wsparcia i posłuszeństwa. Może należy więc postawić dwa pytania: „co się klei?” (pytanie, które należy zadać sobie i innym) i bardziej optymistyczne: jak trzymać się odmowy wobec zasad lojalności?

Przełożyła Anna Barcz

42 http://www.newyorkmetro.com/news/articles/wtc/flashpoint_speech.htm (dostęp: 2.10.2002).

Abstract

Sara Ahmed

UNIVERSITY OF LONDON

Performativity of disgust

The author of *Performativity of disgust* starts with a question of cultural diversity in how disgust is felt, and its relation to food, between bodies, objects and others, and ends up with a final issue of how disgust works. In the first section, she reflects on how disgust is fascinated with the texture and qualities of what is felt to be disgusting, as well as on how disgust affects the surface of the bodies of the disgusted. Then she examines the relation between disgust and stickiness, and how "stickiness" becomes an affective quality of objects. Finally, she looks at how disgust involves not just corporeal intensities, but speech acts in the example of the responses to the terrorist attacks on September 11 2001, which declare: "That's disgusting!".