

Judith
Butler

Online publikácia
Online publication
2022

KUNSTHALEBRATISLAVA

Emanuele Coccia

Jen

Kratochvíl

Paul

Maheke

José Esteban

Muñoz

Denisa

Tomková

K
U
N
S
T
H
A
L
L
E
B
R
A
T
I
S
L
A
V
A

Contents

- 5
INTRODUCTION
Denisa Tomková
- 7
YOU AND I (curatorial text)
Jen Kratochvíl
- 11
GENDER POLITICS AND
THE RIGHT TO APPEAR
Judith Butler
- 22
METAMORPHOSES
Emanuele Coccia
- 27
FEELING UTOPIA
José Esteban Muñoz
- 36
THE MAUVE HOUR
Paul Maheke

Obsah

- 38
ÚVOD
Denisa Tomková
- 40
TY A JA (kurátorský text)
Jen Kratochvíl
- 44
RODOVÁ POLITIKA
A PRÁVO VYSTUPOVAŤ
Judith Butler
- 55
METAMORFÓZY
Emanuele Coccia
- 60
POCIT UTÓPIE
José Esteban Muñoz
- 69
LILAVÁ HODINA
Paul Maheke
- 70
BIOGRAPHIES / BIOGRAFIE

EN

Denisa Tomková

Paul Maheke's exhibition, entitled *You and I*, presents a distinctively designed environment in which bodies and nature intersect, and visitors are invited to reflect on what the body is and consider the forms of our interdependence with other species, non-human living beings, and the natural world around us. The exhibition is an invitation to unlearn and to question established conventional binaries, while exploring the formation of our relationships. In his curatorial text, Jen Kratochvil argues that this is not just another queer show. 'This is a protest. With all the political power and potency contemporary art can gather.'

This publication, which accompanies the exhibition *You and I* at Kunsthalle Bratislava, is the fourth in a new publishing series that provides further critical discursive thinking in the form of essays by international thinkers and writers. The texts are published bilingually: in the original (English) and also translated into Slovak for the first time. The essays in this publication critically explore the interdependence between humans, non-human living beings and their environment.

In their essay 'Gender Politics and Right to Appear' from the book *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, Judith Butler importantly highlights the precarious conditions in which gender and sexual minorities live. Butler argues that: "'Precarity" designates that politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and economic networks of support more than others, and become differentially exposed to injury, violence, and death.' The notion of precarity implies increased vulnerability and exposure to state violence, as well as a failure to provide protection. The essay very crucially explores the relationship between performativity and precarity. Butler examines the theory of speech acts and argues that performativity is a way of naming the force by which

language sets in motion changes and a set of effects. The essay vigorously argues that the aspects of language are very powerful. In the context of both this exhibition, and the recent homophobic murders in Slovakia, Butler's essay very importantly prompts that we must constantly remind ourselves of the question at hand: 'Which humans count as the human? Which humans are eligible for recognition within the sphere of appearance, and which are not?' Butler argues for interdependence and an equal right to appear for all, including protection of our waters, soils and animal rights.

Interdependence and transformation are also the main themes of Emanuele Coccia's book *Metamorphoses*. The two selected texts from his book suggest that the interdependence of living beings not only changes the environment of other species, but also alters 'the destiny of other species'. Coccia even argues that 'Intellect is not a thing, it's a relation. It exists not in our body, but in the relations our body establishes with other bodies. If minds exist outside the body, it is because they are not the monospecific equipment of individuals: what we call mind is always an association between the life of two species.' This very important observation encourages us to reconsider not only the physical and material interdependence between living beings and their environment, but also their metaphysical and intellectual interdependence along with our shared consciousness and knowledge production. In his argument for metamorphoses, Coccia argues in favour of the multiplicity of forms in terms of metamorphosis rather than in terms of evolution, which means 'that each of these forms has the same weight, the same importance, the same value.'

The publication concludes its theoretical contributions with José Esteban Muñoz's essay 'Feeling Utopia' from the book

Denisa Tomková

Cruising Utopia, which not only asks readers to reconsider ideas such as hope and utopia, but also urges us to consider the 'queer critique from a renewed and newly animated sense of the social'. Muñoz's essay makes a compelling case for the serious consideration of utopia in the academic climate, arguing that: 'Social theory that invokes the concept of utopia has always been vulnerable to charges of naiveté, impracticality, or lack of rigor.' This essay supports utopia and queer thinking that influences current politics. Analysing O'Hara's poem "Having a Coke with You," Muñoz states that 'Though the poem is clearly about the present, it is a present that is now squarely the past and in its queer relationality promises a future.' In proposing new potentialities, Muñoz's essay suggests that: 'Queerness is a structuring and educated mode of desiring that allows us to see and feel beyond the quagmire of the present. The here and now is a prison house.'

Paul Maheke's short story *The Mauve Hour* accompanies and complements his exhibited film, *Mauve, Jim and John*. *The Mauve Hour* is a story about the forms of interdependence and metamorphosis of human and non-human living beings. In the short story, Paul Maheke beautifully captures the sense of our interdependence in Jim and John's conversation: "'We were two and now a thousand.'" It could be linked to Judith Butler's assertion that 'to be alive is already to be connected with what is living not only beyond myself, but beyond my humanness, and no self and no human can live without this connection to a biological network of life that exceeds the domain of the human animal.'

This publication reconsiders hope, prompting us to consider the formation of intellect as a relational non-individual act. It encourages us to analyse the relationship of our bodies to other bodies, the influence of language on gender politics, the interdependence of living beings that

affects the fate of others, while proposing hope, utopia, and new possibilities. The publication, accompanying the exhibition *You and I*, invites us to contemplate a thin line (if any) between you and I.

Curatorial text
Jen Kratochvil

Two figures are moving through a landscape. Only that it might not be a landscape. Their bodies are touching. How many of them are there, though? It's hard to say what constitutes a body. They are Mauve, Jim and John. They are conversing and wind floats between their branches and ruffles their hair.

Where do we draw the line between human and non-human? Or even something other? Something which is not other whatsoever, because it is on its own, without perceiving the notion of otherness at all?

Paul Maheke's first exhibition in Slovakia gravitates around topics of interdependency. Maheke stages circumstances formulated by the physical presence of objects, shapes, lines, forms, sounds, images and imaginations, or silly little animal figures. All of them build a resonating tension, interacting with each other, shifting attention from one to the other; drawing you in and out. Offering solace while immediately cutting your hopes short. There is a complex network of relationships in this exhibition and none of them are simply this or that, none of them exist within normalized binaries. They are all queer, which could mean anything, and that is just beautiful.

The exhibition *You and I*, presents Maheke's film *Mauve, Jim and John* (2021), a tale about the various interactions between three entities. A tale based on modern myths, old fears and an escape from timeless oppressions. Although presented in A Black Box with its own separate entrance from the rest of the exhibition – *Mauve, Jim and John*, offers the viewer an interpretative lens through which they might perceive the remaining body of work present.

A Hall, functioning as a central stage, both literally and figuratively, becomes a place of change and transformation, processes both visible and invisible. A series of plants growing according to their own pace under that highly decorated skylight. Faces are obscured, a staircase is set, lights are spreading – replicated, and walls temporarily take on new identities. And there is clothing for everyone, don't you even worry.

Octavia Butler's *Xenogenesis* series, a trilogy of novels published in the late 1980s, tells a post-apocalyptic story of human resurrection by hands – or rather tentacles – of another, infinitely more evolved species descended from the stars. The Oankali, as this

species is called, have learned throughout the countless millennia to master not only space travel but also the ability to control their own and other's genetic code. Everything their civilization has built *lives*. Even their gigantic spaceships are living organisms, capable of generating untold natural wealth in their insides. They can transform themselves into environments they desire or are asked to form.

Even though we don't know much about Mauve in Paul's story, it may be a creature with a similarly wondrous essence.

But back to the Oankali.

When they find the dying remnants of humankind destroyed by war, extractive greed and climate catastrophe, they rescue all the survivors and bring them to the ships to examine them and to heal what has been damaged. What they discover about the humans – to cut the story significantly short – is an uncanny, horribly fascinating driving force of the species, something which led them to all their achievements, as well as their self-destruction. An anomaly so horrid that it takes centuries of study before the Oankali dare to awaken the first of

Curatorial text
Jen Kratochvil

the completely healed humans. This anomaly, this internal contradiction that has frightened and bewildered the interstellar travelers, the genetic information traders, the mighty Oankali, is that although humans are an intelligent species, they operate within hierarchical structures. ...Now you might be disappointed, right? What an anti-climax after such a promising build-up, you might think. Hm. Yet, take a moment to consider all of the implications here.

Intelligence & hierarchy.

A contradiction so strong that it fuels all the so-called progress that leads the means of achieving self-destruction of a civilization.

Can you imagine our lives without hierarchies? You might object with the usual: “there are too many of us now to live without a vertical order” ... and you’re probably right. Maybe it’s already too late. Still, keep this in mind. Intelligence & hierarchy.

The Oankali explain the problem to the survivors offering a solution.

Either they would leave the humans on their own to rebuild their previous achievements, which would lead

them, in time, to certain doom again. Because it is just indisputably in their nature. Or, the humans and the Oankali would become one species; a new life form with all ailments removed, with both the potentiality and eventual downfall of both species combined. Well, you can clearly imagine how a self-destructive, egocentric race, full of self-absorption and ideas of personal betterment would react to such an offer.

Fortunately, in the novel not all reacted in the way that they would in some real-life situations. It’s good to be reminded sometimes that there is diversity in thought, perception, and criticality...

Back to Paul.

What Butler calls xenogenesis, we might call in our not-yet-interstellar reality, a metamorphosis. The process of metamorphosis could be likened to a viral infection and the change it brings, as argued by Emanuele Coccia in his text accompanying this publication. Creating a new immunity, new interspecies bonds between the host body and any viral, bacterial or animal visitors, leaving behind the original body and bringing forth its richer version. Coccia says that we must be very sick and unafraid of dying to

appropriate all the inputs from both outside and within. That is how the future is formulated, in an unstoppable dance of life forms and their mutual interactions.

Yet, it’s not just about life itself, but also the way of life, the context associated with it, and the discourse used to frame it. Metamorphosis is a transition. Or perhaps somewhat an itching need, an urge, a desire for transition.

Quoting Comrade Josephine (embodied by Luce deLire) in their text “Full Queerocracy Now!: Pink Totalitarianism and the Industrialization of Libidinal Agriculture”: “It [transition] is the desire to get out, to change something fundamentally and through the body. Every transition is a material intervention into the conditions of the social arrangement, as well as the political field around it. Each transition requires the social environment of the transitioning person to *co-transition*. Friends, coworkers, families, enemies are challenged to react to the ongoing transformation, be it a lover questioning their sexuality, a friend reflecting on their own gender identity, a nemesis discovering common ground, and so on. And in this way,

Curatorial text
Jen Kratochvil

transitioning forcefully collectivizes desire *outwards*. Transitioning means that your desire expands into the world. If you transition, everybody around you has to do so as well.”

Xenogenesis. Metamorphosis. Transition. The space of Paul’s exhibition, here at Kunsthalle Bratislava, that strangely shaped room – “A Hall” – as we call it, with its weirdly impractical height of the ceiling, outlandishly decorated skylight, peculiarly distributed technical elements of heating, switches, AC control panels, grates, vents, steps, cracks and water stains from the rain that spread above one’s head; that space is undergoing a metamorphosis to be more suitable for meetings of various species, ready to transition. Yet its metamorphosis is but a mental process of that room – a hall that might almost be queer, given its weirdly wonderful kinky freakishness. It is almost as if the architect designed it as something that only later needs to find its identity and *raison d’être*.

There are two spaces at play here. Our exhibition space. A Hall (give it a better, more personal name, if you wish). And the one in Paul’s film, the National Park of Orford Ness on the Suffolk coast in the UK; Mauve. Both might tell their own stories; of

a constant change, of a transition. Both moving through time on the basis of interaction with their surroundings, circumstances and context. It is not strange to breathe life into a room.

This might be yet another queer show. Testing the limits of conventional perception, deconstructing binaries, encouraging us to unlearn what has been encoded in our brains for so painfully long. This might be yet another stage to mediate encounters between living bodies, entities, their thoughts and feelings. This might be an exercise in accessing and navigating visibility. A visibility of a minority that very often ends up as a trap. As a place of danger where mimicry needs to kick in to stay protected.

Especially in a place like this. Especially in a country like this. In Slovakia, a place with a strong history of connection between the Church and fascism. Slovakia as a conservative, misogynistic, homophobic place where rights to one’s own body are not given, but taken, restricted and dictated by those in power. Slovakia as a place where high-ranking politicians either use violence against minorities as a stop on their election campaign or take up space that doesn’t belong to

them to spread more hate speech and passive-aggressive, seemingly good-hearted claims about protecting the so-called “traditional values” of heteronormativity. Slovakia, a place where political parties take words like “family” into their official names and slogans, i.e., oppressive non-feminist structures of patriarchal domination, spiced with religious fervour.

Everything needs to be constantly negotiated and re-negotiated. Like in October this year, when two queer people, Juraj and Matúš, died on the streets of Bratislava, shot by a far-right radicalised kid. Negotiated and re-negotiated in critical circumstances. Fortunately, here in Slovakia, there are still people capable of making a stand and fighting against all of this oppression.

This is not just another queer show. This is a queer show in your local house of arts that offers you a non-restrictive space of expression. This is not just another queer show. This is a protest. With all the political power and potency contemporary art can gather. This queer show, like every queer show we present to you, is a celebration of diversity of thought, expression, sexuality, bodies and their place in this world.

You and I

10

Curatorial text
Jen Kratochvil

References:

Octavia E. Butler.
Lilith's Brood: Xenogenesis
Series: Dawn (1987),
Adulthood Rites (1988),
Imago (1989). Grand
Central Publishing.

Comrade Josephine
(embodied by Luce deLire).
2021. Full Queerocracy
Now!: Pink Totalitarianism
and the Industrialization of
Libidinal Agriculture. *e-flux*
journal #117 – april.

Gender Politics and the Right to Appear

11

Judith Butler

Excerpt from the chapter 'Gender Politics and the Right to Appear' from Judith Butler's book *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press in 2015. The text is reprinted here by a kind permission of Judith Butler. Special thanks to the Wylie Agency and Claire Devine for granting this permission.

Originally, I had given the “title” *Bodies in Alliance* for the original set of lectures at Bryn Mawr College in 2011 that provided the rudiments for this text. It was a timely title, it turns out, although the moment that I came up with it was one in which I could not have known how the title's meaning would play out in time, assume another shape and force. So there we were, gathered in that academic setting as people were gathering across the United States and several other nations to contest various issues, including despotic rule and economic injustice, sometimes challenging capitalism itself, or some of its contemporary forms. And other times, and possibly at the same time, amassing in public together in order to be seen and heard as a plural political presence and force.

We might see these mass demonstrations as a collective rejection of socially and economically induced precarity. More than that, however, what we are seeing when bodies assemble on the street, in the square, or in other public venues is the exercise – one might call it performative – of the right to appear, a bodily demand for a more livable set of lives.

(...)

A question often posed to me is the

following: How does one move from a theory of gender performativity to a consideration of precarious lives? Although sometimes the question is looking for a biographical answer, it is still a theoretical concern what is the connection between these two concepts, if there is one? It seems that I was concerned with queer theory and the rights of sexual and gender minorities, and now I am writing more generally about the ways in which war or other social conditions designate certain populations as ungrievable. In *Gender Trouble* (1989) it sometimes seemed that certain acts that individuals could perform would or could have a subversive effect on gender norms. Now I am working the question of alliances among various minorities or populations deemed disposable; more specifically, I am concerned with how precarity – that middle term and, in some ways, that mediating term – might operate, or is operating, as a site of alliance among groups of people who do not otherwise find much in common and between whom there is sometimes even suspicion and antagonism. One political point probably has remained pretty much the same even as my own focus has shifted, and that is that identity politics fails to furnish a broader conception of what it means, politically, to live

together, across differences, sometimes in modes of unchosen proximity, especially when living together, however difficult it may be, remains an ethical and political imperative. Moreover, freedom is more often than not exercised with others, not necessarily in a unified or conformist way. It does not exactly presume or produce a collective identity, but a set of enabling and dynamic relations that include support, dispute, breakage, joy, and solidarity.

To understand this dynamic, I propose to investigate two realms of theory abbreviated by the terms “performativity” and “precarity” in order then to suggest how we might consider the right to appear as a coalitional framework, one that links gender and sexual minorities with precarious populations more generally. Performativity characterizes first and foremost that characteristic of linguistic utterances that in the moment of making the utterance makes something happen or brings some phenomenon into being. J. L. Austin is responsible for the term, but it has gone through many revisions and alterations, especially in the work of Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, and Eve Kosofsky Sedgwick, to name but a few.¹ An utterance brings what it states into being (illocutionary) or

Gender Politics and the Right to Appear

Judith Butler

makes a set of events happen as a consequence of the utterance being made (perlocutionary). Why would people be interested in this relatively obscure theory of speech acts? In the first instance, it seems, performativity is a way of naming a power language has to bring about a new situation or to set into motion a set of effects. It is no accident that God is generally credited with the first performative: "Let there be light," and then suddenly light there is. Or presidents who declare war usually do see wars materialize as a result of their declaration, just as judges who pronounce two people married usually also, under the right legal conditions, produce married couples as a result of their utterances. The point is not only that language acts, but that it acts powerfully. So how, then, does a performative theory of speech acts become a performative theory of gender? In the first place, there are usually medical professionals who declare a wailing infant to be a boy or a girl, and even if their utterance is not audible above the din, the box they check is surely legible on the legal documents that get registered with the state. My wager is that most of us have had our genders established by virtue of someone checking a box and sending it in, although in some cases, especially for those with

intersexed conditions, it might have taken a while to check the box, or the check may have been erased a few times, or the letter may have been delayed before it was sent. In any case, there was doubtless a graphic event that inaugurated gender for the vast majority of us, or perhaps someone simply exclaimed into the air, "it's a boy" or "it's a girl" (although sometimes that first exclamation is surely a question: someone, dreaming only of having a boy, can only ask one question, "is it a boy?"). Or if we are adopted, someone who decides to consider adopting us has to check off the gender preference, or has to agree to the gender that we are before they can proceed. In some ways, these all remain discursive moments at the inception of our gendered lives. And rarely was there really one person who decided our fate—the idea of a sovereign power with extraordinary linguistic powers has been for the most part replaced by a more diffuse and complicated set of discursive and institutional powers.

So, then, if performativity was considered linguistic, how do *bodily acts* become performative? This is a question we have to ask to understand the formation of gender, but also the performativity of mass

demonstrations. In the case of gender, those primary inscriptions and interpellations come with the expectations and fantasies of others that affect us in ways that are at first uncontrollable: this is the psycho social imposition and slow inculcation of norms. They arrive when we can scarcely expect them, and they make their way with us, animating and structuring our own forms of responsiveness. Such norms are not simply imprinted on us, marking and branding us like so many passive recipients of a culture machine. They also "produce" us, but not in the sense of bringing us into being, nor in the sense of strictly determining who we are. Rather, they inform the lived modes of embodiment we acquire over time, and those very modes of embodiment can prove to be ways of contesting those norms, even breaking with them.

One example of how that happens most clearly is when we reject the terms of gender assignment; indeed, we may well embody or enact that rejection prior to putting our views into words. Indeed, we may know that rejection first as a visceral refusal to conform to the norms relayed by gender assignment. Although we are in some ways obligated to reproduce the norms of gender, the

Gender Politics and the Right to Appear

Judith Butler

police who oversee our compliance with that obligation are sometimes falling asleep on the job. And we find ourselves veering from the designated path, doing that partially in the dark, wondering whether we did on some occasion act like a girl, or act like enough of a girl, or act enough like a boy, or whether boyness is well exemplified by the boy we are supposed to be, or whether we have somehow missed the mark, and find ourselves dwelling either happily or not so happily between the established categories of gender. The possibility of missing the mark is always there in the enactment of gender; in fact, gender may be that enactment in which missing the mark is a defining feature. There is an ideal-ity, if not a phantasmic dimension to cultural norms of gender, and even as emerging humans seek to reiterate and accommodate those norms, they surely also become aware of a persistent gap between those ideals—many of which conflict with one another—and our various lived efforts at embodiment, where our own understanding and the understanding of others are at cross purposes. If gender first comes to us as someone else's norm, it resides within us as a fantasy that is at once formed by others and also part of my formation.

But my point here, at least, is somewhat simple: gender is received, but surely not simply inscribed on our bodies as if we were merely a passive slate obligated to bear a mark. But what we are at first obligated to do is enact the gender that we are assigned, and that involves, at an unknowing level, being formed by a set of foreign fantasies that are relayed through interpellations of various kinds. And though gender is enacted, time and again, the enactment is not always in compliance with certain kinds of norms, surely not always in precise conformity with the norm. There may be a problem deciphering the norm (there may be several conflicting demands relaying which version of gender is to be achieved, and through what means), but there may be something about enacting a norm that holds within it the possibility of noncompliance. Although gender norms precede us and act upon us (that is one sense of their enactment), we are obligated to reproduce them, and when we do begin, always unwittingly, to reproduce them, something may always go awry (and that is a second sense of their enactment). And yet, in the course of this reproduction, some weakness of the norm is revealed, or another set of cultural conventions intervenes to produce confusion or conflict within

a field of norms, or, in the midst of our enactment, another desire starts to govern, and forms of resistance develop, something new occurs, not precisely what was planned. The apparent aim of a gender interpellation even at the earliest stages may well eventuate in a fully different aim being realized. That “turning” of the aim happens in the midst of enactment: we find ourselves doing something else, doing ourselves in a way that was not exactly what anyone had in mind for us.

Although there are authoritative discourses on gender—the law, medicine, and psychiatry, to name a few—and they seek to launch and sustain human life within discrete gendered terms, they do not always succeed in containing the effects of those discourses of gender they bring into play. Moreover, it turns out that there can be no reproduction of gendered norms without the bodily enactment of those norms, and when that field of norms breaks open, *even if* provisionally, we see that the animating aims of a regulatory discourse, as it is enacted bodily, give rise to consequences that are not always foreseen, making room for ways of living gender that challenge prevailing norms of recognition. Thus we can plainly see the emergence

Gender Politics and the Right to Appear

Judith Butler

of transgender, genderqueer, butch, femme, and hyperbolic or dissident modes of masculinity and femininity, and even zones of gendered life that are opposed to all categorical distinctions such as these. Some years ago, I tried to locate in gender performativity a form of inadvertent agency, one that was certainly not outside of all culture, power, and discourse, but that emerged, importantly, from within its terms, its unforeseeable deviations, establishing cultural possibilities that confounded the sovereign aims of all those institutional regimes, including parenting structures, that seek to know and normalize gender in advance.

So, first and foremost, to say that gender is performative is to say that it is a certain kind of enactment; the “appearance” of gender is often mistaken as a sign of its internal or inherent truth; gender is prompted by obligatory norms that demand that we become one gender or the other (usually within a strictly binary frame); the reproduction of gender is thus always a negotiation with power; and finally, there is no gender without this reproduction of norms that in the course of its repeated enactments risks undoing or redoing the norms in unexpected ways, opening up the

possibility of remaking gendered reality along new lines. The political aspiration of this analysis, perhaps its normative aim, is to let the lives of gender and sexual minorities become more possible and more livable, for bodies that are gender nonconforming as well as those that conform too well (and at a high cost) to be able to breathe and move more freely in public and private spaces, as well as all those zones that cross and confound those two. Of course, the theory of gender performativity that I formulated never prescribed which gender performances were right, or more subversive, and which were wrong, and reactionary, even when it was clear that I valued the breakthrough of certain kinds of gender performances into public space, free of police brutality, harassment, criminalization, and pathologization. The point was precisely to relax the coercive hold of norms on gendered life—which is not the same as transcending or abolishing all norms—for the purposes of living a more livable life. This last is a normative view not in the sense that it is a form of normality, but only in the sense that it represents a view of the world as it should be. Indeed, the world as it should be would have to safeguard breaks with normality, and offer support and affirmation for those

who make those breaks. Perhaps it is possible to see how precarity has always been in this picture, since gender performativity was a theory and a practice, one might say, that opposed the unlivable conditions in which gender and sexual minorities live (and sometimes also those gender majorities who “passed” as normative at very high psychic and somatic costs). “Precarity” designates that politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and economic networks of support more than others, and become differentially exposed to injury, violence, and death. As I mentioned earlier, precarity is thus the differential distribution of precariousness. Populations that are differentially exposed suffer heightened risk of disease, poverty, starvation, displacement, and vulnerability to violence without adequate protection or redress. Precarity also characterizes that politically induced condition of maximized vulnerability and exposure for populations exposed to arbitrary state violence, to street or domestic violence, or other forms not enacted by states but for which the judicial instruments of states fail to provide sufficient protection or redress. So by using the term precarity, we may be referring to

Gender Politics and the Right to Appear

Judith Butler

populations who starve or who are near starvation, those whose food sources arrive one day but not the next or are carefully rationed – as we see when the state of Israel decides how much food Palestinians in Gaza need to survive – or any number of global examples where housing is temporary or lost. We might also be talking about transgendered sex workers who have to defend themselves against street violence and police harassment. And sometimes these are the same groups, and sometimes they are different. But when they are part of the same population, they are linked by their sudden or protracted subjection to precarity, even if they do not want to acknowledge this bond.

In this way, precarity is, perhaps obviously, directly linked with gender norms, since we know that those who do not live their genders in intelligible ways are at heightened risk for harassment, pathologization, and violence. Gender norms have everything to do with how and in what way we can appear in public space, how and in what way the public and private are distinguished, and how that distinction is instrumentalized in the service of sexual politics. By asking who will be criminalized on the basis of their public appearance, I mean,

who will be treated as a criminal, and produced as a criminal (which is not always the same as being named a criminal by a code of law that discriminates against manifestations of certain gender norms or certain sexual practices); who will fail to be protected by the law or, more specifically, the police, on the street, or on the job, or in the home – in legal codes or religious institutions? Who will become the object of police violence? Whose claims of injury will be refused, and who will be stigmatized and disenfranchised at the same time that they become the object of fascination and consumer pleasure? Who will have medical benefits before the law? Whose intimate and kinship relations will be recognized before the law or criminalized by the law, or who will find themselves within a space of traveling fifteen miles a new subject of rights or a criminal? The legal status of many relationships (conjugal, parental) shifts quite radically depending on which jurisdiction one is under, whether the court is religious or secular, and whether or not the tension between competing legal codes happens to be resolved at the moment one appears.

The question of recognition is an important one, for if we say that we believe all human subjects deserve

equal recognition, we presume that all human subjects are equally recognizable. But what if the highly regulated field of appearance does not admit everyone, requiring zones where many are expected not to appear or are legally proscribed from doing so? Why is that field regulated in such a way that only certain kinds of beings can appear as recognizable subjects, and others cannot? Indeed, the compulsory demand to appear in one way rather than another functions as a precondition of appearing at all. And this means that embodying the norm or norms by which one gains recognizable status is a way of ratifying and reproducing certain norms of recognition over others, and so constraining the field of the recognizable.

This is surely one question posed by the animal rights movements, since why is it that only human subjects are recognized and not nonhuman living beings? Does the act by which humans achieve recognition implicitly pick out only those features of the human that could arguably be separated off from the rest of animal life? The conceit of this form of recognition founders on itself, for would such a distinctly human creature actually be recognizable if it were somehow

Gender Politics and the Right to Appear

16

Judith Butler

separated from its creaturely existence? What would it look like? That question is linked with, and confounded by, a related one: Which humans count as the human? Which humans are eligible for recognition within the sphere of appearance, and which are not? What racist norms, for instance, operate to distinguish among those who can be recognized as human and those who cannot?—questions made all the more relevant when historically entrenched forms of racism rely on bestial constructions of blackness. The very fact that I can ask which humans are recognized as human and which are not means that there is a distinct field of the human that remains unrecognizable, according to dominant norms, but which is obviously recognizable within the epistemic field opened up by counterhegemonic forms of knowing. On the one hand, this is a clear contradiction: one group of humans is recognized as human and another group of humans, ones who are human, is not recognized as human. Perhaps the one who writes such a sentence sees that both groups are equally human, and another group does not. That other group still holds to some criterion about what constitutes the human, even if it is not one that has become explicitly thematized. If that second

group wishes to argue in favor of its version of the human, it will be caught in a bind, since the claim that one group is human, even paradigmatically human, is meant to introduce a criterion by which anyone who seems to be human can be judged to be so. And the criterion set forth by the second group will fail to secure the kind of agreement it requires in order to be true. That criterion presumes the realm of the nonhuman human, and depends on it to be differentiated from the paradigm of the human it seeks to defend. This is the kind of thinking that drives people mad, of course, and that seems right. One has to use reasonable language in the wrong way, and even commit errors of logic in order precisely to bring out this rupture induced by norms of recognition that constantly differentiate among those who ought to be recognized and those who ought not to be recognized. We are pitched into cruel and curious quandaries: a human not recognized as human is no human, and so we should not refer to them as if they were. We can see this as a key formulation of explicit racism that displays its contradiction even as it imposes its norm. As much as we need to understand that norms of gender are relayed through psycho-social fantasies that are not first of our

own making, we can see that norms of the human are formed by modes of power that seek to normalize certain versions of the human over others, either distinguishing among humans, or expanding the field of the nonhuman at will. To ask how these norms are installed and normalized is the beginning of the process of not taking the norm for granted, of not failing to ask how it has been installed and enacted, and at whose expense. For those effaced or demeaned through the norm they are expected to embody, the struggle becomes an embodied one for recognizability, a public insistence on existing and mattering. Thus, only through a critical approach to the norms of recognition can we begin to dismantle those more vicious forms of logic that uphold forms of racism and anthropocentrism. And only through an insistent form of appearing precisely when and where we are effaced does the sphere of appearance break and open in new ways.

A critical theory of this kind is constantly beset by a set of linguistic quandaries: What do we call those who do not and cannot appear as “subjects” within hegemonic discourse? One obvious response is to repose the question: What do the excluded

Gender Politics and the Right to Appear

Judith Butler

call themselves? How do they appear, through what conventions, and with what effect on dominant discourses that work through taken-for-granted logical schemes? Although gender cannot function as the paradigm for all forms of existence that struggle against the normative construction of the human, it can offer us a point of departure for thinking about power, agency, and resistance. If we accept that there are sexual and gender norms that condition who will be recognizable and “legible” and who will not, we can begin to see how the “illegible” may form as a group, developing forms of becoming legible to one another, how they are exposed to differential forms of living gender violence, and how this common exposure can become the basis for resistance.

(...)

To think critically about how the norm of the human is constructed and maintained requires that we take up a position outside of its terms, not just in the name of the nonhuman or even the antihuman, but, rather, in a form of sociality and interdependence that is not reducible to human forms of life and that cannot be adequately addressed by any obligatory definition of human nature or the human

individual. To speak about what is living in human life is already to admit that human ways of living are bound up with nonhuman modes of life. Indeed, the connection with nonhuman life is indispensable to what we call human life. In Hegelian terms: if the human cannot be the human without the inhuman, then the inhuman is not only essential to the human, but is installed as the essence of the human. This is one reason that racists are so hopelessly dependent on their own hatred of those whose humanity they are finally powerless to deny.

The point is not to simply invert the relations such that we all gather under the banner of the nonhuman or the inhuman. And it is certainly not to accept the status of the excluded as “bare life” with no capacity to gather or resist. Rather, we start perhaps by holding in the mind this merely apparent paradox together in a new thought of “human life” in which its component parts, “human” and “life,” never fully coincide with one another. In other words, we will have to hold on to this term even though, as a term, it will on occasion seek to contain two terms that repel one another, or that work in divergent directions. Human life is never the entirety of life, can never name all the life processes on

which it depends, of forms of living that exceed us.

It is my hypothesis that ways of avowing and showing certain forms of interdependency stand a chance of transforming the field of appearance itself. Ethically considered, there has to be a way to find and forge a set of bonds and alliances, to link interdependency to the principle of equal value, and to do this in a way that opposes those powers that differentially allocate recognizability, or that disrupts its taken-for-granted operation. For once life is understood as both equally valuable and interdependent, certain ethical formulations follow. In *Frames of War*, I suggested that even if my life is not destroyed in war, something of my life is destroyed in war, when other lives and living processes are destroyed in war.² How does this follow? Since other lives, understood as part of life that exceeds me, are a condition of who I am, my life can make no exclusive claim on life, and my own life is not every other life, and cannot be. In other words, to be alive is already to be connected with what is living not only beyond myself, but beyond my humanness, and no self and no human can live without this connection to a biological network of life that exceeds the domain of the

Gender Politics and the Right to Appear

18

Judith Butler

human animal. The destruction of valuable built environments and sustaining infrastructure is the destruction of what ideally should organize and sustain life in ways that are livable. Running water would be an emphatic case in point. This is one reason why in opposing war one not only opposes the destruction of other human lives (although one does), but the poisoning of the environment, and the more generalized assault on a living world. It is not just that the human who is dependent cannot survive on toxic soil, but that the human who toxifies the soil undermines the prospects for his or her own livability in a common world, where “one’s own” prospects for living are invariably linked with everyone else’s.

Only in the context of a living world does the human as an agentic creature emerge, one whose dependency on others and on living processes gives rise to the very capacity for action. Living and acting are bound together in such a way that the conditions that make it possible for anyone to live are part of the very object of political reflection and action. The ethical question, how ought I to live? or even the political question, how ought we to live together? depends upon an organization of life that makes it

possible to entertain those questions meaningfully. So the question of what makes for a livable life is prior to the question of what kind of life I might live, which means that what some call the biopolitical conditions the normative questions we pose of life.

I take this to be an important critical rejoinder to political philosophers such as Hannah Arendt, who, in *The Human Condition*, quite emphatically distinguishes the private sphere as one of dependency and inaction from the public sphere as one of independent action. How are we to think about the passage from the private to the public, and do any of us leave the sphere of dependency “behind” even as we appear as self-standing actors within established public spheres? If action is defined as independent, implying a fundamental difference from dependency, then our self-understanding as actors is predicated upon a disavowal of those living and interdependent relations upon which our lives depend. If we are political actors who seek to establish the importance of ecology, the politics of the household, health care, housing, global food politics, and demilitarization, then it would seem that the idea of human and creaturely life that supports our efforts will be one that overcomes the schism

between acting and interdependency. Only as creatures who recognize the conditions of interdependency that ensure our persistence and flourishing can any of us struggle for the realization of any of those important political goals during times in which the very social conditions of existence have come under economic and political assault.

The implications for political performativity seem important. If performativity implies agency, what are then the living and social conditions of agency? It cannot be that agency is a specific power of speech, and that the speech act is the model of the political action. That Arendtian presupposition from *The Human Condition* presumes that the body does not enter into the speech act, and that the speech act is understood as a mode of thinking and judging. The public sphere in which the speech act qualifies as the paradigmatic political action is one that has already, in her view, been separated from the private sphere, the domain of women, slaves, children, and those too old or infirm to work. In a sense, all those populations are associated with the bodily form of existence, one characterized by the “transience” of its work, and contrasted with true deeds, which include

Gender Politics and the Right to Appear

Judith Butler

the making of cultural works and the spoken deed. The implicit distinction between body and mind in *The Human Condition* has garnered the critical attention of feminist theorists for some time.³ Significantly, this view of the foreign, unskilled, feminized body that belongs to the private sphere is the condition of possibility for the speaking male citizen (who is presumably fed by someone and sheltered somewhere, and whose nourishment and shelter are tended to in some regular ways by some disenfranchised population or another).

(...)

In my earlier work, I was interested in how several discourses on gender seemed to create and circulate certain ideals of gender, generating those ideals but taking them to be natural essences or internal truths that were subsequently expressed in those ideals. So the effect of a discourse—in this case, a set of gender ideals—was broadly misconstrued as the internal cause of one's desire and behavior, a core reality that was expressed in one's gestures and actions. That internal cause or core reality not only substituted for the social norm, but effectively masked and facilitated the operation of that norm. The formulation that "gender is performative" gave

rise to two quite contrary interpretations: the first was that we radically choose our genders; the second was that we are utterly determined by gender norms. Those wildly divergent responses meant that something had not quite been articulated and grasped about the dual dimensions of any account of performativity. For if language acts upon us before we act, and continues acting in every instant in which we act, then we have to think about gender performativity first as "gender assignment"—all those ways in which we are, as it were, called a name, and gendered prior to understanding anything about how gender norms act upon and shape us, and prior to our capacity to reproduce those norms in ways that we might choose. Choice, in fact, comes late in this process of performativity. And then, following Sedgwick, we have to understand how deviations from those norms can and do take place, suggesting that something "queer" is at work at the heart of gender performativity, a queerness that is not so very different from the swerves taken by iterability in Derrida's account of the speech act as citational.

So let us assume, then, that performativity describes both the processes of being acted on and the conditions

and possibilities for acting, and that we cannot understand its operation without both of these dimensions. That norms act upon us implies that we are susceptible to their action, vulnerable to a certain name-calling from the start. And this registers at a level that is prior to any possibility of volition. An understanding of gender assignment has to take up this field of an unwilling receptivity, susceptibility, and vulnerability, a way of being exposed to language prior to any possibility of forming or enacting a speech act. Norms such as these both require and institute certain forms of corporeal vulnerability without which their operation would not be thinkable. That is why we can, and do, describe the powerful citational force of gender norms as they are instituted and applied by medical, legal, and psychiatric institutions, and object to the effect they have on the formation and understanding of gender in pathological or criminal terms. And yet, this very domain of susceptibility, this condition of being affected, is also where something queer can happen, where the norm is refused or revised, or where new formulations of gender begin. Precisely because something inadvertent and unexpected can happen in this realm of "being affected," gender can emerge in ways that break

Gender Politics and the Right to Appear

Judith Butler

with, or deviate from, mechanical patterns of repetition, resignifying and sometimes quite emphatically breaking those citational chains of gender normativity, making room for new forms of gendered life. Gender performativity does not just characterize what we do, but how discourse and institutional power affect us, constraining and moving us in relation to what we come to call our “own” action. To understand that the names we are called are just as important to performativity as the names we call ourselves, we have to identify the conventions that operate in a broad array of gender assigning strategies. Then we can see how the speech act affects and animates us in an embodied way—the field of susceptibility and affect is already a matter of a corporeal registration of some kind. Indeed, the embodiment implied by both gender and performance is one that is dependent on institutional structures and broader social worlds. We cannot talk about a body without knowing what supports that body, and what its relation to that support—or lack of support—might be. In this way, the body is less an entity than a living set of relations; the body cannot be fully dissociated from the infrastructural and environmental conditions of its living and acting. Its

acting is always conditioned acting, which is one sense of the historical character of the body. Moreover, the dependency of human and other creatures on infrastructural support exposes a specific vulnerability that we have when we are unsupported, when those infrastructural conditions start to decompose, or when we find ourselves radically unsupported in conditions of precarity. Acting in the name of that support, without that support, is the paradox of plural performative action under conditions of precarity.⁴

Gender Politics and the Right to Appear

21

Judith Butler

1

Jacques Derrida, "Signature Event Context," in *Limited Inc*, trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988); Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991); Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990).

2

See my *Frames of War* (London: Verso, 2010).

3

See Linda Zerilli, "The Arendtian Body," and Joan Cocks, "On Nationalism," in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig (University Park: Penn State University Press, 1995).

4

This final discussion is transposed from "Rethinking Vulnerability and Resistance," my lecture given in Alcala, Spain, in July 2014, part of which was published in the Modern Language Association's online journal, *Profession*, January 2014, <https://profession.mla.org/vulnerability-and-resistance/>.

Emanuele Coccia

Excerpt from the English translation published by Polity Press in 2021 of the original French book Emanuele Coccia's *Métamorphoses*. 2020. Editions Rivages, Paris.

The text is reprinted here by a kind permission of Emanuele Coccia and the publishers Payot & Rivages and Polity Press.

Special thanks to Marie-Martine Serrano from Editions Payot & Rivages and Eve Hawksworth from Polity Press who helped with the permission rights process.

THE FORMS WITHIN US

It was long before the era of social networks. Photos of oneself were few and far between; they saved rare moments from oblivion, absorbing into themselves the colour and light of the life that they incarnated. They were kept in large, bound albums with white pages that were rarely flipped through and even less frequently shown to others – as if they were sacred tomes that could only be revealed to the initiated. These albums didn't usually contain any writing, but they presupposed long oral explanations. For plunging into their pages meant each time rediscovering the evidence of a past that one would rather forget.

Upon these pages, life took the form of a long parade of autonomous silhouettes separated by great halos of darkness. In spite of the dissimilarity of the forms, it was not difficult to recognize oneself in this strange parade of exuviae from our past. And yet a certain frisson accompanied this succession of characters ready to say 'I' in our place. Apparently cancelling out all difference in time, the album seemed to exhibit these images as in a polyptych of a large extended family: with a strange dissociative effect, it transformed them into almost

identical twins who seemed to be leading parallel lives. So that our existence began to seem like a titanic effort to pass from one life to another, from one form to another – a journey of reincarnation through bodies and situations far removed from one another, as the cockroach is from Gregor Samsa's human body. But then at other times, on the contrary, the magic worked in the opposite direction: to leaf through the album was to experience the intoxication of a perfect equivalence between the most disparate forms. Without being completely identical, our current self revealed itself to be exactly the same one as when we were only one metre tall, barely able to peer above the stalks in a cornfield; or when we were a teenager with bad hair and an acne-riddled face. The differences were enormous, and yet each of these forms expressed the same life with the same force. Such albums are the most accurate representation of the coincidence between life and metamorphosis.

We are always struck by the form of the living being at the adult age. In the body at this stage we recognize a perfection and maturity that we deny to others. Everything that goes before is seen as mere preparation

for this silhouette we were destined to inhabit, and all that follows is decadence and decline. Yet nothing could be further from the truth. Our adult life form is no more perfect, no more 'us', no more human, no more complete than that of the bicellular embryo that comes directly after the fertilization of the egg, or that of the old man on the verge of death. All life, in order to develop, must pass through an irreducible multiplicity of forms, a whole population of bodies that it dons and discards with the same ease as it changes outfits from one season to the next. Every living being is legion. Each one stitches together bodies and 'selves' like a seamstress, like a body artist constantly modifying their appearance. Every life is an anatomical fashion show of variable duration.

To think the relationship between this multiplicity of forms in terms of metamorphosis rather than in terms of evolution, progress, or their opposites, is not just to free oneself of all teleology. It means also, and above all, that each of these forms has the same weight, the same importance, the same value: metamorphosis is the principle of equivalence between all natures, and the process that allows this equivalence to arise. Every form,

Emanuele Coccia

every nature, comes from the other and is equivalent to it. They all exist on the same plane. They each have a share of what the others have, but in different ways. Variation is *horizontal*.

It isn't easy to hold the gaze of this liturgy of silhouettes, none of which seems capable of both retaining and modifying the life that has been transmitted to it. In this incessant carnival of figures at once rubbing shoulders with one another contemporaneously and constituting a line of succession, forms fade into one another, pour into one another, engender one another. Each of them is a stranger that seems to come from elsewhere but who, once we become familiar with them, makes all the others seem like strangers. What we call life – whether from the point of view of the individual, the species, or the kingdoms as a whole – is nothing but a process of the domestication of successive forms. Day after day we domesticate the stranger, to the point where we lose ourselves completely in their body.

Let us call metamorphosis this twofold self – evident truth: every living thing is in itself a plurality of forms– simultaneously present and successive – but none of these

forms truly exists autonomously and separately, because they are always defined in immediate continuity with an infinite number of others that come before and after.

Metamorphosis is both the force that allows every living thing to be staged simultaneously and successively across several forms, and the breath of life that connects those forms with one another, allowing them to pass one into the other.

OUR MIND IS ALWAYS IN THE BODIES OF OTHER SPECIES

We are used to thinking that the interdependent relationships between different species are physical, energetic, or anatomical in nature. We never suspect that this interdependence is first of all of a cognitive and speculative order. If every relation between species is technical and artificial, not natural or purely physical, it is because every species finds its mind, its intelligence, its ability to think, *always* and *exclusively* in its relation with other species. Each species is linked to one or more other species as to its *mind*. This is the great lie of neurobiology: the intellect is not an organ, it always exists outside the body of every living individual.

Intellect is not a thing, it's a relation. It exists not in our body, but in the relations our body establishes with other bodies. If minds exist outside the body, it is because they are not the monospecific equipment of individuals: what we call mind is always an association between the life of two species. This idea of mind as ecology is not foreign to contemporary biology. The first to explore the idea was Paul Shepard in *Thinking Animals*,¹ where he showed how thinking is the effect, and not the condition of possibility, of the symbiotic cohabitation between plants, animals, bacteria, etc. It was only and always in interspecies relationships that large predators developed intelligence: without herbivores, large carnivorous predators would have been completely stupid. Shepard, however, still thought of this interspecificity of intelligence in teleological terms. On the contrary, we should imagine that the intellect of any species is embodied in another species.

You only have to look at a meadow to realize that. With the flower, the plant turns the insect into a geneticist, a breeder, a farmer: it entrusts another species belonging to another kingdom with the task of making a decision on the genetic and biological destiny of

Emanuele Coccia

its own species. It entrusts them with the task of directing the metamorphosis of its species. In a certain sense, the flower transfers the plant's species-mind into the *body* of the bee. It is not simply a collaboration, it is the constitution of a cognitive and speculative interspecific organ. This means not only that all evolutionary development is co-evolution, as Peter Raven, Paul Ehrlich, and Donna Haraway have shown, but also that, as we have seen, co-evolution is what we normally call agriculture or husbandry. Each species decides, in its own way, the evolutionary fate of others. What we call evolution is nothing more than a kind of generalized interspecies agriculture, a cosmic crossbreeding – which is not necessarily designed for the benefit of one or the other. The world as a whole thus becomes a kind of purely relational reality where each species is the agro-ecological territory of the other: every living being is both garden and gardener of other species. The world then is this relation of reciprocal culture (never defined purely by the logic of utility, nor that of free usage). In this sense, no ecology is possible, because every ecosystem is the result of an agricultural practice and the involvement of other species. There is no wild space, just as there are no

wild animals, because everything is cultivated. The relationship between culture and nature is always reversible: any species can embody nature for us, and vice versa.

The soil then ceases to be an autonomous reality

There is no soil. The soil of one is the life of others. Politics can no longer be carried out on a territorial basis, but only on the basis of the interspecies relationship: so a city is only the relationship that a group of humans has with a series of other species (and with all the species that the existence of those species requires). There is no territory, no neutral space upon which the living could settle. Originary settlement is an act of agriculture or zootechnics. We always settle upon the lives of others, and, conversely, every one of us is always the soil for other living beings. Each lives off the body of the other. Each drew their body from the body of the other. As if, from the beginning, the Earth was a body formed of the bodies of all species, each of which lives off the lives of others, and all of which are inseparable.

Every living being is an Earth for others, every species is the terrain of

life for an indefinite number of other actors, both living and non-living. There is no urban soil, no pure space to settle in, all is agricultural land. Soil is not what separates one living thing from another or one species from another, but what obliges each to mix with the other. Every territory is in itself a metamorphosis in progress, by virtue of which living beings, species, and non-living actors receive their share of the same power of acting that is common to the whole planet. Conversely, each of us, like all living things and all species, is part of a collective metamorphosis. A soil for other living things and other species. It is as the soil of others that we have a power to act.

This interspecies relationship that we call mind, intelligence, or 'brain' is not something natural. It is not spontaneous, eternal, purely biological – it is a technical fact and, in a sense, an artistic one. Any relationship between species must be read not only as something contingent, but as something like the relationship between an artist and the material they manipulate or, better still, as the relationship between a curator and an artist. The choice of insects as to which flower to mate with which other is not based on a rational calculation but on taste: how

Emanuele Coccia

much sugar does the flower contain, that's the key. Evolution is therefore based on taste rather than utility. The sensitivities of one species decide the fate of other species. So evolution is just fashion in nature, a fashion show that lasts millions of years and allows any species to wear clothes taken from other species or that have been designed by others. Every landscape is an exhibition of contemporary nature or a masquerade where the fashions of nature are on display: a multispecies Biennial, an installation waiting to be replaced by hundreds of others.

Everything in nature, like everything in our own existence, is artificial and arbitrary. An artificiality produced by the action of different species. The history of the Earth is a history of art, an eternal artistic experiment. In this context, each species is both artist and curator of other species. And conversely, each species is both a work of art and a performance by the species whose evolution it represents, but also the object of an exhibition curated by those other species that made it emerge.

Evolution and natural selection are totally revolutionized. Fish, plants, lice, bacteria, viruses, fungi, and horses:

whether large or extremely small, whatever kingdom they belong to, all living beings are minds, and not only for themselves (thinking, feeling, capable of decision-making), they are also the minds of other species. All living beings are capable not only of consciously changing their own and other species' environments, of forging arbitrary interspecies relationships that are not necessarily oriented towards some utility or other, but also of altering the destiny of other species. When looked at in this way, the world becomes the ever-changing result of this universal and cosmic intelligence and sensibility of the infinite forms of life. Conversely, this cosmic mind is produced by an infinite series of arbitrary and rational encounters and decisions taken by different species at different times, according to the strangest of intentions. Mind – that is to say, interspecies evolution – is the life of the metamorphosis of the world.

Metamorphoses

26

Emanuele Coccia

1

Shepard, Paul. 1998.

*Thinking Animals. Animals
and the Development of
Human Intelligence.* The
University of Georgia Press.

Feeling Utopia

27

José Esteban Muñoz

Excerpt from the chapter 'Introduction. Feeling Utopia' from José Esteban Muñoz's book *Cruising Utopia, The Then and There of Queer Futurity*. New York University in 2009.

The text is reprinted here by a kind permission of New York University Press.

Special thanks to the NYU Press editors who helped with the permission rights process: Marry Beth Jarrad, Joshua Chambers-Letson, Ann Pellegrini, and Eric Zinner.

A map of the world that does not include utopia is not worth glancing at.

—Oscar Wilde

QUEERNESS IS NOT yet here.

Queerness is an ideality. Put another way, we are not yet queer. We may never touch queerness, but we can feel it as the warm illumination of a horizon imbued with potentiality. We have never been queer, yet queerness exists for us as an ideality that can be distilled from the past and used to imagine a future. The future is queerness's domain. Queerness is a structuring and educated mode of desiring that allows us to see and feel beyond the quagmire of the present. The here and now is a prison house. We must strive, in the face of the here and now's totalizing rendering of reality, to think and feel a *then* and *there*. Some will say that all we have are the pleasures of this moment, but we must never settle for that minimal transport; we must dream and enact new and better pleasures, other ways of being in the world, and ultimately new worlds. Queerness is a longing that propels us onward, beyond romances of the negative and toiling in the present. Queerness is that thing that lets us feel that this world is not enough, that indeed something is missing. Often we can

glimpse the worlds proposed and promised by queerness in the realm of the aesthetic. The aesthetic, especially the queer aesthetic, frequently contains blueprints and schemata of a forward-dawning futurity. Both the ornamental and the quotidian can contain a map of the utopia that is queerness. Turning to the aesthetic in the case of queerness is nothing like an escape from the social realm, insofar as queer aesthetics map future social relations. Queerness is also a performative because it is not simply a being but a doing for and toward the future. Queerness is essentially about the rejection of a here and now and an insistence on potentiality or concrete possibility for another world.

That is the argument I make in *Cruising Utopia*, significantly influenced by the thinking and language of the German idealist tradition emanating from the work of Immanuel Kant and Georg Wilhelm Friedrich Hegel. An aspect of that line of thought is concretized in the critical philosophy associated with the Frankfurt School, most notably in the work of Theodor Adorno, Walter Benjamin, and Herbert Marcuse. Those three thinkers within the Marxist tradition have all grappled with the complexities of the utopian. Yet the voice and logic that

most touches me, most animates my thinking, is that of the philosopher Ernst Bloch.

More loosely associated with the Frankfurt School than the aforementioned philosophers, Bloch's work was taken up by both liberation theology and the Parisian student movements of 1968. He was born in 1885 to an assimilated Jewish railway employee in Ludwigshafen, Germany. During World War II, Bloch fled Nazi Germany, eventually settling for a time in Cambridge, Massachusetts. After the war Bloch returned to East Germany, where his Marxian philosophy was seen as too revisionary. At the same time he was derided for his various defenses of Stalinism by left commentators throughout Europe and the United States. He participated in the intellectual circles of Georg Simmel and, later, Max Weber. His friendship and sometime rivalries with Adorno, Benjamin, and Georg Lukács are noted in European left intellectual history.¹ Bloch's political inconsistencies and style, which has been described as both elliptical and lyrical, have led Bloch to an odd and uneven reception. Using Bloch for a project that understands itself as part of queer critique is also a risky move because it has been rumored

José Esteban Muñoz

that Bloch did not hold very progressive opinions on issues of gender and sexuality.² These biographical facts are beside the point because I am using Bloch's theory not as orthodoxy but instead to create an opening in queer thought. I am using the occasion and example of Bloch's thought, along with that of Adorno, Marcuse, and other philosophers, as a portal to another mode of queer critique that deviates from dominant practices of thought existing within queer critique today. In my estimation a turn to a certain critical idealism can be an especially useful hermeneutic.

(...)

For me, Bloch's utility has much to do with the way he theorizes utopia. He makes a critical distinction between abstract utopias and concrete utopias, valuing abstract utopias only insofar as they pose a critique function that fuels a critical and potentially transformative political imagination.⁴

Abstract utopias falter for Bloch because they are untethered from any historical consciousness. Concrete utopias are relational to historically situated struggles, a collectivity that is actualized or potential. In our everyday life abstract utopias are akin to banal optimism. (Recent calls for gay or queer optimism seem too

close to elite homosexual evasion of politics.) Concrete utopias can also be daydreamlike, but they are the hopes of a collective, an emergent group, or even the solitary oddball who is the one who dreams for many. Concrete utopias are the realm of educated hope. In a 1961 lecture titled "Can Hope Be Disappointed?" Bloch describes different aspects of educated hope: "Not only hope's affect (with its pendant, fear) but even more so, hope's methodology (with its pendant, memory) dwells in the region of the not-yet, a place where entrance and, above all, final content are marked by an enduring indeterminacy."⁵ This idea of indeterminacy in both affect and methodology speaks to a critical process that is attuned to what Italian philosopher Giorgio Agamben describes as potentiality.⁶ Hope along with its other, fear, are affective structures that can be described as anticipatory.

(...)

Let us begin by considering Warhol's Coke Bottle alongside O'Hara's poem "Having a Coke with You":

Having a Coke with You

is even more fun than going to San Sebastian, Irún, Hendaye,

Biarritz,

Bayonne
or being sick to my stomach
on the Travesera de Gracia in
Barcelona partly because in
your orange shirt you look like
a better happier St.

Sebastian
partly because of my love
for you, partly because of
your love for
yoghurt
partly because of the fluores-
cent orange tulips around the
birches

partly because of the secrecy
our smiles take on before
people and

statuary
it is hard to believe when I'm
with you that there can be
anything as

still
as solemn as unpleasantly
definitive as statuary when
right in front of it in the warm
New York 4 o'clock light we are
drifting back and forth between
each other like a tree breathing
through its spectacles

and the portrait show seems
to have no faces in it at all, just
paint

José Esteban Muñoz

you suddenly wonder why in
the world anyone ever did them
I look
at you and I would rather look
at you than all the portraits
in the
world
except possibly for the Polish
Rider occasionally and anyway
it's in the

Frick
which thank heavens you
haven't gone to yet so we can
go together
the first time
and the fact that you move
so beautifully more or less
takes care of
Futurism
just as at home I never think
of the Nude Descending
a Staircase or
at a rehearsal a single drawing
of Leonardo or Michelangelo
that used
to wow me
and what good does all the
research of the Impressionists
do them
when they never got the right
person to stand near the tree
when the
sun sank
or for that matter Marino Marini
when he didn't pick the rider as

carefully
as the horse
it seems they were all
cheated of some marvellous
experience
which is not going to go
wasted on me which is why
I'm telling you
about it¹⁶

This poem tells us of a quotidian act, having a Coke with somebody, that signifies a vast lifeworld of queer relationality, an encrypted sociality, and a utopian potentiality. The quotidian act of sharing a Coke, consuming a common commodity with a beloved with whom one shares secret smiles, trumps fantastic moments in the history of art. Though the poem is clearly about the present, it is a present that is now squarely the past and in its queer relationality promises a future. The fun of having a Coke is a mode of exhilaration in which one views a restructured sociality. The poem tells us that mere beauty is insufficient for the aesthete speaker, which echoes Bloch's own aesthetic theories concerning the utopian function of art. If art's limit were beauty—according to Bloch—it is simply not enough.¹⁷ The utopian function is enacted by a certain surplus in the work that promises a futurity, something that is

not quite here. O'Hara first mentions being wowed by a high-art object before he describes being wowed by the lover with whom he shares a Coke. Here, through queer-aesthete art consumption and queer relationality the writer describes moments imbued with a feeling of forward-dawning futurity.

The anticipatory illumination of certain objects is a kind of potentiality that is open, indeterminate, like the affective contours of hope itself. This illumination seems to radiate from Warhol's own depiction of Coke bottles. Those silk screens, which I discuss in chapter 7, emphasize the product's stylish design line. Potentiality for Bloch is often located in the ornamental. The ornament can be seen as a proto-pop phenomenon. Bloch warns us that mechanical reproduction, at first glance, voids the ornamental. But he then suggests that the ornamental and the potentiality he associates with it cannot be seen as directly oppositional to technology or mass production.¹⁸ The philosopher proposes the example of a modern bathroom as this age's exemplary site to see a utopian potentiality, the site where nonfunctionality and total functionality merge.¹⁹ Part of what Warhol's study of the Coke bottle and

José Esteban Muñoz

other mass-produced objects helps one to see is this particular tension between functionality and nonfunctionality, the promise and potentiality of the ornament. In the *Philosophy of Andy Warhol* the artist muses on the radically democratic potentiality he detects in Coca-Cola.

What's great about this country is that America started the tradition where the richest consumers buy essentially the same things as the poorest. You can be watching TV and see Coca-Cola, and you know that the President drinks Coke, Liz Taylor drinks Coke, and just think, you can drink Coke, too. A Coke is a Coke and no amount of money can get you a better Coke than the one the bum on the corner is drinking. All the Cokes are the same and all the Cokes are good. Liz Taylor knows it, the President knows it, the bum knows it, and you know it.²⁰

This is the point where Warhol's particular version of the queer utopian impulse crosses over with O'Hara's. The Coke bottle is the everyday material that is represented in

a different frame, laying bare its aesthetic dimension and the potentiality that it represents. In its everyday manifestation such an object would represent alienated production and consumption. But Warhol and O'Hara both detect something else in the object of a Coke bottle and in the act of drinking a Coke with someone. What we glean from Warhol's philosophy is the understanding that utopia exists in the quotidian. Both queer cultural workers are able to detect an opening and indeterminacy in what for many people is a locked-down dead commodity.

Agamben's reading of Aristotle's *De Anima* makes the crucial point that the opposition between potentiality and actuality is a structuring binarism in Western metaphysics.²¹ Unlike a possibility, a thing that simply might happen, a potentiality is a certain mode of nonbeing that is eminent, a thing that is present but not actually existing in the present tense. Looking at a poem written in the 1960s, I see a certain potentiality, which at that point had not been fully manifested, a relational field where men could love each other outside the institutions of heterosexuality and share a world through the act of drinking a beverage

with each other. Using Warhol's musing on Coca-Cola in tandem with O'Hara's words, I see the past and the potentiality imbued within an object, the ways it might represent a mode of being and feeling that was then not quite there but nonetheless an opening. Bloch would posit that such utopian feelings can and regularly will be disappointed.²² They are nonetheless indispensable to the act of imaging transformation. (...)

The moment in which I write this book the critical imagination is in peril. The dominant academic climate into which this book is attempting to intervene is dominated by a dismissal of political idealism. Shouting down utopia is an easy move. It is perhaps even easier than smearing psychoanalytic or deconstructive reading practices with the charge of nihilism. The antiutopian critic of today has a well-worn war chest of poststructuralist pieties at her or his disposal to shut down lines of thought that delineate the concept of critical utopianism. Social theory that invokes the concept of utopia has always been vulnerable to charges of naiveté, impracticality, or lack of rigor. While participating on the Modern Language Association

José Esteban Muñoz

panel titled “The Anti-Social Thesis in Queer Theory,” I argued for replacing a faltering antirelational mode of queer theory with a queer utopianism that highlights a renewed investment in social theory (one that calls on not only relationality but also futurity). One of my co-panelists responded to my argument by exclaiming that there was nothing new or radical about utopia. To some degree that is true, insofar as I am calling on a well-established tradition of critical idealism. I am also not interested in a notion of the radical that merely connotes some notion of extremity, righteousness, or affirmation of newness. My investment in utopia and hope is my response to queer thinking that embraces a politics of the here and now that is underlined by what I consider to be today’s hamstrung pragmatic gay agenda. Some critics would call this cryptopragmatic approach tarrying with the negative. I would not. To some degree this book’s argument is a response to the polemic of the “antirelation.” Although the antirelational approach assisted in dismantling an anticritical understanding of queer community, it nonetheless quickly replaced the romance of community with the romance of singularity and negativity. The version of queer social

relations that this book attempts to envision is critical of the communitarian as an absolute value and of its negation as an alternative all-encompassing value. In this sense the work of contemporary French philosopher Jean-Luc Nancy and his notion of “being singular plural”²⁴ seems especially important. For Nancy the postphenomenological category of being singular plural addresses the way in which the singularity that marks a singular existence is always coterminously plural—which is to say that an entity registers as both particular in its difference but at the same time always relational to other singularities. Thus, if one attempts to render the ontological signature of queerness through Nancy’s critical apparatus, it needs to be grasped as both antirelational and relational.

Antisocial queer theories are inspired by Leo Bersani’s book *Homos*, in which he first theorized the so-called thesis of antirelationality.²⁵ I have long believed that the antirelational turn in queer studies was a partial response to critical approaches to a mode of queer studies that argued for the relational and contingent value of sexuality as a category. Many critics have followed Bersani’s antirelational

turn, but arguably none as successfully as Lee Edelman in his book *No Future*.²⁶ I have great respect for *No Future*, and Edelman’s earlier book offers an adroit reading of James Baldwin’s *Just Above My Head*.²⁷ *No Future* is a brilliant and nothing short of inspiring polemic. Edelman clearly announces his mode of argumentation as being in the realm of the ethical, and this introduction is an anticipation of a reanimated political critique and should be read as an idiosyncratic allegiance to the polemical force of his argument and nothing like an easy dismissal. His argument and the seductive sway of the antirelational thesis energizes my argument in key ways.

Yet I nonetheless contend that most of the work with which I disagree under the provisional title of “antirelational thesis” moves to imagine an escape or denouncement of relationality as first and foremost a distancing of queerness from what some theorists seem to think of as the contamination of race, gender, or other particularities that taint the purity of sexuality as a singular trope of difference. In other words, antirelational approaches to queer theory are romances of the negative, wishful thinking, and

José Esteban Muñoz

investments in deferring various dreams of difference.

To some extent *Cruising Utopia* is a polemic that argues against antirelationality by insisting on the essential need for an understanding of queerness as collectivity. I respond to Edelman's assertion that the future is the province of the child and therefore not for the queers by arguing that queerness is primarily about futurity and hope. That is to say that queerness is always in the horizon. I contend that if queerness is to have any value whatsoever, it must be viewed as being visible only in the horizon. My argument is therefore interested in critiquing the ontological certitude that I understand to be partnered with the politics of presentist and pragmatic contemporary gay identity. This mode of ontological certitude is often represented through a narration of disappearance and negativity that boils down to another game of fort-da.

(...)

Thinking beyond the moment and against static historicisms is a project that is deeply sympathetic to Judith Halberstam's [*Editor's note: now Jack Halberstam*] work on queer temporality's relation to spatiality,

most immediately the notion of straight time. It also draws on Carla Freccero's notion of fantasmatic historiography, Elizabeth Freeman's theory of temporal drag, Carolyn Dinshaw's approach to "touching the past," Gayatri Gopinath's theorizing of the time and place of queer diaspora as an "impossible desire," and Jill Dolan's work on the utopian in performance.⁴⁰ Along those lines, although this writing project is not always explicitly about race, it does share much political urgency with a vibrant list of scholars working on the particularities of queers of color and their politics.⁴¹ I have spent some time arguing against the antirelational move in queer theory. Queer feminist and queer of color critiques are the powerful counterweight to the antirelational. I situate my work squarely in those quarters.

Certainly Lauren Berlant's work on the politics of affect in public life has had a structuring influence on this project. In a 1994 essay, titled "68 or Something," Berlant explained the article's project in a way that resonates with much of the powerful writing that has followed it: "This essay is written in favor of refusing to learn the lessons of history, of refusing to

relinquish utopian practice, of refusing the apparently inevitable movement from tragedy to farce that has marked so much of the analysis of social movements generated post '68."⁴² The refusal of empiricist historiography and its denouncement of utopian longing has been an important cue for this project. Berlant's insistence on the refusal of normative affect reminds me of the Great Refusal for which Marcuse called years earlier. *Cruising Utopia* is a critical move that has been forged in relation to the work of Berlant and other scholars with whom I have had the luxury to work under the banner of the Public Feelings Group.⁴³ That theoretical project has had an important activist component thanks to the inspired work of the Chicago Feel Tank.⁴⁴ The very idea that we can even venture to feel utopian in the here and now has been nourished through my fortunate association with this collegial cohort.

Ultimately, this book offers a theory of queer futurity that is attentive to the past for the purposes of critiquing a present. This mode of queer critique depends on critical practices that stave off the failures of imagination that I understand as antirelationality and antiutopianism in queer critique.

Feeling Utopia

33

José Esteban Muñoz

The mode of “cruising” for which this book calls is not only or even primarily “cruising for sex.” I do see an unlimited potentiality in actual queer sex, but books of criticism that simply glamorize the ontology of gay male cruising are more often than not simply boring. In this book I do nonetheless distill some real theoretical energy from historical accounts of fucking and utopia, such as John Giorno’s journals (chapter 2) and Samuel Delany’s memoir, *The Motion of Light and Water* (chapter 3). That may have something to do with the historical texture those texts provide. Indeed this book asks one to cruise the fields of the visual and not so visual in an effort to see in the anticipatory illumination of the utopian. If, as indicated by the famous quotation from Oscar Wilde that appears in the epigraph, “a map of the world that does not include Utopia is not worth glancing at,” then affective and cognitive maps⁴⁵ of the world that a critically queer utopianism can create, maps that do include utopia, need to be attended to in a fashion that indeed resembles a kind of politicized cruising. In the place of various exhausted theoretical stances *Cruising Utopia* not only asks readers to reconsider ideas such as hope and utopia but also challenges them to

feel hope and to feel utopia, which is to say challenges them to approach the queer critique from a renewed and newly animated sense of the social, carefully cruising for the varied potentialities that may abound within that field.

Feeling Utopia

34

José Esteban Muñoz

- 1 This brief biographical sketch of Bloch draws heavily on Vincent Geoghegan's excellent *Ernst Bloch* (New York: Routledge, 1996). Although *Cruising Utopia* employs some of Bloch's critical thinking, it nonetheless does not pretend to anything like a comprehensive introduction to Blochian theory. Indeed that book has already been written, and it is Geoghegan's.
- 2 Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols., trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).
- 3 Ibid.
- 4 Ibid., 1:146.
- 5 Ernst Bloch, *Literary Essays*, trans. Andrew Joron and others (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), 341.
- 6 Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed. and trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).
- 7 Ibid., 178–181.
- 8 Jill Dolan, *Utopia in Performance: Finding Hope at the Theater* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005).
- 9 Gavin Butt, *Just between You and Me: Queer Disclosures in the New York Art World, 1948–1963* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).
- 10 Jennifer Doyle, *Sex Objects: Art and the Dialectics of Desire* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006).
- 11 Fred Moten, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).
- 12 See Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, trans. Jack Zipes and Frank Mecklenburg (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), esp. 18–70.
- 13 Ibid.
- 14 Bloch, *Literary Essays*, 340.
- 15 Bloch, *Utopian Function of Art*, 71–77.
- 16 Frank O'Hara, "Having a Coke with You," in *The Collected Poems of Frank O'Hara*, ed. Donald Allen (Berkeley: University of California Press, 1995), 360.
- 17 Bloch, *Principle of Hope*, 339.
- 18 Bloch, *Utopian Function of Art*, 78–102.
- 19 Ibid.
- 20 Andy Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol: From A to B and Back Again* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 100.
- 21 Agamben, *Potentialities*, 178–181.
- 22 Bloch, *Literary Essays*, 339–344.
- 23 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).
- 24 Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000).
- 25 Leo Bersani, *Homos* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).
- 26 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, NC: Duke University Press, 2004).
- 27 Lee Edelman, *Homographesis: Essays in Literary and Cultural Theory* (New York: Routledge, 1994).
- 28 Bloch, *Principle of Hope*, 144–178.
- 29 Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, NC: Duke University Press, 2003).
- 30 Ibid.
- 31 Ibid.
- 32 Paolo Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, trans. Isabella Bertoletti, James Cascaito, and Andrea Casson (New York: Semiotext(e), 2008), esp. 9–66.
- 33 Ibid., 18.
- 34 Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin*, or Seduction in Two Languages, trans. Catherine Porter (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 104.
- 35 Eileen Myles, *Chelsea Girls* (New York: Black Sparrow, 1994), 274.
- 36 Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (New York: Verso, 2005).
- 37 Here I am thinking of Delany's novel *The Mad Man*

José Esteban Muñoz

(New York: Kasak Books / Masquerade Books, 1994).

38

Samuel R. Delany, *Times Square Red, Times Square Blue* (New York: New York University Press, 1999). Delaney's paradigm is carefully interrogated by Ricardo Montez, in "Trade Marks: LA2, Keith Haring, and a Queer Economy of Collaboration," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 12, no. 3 (2006): 425–440.

39

Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Volume 1: An Introduction, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), 15–50. Although Foucault's innovation is undeniable, the work of many historians of sexuality who have written in his wake has become rote.

40

Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York: New York University Press, 2005); Carla Freccero, *Queer/ Early / Modern* (Durham, NC: Duke University Press, 2005); Elizabeth Freeman, "Packing History, Count(Er) Ing Generations," New

Literary History 31 (2000): 727–744; Elizabeth Freeman, "Time Binds, or, Erotohistoriography," *Social Text* 84–85 (2005): 57–68; Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* (Durham, NC: Duke University Press, 1999); Gayatri Gopinath, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures* (Durham, NC: Duke University Press, 2005); and Dolan, *Utopia in Performance*.

41

For an example of this queer-of-color critique, see the special issue of the journal *Social Text* that I edited with David and Judith Halberstam: "What's Queer about Queer Studies Now?" *Social Text* 84–85 (2005).

42

Lauren Berlant, "'68 or Something," *Critical Inquiry* 21, no. 1 (1994): 124–155. Notable publications by Berlant that followed this earlier essay include *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* (Durham, NC: Duke University Press, 1997);

and *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture* (Durham, NC: Duke University Press, 2008).

43

Along with Berlant's work, some other work that exemplifies the Public Feelings project includes Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* (Durham, NC: Duke University Press, 2003); and Kathleen Stewart, *Ordinary Affects* (Durham, NC: Duke University Press, 2007).

44

See the group's website, www.feeltankchicago.net.
45. See Jonathan Flatley, *Affective Mapping* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

Paul Maheke

In the yellow and purple desert lives Mauve.

Not here nor far, Mauve, whose green horizon touches the sky, seems to have no end.

Other places are born of her rains; the kind of places we seek to discover when the world closes up. Jim discovered the water first, then the ground.

In the darkness John made out the physical limits of Mauve.

Her time, her rhythm.

His eyes look towards her peak.

A summit not so high. Perhaps, others too came to pay her a visit.

He thinks of him.

Jim lands, John falls. There, Mauve sweeps in between them. Mauve admires them from a distance. Nobody has yet reached this point. And there, between them, the cosmos seems to no longer know gravity: and then, the yellow days of the desert hover.

The mauve hour makes the shadows dance along the surface of the sand. From the top its dunes, the sense of everything shifts, turning it liquid or steam. Before the yellow expanse everything is made to live as breath, growing longer and longer.

Mauve only has eyes for those who avoid the light.

Mauve is elsewhere – there – where sight can do nothing: when the horizon blurs under the effect of the damp, seeking the sky with the tip of her tongue.

In Mauve, time is beautiful.

In the darkness, the gazes lower. It announces the evils of the night to come. Night falls on Mauve, and with it the sky.

Jim and John seek to know why; they reason, they argue, they lose themselves.

Mauve knows neither sense nor direction. Time becomes meaningless. Then, stretching before them, a horizon with no other purpose than the one they gave to it. In Mauve distances shatter.

I don't know anymore why I wanted so much to point my fingers to a line in the landscape. It will give me nothing else but the illusion of arriving somewhere.

John tells me things from the past.

The only things that still seem tangible to him. He told me that he had turned to air, that he had no substance, no centre. His body was no more. Mauve: a cannibal.

Jim tells Mauve that where he is from, shadows reveal presence. He says that what indicates presence also foretells the arrival of another. Mauve makes him dizzy. There, where Mauve starts living, Jim and John suddenly fall apart. Their flesh no longer remembers the wounds they had invited on themselves. Their gazes unfold in front of Mauve. Opening up to them the darkest night; a landscape with no perspective. What is to be made of this, they ask each other.

John comes forward. He seeks to discover the flipside of the world. He persists in restoring the mirror-image of his world, the familiarity of which he has left behind. But in this environment that seems suddenly to come alive, confusion takes precedence, he loses his head.

In this haze that burns their lungs he said to him: "I am breathing with you. Mauve is in us." At a time when everything is in its infancy and duplicating, Jim takes John at his word and without knowing why breathes with him.

Mauve, within them, inhales and propels their bodies into the air thickened by heat. Like the breath of a whale she splinters them into thousands of droplets over the sand peeks. Jim and John; the rain of Mauve.

The Mauve Hour

37

Paul Maheke

“We were two and now a thousand.”

Jim is moved.

As if in suspension above the sand,
live their thousand bodies. Scattered,
dispersed, carried by the winds of
Mauve. Yellow and purple in turn, they
become the dunes. But also, the rain
and the horizon.

“Jim, Mauve is made of us, and from
us we give birth to other skies.”

Denisa Tomková

Výstava Paula Mahekeho s názvom *Ty a ja* predstavuje osobito navrhnuté prostredie, v ktorom sa prelínajú telá a príroda. Návštevníci*čky sú pozvaní*é, aby sa zamysleli nad tým, čo je telo, a uvažovali o formách našej vzájomnej závislosti od iných druhov, neľudských živých bytostí a od prírodného sveta okolo nás. Výstava je pozvánkou odnaučiť sa a spochybníť zaužívané binárnosti a skúmať formovanie našich vzťahov. Jen Kratochvíl vo svojom kurátorskom texte tvrdí, že toto nie je len ďalšia queer výstava: „Toto je protest. So všetkou politickou silou a potenciou, ktorú dokáže súčasné umenie zhromaždiť.“

Táto publikácia, ktorá sprevádza výstavu *Ty a ja* v Kunsthalle Bratislava, je štvrtou v novej edičnej sérii, ktorá prináša ďalšie kritické diskurzívne myslenie v podobe esejí medzinárodných mysliteľov*iek a spisovateľov*iek. Texty sú publikované dvojjazyčne: v anglickom origináli a prvýkrát aj v slovenskom preklade. Eseje v tejto publikácii kriticky skúmajú vzájomnú závislosť medzi ľuďmi, neľudskými živými bytosťami a ich prostredím.

Judith Butler vo svojej eseji „Rodová politika a právo vystupovať“ z knihy *Notes Towards a Performative Theory of Assembly* významne upozorňuje na neisté podmienky, v ktorých žijú rodové a sexuálne menšiny. Butler tvrdí, že: „Prekarita‘ označuje ten politicky vyvolaný stav, v ktorom určité skupiny obyvateľstva trpia zlyhávajúcimi sociálnymi a ekonomickými podpornými sieťami viac ako iné a miera toho, ako sú vystavené zraneniam, násiliu a smrti, je celkom odlišná.“ Pojem prekarita znamená zvýšenú zraniteľnosť a vystavenie násiliu zo strany štátu, ako aj zlyhanie pri poskytovaní ochrany. V eseji sa veľmi zásadne skúma vzťah medzi performativitou a prekaritou. Butler skúma teóriu rečových aktov a tvrdí, že performativita je spôsob pomenovania sily, ktorou jazyk uvádza do

pohybu zmeny a súbor účinkov. Esej dôrazne tvrdí, že aspekty jazyka sú veľmi silné. V kontexte tejto výstavy, ako aj nedávnych homofóbnych vrážd na Slovensku táto esej veľmi dôležitým spôsobom nabáda k tomu, že si musíme neustále pripomínať otázku, ktorá je na mieste: „Ktorí ľudia sú považovaní za ľudí? Ktorí ľudia sú oprávnení na uznanie v rámci sféry vzhľadu, a ktorí nie?“ Butler sa zasadzuje za vzájomnú závislosť a rovnaké právo na vystupovanie pre všetkých, vrátane ochrany našich vôd, pôdy a práv zvierat.

Vzájomná závislosť a transformácia sú tiež hlavnými témami knihy Emanuela Cocciu *Metamorfózy*. Dva vybrané texty z jeho knihy naznačujú, že vzájomná závislosť živých bytostí nielenže mení prostredie iných druhov, ale mení aj „osud iných druhov“. Coccia dokonca tvrdí, že „intelekt nie je vec, je to vzťah. Neexistuje v našom tele, ale vo vzťahoch, ktoré naše telo nadväzuje s inými telami. Ak rozum existuje mimo tela, je to preto, že nie je monošpecifickou výbavou jednotlivcov: to, čo nazývame rozumom, je vždy spojenie medzi životom dvoch druhov.“ Tento veľmi dôležitý postreh nás nabáda k tomu, aby sme prehodnotili nielen fyzickú a materiálnu vzájomnú závislosť živých bytostí a ich prostredia, ale aj ich metafyzickú a intelektuálnu vzájomnú závislosť spolu s naším spoločným vedomím a tvorbou poznatkov. Vo svojej argumentácii v prospech metamorfóz Coccia argumentuje za mnohorakosť foriem v zmysle metamorfózy, a nie v zmysle evolúcie, čo znamená, „že každá z týchto foriem má rovnakú váhu, rovnaký význam, rovnakú hodnotu.“

Publikácia uzatvára svoje teoretické príspevky esejou José Estebana Muñoza „Pocit utópie“ z knihy *Cruising Utopia*, ktorá nielenže žiada čitateľov*ky, aby prehodnotili myšlienky ako nádej a utópia, ale tiež nás vyzýva, aby sme uvažovali o „queer kritike z obnoveného a novo oživeného zmyslu

Denisa Tomková

pre sociálne“. Muñozova esej je presvedčivým argumentom pre seriózne uvažovanie o utópii v akademickom prostredí, pričom tvrdí, že „sociálna teória, ktorá sa odvoláva na koncept utópie, bola vždy zraniteľná voči obvineniam z naivity, nepraktickosti alebo nedostatočnej prítomnosti.“ Táto esej podporuje utópiu a queer myslenie, ktoré majú vplyv na súčasnú politiku. Analyzujúc O'Harovu báseň „*Dať si s tebou kolu*“, Muñoz uvádza, že „hoci báseň jednoznačne hovorí o prítomnosti, je to prítomnosť, ktorá je dnes už priamo minulosťou a vo svojej queer vzťahovosti sľubuje budúcnosť.“ Pri navrhovaní nových potencialít, Muñoz vo svojej eseji tvrdí: „Queerovosť je vzdelený spôsob štruktúrovania túžby, ktorý nám umožňuje vidieť a cítiť za hranicami bažiny prítomnosti. Tu a teraz je väzenie.“

Poviedka Paula Mahekeho *Lilavá hodina* sprevádza a dopĺňa jeho vystavený film *Lila, Jim a John*. *Lilavá hodina* je príbeh o formách vzájomnej závislosti a metamorfózy ľudských a neľudských živých bytostí. Paul Maheke v poviedke nádherne zachytáva pocit našej vzájomnej závislosti v rozhovore Jima a Johna: „Boli sme dvaja a teraz je nás tisíc.“ Dalo by sa to spojiť s tvrdením Judith Butler, že „byť živý vo svojom základe znamená byť spojený s tým, čo žije nielen mimo mňa, ale aj mimo môjho človečenstva, a žiadne ja a žiadny človek nemôže žiť bez tohto spojenia s biologickou sieťou života, ktorá presahuje oblasť ľudského zvieräťa.“

Táto publikácia prehodnocuje nádej a nabáda nás uvažovať o formovaní intelektu ako o vzťahovom neindividuálnom akte. Nabáda nás analyzovať vzťah našich tiel k iným telám, vplyv jazyka na rodovú politiku, vzájomnú závislosť živých bytostí, ktorá ovplyvňuje osud iných, a zároveň navrhuje nádej, utópiu a nové potenciality. Publikácia, ktorá sprevádza výstavu *Ty a ja*, nás vyzýva k zamysleniu sa nad tenkou (ak vôbec nejakou) hranicou medzi tebou a mnou.

Kurátorský text:
Jen Kratochvíl

Krajinou sa pohybujú dve postavy. Lenže to možno nie je krajina. Ich telá sa dotýkajú. Koľko ich však je? Je ťažké povedať, čo tvorí telo. Sú to Lila, Jim a John. Rozprávajú sa a vietor sa vznáša medzi ich konármi a čechrá im vlasy.

Kde je hranica medzi ľudským a neľudským? Či dokonca niečím iným? Čo vôbec nie je iné, pretože existuje samo osebe, bez toho, aby vnímalo inakosť?

Prvá výstava Paula Mahekeho na Slovensku sa zameriava na témy vzájomnej závislosti. Maheke inscenuje okolnosti formulované fyzickou prítomnosťou predmetov, tvarov, línií, foriem, zvukov, obrazov a predstáv či hlúpych zvieracích figúrok. Všetky budujú rezonujúce napätie, vzájomne na seba pôsobia a strhávajú pozornosť od jedného k druhému; vtahujú vás dovnútra a naspäť von. Ponúkajú útechu a zároveň okamžite prerušujú vaše nádeje. Na tejto výstave je zložitá sieť súvislostí a žiadna z nich nie je jednoducho taká alebo onaká, žiadna z nich neexistuje v rámci normalizovaných binárnych vzťahov. Všetky sú queer, čo môže znamenať čokoľvek, a to je práve to krásne.

Výstava *Ty a ja* predstavuje Mahekeho film *Lila, Jim a John* (2021), príbeh

o rôznych interakciách medzi tromi subjektmi. Príbeh založený na moderných mýtoch, starých obavách a úniku z nadčasových útlakov. Hoci sa prezentuje v priestore A Black Box, s vlastným oddeleným vstupom od zvyšku výstavy, *Lila, Jim a John* ponúka divákovi*čke interpretačnú optiku, cez ktorú môže vnímať zvyšok prítomných diel.

Priestor A Hall, fungujúci ako ústredné javisko v doslovnom aj prenesenom zmysle, sa stáva miestom zmeny a transformácie, procesov viditeľných aj neviditeľných. Séria rastlín rastie podľa vlastného tempa pod týmto vysoko zdobeným svetlíkom. Tváre sú zahalené, schodisko je pripravené, svetlá sa rozširujú – replikujú a steny dočasne nadobúdajú nové identity. A pre každého je tu oblečenie, nemusíte sa obávať.

Séria *Xenogenesis* od Octavie Butler, trilógia románov vydaná koncom 80. rokov, rozpráva postapokalyptický príbeh o vzkriesení ľudí rukami – alebo skôr chápadlami – iného, nekonečne vyvinutejšieho druhu, ktorí pochádzajú z hviezd. Oankali, ako sa tento druh nazýva, sa počas nespočetných tisícročí naučili ovládať nielen cestovanie vesmírom, ale nadobudli

aj schopnosť ovládať svoj vlastný, ako aj cudzí genetický kód. Všetko, čo ich civilizácia vybudovala, žije. Dokonca aj ich gigantické vesmírne lode sú živé organizmy, ktoré dokážu vo svojich útrobach vytvárať nesmierne prírodné bohatstvo. Dokážu sa transformovať do prostredia, ktoré si želajú, alebo do takého, ktoré si na požiadanie sami vytvorila.

Aj keď o Lile v Paulovom príbehu veľa nevieme, môže to byť bytosť s podobne zázračnou podstatou.

Ale späť k Oankali.

Keď nájdú umierajúce zvyšky ľudstva zničené vojnou, ťažobnou chamtivosťou a klimatickou katastrofou, zachránia všetkých preživších a privezú ich na lode, aby ich preskúmali a vyliečili, čo bolo poškodené. To, čo o ľuďoch zistia – aby som príbeh výrazne skrátil –, je podivuhodná, strašne fascinujúca hnacia sila druhu, niečo, čo ich viedlo k všetkým ich úspechom, ako aj k ich sebazničeniu. Anomáliu takú strašnú, že to trvá stáročia skúmania, kým sa Oankali rozhodnú prebudiť prvého z úplne vyliečených ľudí. Táto anomália, tento vnútorný rozpor, ktorý vystrašil a zmiatol medzihviezdnych cestovateľov*ky, obchodníkov*čky s genetickými informáciami, mocných

Kurátorský text:
Jen Kratochvíl

Oankali, spočíva v tom, že hoci sú ľudia inteligentným druhom, fungujú v hierarchických štruktúrach. Teraz ste asi sklamaní*é, však? Možno si myslíte, že po takom sľubnom stupňovaní je to antiklimax príbehu. Hm... Napriek tomu sa na chvíľu zamyslite nad všetkými dôsledkami, ktoré tu sú.

Inteligencia a hierarchia.

Rozpor je taký silný, že poháňa všetok takzvaný pokrok, ktorý vedie k pros-
triedkom na dosiahnutie sebazničenia civilizácie.

Viete si predstaviť náš život bez hierarchie? Možno namietnete: „Je nás príliš veľa na to, aby sme žili bez vertikálneho poriadku,“ – a pravdepodobne máte pravdu. Možno je už príliš neskoro. Napriek tomu majte na pamäti toto. Inteligencia a hierarchia.

Oankali vysvetľujú problém prežívším a ponúkajú im riešenie.

Buď by nechali ľudí napospas osudu, aby obnovili svoje predchádzajúce úspechy, čo by ich časom opäť priviedlo do istej záhuby. Pretože to je jednoducho nesporne v ich povahe. Alebo by sa ľudia a Oankali stali jedným druhom; novou formou

života s odstránenými neduhmi, s potenciálom aj prípadným zánikom oboch druhov.

Nuž, viete si jasne predstaviť, ako by na takúto ponuku reagovala sebadeštruktívna, egocentrická rasa plná sebastrednosti a myšlienok na osobné zlepšenie. Našťastie v románe nie všetci ľudia reagovali tak, ako by reagovali v niektorých skutočných situáciách. Je dobré si občas pripomenúť, že existuje rôznorodosť v myslení, vnímaní a kritickosti...

Späť k Paulovi.

To, čo Butler nazýva xenogenézou, by sme v našej – ešte nie medzihviezdnej – realite mohli nazvať metamorfózou. Proces metamorfózy by sme mohli prirovnať k vírusovej infekcii a zmene, ktorú prináša, ako tvrdí Emanuele Coccia v sprievodnom texte tejto publikácie. Vytvára novú imunitu, nové medzidruhové väzby medzi telom hostiteľa a akýmkoľvek vírusovými, bakteriálnymi alebo zvieracími návštevníkmi, zanecháva za sebou pôvodné telo a prináša jeho bohatšiu verziu. Coccia hovorí, že musíme byť veľmi chorí a nebáť sa zomrieť, aby sme si mohli privlastniť všetky vstupy zvonka aj zvnútra. Takto sa formuluje budúcnosť, v nezastaviteľnom

tanci foriem života a ich vzájomných interakcií.

Nejde však len o život samotný, ale aj o spôsob života, kontext s ním spojený a diskurz, ktorý sa používa na jeho rámcovanie. Metamorfóza je prechod. Alebo možno tak trochu páľčivá potreba, nutkanie, túžba po prechode.

Citujúc súdružku Josephine (stelesnenú Luce deLire) v texte „Full Queerocracy Now!: Pink Totalitarianism and the Industrialization of Libidinal Agriculture“: „Je [prechod] to túžba dostať sa von, niečo zásadne a prostredníctvom tela zmeniť. Každý prechod je materiálnym zásahom do podmienok spoločenského usporiadania, ako aj politickou oblasťou, ktorá ho obklopuje. Každá transformácia si vyžaduje, aby sa sociálne prostredie transformujúceho tiež *spolu-trans-formovalo*. Priatelia*ky, spolupracovníci*čky, rodiny, nepriatelia*ky sú vyzvaní reagovať na prebiehajúcu premenu, či už ide o milenca*ky, ktorý*á spochybňuje svoju sexualitu, priateľa*ky, ktorý uvažuje o vlastnej rodovej identite, nemesis, ktorý objavuje spoločnú reč, a tak ďalej. A týmto spôsobom transformácia násilne kolektivizuje túžbu smerom von. Prechod znamená, že vaša túžba sa rozširuje do sveta. Ak sa zmeníte vy,

Kurátorský text:
Jen Kratochvíl

musia tak urobiť aj všetci okolo vás.“ Xenogenéza. Metamorfóza. Transformácia. Priestor Paulovej výstavy, tu, v Kunsthalle Bratislava, tá zvláštne tvarovaná miestnosť – A Hall, ako ju nazývame, s čudne nepraktickou výškou stropu, cudzorodo zdobeným strešným oknom, zvláštne rozmiestnenými technickými prvkami kúrenia, vypínačov, ovládacích panelov klimatizácie, mriežok, vetracích otvorov, schodov, prasklín a škvŕn od dažďovej vody, ktoré sa rozlievajú nad hlavou; ten priestor prechádza metamorfózou, aby bol vhodnejší na stretnutia rôznych druhov, pripravený na prechod. Jeho metamorfóza je však len mentálnym procesom tejto miestnosti – sály, ktorá by mohla byť takmer queer, vzhľadom na jej podivne úžasnú výstrednú bizarnosť. Akoby ju architekt navrhol ako niečo, čo až neskôr potrebuje nájsť svoju identitu a zmysel existencie.

V hre sú dva priestory. Náš výstavný priestor. A Hall (ak chcete, dajte jej lepšiu, osobnejšiu názov).

A ten v Paulovom filme, v národnom parku Orford Ness na pobreží Suffolku v Spojenom kráľovstve; Lila.

Oba by mohli rozprávať svoje vlastné príbehy; o neustálej zmene, o prechode. Oba sa pohybujú v čase na základe

interakcie s okolím, okolnosťami a kontextom. Nie je to nič zvláštne, vdýchnuť miestnosti život.

Toto by mohla byť ďalšia queer výstava. Testovanie hraníc konvenčného vnímania, dekonštrukcia binárnych hodnôt, nabádanie k odnaučeniu toho, čo bolo v našich mozgoch zakódované tak bolestivo dlho. Mohlo by to byť ďalšie javisko, ktoré sprostredkuje stretnutia živých tiel, bytostí, ich myšlienok a pocitov. Mohlo by to byť cvičenie v prístupe k viditeľnosti a navigácii v nej. Viditeľnosti menšiny, ktorá veľmi často končí ako pasca. Ako miesto nebezpečenstva, kde musí nastúpiť mimikry, aby zostala chránená.

Najmä na mieste, ako je toto. Najmä v krajine, ako je táto. Na Slovensku, na mieste so silnou históriou spojenia medzi cirkvou a fašizmom. Slovensko ako konzervatívne, mizogynne, homofóbne miesto, kde práva na vlastné telo nie sú dané, ale brané, obmedzované a diktované tými, ktorí sú pri moci. Slovensko ako miesto, kde vysokopostavení politici buď využívajú násilie voči menšinám ako zastávku svojej volebnej kampane, alebo zaberajú priestor, ktorý im nepatrí, na šírenie ďalších nenávisťných prejavov

a pasívne agresívnych, zdanlivo dobrosrdečných tvrdení o ochrane tzv. tradičných hodnôt heteronormativity. Slovensko, miesto, kde si politické strany do svojich oficiálnych názvov a hesiel berú slová ako „rodina“, teda utláčateľské nefeministické štruktúry patriarchálnej dominancie, okorené náboženským zápalom.

Všetko musí byť neustále vyjednávané a nanovo prerokované. Tak ako v októbri tohto roku, keď v uliciach Bratislavy zomreli dvaja queer ľudia, Juraj a Matúš, ktorých zastreli krajne pravicovo zradikalizovaný chlapec. Vyjednávané a nanovo prerokované v kritických okolnostiach. Našťastie, tu, na Slovensku, ešte stále existujú ľudia, ktorí sa dokážu postaviť a bojovať proti všetkému tomu útlaku.

Toto nie je len ďalšia queer výstava. Toto je queer výstava v miestnom dome umenia, ktorá vám ponúka neobmedzujúci priestor na vyjadrenie. Toto nie je len ďalšia queer výstava. Je to protest. So všetkou politickou mocou a silou, ktorú môže súčasné umenie zhromaždiť. Táto queer výstava, ako každá queer výstava, ktorú vám predstavujeme, je oslavou rozmanitosti myslenia, vyjadrovania, sexuality, tiel a ich miesta na tomto svete.

Kurátorský text:
Jen Kratochvíl

Referencie:

Octavia E. Butler.
Lilith's Brood: Xenogenesis
Series: Dawn (1987),
Adulthood Rites (1988),
Imago (1989). Grand
Central Publishing.

Súdružka Josephine
(stelesnenú Luce deLire).
2021. Full Queerocracy
Now!: Pink Totalitarianism
and the Industrialization of
Libidinal Agriculture. *e-flux*
journal #117 – apríl.

Rodová politika a právo vystupovať

44

Judith Butler

Úryvok z kapitoly „Gender Politics and the Right to Appear“ z knihy Judith Butler. *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press v roku 2015.

Text je tu preložený s láskavým dovolením Judith Butler.

Osobitné poďakovanie patrí agentúre Wylie a Claire Devine za udelenie tohto povolenia.

Slovenský preklad: Denisa Tomková

Prvotne som nazval*a pôvodný súbor prednášok na Bryn Mawr College v roku 2011 *Bodies in Alliance* (*Telá v spoločensťve*), a ten poskytol základy pre tento text. Ukázalo sa, že to bol nadčasový názov, hoci v okamihu, keď som ho vymyslel*a, som nemohol*a vedieť, ako sa jeho význam časom rozohrá, nadobudne iný tvar a silu. Tak sme sa teda ocitli v tomto akademickom prostredí, keď sa v Spojených štátoch a v niekoľkých ďalších krajinách schádzali ľudia, aby spochybnili rôzne problémy vrátane despotickej vlády a ekonomickej nespravodlivosti, niekedy spochybnili samotný kapitalizmus alebo niektoré jeho súčasné formy. A inokedy, a možno aj v tom istom čase, sa spoločne zhromažďovali na verejnosti, aby ich bolo vidieť a počuť ako pluralitnú politickú prítomnosť a silu.

Tieto masové demonštrácie môžeme chápať ako kolektívne odmietnutie sociálne a ekonomicke vyvolanej neistoty. Navyše, to, čo vidíme, keď sa telá zhromažďujú v uliciach, na námestiach alebo na iných verejných miestach, je uplatnením – performatívnym, dalo by sa povedať – práva vystupovať, telesná požiadavka na lepšie podmienky na život.

(...)

Dostal*a som nasledujúcu otázku: Ako sa dá prejsť od teórie rodovej performativity k uvažovaniu o prekarizovaných životoch? Hoci sa niekedy na túto otázku hľadá biografická odpoveď, predsa len ide o teoretickú otázku, aké je spojenie medzi týmito dvoma koncepciami, ak nejaké vôbec existuje? Zdá sa, že som sa zaoberal*a queer teóriou a právami sexuálnych a rodových menšín, a teraz píšem všeobecnejšie o spôsoboch, akými vojna alebo iné spoločenské podmienky označujú určité skupiny obyvateľstva za nenáležité smútku. V knihe *Gender Trouble (Problémy s rodom)* (1989) sa niekedy zdalo, že určité činy, ktoré by jednotlivci mohli vykonať, by mali alebo mohli mať podvrtný účinok na rodové normy. Teraz sa zaoberám otázkou spojenectiev medzi rôznymi menšinami alebo populáciami považovanými za postrádateľné; konkrétnejšie ma zaujíma, ako môže prekarita – tento ústredný pojem a v istom zmysle aj sprostredkujúci pojem – fungovať alebo funguje ako miesto spojenectva medzi skupinami ľudí, ktorí inak nenachádzajú veľa spoločného a medzi ktorými niekedy panuje dokonca podozrenie a antagonizmus. Jeden politický bod pravdepodobne zostal takmer rovnaký, aj keď sa moje vlastné zameranie zmenilo, a to, že politika identity

nedokáže poskytnúť širšiu koncepciu toho, čo politicky znamená žiť spolu, cez rozdiely, niekedy v spôsoboch nevybranej blízkosti. Najmä keď žiť spolu, akokoľvek ťažké to môže byť, zostáva etickým a politickým imperatívom. Okrem toho sa sloboda častejšie uplatňuje spolu s ostatnými, nie nevyhnutne jednotným alebo konformným spôsobom. Nepredpokladá presne ani nevytvára kolektívnu identitu, ale súbor umožňujúcich a dynamických vzťahov, ktoré zahŕňajú podporu, spor, rozchod, radosť a solidaritu.

Aby sme pochopili túto dynamiku, navrhujem preskúmať dve oblasti teórie, ktoré sa označujú skratkami „performativita“ a „prekarita“. Aby sme následne navrhli spôsoby, akými uvažovať o práve vystupovať ako o koalícnom rámci, ktorý spája rodové a sexuálne menšiny s prekarizovanými skupinami obyvateľstva vo všeobecnosti. Performativita charakterizuje predovšetkým tú vlastnosť jazykových výrokov, ktorá v okamihu vyslovenia výroku spôsobuje, že sa niečo deje alebo že sa nejaký jav uskutočňuje. Za tento termín je zodpovedný J. L. Austin, ale odvtedy už prešiel mnohými revíziami a zmenami, najmä v prácach Jacqua Derridu, Pierra Bourdieua a Evy Kosofsky Sedgwick, aby sme spomenuli aspoň niektoré.¹

Rodová politika a právo vystupovať

45

Judith Butler

Výpoveď uvádza do života to, o čom hovorí (ilokučná), alebo spôsobuje, že sa v dôsledku výpovede stane súbor udalostí (perlokučná). Prečo by sa ľudia mali zaujímať o túto pomerne neznámu teóriu rečových aktov? V prvom rade sa zdá, že performatívnosť je spôsob, ako pomenovať silu, ktorú má jazyk na vyvolanie novej situácie alebo na uvedenie súboru účinkov do pohybu. Nie náhodou sa Bohu všeobecne pripisuje prvý performatívny výrok: „Nech je svetlo,“ – a potom zrazu svetlo je. Alebo prezidenti*ky, ktorí*é vyhlasujú vojnu, zvyčajne naozaj pozorujú, že vojny sa zhmotňujú ako výsledok ich vyhlásenia, rovnako ako sudcovia*kyne, ktorí*é vyhlasujú manželstvo dvoch ľudí, zvyčajne tiež za správnych právnych podmienok vytvárajú manželské páry ako výsledok ich výrokov. Nejde len o to, že jazyk pôsobí, ale že pôsobí mocne. Ako sa teda performatívna teória rečových aktov stáva performatívnou teóriou rodu? V prvom rade sú tu zvyčajne lekári*ky, ktorí*é vyhlasujú plačúce dieťa za chlapca alebo dievča, a aj keď ich výrok nie je počuť kvôli hluku, kolónka, ktorú zaškrtnú, je určite čitateľná na právnych dokumentoch, ktoré sa registrujú v štáte. Stavím sa, že väčšina z nás bolo pohlavie určené na základe toho, že niekto zaškrtnol políčko a poslal tlačivo, hoci

v niektorých prípadoch, najmä u osôb s intersexuálnym stavom, mohlo zaškrtnutie políčka chvíľu trvať, alebo sa zaškrtnutie mohlo niekoľkokrát vymazať, alebo sa list mohol oneskoriť, kým bol odoslaný. V každom prípade nepochybne došlo ku grafickej udalosti, ktorá inaugurovala pohlavie väčšine z nás, alebo možno niekto jednoducho zvolal do vzduchu: „je to chlapec“ alebo „je to dievča“ (hoci niekedy je toto prvé zvolanie určite otázkou: niekto, kto sníva len o chlapcovi, môže položiť len jednu otázku: „Je to chlapec?“). Alebo ak sme adoptovaní, niekto, kto sa rozhodne uvažovať o našej adopcii, musí zaškrtnúť preferenciu pohlavia alebo musí súhlasiť s tým, akého sme pohlavia, skôr než môže pokračovať. V istom zmysle všetky tieto momenty zostávajú diskurzívnymi momentmi na začiatku nášho rodového života. A málokedy o našom osude naozaj rozhodoval jeden človek, predstavu zvrchovanej moci s mimoriadnymi jazykovými právomocami z veľkej časti nahradil rozptýlenejší a komplexivanejší súbor diskurzívnych a inštitucionálnych právomocí.

Ak sa teda performatívnosť považuje za jazykovú, ako sa *telesné akty* stávajú performatívnymi? Túto otázku si musíme položiť, aby sme pochopili formovanie rodu, ale aj

performatívnosť masových demonštrácií. V prípade rodu tieto primárne nápisy a interpelácie prichádzajú s očakávaniami a predstavami iných, ktoré nás ovplyvňujú spôsobom, ktorý je spočiatku nekontrolovateľný: ide o psychosociálne vnucovanie a pomalé vštepovanie noriem. Prichádzajú, keď ich sotva môžeme očakávať, a razia si s nami cestu, ožívujú a štruktúrujú naše vlastné formy reakcie. Takéto normy sa nám jednoducho nevtláčajú, nedefinujú a neoznačujú nás ako pasívnych príjemcov*kyne kultúrnej mašinerie. Aj ony nás „produkovávajú“, ale nie v tom zmysle, aby nás priviedli k životu, ani v tom zmysle, aby striktno určovali, kým sme. Skôr informujú o spôsoboch stelesňovania, ktoré si časom osvojíme, a práve tieto spôsoby stelesňovania sa môžu ukázať ako spôsoby, ako tieto normy spochybníť, dokonca sa s nimi rozísť.

Jedným z príkladov, ako sa to deje najzreteľnejšie, je odmietanie podmienok rodového zaradenia; toto odmietanie môžeme stelesniť alebo uskutočniť skôr, než vyjadríme svoje názory slovami. V skutočnosti môžeme toto odmietnutie najprv spoznať ako nenápadné odmietnutie prispôbiť sa normám, ktoré sú vyjadrené v rodovom zaradení. Hoci sme istým spôsobom povinní*é reprodukovať

Rodová politika a právo vystupovať

46

Judith Butler

normy pohlavia, polícia, ktorá dohliada na dodržanie tejto povinnosti, nie je vo svojom dohliadaní celkom dôsledná. A my sa ocitáme v situácii, keď vybočujeme z určenej cesty, robíme to čiastočne v tme a rozmyšľame, či sme sa pri nejakej príležitosti zachovali ako dievča, alebo sa správame dostatočne ako dievča, alebo či sa správame dostatočne ako chlapec, alebo či je chlapčenskost dobrým príkladom chlapca, ktorým by sme mali byť, alebo či sme sa nejako netrafilí a ocitli sme sa buď šťastne, alebo nie až tak šťastne medzi zavedenými kategóriami pohlavia. Možnosť chýbajúcej značky je vždy prítomná v stvárnení rodu; v skutočnosti rod môže byť tým stvárnením, v ktorom je chýbajúca značka určujúcim znakom. Kultúrne normy pohlavia majú ideálny, ak nie príliš veľký rozmer, a aj keď sa prebúdzajúci sa ľudia snažia tieto normy opakovať a prispôbovať, určite si uvedomujú pretrvávajúcu priepasť medzi týmito ideálmi, z ktorých mnohé sú vo vzájomnom rozpore – a našimi rôznymi snahami o vtelenie, kde sa stretáva naše vlastné chápanie s chápaním druhých. Ak sa k nám rod najprv dostáva ako norma niekoho iného, tak v nás prebýva ako fantázia, ktorú formujú iní a zároveň je súčasťou nášho vlastného formovania.

Môj argument je aspoň do istej miery jednoduchý: prijímame pohlavie, ale ono určite nie je jednoducho zapísané na našich telách, akoby sme boli len pasívnou tabuľkou, ktorá musí mať nejaké označenie. Ale to, čo sme spočiatku povinní*é robiť, je naplňovať pohlavie, ktoré nám bolo pridelené, a to na nevedomej úrovni zahŕňa, že nás formuje súbor cudzích fantázií, ktoré prenášajú interpelácie rôzneho druhu. A hoci sa pohlavie opakovane uzákoňuje, toto uzákoňovanie nie je vždy v súlade s určitými druhmi noriem – a celkom iste nie je vždy v presnom súlade s normou. Môže nastať problém s dešifrovaním normy (môže existovať niekoľko protichodných požiadaviek, ktoré sprostredkujú, aká verzia rodu sa má dosiahnuť a akými prostriedkami), ale môže existovať aj čosi, čo umožňuje nedodržanie normy. Hoci nás rodové normy predchádzajú a pôsobia na nás (to je jeden zmysel ich uzákonenia), sme povinní*é ich reprodukovať, a keď ich začneme reprodukovať (deje sa to nevedomky), vždy sa môže niečo pokaziť (a to je druhý zmysel ich uzákonenia). A predsa sa v priebehu tejto reprodukcie odhalí nejaká slabina normy, alebo zasiahne iný súbor kultúrnych konvencií, ktorý vyvolá zmätok či konflikt v oblasti noriem, alebo uprostred nášho uzákonenia začne

prevládať iná túžba a rozvinú sa formy odporu, vznikne niečo nové, a nemusí to byť presne to, čo bolo plánované. Zjavný cieľ rodovej interpelácie aj v najranejších štádiách môže nakoniec vyústiť do realizácie úplne iného cieľa. Tento „obrat“ cieľa sa deje uprostred uzákonenia: zisťujeme, že uskutočňujeme niečo iné, uskutočňujeme seba samých spôsobom, ktorý sa nemusí zhodovať s tým, čo pre nás zamýšľali iní.

Hoci existujú autoritatívne diskurzory o rode, napríklad: právo, medicína a psychiatria, a snažia sa začať a udržať ľudský život v rámci diskretných rodových pojmov, nie vždy sa im darí obmedziť účinky tých rodových diskurzov, ktoré uvádzajú do hry. Okrem toho sa ukazuje, že reprodukcia rodových noriem nie je možná bez ich telesného uzákonenia, a keď sa toto pole noriem otvorí, aj keď len dočasne, vidíme, že oživujúce ciele regulačného diskurzu (keď sa uzákoni telesne) vyvolávajú dôsledky, ktoré sa nedajú vždy predvídať, a vytvárajú priestor pre spôsoby života rodu, ktoré spochybňujú prevládajúce normy uznania. Takto môžeme jasne vidieť vznik transrodových, nebinárnych (genderqueer), butch, femme a hyperbolických alebo disidentských spôsobov mužskosti a ženskosti, a dokonca aj zón

Rodová politika a právo vystupovať

47

Judith Butler

rodového života, ktoré sú v rozpore so všetkými takými kategorickými rozlíšeniami. Pred niekoľkými rokmi som sa pokúsil* a nájsť v rodovej performativite formu neúmyselného konania, ktoré určite nestojí mimo celej kultúry, moci a diskurzu, ale – čo je dôležité, objavuje sa v rámci jej podmienok, jej nepredvídateľných odchýlok, ustanovujúcich kultúrne možnosti, ktoré majú zvrchované ciele všetkých tých inštitucionálnych režimov vrátane rodičovských štruktúr, ktoré sa snažia vopred poznať a normalizovať rod.

Takže v prvom rade povedať o rode, že je performatívny, znamená povedať, že ide o určitý druh uzákonenia; „vzhľad“ rodu sa často mylne považuje za znak jeho vnútornej alebo inherentnej pravdy; rod je podnietený záväznými normami, ktoré vyžadujú, aby sme sa stali jedným alebo druhým pohlavím (zvyčajne v prísne binárnom rámci); reprodukcia rodu je teda vždy vyjednávaním s mocou; a napokon, neexistuje rod bez tejto reprodukcie noriem, ktorá v priebehu svojho opakovaného uzákonenia riskuje zrušenie alebo prerobenie noriem neočakávaným spôsobom, čím sa otvára možnosť pretvárania rodovej reality podľa nových línií. Politickou ašpiráciou tejto analýzy, možno jej

normatívnym cieľom, je umožniť, aby sa život rodových a sexuálnych menších stal možnejším a životaschopnejším, aby telá, ktoré sú rodovo nekonformné, ako aj tie, ktoré sa prispôbujú až príliš dobre (a za vysokú cenu), mohli slobodnejšie dýchať a pohybovať sa vo verejnom a súkromnom priestore, ako aj vo všetkých tých zónach, ktoré tieto dva priestory pretínajú a zamieňajú. Samozrejme, teória rodovej performativity, ktorú som sformuloval*a, nikdy nepredpisovala, ktoré z rodových performancií boli správne alebo subverzívnejšie, a ktoré boli nesprávne a reakčné, aj keď bolo jasné, že oceňujem prienik určitých druhov rodových performancií do verejného priestoru bez policajnej brutality, obťažovania, kriminalizácie a patologizácie. Išlo práve o to, aby sa uvoľnilo donucovacie pôsobenie noriem na rodový život – čo nie je to isté ako prekonanie alebo zrušenie všetkých noriem – výsledkom by bol život, ktorý by sa dal žiť lepšie. Tento posledný názor je normatívny nie v tom zmysle, že by bol formou normality, ale len v tom zmysle, že predstavuje pohľad na svet, aký by mal byť. Svet, aký by mal byť, by mal skutočne chrániť narušenie normality a poskytovať podporu a potvrdenie tým, ktorí sa tohto narušenia dopúšťajú. Možno je z tohto zrejme, ako v tomto

zakaždým hrala úlohu prekarita, keďže rodová performativita bola takpovediac teóriou a praxou a stavala sa proti neživotným podmienkam, v ktorých žijú rodové a sexuálne menšiny (a niekedy aj tie rodové väčšiny, ktoré „prešli“ / „passed“ [od slova *passing* (sociológia): schopnosť človeka byť považovaný za člena skupiny identity (rasová identita, etnická príslušnosť, kasta, spoločenská trieda, sexuálna orientácia, pohlavie, náboženstvo, vek a / alebo zdravotné postihnutie), ktoré sa často líši od jeho vlastného statusu: pozn. prekl.] ako normatívne za veľmi vysokú psychickú a somatickú cenu). „Prekarita“ označuje ten politicky vyvolaný stav, v ktorom určité skupiny obyvateľstva trpia zlyhávajúcimi sociálnymi a ekonomickými podpornými sieťami viac ako iné a miera toho, ako sú vystavené zraneniam, násiliu a smrti, je celkom odlišná. Ako som už spomínal*a, prekarita je teda diferencovaná distribúcia neistoty. Populácie, ktoré sú týmto vplyvom vystavené viac, trpia zvýšeným rizikom chorôb, chudoby, hladu, vysídlenia a zraniteľnosti voči násiliu bez primeranej ochrany alebo nápravy. Prekarita charakterizuje aj tento politicky vyvolaný stav maximalizovanej zraniteľnosti a obyvateľstva vystaveného svojvoľnému štátnemu násiliu, pouličnému alebo domácejmu

Rodová politika a právo vystupovať

48

Judith Butler

násilliu alebo iným formám, ktoré neboli uzákonené štátmi, alebo pre ktoré súdne nástroje štátov neposkytujú dostatočnú ochranu alebo nápravu. Takže používaním pojmu prekarita môžeme mať na mysli obyvateľstvo, ktoré hladuje alebo je blízko hladomoru, obyvateľstvo, ktorému zdroje potravín jeden deň prichádzajú, ale na druhý deň nie, alebo sú starostlivo dávkované – ako to vidíme, keď štát Izrael rozhoduje o tom, koľko potravín potrebujú Palestínčania v Gaze na prežitie – alebo nespočetné množstvo iných globálnych príkladov, keď je bývanie ohrozené alebo stratené. Mohli by sme hovoriť aj o transrodových sexuálnych pracovníkoch*čkách, ktorí*é sa musia brániť proti pouličnému násilliu a policajnému obťažovaniu. Niekedy ide o tie isté skupiny a niekedy o iné. Ale keď sú súčasťou tej istej populácie, spája ich to, ako náhle alebo dlhotrvajúco podliehajú prekarite, aj keď si toto puto nechcú priznať.

Takto je zrejme očividné, že prekarita sa priamo spája s rodovými normami, pretože vieme, že tí, ktorí nežijú svoj rod sebe prijateľným spôsobom, sú vystavení*é zvýšenému riziku obťažovania, patologizácie a násillia. Rodové normy súvisia s tým, ako a akým spôsobom môžeme vo

verejnom priestore objavovať, ako a akým spôsobom sa rozlišuje verejné a súkromné a ako sa toto rozlišovanie inštrumentalizuje v službách sexuálnej politiky. Otázkou, koho možno kriminalizovať na základe verejného vystupovania, mám na mysli, kto bude považovaný za zločinca a uvádzaný ako zločinec (čo nie je vždy to isté ako byť označený za zločinca podľa právneho kódexu, ktorý diskriminuje prejavy určitých rodových noriem alebo určitých sexuálnych praktík); kto nebude chránený zákonom alebo, presnejšie, políciou, na ulici, v práci alebo doma – v právnych kódexoch alebo náboženských inštitúciách? Kto sa stane objektom policajného násillia? Čie žiadosti o odškodnenie budú odmietnuté a kto bude stigmatizovaný a zbavený práv v tom istom čase, keď sa stane objektom fascinácie a spotrebiteľského potešenia? Kto bude mať zdravotné výhody pred zákonom? Čie intímne a príbuzenské vzťahy zákon uzná a ktoré naopak bude kriminalizovať? Alebo kto sa ocitne kvôli presunu o pätnásť kilometrov novým subjektom práv či zločincom? Právne postavenie mnohých vzťahov (manželských, rodičovských) sa dost radikálne mení v závislosti od toho, pod akú jurisdikciu človek patrí, či je súd náboženský, alebo svetský a či sa náhodou napätie medzi konkurujúcimi

si právnymi kódexmi nevyrieši vo chvíli, keď sa človek objaví v danej situácii.

Otázka uznania je dôležitá, pretože ak hovoríme, že si myslíme, že všetky ľudské subjekty si zaslúžia rovnaké uznanie, predpokladáme, že všetky ľudské subjekty sú rovnako rozpoznateľné. Ale čo ak istá vysoko regulovaná oblasť nepripúšťa každého, ale vyžaduje si zóny, v ktorých sa očakáva, že mnohí*é sa tam nebudú objavovať alebo im to bude zákonom zakázané? Prečo je toto pole regulované tak, že len určité druhy bytostí sa môžu objaviť ako rozpoznateľné subjekty a iné nie? Povinná požiadavka vystupovať takým a nie onakým spôsobom totiž funguje ako predpoklad, že sa niekto môže vôbec objaviť. A to znamená, že stelesnenie normy alebo noriem, na základe ktorých človek získava status rozpoznateľného, je spôsobom ratifikácie a reprodukcie určitých noriem rozpoznávania oproti iným, a tak obmedzuje pole rozpoznateľného.

To je určite jedna z otázok, ktorú si kladú hnutia za práva zvierat, a síce prečo sa uznávajú len ľudské subjekty a nie iné živé, „neľudské“ bytosti? Nevyberá si akt, ktorým ľudia dosahujú uznanie, implicitne len tie črty človeka, ktoré by sa dali argumentačne oddeliť od zvyšku živočíšneho života?

Rodová politika a právo vystupovať

49

Judith Butler

Namyslenosť tejto formy uznávania sa zakladá sama na sebe, pretože sa môžeme pýtať, či by bol takýto výrazne ľudský tvor skutočne rozpoznateľný, keby bol nejakým spôsobom oddelený od svojej živočíšnej existencie. Ako by vyzeral? Táto otázka súvisí s ďalšou otázkou a zároveň ju spochybňuje: Ktorí ľudia sú považovaní za ľudí? Ktorí ľudia sú oprávnení na uznanie v rámci sféry vzhľadu, a ktorí nie? Aké rasové normy napríklad fungujú na rozlišovanie medzi tými, ktorých môžeme uznať za ľudí, a tými, ktorých nie? Tieto otázky sú o to dôležitejšie, že historicky zakorenené formy rasizmu sa opierajú o beštiálne konštrukcie černoštvu. Samotný fakt, že sa môžeme pýtať, ktorí ľudia sú považovaní za ľudí a ktorí nie, znamená, že existuje odlišné pole človeka, ktoré zostáva podľa dominantných noriem nerozpoznateľné, ale ktoré je zjavne rozpoznateľné v rámci epistemického poľa otvoreného kontrahegemonickými formami poznania. Na jednej strane ide o jasný rozpor: jedna skupina ľudí je uznávaná ako ľudská a iná skupina ľudí – tých, ktorí sú tiež ľudskí – nie je uznávaná ako ľudská. Možno ten, kto píše takúto vetu, vidí, že obe skupiny sú rovnako ľudské, a iná skupina nie je. Tá druhá skupina sa stále drží istého kritéria, čo predstavuje človeka, aj keď to nie je kritérium, ktoré sa explicitne

tematizovalo. Ak chce táto druhá skupina argumentovať v prospech svojej verzie ľudského, dostane sa do úzkych, pretože tvrdenie, že jedna skupina je ľudská, dokonca paradigmaticky ľudská, má zaviesť kritérium, podľa ktorého možno posudzovať každého, kto sa zdá byť ľudský. Takémuto kritériu sa však nepodarí zabezpečiť si konsenzus, ktorý si vyžaduje, aby sa stal pravdivým. Toto kritérium predpokladá sféru neľudského človeka a závisí od toho, či sa bude odlišovať od paradigmy človeka, ktorú sa snaží obhajovať. Takýto spôsob myslenia, samozrejme, privádza ľudí do šialenstva, a to sa ukazuje ako správne. Človek musí používať rozumný jazyk nesprávnym spôsobom, a dokonca sa dopúšťať logických chýb práve preto, aby poukázal na túto prasklinu vyvolanú normami uznania, ktoré neustále rozlišujú medzi tými, ktorí by mali byť uznaní, a tými, ktorí uznaní byť nemajú. Dostávame sa do krutých a kuriózných rozpakov: človek, ktorý nie je uznaný za človeka, nie je človekom, a preto by sme o ňom nemali hovoriť, akoby ním bol. Môžeme to považovať za kľúčovú formuláciu explicitného rasizmu, ktorý prejavuje svoju rozporupnosť, aj keď zavádza svoju normu. Rovnako ako musíme chápať, že normy rodu sú sprostredkované prostredníctvom

psychosociálnych fantázií, ktoré nie sú prvoplánové, môžeme vidieť, že normy človeka sú formované spôsobmi moci, ktoré sa snažia normalizovať určité verzie človeka oproti iným, a to buď rozlišovaním medzi ľuďmi, alebo rozšírením poľa „ne-ľudí“ podľa vlastnej vôle. Pýtať sa, ako sa tieto normy zavádzajú a normalizujú, je začiatkom procesu, ako nepovažovať normu za samozrejmosť, ako sa nepýtať, ako sa zaviedla a uzakonila a na čí úkor. Pre tých, ktorí*é sú vymazaní*é alebo ponížení*é prostredníctvom normy, očakávajú, že ju budú stelesňovať, sa boj stáva bojom o rozpoznateľnosť, verejným naliehaním na existenciu a dôležitosť. Preto len prostredníctvom kritického prístupu k normám uznania môžeme začať odstraňovať tie zlomyseľnejšie formy logiky, ktoré podporujú formy rasizmu a antropocentrizmu. A len prostredníctvom naliehavej formy vystupovania, ktorá presne určuje, kedy a kde sme vymazaní, sa sféra nášho vystupovania láme a otvára novým spôsobom.

Kritická teória tohto druhu sa neustále stretáva s množstvom jazykových problémov. Ako nazývame tých, ktorí sa v hegemonickom diskurze neobjavujú a nemôžu objavovať ako „subjekty“? Jednou zo zrejmych odpovedí je položiť otázku: Ako sa

Rodová politika a právo vystupovať

50

Judith Butler

tí vylúčení nazývajú sami? Ako sa nazývajú, prostredníctvom akých konvencií a s akým účinkom na dominantné diskurzy, ktoré fungujú prostredníctvom zaužívaných logických schém? Hoci rod nemôže fungovať ako paradigma pre všetky formy existencie, ktoré bojujú proti normatívnej konštrukcii človeka, môže nám ponúknuť východisko pre uvažovanie o moci, vplyve a odpore. Ak pripustíme, že existujú sexuálne a rodové normy, ktoré podmieňujú, kto bude rozpoznateľný a „čitateľný“ a kto nie, môžeme začať chápať, ako sa „nečitateľní“ môžu formovať ako skupina, ktorá vyvíja formy, ako sa stať čitateľnými pre druhých, ako sú vystavení diferencovaným formám prežívaného rodového násillia a ako sa toto spoločné vystavenie môže stať základom pre odpor.

(...)

Kritické uvažovanie o tom, ako sa konštruuje a udržiava norma ľudského, si vyžaduje, aby sme zaujali pozíciu mimo jej podmienok, a to nielen v rámci medzí neľudského alebo dokonca „protiľudského“, ale skôr v podobe sociálnosti a vzájomnej závislosti, ktorá sa nedá redukovať na ľudské formy života a ktorú nemožno primerane riešiť žiadnou záväznou definíciou ľudskej prirodzenosti alebo

ľudského individua. Hovoriť o tom, čo je živé v ľudskom živote, znamená už teraz pripustiť, že ľudské spôsoby života sú späté s neľudskými spôsobmi života. Spojenie s neľudským životom je skutočne nevyhnutné pre to, čo nazývame ľudským životom. Hegelovsky povedané: ak ľudské nemôže byť ľudským bez neľudského, potom neľudské je nielen nevyhnutné pre ľudské, ale nachádza sa ako podstata ľudského. To je jeden z dôvodov, prečo sú rasisti tak beznádejne závislí od vlastnej nenávisťi voči tým, ktorých ľudskosť sú napokon bezmocní poprieť.

Nejde o to, aby sme jednoducho obrátili vzťahy tak, že sa všetci zhromaždíme pod vlajkou neľudského [*nonhuman*] alebo nehumánneho [*inhuman*]. A už vôbec nie prijať status vylúčených ako „holého života“ [z angl. originálu *bare life*, konceptu Giorgia Agambena: pozn. prekl.] bez schopnosti zhromažďovať sa alebo klásť odpor. Začneme možno skôr tým, že tento len zdanlivý paradox budeme mať na pamäti spolu v novom myslení „ľudského života“, v ktorom sa jeho zložky, „človek“ a „život“, nikdy úplne nezhodujú. Inými slovami, budeme sa musieť držať tohto pojmu, hoci sa ako pojem bude občas snažiť obsiahnuť dva pojmy, ktoré sa

navzájom odpudzujú, alebo pôsobia odlišným smerom. Ľudský život nikdy nie je celok života, nikdy nemôže pomenovať všetky životné procesy, od ktorých závisí, formy života, ktoré nás presahujú.

Predpokladám, že spôsoby, ako vyjadriť a ukázať určité formy vzájomnej závislosti, majú šancu zmeniť samotné pole výskytu. Z etického hľadiska musí existovať spôsob, ako nájsť a vytvoriť súbor väzieb a spojenectiev, prepojiť vzájomnú závislosť s princípom rovnakej hodnoty a urobiť to spôsobom, ktorý sa postaví proti tým silám, ktoré diferencovane prideľujú rozpoznateľnosť, alebo ktorý narúša jej samozrejmé fungovanie. Keď sa totiž život chápe ako rovnako hodnotný a zároveň vzájomne závislý, vyplývajú z toho určité etické konceptualizácie. V knihe *Frames of War (Rámce vojny)* som naznačil* a, že aj keď môj život nie je priamo zničený vo vojne, niečo z môjho života je vo vojne zničené, keď sú vo vojne zničené iné životy a životné procesy.² Ako to funguje? Keďže iné životy, chápané ako súčasť života, ktorý ma presahuje, sú podmienkou toho, kto som, môj život si nemôže robiť výlučný nárok na život a môj vlastný život nie je každým iným životom a ani ním nemôže byť. Inými slovami, byť živý vo svojom základe znamená byť spojený

Rodová politika a právo vystupovať

51

Judith Butler

s tým, čo žije nielen mimo mňa, ale aj mimo môjho človečenstva, a žiadne ja a žiadny človek nemôže žiť bez tohto spojenia s biologickou sieťou života, ktorá presahuje oblasť ľudského zvieratá. Ničenie hodnotného vybudovaného prostredia a udržiavajúcej infraštruktúry je ničením toho, čo by v ideálnom prípade malo organizovať a udržiavať život spôsobom, ktorý je vhodný na život. Tečúca voda by bola dôrazným príkladom. To je jeden z dôvodov, prečo sa v odpore proti vojne človek stavia nielen proti ničeniu iných ľudských životov (hoci sa stavia), ale aj proti otravovaniu životného prostredia a všeobecnejšiemu útoku na živý svet. Nejde len o to, že človek kvôli vzájomnej závislosti nemôže prežiť na toxickvej pôde, ale aj o to, že človek, ktorý znečisťuje pôdu, podkopáva vyhliadky na vlastný život v spoločnom svete, kde sú „vlastné“ vyhliadky na život nevyhnutne spojené s vyhliadkami všetkých ostatných.

Až v kontexte živého sveta sa človek stáva činnou bytosťou, ktorej závislosť od iných a od živých procesov dáva vzniknúť samotnej schopnosti konať. Život a konanie sú spojené takým spôsobom, že podmienky, ktoré každému umožňujú žiť, sú súčasťou samotného predmetu politickej reflexie a konania. Etická otázka „Ako mám žiť?“ alebo

dokonca politická otázka „Ako máme žiť spolu?“ závisí od organizácie života, ktorá umožňuje zmysluplne sa týmito otázkami zaoberať. Takže otázka, čo je pre život vhodné, predchádza otázku, aký život by som mohol* a žiť, čo znamená, že to, čo niektorí nazývajú biopolitikou, podmieňuje normatívne otázky, ktoré si kladieme o živote.

Považujem to za dôležitú kritickú odpoveď politickým filozofom*kám, ako je Hannah Arendt, ktorá v knihe *The Human Condition (Stav človeka)* celkom dôrazne odlišuje súkromnú sféru ako sféru závislosti a nečinnosti od verejnej sféry ako sféry nezávislého konania. Ako máme premýšľať o prechode zo súkromnej do verejnej sféry? A zanecháva niekto z nás sféru závislosti „za sebou“, aj keď vystupuje ako samostatný aktér v rámci etablovaných verejných sfér? Ak je konanie definované ako nezávislé, čo znamená zásadný rozdiel od závislosti, potom je naše sebapochopenie ako aktérov podmienené tým, že odmietne živé a vzájomne závislé vzťahy, od ktorých závisí náš život. Ak sme politickí*é aktéri*ky, ktorí*é sa usilujú o stanovenie dôležitosti ekológie, politiky domácnosti, zdravotnej starostlivosti, bývania, globálnej potravinovej politiky a demilitarizácie, potom sa zdá, že predstava ľudského

a stvoreného života, ktorá podporuje naše úsilie, bude taká, ktorá prekonáva rozkol medzi konaním a vzájomnou závislosťou. Len ako stvorenia, ktoré uznávajú podmienky vzájomnej závislosti, ktoré zabezpečujú naše pretrvávajúce a rozkvet, môže ktokoľvek z nás bojovať za realizáciu niektorého z týchto dôležitých politických cieľov v časoch, v ktorých sa samotné sociálne podmienky existencie dostali pod ekonomický a politický útok.

Dôsledky pre politickú performativitu sa zdajú ako dôležité. Ak performativita implikuje vplyv, aké sú potom životné a sociálne podmienky vplyvu? Nemôže to byť tak, že vplyv je špecifickou silou reči a že rečový akt je modelom politického konania. Tento arendtovský predpoklad z *The Human Condition* predpokladá, že telo nevstupuje do rečového aktu a že rečový akt sa chápe ako spôsob myslenia a usudzovania. Verejná sféra, v ktorej sa rečový akt kvalifikuje ako paradigmatické politické konanie, je podľa nej už oddelená od súkromnej sféry, domény žien, otrokov, detí a tých, ktorí sú príliš starí alebo chorí, aby mohli pracovať. V istom zmysle sa všetky tieto skupiny obyvateľstva spájajú s telesnou formou existencie, ktorá sa vyznačuje „pomínutelnosťou“ svojej práce a je v protiklade k pravým

Rodová politika a právo vystupovať

52

Judith Butler

činom, medzi ktoré patrí tvorba kultúrnych diel a rečový akt. Implicitné rozlišovanie medzi telom a myslou v knihe *The Human Condition* už nejaký čas púta kritickú pozornosť feministických teoretičiek.³ Je príznačné, že tento pohľad na cudzie, nekvalifikované, feminizované telo, ktoré patrí do súkromnej sféry, je podmienkou možnosti hovoriaceho mužského občana (ktorého pravdepodobne niekto živí a niekde mu poskytuje prístrešie a o jeho výživu a prístrešie sa pravidelne stará to či ono znevýhodnené obyvateľstvo).

(...)

Vo svojej predchádzajúcej práci som sa zaujímal*a o to, ako viaceré diskurzy o rode akoby vytvárali a šíрили určité ideály rodu, pričom tieto ideály kreovali, ale považovali ich za prirodzené podstaty alebo vnútorné pravdy, ktoré sa následne v týchto ideáloch vyjadrovali. Takže účinok diskurzu – v tomto prípade súbor rodových ideálov – bol všeobecne nesprávne chápaný ako vnútorná príčina túžby a správania človeka, ako základná realita, ktorá sa prejavovala v jeho gestách a činoch. Táto vnútorná príčina alebo základná realita nielenže nahrádzala spoločenskú normu, ale účinne maskovala a uľahčovala fungovanie tejto normy. Formulácia, že „rod je performatívny“,

podnietila dve celkom protichodné interpretácie: prvá bola, že si svoje pohlavie radikálne vyberáme; druhá, že sme úplne determinovaní rodovými normami. Tieto divoko sa rozchádzajúce odpovede znamenali, že niečo nebolo celkom artikulované a pochopené v súvislosti s dvojitým rozmerom akéhokoľvek opisu performativity. Ak totiž jazyk na nás pôsobí skôr, ako začneme konať, a pokračuje v pôsobení v každom okamihu, v ktorom konáme, potom musíme o rodovej performativite uvažovať najprv ako o „rodovom priradení“ – o všetkých tých spôsoboch, ktorými sme akoby pomenovaní a rodovo určení predtým, než pochopíme čokoľvek o tom, ako na nás rodové normy pôsobia a formujú nás, a predtým, než sme schopní reprodukovať tieto normy spôsobom, ktorý si môžeme vybrať. Voľba v skutočnosti prichádza v tomto procese performativity neskoro. A potom v súlade s Eve Kosofsky Sedgwick musíme pochopiť, ako môže dôjsť a dochádza k odchýlkam od týchto noriem, čo naznačuje, že v jadre rodovej performativity je čosi queer – queerovosť, ktorá sa až tak veľmi nelíši od iterability v Derridovom výklade rečového aktu ako citácie.

Predpokladajme teda, že performativita opisuje procesy pôsobenia, ako

aj podmienky a možnosti pôsobenia, a že bez oboch týchto dimenzií nemôžeme pochopiť jej fungovanie. To, že normy na nás pôsobia, znamená, že sme od začiatku náchylní*é k ich vplyvu, zraniteľní*é voči istému pomenovaniu. A to registrujeme na úrovni, ktorá predchádza akejkoľvek možnosti vôle. Chápanie rodového priradenia musí zaujať toto pole nevôľovej vnímavosti, vnímavosti a zraniteľnosti, spôsob vystavenia sa jazyku pred akoukoľvek možnosťou utvorenia alebo uskutočnenia rečového aktu. Takéto normy si vyžadujú a zároveň zavádzajú určité formy telesnej zraniteľnosti, bez ktorých by ich fungovanie nebolo mysliteľné. Preto môžeme opisovať a opisujeme mocnú citačnú silu rodových noriem, ako ich zavádzajú a uplatňujú lekárske, právne a psychiatrické inštitúcie, a namietajú proti ich vplyvu na formovanie a chápanie rodu v patologickom alebo kriminálnom zmysle. A predsa práve táto oblasť vnímavosti, tento stav postihnúť, je zároveň miestom, kde sa môže stať niečo queer, kde sa norma odmieta alebo reviduje, alebo kde sa začínajú nové formulácie rodu. Práve preto, že sa v tejto oblasti „postihnúť“ môže stať niečo neúmyselné a neočakávané, môže sa rod objaviť spôsobom, ktorý narúša mechanické vzorce opakovania alebo

Rodová politika a právo vystupovať

53

Judith Butler

sa od nich odkláňa, rezignuje a niekedy celkom dôrazne pretrháva tieto citačné reťaze rodovej normativity, čím vytvára priestor pre nové formy rodového života.

Rodová performativita necharakterizuje len to, čo robíme, ale aj to, ako nás diskurz a inštitucionálna moc ovplyvňujú, obmedzujú a posúvajú vo vzťahu k tomu, čo nazývame svojím „vlastným“ konaním. Aby sme pochopili, že mená, ktorými nás nazývajú, sú pre performativitu rovnako dôležité, ako mená, ktorými nazývame sami seba, musíme identifikovať konvencie, ktoré fungujú v širokej škále stratégií priradovania rodu. Potom môžeme vidieť, ako rečový akt ovplyvňuje a nás oživuje stelesneným spôsobom – pole vnímanosti a afektov je už záležitosťou určitej telesnej registrácie. Vtelenie, ktoré implikuje rod aj performancia, je totiž závislé od inštitucionálnych štruktúr a širších sociálnych svetov. Nemôžeme hovoriť o tele bez toho, aby sme vedeli, čo toto telo podporuje a aký je jeho vzťah k tejto podpore či jej nedostatku. Týmto spôsobom je telo menej entitou ako živým súborom vzťahov; telo nemožno úplne oddeliť od infraštruktúrnych a environmentálnych podmienok jeho života a konania. Jeho konanie je vždy podmienené konaním, čo je jeden zo zmyslov

historického charakteru tela. Okrem toho závislosť človeka a iných tvorov od infraštruktúrnej podpory odhaľuje špecifickú zraniteľnosť, ktorou trpíme vtedy, keď nemáme podporu, keď sa tieto infraštruktúrne podmienky začnú rozkladať alebo keď sa ocitneme radikálne bez podpory v podmienkach neistoty. Konanie v mene tejto podpory bez tejto podpory je paradoxom pluralitného performatívneho konania v podmienkach prekarity.⁴

Rodová politika a právo vystupovať

54

Judith Butler

1

Jacques Derrida, „Signatúra kontextu udalosti“, in *Limited Inc*, trans. Samuel Weber a Jeffrey Mehlman (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988); Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991); Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990).

2

Pozri moje *Rámce vojny* (London: Verso, 2010).

3

Pozri Linda Zerilli, “The Arendtian Body,” a Joan Cocks, “On Nationalism,” in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig (University Park: Penn State University Press, 1995).

4

Táto záverečná diskusia je prebratá z mojej prednášky „Rethinking Vulnerability and Resistance“, ktorú som predniesol v Alcalá v Španielsku v júli 2014 a ktorej časť bola uverejnená v internetovom časopise Modern Language Association, *Profession*, január 2014, <https://profession.mla.org/vulnerability-and-resistance/>.

Emanuele Coccia

Úryvok z anglického prekladu knihy *Metamorphoses* od Emanuela Cocciu, ktorý vyšiel vo vydavateľstve Polity Press v roku 2021 a pôvodne bol publikovaný vo francúzštine: Emanuele Coccia. 2020. *Métamorphoses*. Editions Rivages, Paríž. Text je tu preložený s láskavým dovolením Emanuela Coccia a vydavateľstiev Payot & Rivages a Polity Press. Osobitné poďakovanie patrí Marie-Martine Serrano z vydavateľstva Editions Payot & Rivages a Eve Hawksworth z vydavateľstva Polity Press, ktoré pomohli s procesom udeľovania práv.

Slovenský preklad: Denisa Tomková

FORMY V NÁS

Bolo to dávno pred érou sociálnych sietí. Fotografie seba samého*ej boli zriedkavé; chránili vzácne okamihy pred zabudnutím, absorbovali do seba farbu a svetlo života, ktorý stelesňovali. Uchovávali sa vo veľkých, viazaných albumoch s bielymi stránkami, ktoré sa len zriedkavo listovali a ešte zriedkavejšie ukazovali iným – akoby to boli posvätné zväzky, ktoré sa mohli odhaliť len zasväteným. Tieto albumy zvyčajne neobsahovali žiadny text, ale predpokladali dlhý ústny výklad. Ponoriť sa do ich stránok totiž znamenalo zakaždým znovuobjaviť dôkazy o minulosti, na ktorú by človek najradšej zabudol.

Na týchto stránkach mal život podobu dlhého sprievodu autonómnych siluet oddelených veľkými aureolami tmy. Napriek odlišnostiam foriem nebolo ťažké rozpoznať seba samého*mu v tomto zvláštnom sprievode exúvií z našej minulosti. A predsa tento sled postáv, pripravených povedať „ja“ na našom mieste, sprevádzalo isté rozčúlenie. Album, ktorý zdanlivo zotrel všetky časové rozdiely, akoby vys-tavoval tieto obrazy ako na polyptychu veľkej rozvetvenej rodiny: s podivným disociatívnym účinkom ich premenil na takmer identické dvojčatá, ktoré

akoby viedli paralelné životy. Takže naša existencia sa začala javiť ako titanská snaha prejsť z jedného života do druhého, z jednej formy do druhej – cesta reinkarnácie cez telá a situácie, ktoré sú si navzájom vzdialené ako šváb od ľudského tela Gregora Samsu. Ale inokedy kúzlo pôsobilo opačným smerom: listovať albumom znamenalo zažiť opojenie z dokonalej rovnocenosti medzi najodlišnejšími formami. Bez toho, aby sme boli úplne identickí*é, sa naše súčasné ja ukázalo ako presne to isté, ako keď sme boli iba meter vysokí*é a sotva sme dokázali vykuknúť nad stebľá v kukuričnom poli; alebo keď sme boli tinedžerom*kou so zlými vlasmi a tvárou posiatou akné. Rozdiely boli obrovské, a predsa každá z týchto podôb vyjadrovala ten istý život s rovnakou silou. Takéto albumy sú najpresnejším zobrazením zhody medzi životom a metamorfózou.

Vždy nás udivuje podoba živej bytosti v dospelom veku. V tele v tomto štádiu rozpoznávame dokonalosť a zrelosť, ktorú iným štádiám upierame. Všetko, čo bolo predtým, vnímame len ako prípravu na túto siluetu, ktorú nám bolo súdené obývať, a všetko, čo nasleduje, je dekadencia a úpadok. Nič však nemôže byť ďalej od pravdy. Naša dospelá životná forma nie je o nič dokonalejšia, o nič viac „nami“,

o nič viac človekom, o nič viac kompletná ako dvojbunkové embryo, ktoré vzniká bezprostredne po oplodnení vajíčka, alebo ako forma starého človeka na pokraji smrti. Každý život musí na to, aby sa mohol vyvíjať, prejsť neredukovateľným množstvom foriem, celou populáciou tiel, ktoré si oblieka a odkladá s rovnakou ľahkosťou, ako mení oblečenie z jedného ročného obdobia na druhé. Každá živá bytosť je mnohonásobná [v anglickom origináli „legion“ (legionárska) z lat. *legiōn*: pozn. prekl.]. Každá jedna si zožíva telá a „seba“ ako šič*ka, ako umelec*kyňa, ktorý*á neustále upravuje svoj vzhľad. Každý život je anatomickou módnou prehliadkou s premenlivým trvaním.

Uvažovať o vzťahu medzi touto mnohorakosťou foriem skôr v zmysle metamorfózy, než v zmysle evolúcie, pokroku alebo ich protikladov, znamená nielen oslobodiť sa od všetkej teleológie. Rovnako a predovšetkým to znamená, že každá z týchto foriem má rovnakú váhu, rovnaký význam, rovnakú hodnotu: metamorfóza je princíp ekvivalencie medzi všetkými prirodzenosťami – a je to aj proces, ktorý umožňuje túto ekvivalenciu vytvoriť. Každá forma, každá prirodzenosť pochádza z inej a je jej rovnocenná. Všetky existujú na tej istej úrovni. Každá z nich má podiel

Emanuele Coccia

na tom, čo majú ostatné, ale rôznymi spôsobmi. Variabilita je *horizontálna*.

Nie je ľahké udržať pohľad na tejto liturgii siluet, z ktorých žiadna akoby nebola schopná zachovať a zároveň zmeniť život, ktorý jej bol odovzdaný. V tomto nepretržitom karnevale postáv, ktoré sa o seba súčasne obtierajú a zároveň tvoria líniu postupnosti, sa formy navzájom prelínajú, prelievajú a plodia jedna druhú. Každá z nich je cudzincom, ktorý akoby pochádzal odinakiaľ, ale keď sa s ním oboznámime, všetky ostatné sa nám budú zdať cudzie. To, čo nazývame životom – či už z hľadiska jednotlivca, druhu, alebo celej ríše –, nie je nič iné ako proces zdomácnovania po sebe nasledujúcich foriem. Deň za dňom si zdomácnujeme toho cudzinca do tej miery, že sa úplne strácame v jeho tele.

Nazvime metamorfózou túto dvojitú samozrejmu pravdu: každá živá bytosť je sama osebe pluralitou foriem – súčasne prítomných a po sebe nasledujúcich, ale žiadna z týchto foriem skutočne neexistuje autonómne a samostatne, pretože sú vždy vymedzené v bezprostrednej kontinuite s nekonečným počtom ďalších, ktoré prišli pred ňou a po nej. Metamorfóza je silou, ktorá umožňuje,

aby sa každá živá bytosť odohrávala súčasne a postupne v niekoľkých formách, a zároveň je dychom života, ktorý tieto formy navzájom spája a umožňuje im prechádzať z jednej do druhej.

NAŠA MYSEĽ JE VŽDY V TELÁCH INÝCH DRUHOV

Sme zvyknutí* si myslieť, že vzájomné vzťahy medzi rôznymi druhmi sú fyzickej, energetickej alebo anatomickej povahy. Nikdy sme nepochybovali o tom, že táto vzájomná závislosť má predovšetkým poznávací a špekulatívny charakter. Ak je každý vzťah medzi druhmi technický a umelý, nie prirodzený alebo čisto fyzický, je to preto, že každý druh nachádza svoj rozum, svoju inteligenciu, svoju schopnosť myslieť *vždy a výlučne* vo vzťahu k iným druhom. Každý druh je prepojený s jedným alebo viacerými inými druhmi, rovnako aj s ich *mysľou*. Toto je veľká lož neurobiológie: intelekt nie je orgán, existuje vždy mimo tela každého živého jedinca.

Intelekt nie je vec, je to vzťah. Neexistuje v našom tele, ale vo vzťahoch, ktoré naše telo nadväzuje s inými telami. Ak rozum existuje mimo tela, je to preto, že nie je monošpecifickou výbavou jednotlivcov: to, čo nazývame

rozumom, je vždy spojenie medzi životom dvoch druhov. Táto myšlienka mysle ako ekológie nie je súčasnej biológii cudzia. Ako prvý sa touto myšlienkou zaoberal Paul Shepard v knihe *Thinking Animals (Mysliace zvieratá)*¹, kde ukázal, že myslenie je dôsledkom, a nie podmienkou možnosti symbiotického spolužitia rastlín, živočíchov, baktérií atď. Inteligencia sa u veľkých predátorov vyvinula len a vždy v medzidruhových vzťahoch: bez bylinožravcov by boli veľké mäsožravé predátory úplne hlúpe. Shepard však stále uvažoval o tejto medzidruhovej inteligencii v teleologickom zmysle. No práve naopak, mali by sme si predstaviť, že intelekt akéhokoľvek druhu je stelesnený v inom druhu.

Stačí sa pozrieť na lúku, aby ste si to uvedomili. Rastlina kvetom mení hmyz na genetika*čku, šľachtiteľa*ku, poľnohospodára*ku: poveruje iný druh, ktorý patrí do inej ríše, úlohou rozhodovať o genetickom a biologickom osude vlastného druhu. Zveruje mu úlohu riadiť metamorfózu svojho druhu. V istom zmysle kvet prenáša druhové myslenie rastliny do tela včely. Nie je to len spolupráca, je to konštituovanie poznávacieho a špekulatívneho medzidruhového orgánu. Znamená to nielen to, že celý evolučný vývoj je koevolúciou, ako ukázali Peter Raven,

Emanuele Coccia

Paul Ehrlich a Donna Haraway, ale aj to, ako sme videli, že koevolúcia je tým, čo bežne nazývame poľnohospodárstvom alebo chovom. Každý druh svojím spôsobom rozhoduje o evolučnom osude ostatných. To, čo nazývame evolúciou, nie je nič iné ako forma všeobecného medzidruhového poľnohospodárstva, kozmického kríženia, ktoré nie je nevyhnutne určené v prospech jedného alebo druhého. Svet ako celok sa tak stáva akousi čisto vzťahovou realitou, kde je každý druh agroekologickým územím toho druhého: každá živá bytosť je záhradou aj záhradníkom*čkou iných druhov. Svet je potom týmto vzťahom vzájomnej kultúry (nikdy nie je definovaný ani čisto logikou úžitku, ani logikou voľného používania). V tomto zmysle nie je možná žiadna ekológia, pretože každý ekosystém je výsledkom poľnohospodárskej praxe a účasti iných druhov. Neexistuje divoký priestor, rovnako ako neexistujú divoké zvieratá, pretože všetko je kultivované. Vzťah medzi kultúrou a prírodou je vždy reverzibilný: každý druh môže pre nás stelesňovať prírodu a naopak.

Pôda potom prestáva byť autonómnou realitou.

Nie je tu žiadna pôda. Pôda jedného je životom druhého. Politika sa už

nedá robiť na teritoriálnom základe, ale len na základe medzidruhového vzťahu: takže mesto je len vzťah, ktorý má skupina ľudí s radom iných druhov (a so všetkými druhmi, ktoré si existencia týchto druhov vyžaduje). Neexistuje žiadne územie, žiadny neutrálny priestor, na ktorom by sa živé bytosti mohli usadiť. Pôvodné osídlenie je aktom poľnohospodárstva alebo zootekniky. Vždy sa usídľujeme na životoch iných, a naopak, každý z nás je vždy pôdou pre iné živé bytosti. Každý žije z tela toho druhého. Každý čerpal svoje telo z tela toho druhého. Akoby Zem bola od počiatku telom vytvoreným z tel všetkých druhov, z ktorých každý žije zo životov iných a ktoré sú všetky neoddeliteľné. Každá živá bytosť je Zemou pre ostatných, každý druh je terénom života pre nekonečný počet ďalších aktérov, živých aj neživých. Neexistuje urbánna pôda, čistý priestor na osídlenie, všetko je poľnohospodárska pôda. Pôda nie je to, čo oddeľuje jednu živú bytosť od druhej alebo jeden druh od druhého, ale to, čo každého z nich núti miešať sa s ostatnými. Každé územie je samo osebe prebiehajúcou metamorfózou, na základe ktorej živé bytosti, druhy a neživé subjekty získavajú svoj podiel na tej istej sile konania, ktorá je spoločná pre celú planétu. A naopak, každý z nás,

rovnako ako všetky živé bytosti a všetky druhy, je súčasťou kolektívnej metamorfózy. Pôda pre ostatné živé bytosti a ostatné druhy. Práve ako pôda iných máme moc konať.

Tento medzidruhový vzťah, ktorý nazývame myslou, inteligenciou alebo mozgom, nie je prirodzený. Nie je spontánny, večný, čisto biologický – je to technický fakt a v istom zmysle aj umelecký. Akýkoľvek vzťah medzi druhmi treba čítať nielen ako niečo podmienené, ale ako niečo podobné vzťahu medzi umelcom*kyňou a materiálom, s ktorým manipuluje, alebo, ešte lepšie, ako vzťah medzi kurátorom*kou a umelcom*kyňou. Výber hmyzu, s ktorým kvetom sa spája, nie je založený na racionálnej kalkulácii, ale na chuti: koľko cukru obsahuje kvet, to je zásadné. Evolúcia je teda založená skôr na chuti ako na užitočnosti. Citlivosť jedného druhu rozhoduje o osude iných druhov. Takže evolúcia je len móda v prírode, módna prehliadka, ktorá trvá milióny rokov a umožňuje každému druhu nosiť oblečenie prevzaté od iných druhov alebo ktoré navrhli iní. Každá krajina je výstavou súčasnej prírody alebo maškarádou, na ktorej sa predvádzajú módne trendy prírody: viacdruhové bienále, inštalácia, ktorá čaká, kým ju nahradia stovky ďalších.

Emanuele Coccia

Všetko v prírode, rovnako ako všetko v našej existencii, je umelé a svojvoľné. Umelosť, ktorá vzniká pôsobením rôznych druhov. Dejiny Zeme sú dejinami umenia, večným umeleckým experimentom. V tomto kontexte je každý druh umelcom*kyňou a zároveň kurátorom*kou iných druhov. A naopak, každý druh je umeleckým dielom a zároveň predstavením druhu, ktorého evolúciu reprezentuje, ale aj predmetom výstavy kurátorskej práce tých ostatných druhov, ktoré ho nechali vzniknúť.

Evolúcia a prirodzený výber sú úplne zmenené. Ryby, rastliny, vši, baktérie, vírusy, huby a kone: či už sú veľké, alebo extrémne malé, nech už patria do akejkoľvek ríše, všetky živé bytosti sú myslou, a to nielen pre seba (myslia, cítia, sú schopné rozhodovať), ale sú aj myslou iných druhov. Všetky živé bytosti sú schopné nielen vedome meniť svoje vlastné prostredie a prostredie iných druhov, vytvárať ľubovoľné medzidruhové vzťahy, ktoré nemusia byť nevyhnutne orientované na ten či onen úžitok, ale dokážu meniť aj osud iných druhov. Ak sa na svet pozeráme týmto spôsobom, stáva sa neustále sa meniacim výsledkom tejto univerzálnej a kozmickej inteligencie a citlivosti nekonečných foriem života. A naopak, tento kozmický rozum vzniká

nekonečným radom svojvoľných a racionálnych stretnutí a rozhodnutí, ktoré prijímajú rôzne druhy v rôznych časoch podľa najčudnejších zámerov. Mysel – teda medzidruhová evolúcia – je životom metamorfózy sveta.

Emanuele Coccia

1

Shepard, Paul. 1998.
*Thinking Animals. Animals
and the Development
of Human Intelligence*
(*Mysliace zvierat. Zvieratá
a vývoj ľudskej inteligencie*).
The University of Georgia
Press.

José Esteban Muñoz

Úryvok z kapitoly „Introduction. Feeling Utopia“ z knihy José Estebana Muñoz *Cruising Utopia, The Then and There of Queer Futurity* (New York University, 2009). Text je tu preložený s láskavým dovolením vydavateľstva New York University Press. Osobitné poďakovanie patrí redakcii NYU Press, ktorá pomohla s procesom udeľovania práv: Marry Beth Jarrad, Joshua Chambers-Letson, Ann Pellegrini a Eric Zinner.

Slovenský preklad: Denisa Tomková

Mapa sveta, ktorá neobsahuje utópiu, nestojí za pohľad.

– Oscar Wilde

QUEEROVOSŤ tu ešte NIE JE.

Queerovosť je ideál. Inak povedané, ešte nie sme queer. Možno sa queerovosti nikdy nedotkneme, ale môžeme ju cítiť ako teplé osvetlenie horizontu presiaknutého potencialitou. Nikdy sme neboli queer, ale queerovosť pre nás existuje ako ideál, ktorý sa dá vydestilovať z minulosti a použiť na predstavu budúcnosti. Budúcnosť je doménou queerovosti. Queerovosť je vzdelaný spôsob štruktúrovania túžby, ktorý nám umožňuje vidieť a cítiť za hranicami bažiny prítomnosti. Tu a teraz je väzenie. Tvárou v tvár totalizujúcemu vykreslovaniu reality tu a teraz sa musíme snažiť myslieť a cítiť *vtedy* a *tam*. Nieкто môže povedať, že všetko, čo máme, sú pôžitky tejto chvíle, ale my sa nikdy nesmieme uspokojiť s týmto minimálnym posunom; musíme snívať a vytvárať nové a lepšie pôžitky, iné spôsoby bytia vo svete a nakoniec nové svety. Queerovosť je túžba, ktorá nás poháňa vpred, za hranice romantiky negatívnych javov a lopotenia sa v prítomnosti. Queerovosť je to, čo nám dáva pocítiť, že tento svet nestačí, že nám naozaj niečo chýba. Svety, ktoré ponúka a sľubuje queerovosť, môžeme

často zahliadnuť v oblasti estetiky. Estetika, najmä queer estetika, často obsahuje plány a schémy budúcnosti. Ornamentálne aj každodenné môže obsahovať mapu utópie, ktorou je queerovosť. Obrátenie sa k estetike v prípade queerovosti nie je únikom zo sociálnej sféry, keďže queer estetika mapuje budúce sociálne vzťahy. Queerovosť je zároveň performatívna, pretože nie je len bytím, ale skôr konaním pre budúcnosť a smerom k nej. Queerovosť je v podstate o odmietnutí tu a teraz a o naliehaní na potencialitu alebo konkrétnu možnosť iného sveta.

To je argument, ktorý uvádzam v knihe *Cruising Utopia*, výrazne ovplyvnenej myslením a jazykom nemeckej idealistickej tradície, ktorá vychádza z diel Immanuela Kanta a Georga Wilhelma Friedricha Hegela. Aspekt tohto myslenia je konkretizovaný v kritickej filozofii spojenej s Frankfurtskou školou, predovšetkým v diele Theodora Adorna, Waltera Benjamina a Herberta Marcuseho. Všetci títo traja myslitelia sa v rámci marxistickej tradície zaoberali zložitou utopickeho. Avšak hlas a logika, ktoré sa ma najviac dotýkajú a najviac oživujú moje myslenie, sú hlasom filozofa Ernsta Blocha.

Blochovo dielo, ktoré je spojené s Frankfurtskou školou voľnejšie ako uvedení filozofi, prevzala aj teológia oslobodenia, aj parížske študentské hnutia roku 1968. Bloch sa narodil v roku 1885 v Ludwigshafene v Nemecku v rodine asimilovaného židovského železničiar. Počas druhej svetovej vojny utiekol z nacistického Nemecka a nakoniec sa na istý čas usadil v Cambridgei v štáte Massachusetts. Po vojne sa vrátil do východného Nemecka, kde jeho marxistickú filozofiu považovali za príliš revizionistickú. Zároveň sa mu za jeho rôzne obhajoby stalinizmu vysmievali ľavicoví komentátori v celej Európe a Spojených štátoch. Zúčastňoval sa intelektuálnych kruhov Georga Simmela a neskôr Maxa Webera. Jeho priateľstvo a niekedy aj rivalita s Adornom, Benjaminom a Georgom Lukácsom sú zaznamenané v dejinách európskej ľavicovej intelektuálnej scény.¹ Blochova politická nedôslednosť a štýl, ktorý bol opísaný ako eliptický a lyrický, viedli k zvláštnej a nerovnomernej recepcii jeho diela. Využitie Blocha pre projekt, ktorý sa chápe ako súčasť queer kritiky, je riskantným krokom aj preto, že sa povára, že tento autor nezastával príliš progresívne názory na otázky rodu a sexuality.² Tieto biografické fakty sú vedľajšie, pretože Blochovu

José Esteban Muñoz

teóriu nevyužívam ako ortodoxiu, ale skôr na vytvorenie priestoru v queer myslení. Využívam príležitosť a príklad Blochovho myslenia spolu s myslením Adorna, Marcuseho a ďalších filozofov ako portál k inému spôsobu queer kritiky, ktorý sa odchyľuje od dominantných myšlienkových postupov existujúcich v rámci dnešnej queer kritiky. Podľa môjho odhadu môže byť obrat k istému kritickému idealizmu mimoriadne užitočnou hermeneutikou.

(...)

Podľa mňa má Blochova užitočnosť veľa spoločného so spôsobom, akým teoretizuje utópiu. Kriticky rozlišuje medzi abstraktnými utópiami a konkrétnymi utópiami, pričom abstraktné utópie oceňuje len do tej miery, do akej predstavujú kritickú funkciu, ktorá podnecuje kritickú a potenciálne transformatívnu politickú imagináciu.⁴ Abstraktné utópie u Blocha zlyhávajú, pretože nie sú späté s nijakým historickým vedomím. Konkrétne utópie sa vzťahujú na historicky situované boje, na kolektívitu, ktorá je aktualizovaná alebo potenciálna. V našom každodennom živote sa abstraktné utópie podobajú banálnemu optimizmu. (Nedávne výzvy k homosexuálnemu alebo queer optimizmu sa zdajú ako príliš blízke elitnému homosexuálnemu vyhýbaniu sa politike.)

Konkrétne utópie môžu byť aj snivé, ale sú to nádeje kolektívu, vznikajúcej skupiny alebo aj osamelého čudáka, ktorý snívá za mnohých. Konkrétne utópie sú sférou vzdelanej nádeje. V prednáške z roku 1961 s názvom „Can Hope Be Disappointed?“ (Môže byť nádej sklamaná?) opisuje Bloch rôzne aspekty vzdelanej nádeje: „Nielen afekt nádeje (s jej príveskom, strachom), ale ešte viac metodológia nádeje (s jej príveskom, pamäťou) prebýva v oblasti, ešte nie, na mieste, kde vstup a predovšetkým konečný obsah sú poznačené trvalou neurčitostou.“⁵ Táto myšlienka neurčitosti v afekte aj metodológii hovorí o kritickom procese, ktorý je nastavený na to, čo taliansky filozof Giorgio Agamben opisuje ako potencialitu.⁶ Nádej spolu s jej druhou podobou, strachom, sú afektívne štruktúry, ktoré možno opísať ako anticipačné.

(...)

Začnime Warholovou fľašou od koly spolu s O'Harovou básňou „Having a Coke with You“:

*Dať si s tebou kolu
je ešte zábavnejšie ako ísť do
San Sebastiánu, Irún, Hendaye,
Biarritzu,
Bayonne
alebo keď mi bolo zle od*

žalúdka na Travesera de Gracia
v Barcelone
čiastočne preto, že v oranžovej
košeli vyzeráš ako šťastnejší St.

Sebastian
čiastočne kvôli mojej láske
k tebe, čiastočne kvôli tvojej
láske k
jogurtu
čiastočne kvôli fluorescenčným
oranžovým tulipánom okolo
briez
čiastočne kvôli tajomstvu, ktoré
naše úsmevy preberajú pred
ľuďmi a
sochami
keď som s tebou, je ťažké uveriť,
že môže existovať niečo ako
stále
tak slávnostne, ako neprijemne
definitívne ako socha, keď
priamo pred ňou
v teplom newyorskom svetle
o štvrtej hodine plávame sem
a tam medzi sebou
ako strom, ktorý dýcha cez
okuliare

a výstava portrétov akoby vôbec
nemala tváre, len farby,
pri ktorých sa zrazu čudujete,
prečo ich vôbec niekto robil
Pozerám sa
na teba a radšej sa pozriem na
teba ako na všetky portréty na

José Esteban Muñoz

svete
s výnimkou možno Poľského
jazdca, príležitostne, a aj tak
je to vo
Frick
kde si vďakabohu ešte nebol,
takže môžeme ísť spolu
prvýkrát
a skutočnosť, že sa tak krásne
pohybuješ, sa viac-menej
postará o
Futurizmus
rovnako ako doma nikdy
nemyslím na Akt zostupujúci zo
schodov ani
na skúške na jedinú kresbu
Leonarda alebo Michelangela,
ktorá ma zvykla
ohromiť
a načo im je celý výskum
impresionistov,
keď nikdy nedostali správnu
osobu, ktorá by stála v blízkosti
stromu, keď
sínko zapadlo,
alebo pre túto záležitosť Marino
Marini, keď si nevybral jazdca
ako
starostlivo
ako koňa
zdá sa, že všetci boli prip-
ravení o nádherný zážitok,
ktorý nebude zbytočný, a preto
ti o tom
hovorím¹⁶

Táto báseň nám hovorí o bežnej aktivi-
te, keď si s niekým vypijete kolu, ktorá
znamená rozsiahly životný svet queer
vzťahovosti, zašifrovanej sociálnosti
a utopickej potenciality. Kvotidický akt
spoločného pitia koly, konzumácie
spoločnej komodity s milovanou
osobou, s ktorou sa človek delí o tajné
úsmevy, prekonáva fantastické mo-
menty v dejinách umenia. Hoci báseň
jednoznačne hovorí o prítomnosti, je
to prítomnosť, ktorá je dnes už priamo
minulosťou a vo svojej queer vzťahov-
osti sľubuje budúcnosť. Zábava z pitia
koly je spôsob radosti, v ktorom človek
vidí reštrukturalizovanú spoločnosť.
Báseň nám hovorí, že samotná krása je
pre estetického hovorcu nedostatočná,
čo je ozvenou Blochových vlastných es-
tetických teórií týkajúcich sa utopickej
funkcie umenia. Ak by limitom umenia
bola krása – podľa Blocha –, jedno-
ducho to nestačí.¹⁷ Utopická funkcia
sa uskutočňuje prostredníctvom
určitého nadbytku v diele, ktoré sľubuje
budúcnosť, niečo, čo tu ešte celkom nie
je. O'Hara najprv spomína, že ho ohúrila
objekt vysokého umenia, a až potom
opisuje, že ho ohúrila mileneč, s ktorým
sa delí o kolu. Autor tu prostredníctvom
queer-estetickéj konzumácie umenia
a queer vzťahovosti opisuje momenty
presiaknuté pocitom budúcnosti, ktorá
sa blíži do budúcnosti.

Anticipačné objasnenie určitých
objektov je akousi potencialitou, ktorá
je otvorená, neurčitá, podobne ako
afektívne kontúry nádeje samotnej.
Zdá sa, že toto osvetlenie vyžaruje
z Warholovho vlastného zobrazenia
fľaš od koly. Tieto sieťotlače, o ktorých
hovorím v kapitole 7, zdôrazňujú štý-
lovú dizajnovú líniu výrobu. Potenciál
sa pre Blocha často nachádza v orna-
mentálnom. Ornament možno vnímať
ako protopopový fenomén. Bloch nás
upozorňuje, že mechanická repro-
dukcia na prvý pohľad vyprázdňuje
ornamentálne. Potom však naznačuje,
že ornamentálne a potencialitu, ktorú
s ním spája, nemožno vnímať ako
priamo opozičné voči technológii
alebo masovej výrobe.¹⁸ Filozof
navrhne príklad modernej kúpeľne
ako exemplárneho miesta tejto doby,
v ktorom možno vidieť utopickú
potentialitu, miesto, kde sa spája
nefunkčnosť a totálna funkčnosť.¹⁹
Časť toho, čo Warholova štúdia fľaše
od koly a iných masovo vyrábaných
predmetov pomáha vidieť, je toto
konkrétne napätie medzi funkčnosťou
a nefunkčnosťou, prísľub a potencialita
ornamentu. Vo *Philosophy of Andy
Warhol (Filozofii Andyho Warhola)*,
umelec uvažuje o radikálne demo-
kratickej potencialite, ktorú nachádza
v Coca-Cole.

José Esteban Muñoz

Na tejto krajine je skvelé, že Amerika začala tradíciu, keď najbohatší spotrebiteľia kupujú v podstate rovnaké veci ako tí najchudobnejší. Môžete sa pozerieť na televíziu a vidieť Coca-Colu a viete, že prezident pije kolu, Liz Taylor pije kolu, a len si pomyslíte, že aj vy môžete piť kolu. Kola je kola a za žiadne peniaze nedostanete lepšiu kolu, než akú pije ten vandrák na rohu ulice. Všetky koly sú rovnaké a všetky koly sú dobré. Liz Taylor to vie, prezident to vie, vandrák to vie a vy to viete.²⁰

V tomto bode sa Warholova špecifická verzia queer utopického impulzu kríži s O'Harovou. Fľaša od koly je každodenným materiálom, ktorý je zobrazený v inom rámci, obnažujúcim jeho estetický rozmer a potenciál, ktorý predstavuje. Vo svojej každodennej manifestácii by takýto objekt predstavoval odcudzenú produkciu a spotrebu. Warhol aj O'Hara však v objekte fľaše od koly a v akte pitia koly s niekým iným objavujú niečo odlišné. Z Warholovej filozofie vyčítame pochopenie, že utópia existuje v každodennosti. Obaja queer kultúrni pracovníci

dokážu odhaliť otvorenie a neurčitost' v tom, čo je pre mnohých ľudí uzavretým mŕtvym tovarom.

Agambenovo čítanie Aristotelovho spisu *De Anima* poukazuje na to, že opozícia medzi potencialitou a aktuálnosťou je v západnej metafyzike štruktúrovaným binarizmom.²¹ Na rozdiel od možnosti, teda veci, ktorá sa jednoducho môže stať, potencialita je určitý spôsob nebytia, ktorý je eminentný, vec, ktorá je prítomná, ale v prítomnom čase reálne neexistuje. Pri pohľade na spomínanú báseň napísanú v 60. rokoch 20. storočia vidím istú potencialitu, ktorá sa v tom čase ešte naplno neprejavila, vzťahové pole, v ktorom by sa muži mohli milovať mimo inštitúcií heterosexuality a zdieľať svet prostredníctvom vzájomného pitia nápoja. Pomocou Warholových úvah o Coca-Cole v spojení s O'Harovými slovami vidím minulosť a potencialitu obsiahnutú v predmete, ale aj postupy, čo by mohli predstavovať spôsob bytia a cítenia, ktorý vtedy ešte nebol celkom na mieste, ale napriek tomu to už bol začiatok. Bloch by tvrdil, že takéto utopické pocity môžu byť a pravidelne budú sklamané.²² Napriek tomu sú nevyhnutné pre zobrazovanie transformácie.

(...)

Vo chvíli, keď píšem túto knihu, je kritická predstavivosť v ohrození. Dominantnú akademickú klímu, do ktorej sa táto kniha pokúša zasiahnuť, ovláda odmietanie politického idealizmu. Odmietnuť utópiu je ľahký krok. Je to možno ešte ľahšie ako obviňovať psychoanalytické alebo dekonštruktívne postupy čítania z nihilizmu. Dnešný antiutopický*á kritik*čka má k dispozícii dobre opotrebovanú vojnovú zásobu postštrukturalných piet, aby uzavrel*a myšlienkové línie, ktoré vymedzujú koncept kritického utopizmu. Sociálna teória, ktorá sa odvoláva na koncept utópie, bola vždy zraniteľná voči obvineniam z naivity, nepraktickosti alebo nedostatočnej prítomnosti. Pri účasti na paneli Modern Language Association s názvom „The Anti-Social Thesis in Queer Theory“ (Antisociálna téza v queer teórii), som sa zasadzoval za nahradenie ochabujúceho antirelačného spôsobu queer teórie queer utopizmom, ktorý zdôrazňuje obnovenú investíciu do sociálnej teórie (takú, ktorá apeluje nielen na vzťahovosť, ale aj na budúcnosť). Jeden z mojich spoludiskutujúcich reagoval na môj argument výkrikom, že na utópii nie je nič nové ani radikálne. Do istej miery je to pravda, keďže sa odvolávam na dobre zavedenú tradíciu kritického idealizmu. Takisto

José Esteban Muñoz

ma nezaujímam ani pojem radikálneho, ktorý sa spája len s istým pojmom extrémnosti, spravodlivosti alebo potvrdením novosti. Moja investícia do utópie a nádeje je mojou odpoveďou na queer myslenie, ktoré zahŕňa politiku tu a teraz. Tá je podčiarknutá tým, čo považujem za dnešnú brzdiacu pragmatickú agendu homosexuálov. Niektorí*é kritici*čky by to nazvali kryptopragmatickým prístupom, ktorý zotrúva s negatívnym. Ja by som to však nerobil. Argumentácia tejto knihy je do istej miery odpoveďou na polemiku „antivzťahov“. Hoci antivzťahový prístup pomohol rozobrať antikritické chápanie queer komunity, napriek tomu rýchlo nahradil romantiku komunity romantikou singularity a negativity. Verzia queer sociálnych vzťahov, ktorú sa pokúša predstaviť táto kniha, je kritická voči komunite ako absolútnej hodnote a jej negácii ako alternatívnej všeobjímajúcej hodnote. V tomto zmysle sa ako mimoriadne dôležité javí dielo súčasného francúzskeho filozofa Jeana-Luca Nancyho a jeho pojem „bytie singulárneho plurálu“²⁴. Pre Nancyho sa postfenomenologická kategória bytia singulárneho plurálu zaoberá spôsobom, akým je singularita, ktorá označuje singulárnu existenciu, vždy kooperatívne pluralitná – čo znamená, že entita sa registruje ako partikulárna

vo svojej odlišnosti, ale zároveň vždy so vzťahom k iným singularitám. Ak sa teda pokúšame vykresliť ontologický podpis queerovosti prostredníctvom Nancyho kritického aparátu, treba ho uchopiť ako antirelačný a zároveň relačný.

Antisociálne queer teórie sú inšpirované knihou Lea Bersaniho *Homos*, v ktorej tento autor ako prvý teoreticky rozpracoval takzvanú tézu antivzťahovosti.²⁵ Dlho som sa domnieval, že antivzťahový obrat v queer štúdiách bol čiastočnou reakciou na kritické prístupy k spôsobu queer štúdií, ktoré obhajovali vzťahovú a podmienenú hodnotu sexuality ako kategórie. Na Bersaniho antivzťahový obrat nadviazali mnohí*é kritici*čky, ale pravdepodobne nikto nebol úspešnejší ako Lee Edelman vo svojej knihe *No Future (Bez budúcnosti)*.²⁶ *No Future* si veľmi vážim a Edelmanova skoršia kniha ponúka vydarené čítanie knihy Jamesa Baldwina *Just Above My Head*.²⁷ *No Future* je brilantnou a inšpiratívnou polemikou. Edelman jasne ohlasuje, že jeho spôsob argumentácie sa pohybuje v oblasti etiky. Tento úvod je anticipáciou oživenej politickej kritiky a treba ho čítať ako svojráznu vernosť polemickému sile jeho argumentácie a tiež ako ľahké odmietnutie. Jeho argumentácia a zvodné zakolísanie

antivzťahovej tézy dodáva mojej argumentácii energiu v kľúčových aspektoch.

Napriek tomu tvrdím, že väčšina prác, s ktorými nesúhlasím, sa pod predbežným názvom „antivzťahová téza“ snaží predstaviť si únik alebo odsúdenie vzťahovosti ako predovšetkým dištancovanie queerovosti od toho, čo niektorí*é teoretici*čky zrejme považujú za kontamináciu rasou, pohlavím alebo inými špecifikami, ktoré poškodzujú čistotu sexuality ako jedinečného trópu odlišnosti. Inými slovami, antivzťahové prístupy ku queer teórii sú romancou negatívneho, zbožným želaním a investíciou do odkladania rôznych snov o odlišnosti. Kniha *Cruising Utopia* je do istej miery polemikou, ktorá sa stavia proti antivzťahovosti tým, že trvá na zásadnej potrebe chápania queerovosti ako kolektívnosti. Na Edelmanovo tvrdenie, že budúcnosť je doménou dieťaťa, a preto nie je pre queer ľudí, reagujem tvrdením, že queerovosť je predovšetkým o budúcnosti a nádeji. To znamená, že queerovosť je vždy na horizonte. Tvrdím, že ak má mať queerovosť vôbec nejakú hodnotu, musí byť vnímaná ako viditeľná len na horizonte. Moja argumentácia sa preto zaujíma o kritiku ontologickej istoty, ktorú chápem ako partnerskú

José Esteban Muñoz

politiku prezentistickej a pragmatickej súčasnej homosexuálnej identity. Tento spôsob ontologickej istoty je často reprezentovaný prostredníctvom narácie zmiznutia a negativity, ktorá sa zužuje na ďalšiu hru „fort-da“ [z nemeckého jazyka: „tam-tu“, termíny sú z knihy Sigmunda Freuda *Beyond the Pleasure Principle* (1920), pozn. prekl.] (...)

Premýšľanie za hranicou okamihu a proti statickým historizmom je projekt, ktorý podporuje prácu Judith Halberstam [teraz Jack Halberstam: pozn. prekl.] o vzťahu queer časovosti k priestorovosti, predovšetkým k pojmu priameho času. Čerpá tiež z pojmu fantazmatickej historiografie Carly Freccero, teórie temporálneho odporu Elizabeth Freeman, prístupu Carolyn Dinshaw k „dotyku s minulosťou“, teoretizovania času a miesta queer diaspory ako „nemožnej túžby“ Gayatri Gopinath a práce Jill Dolan o utopickom v performancii.⁴⁰ V súlade s tým, hoci tento spisovateľský projekt nie je vždy explicitne o rase, má veľa spoločnej politickej naliehavosti so živým zoznamom vedcov*kyň, ktorí*é sa zaoberajú špecifikami queer ľudí inej farby pleti a ich politikou.⁴¹ Istý čas som strávil argumentáciou proti antivzťahovému smerovaniu v queer teórii. Queer feministická kritika a kritika queer ľudí inej farby pleti je

silnou protiváhou antivzťahového prístupu. Svoju prácu situujem priamo do týchto kruhov.

Práca Lauren Berlantovej o politike vplyvu vo verejnom živote mala na tento projekt určite formujúci vplyv. V eseji z roku 1994 s názvom „68 or Something“ (68 alebo niečo podobné), Berlant vysvetlila zámer svojho článku spôsobom, ktorý rezonuje s veľkou časťou vplyvného písania, ktoré nasledovalo po ňom: „Táto eseja je napísaná v prospech toho, že sa odmietne poučenie z histórie, odmietne sa aj zrieknutie sa utopickej praxe a odmietne sa aj zdanlivo nevyhnutný pohyb od tragédie k fraške, ktorý označil veľkú časť analýz sociálnych hnutí vytvorených po roku 68.“⁴² Odmietnutie empirickej historiografie a jej odsúdenie utopickej túžby bolo dôležitým podnetom pre tento projekt. Berlantovej naliehanie na odmietnutie normatívneho vplyvu mi pripomína „Great refusal“ (Veľké odmietnutie), po ktorom roky predtým volal Marcuse. *Cruising Utopia* je kritický krok, ktorý vznikol vo vzťahu k práci Berlantovej a ďalších vedcov*kyň, s ktorými som mal tú česť spolupracovať pod záštitou Public Feelings Group.⁴³ Tento teoretický projekt zahŕňal dôležitú aktivistickú zložku vďaka inšpiratívnej práci chicagského Feel Tanku.⁴⁴

Samotnú myšlienku, že sa vôbec môžeme odvážiť cítiť utopicky tu a teraz, živilo aj moje šťastné spojenie s touto kolegiálnou skupinou.

Táto kniha napokon ponúka teóriu queer budúcnosti, ktorá si všíma minulosť za účelom kritiky prítomnosti. Tento spôsob queer kritiky závisí od kritických praktík, ktoré zabraňujú zlyhaniu predstavivosti, ktoré v queer kritike chápem ako antivzťahovosť a antiutopickosť. Spôsob „cruisingu“ [od slova „cruising“ v zmysle hľadania sexuálneho*ej partnera*ky a z názvu anglického originálu knihy *Cruising Utopia*: pozn. prekl.], ku ktorému táto kniha vyzýva, nie je výlučne ani predovšetkým „cruisingom za sexom“. V skutočnom queer sexe síce vidím neobmedzený potenciál, ale kritické knihy, ktoré prosto glorifikujú ontológiu gay mužského cruisingu, sú často jednoducho nudné. V tejto knihe som napriek tomu vydestiloval z historických opisov určitú skutočnú teoretickú energiu súloženia a utópie, ako sú denníky Johna Giorna (kapitola 2) a memoáre Samuela Delanyho *The Motion of Light and Water (Pohyb svetla a vody)* (kapitola 3). To môže súvisieť s historickou štruktúrou, ktorú tieto texty poskytujú. Táto kniha totiž od človeka žiada, aby križoval polia vizuálneho a nie až tak vizuálneho

José Esteban Muñoz

v snahe vidieť v anticipačnom objasnení to utopické. Ako naznačuje slávny citát Oscara Wilda, ktorý sa objavuje v úvode, ak „mapa sveta, ktorá nezahŕňa utópiu, nestojí za pohľad,“ potom je potrebné venovať pozornosť afektívnym a kognitívnym mapám⁴⁵ sveta, ktoré kritický queer utopizmus môže vytvoriť, mapám, ktoré zahŕňajú utópiu, spôsobom, ktorý skutočne pripomínajú istý druh politizovanej plavby. Na mieste rôznych vyčerpávaných teoretických postojov *Cruising Utopia* nielen žiada čitateľov*ky, aby prehodnotili myšlienky ako nádej a utópia, ale tiež ich vyzýva, aby pocítili nádej a pocítili utópiu, čo znamená, že ich vyzýva, aby pristupovali ku queer kritike z obnoveného a novo oživeného zmyslu pre sociálne, starostlivo križujúce rozmanité možnosti, ktoré sa v tomto poli môžu vyskytovať.

José Esteban Muñoz

- 1 Tento stručný životopisný náčrt Blocha sa opiera o vynikajúcu knihu Vincenta Geoghegana *Ernst Bloch* (New York: Routledge, 1996). Hoci *Cruising Utopia* využíva niektoré Blochove kritické myšlienky, napriek tomu sa neusiluje napodobniť komplexný úvod do Blochovej teórie. V skutočnosti takáto kniha už bola napísaná a je to Geogheganova kniha.
- 2 Ernst Bloch, *Princíp nádeje*, 3 zväzky, prekl. Neville Plaice, Stephen Plaice a Paul Knight (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).
- 3 Tamtiež.
- 4 Tamže, 1:146.
- 5 Ernst Bloch, *Literárne eseje*, prekl. Andrew Joron a iní (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), 341.
- 6 Giorgio Agamben, *Potenciály: G. Agamben, Zbierka filozofických esejí*, vyd. a prekl. Daniel Heller-Roazen (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).
- 7 Tamže, 178-181.
- 8 Jill Dolan, *Utopia in Performance*: (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005).
- 9 Gavin Butt, *Just between You and Me*: (Durham, NC: Duke University Press, 2005).
- 10 Jennifer Doyle, *Sex Objects*: (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006).
- 11 Fred Moten, *V prestávke*: (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).
- 12 Pozri Ernst Bloch, *Utopická funkcia umenia a literatúry: Vybrané eseje*, prel. Jack Zipes a Frank Mecklenburg (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), najmä 18-70.
- 13 Tamže.
- 14 Bloch, *Literárne eseje*, 340.
- 15 Bloch, *Utopická funkcia umenia*, 71-77.
- 16 Frank O'Hara, "Having a Coke with You", in *The Collected Poems of Frank O'Hara*, ed. Donald Allen (Berkeley: University of California Press, 1995), 360.
- 17 Bloch, *Princíp nádeje*, 339.
- 18 Bloch, *Utopická funkcia umenia*, 78-102.
- 19 Tamže.
- 20 Andy Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol: From A to B and Back Again* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 100.
- 21 Agamben, *Potenciály*, 178-181.
- 22 Bloch, *Literárne eseje*, 339-344.
- 23 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).
- 24 Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000).
- 25 Leo Bersani, *Homos* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).
- 26 Lee Edelman, *No Future: Edelman: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, NC: Duke University Press, 2004).
- 27 Lee Edelman, *Homographesis: Edelman: Essays in Literary and Cultural Theory* (New York: Routledge, 1994).
- 28 Bloch, *Princíp nádeje*, 144-178.
- 29 Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling*: (Durham, NC: Duke University Press, 2003).
- 30 Tamtiež.
- 31 Tamže.
- 32 Paolo Virno, *Multitude: Virno: Medzi inováciou a negáciou*, prekl. Isabella Bertolotti, James Cascaito a Andrea Casson (New York: Semiotext(e), 2008), esp. 9-66.
- 33 Tamže, 18.
34. Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Austin, alebo zvädzanie v dvoch jazykoch*, prel. Catherine Porter (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 104.
- 35 Eileen Myles, *Chelsea Girls* (New York: Black Sparrow, 1994), 274.
- 36 Fredric Jameson, *Archeologie budúcnosti: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (New York: Verso, 2005).
37. Tu mám na mysli Delanyho román *The Mad Man* (New York: Kasak Books / Masquerade Books, 1994).
- 38 Samuel R. Delany, *Times Square Red, Times Square Blue* (New York: New York University Press, 1999). Delanyho paradigmu pozorne skúma Ricardo Montez v článku "'Trade' Marks: LA2, Keith Haring, and a Queer Economy of Collaboration," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 12, no. 3 (2006): 425-440.

Michel Foucault, *Dejiny sexuality*, 1. diel: Úvod, prekl. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), 15-50. Hoci Foucaultova inovatívnosť je nepopierateľná, práca mnohých historikov sexuality, ktorí písali po ňom, sa stala rutinou.

40
Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place*: (New York: New York University Press, 2005); Carla Freccero, *Queer/ Early / Modern* (Durham, NC: Duke University Press, 2005); Elizabeth Freeman, "Packing History, Count(Er)ing Generations," *New Literary History* 31 (2000): Elizabeth Freeman, "Time Binds, or, Erotohistoriography," *Social Text* 84-85 (2005): 57-68; Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* (Durham, NC: Duke University Press, 1999); Gayatri Gopinath, *Impossible Desires*: (Durham, NC: Duke University Press, 2005); a Dolan, *Utopia in Performance*.

41
Príklad takejto farebnej kritiky nájdete v špeciálnom čísle časopisu *Social Text*, ktoré som editoval

spolu s Davidom a Judith Halberstamovými: "What's Queer about Queer Studies Now?" *Social Text* 84 - 85 (2005).

42
Lauren Berlant, "68 or Something," *Critical Inquiry* 21, č. 1 (1994): 124-155. Medzi významné Berlantovej publikácie, ktoré nasledovali po tejto eseji, patria: *The Queen of America Goes to Washington City*: (Durham, NC: Duke University Press, 1997); a *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture* (Durham, NC: Duke University Press, 2008).

43
Popri Berlantovej práci a ďalším prácam, ktoré sú príkladom projektu Public Feelings, patrí Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* (Durham, NC: Duke University Press, 2003); a Kathleen Stewart, *Ordinary Affects* (Durham, NC: Duke University Press, 2007).

44
Pozri webovú stránku skupiny www.feeltankchicago.net.

45

Pozri Jonathan Flatley, *Affective Mapping* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

Paul Maheke

Slovenský preklad: Denisa Tomková

V žltej a fialovej púšti žije Lila. Ani blízko, ani ďaleko, Lila, ktorej zelený obzor sa dotýka oblohy, akoby nemala konca.

Z jej dažďov sa rodia ďalšie miesta; také, ktoré sa snažíme objaviť, keď sa svet uzavrie. Jim najprv objavil vodu, potom zem. V tme John rozoznal fyzické hranice Lily.

Jej čas, jej rytmus.

Jeho oči hľadajú k jej vrcholu. Jej vrchol nie až je taký vysoký. Možno ju prišli navštvívať aj iní.

On myslí naňho.

Jim pristáva, John padá. Vtom sa medzi nimi prehupne Lila, z diaľky ich obdivuje. Na toto miesto ešte nikto nedošiel. A tam, medzi nimi, vesmír akoby nepoznal gravitáciu: a vtedy sa žlté púštne dni vzniesli.

Lilavá hodina roztancuje tiene po povrchu piesku. Z vrcholu jeho dún sa zmysel všetkého mení, premieňa sa na tekutinu alebo paru. Pred žltým priestorom všetko žije ako dych, ktorý sa stále predlžuje.

Lila má oči len pre tých, ktorí sa vyhýbajú svetlu.

Lila je inde – tam, kde zrak nič nezmôže: keď sa obzor rozmazáva

pod vplyvom vlhkosti, hľadá oblohu špičkou jazyka.

V Lile je čas krásny.

V tme pohľady klesajú. Oznamuje to zlo prichádzajúcej noci. Na Lilu padá noc a spolu s ňou aj obloha.

Jim a John sa snažia zistiť prečo; uvažujú, hádajú sa, strácajú sa.

Lila nepozná zmysel ani smer. Čas sa stáva bezvýznamným. Potom sa pred nimi rozprestrie horizont, ktorý nemá iný zmysel, ako len ten, ktorý mu dali oni. V Lile sú vzdialenosti trieštivé.

Už neviem, prečo som tak veľmi chcel ukázať prstom na čiaru v krajine. Nedá mi to nič iné, ako len ilúziu, že som niekam prišiel.

John má rozpráva veci z minulosti. Jediné veci, ktoré sa mu ešte zdajú hmatateľné. Povedal mi, že sa zmenil na vzduch, že nemá žiadnu podstatu, žiadny stred. Jeho telo už viac neexistovalo. Kanibalka: Lila.

Jim hovorí Lile, že tam, odkiaľ pochádza, tiene odhaľujú prítomnosť. Hovorí, že to, čo naznačuje prítomnosť, zároveň predpovedá príchod niečoho iného. Lile sa z toho zatočí hlava. Tam, kde Lila ožíva, sa Jim a John náhle rozpadajú. Ich telá si už nepamätajú rany, ktoré si sami na seba privolali. Ich pohľady sa rozvinú pred Lilou. Otvára

sa im najtemnejšia noc; krajina bez perspektívy. Čo z toho, pýtajú sa jeden druhého.

John sa priblíži. Snaží sa objaviť odvrátenú stranu sveta. Vytrvalo sa snaží obnoviť zrkadlový obraz svojho sveta, ktorého dôvernú známosť zanechal za sebou. Ale v tomto prostredí, ktoré akoby náhle ožilo, prevláda zmätok a on stráca hlavu.

V tomto opare, ktorý im spaľuje pľúca, on povedal jemu: „Dýcham s tebou. Lila je v nás.“ V čase, keď je všetko v zárodku a dupľuje sa, Jim berie Johna za slovo a bez toho, aby vedel prečo, dýcha s ním.

Lila, ktorá je v nich, sa nadýchne a poháňa ich telá do vzduchu hustého od tepla. Ako dych veľryby ich roztriešti na tisíce kvapiek po pieskových kuklách. Jim a John; Lilin dážď.

„Boli sme dvaja a teraz je nás tisíc.“ Jim je dojatý.

Akoby v závese nad pieskom žilo tisíc ich tiel. Roztrúsené, rozptýlené, nesené Liliným vetrom. Žlté a fialové sa následne stávajú dunami. Ale aj dažďom a obzorom.

„Jim, Lila je vytvorená z nás, a z nás sa rodia ďalšie oblohy.“

JUDITH BUTLER

is Distinguished Professor in the Graduate School at the University of California, Berkeley where they taught in Critical Theory and Comparative Literature until 2021. They received their Ph.D. in Philosophy from Yale University in 1984. They are the author of several books, including *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, (1987), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (1997), *Excitable Speech* (1997), *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000), *Precarious Life: Powers of Violence and Mourning* (2004); *Frames of War: When Is Life Grievable?* (2009), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Who Sings the Nation-State?* (2008) with Gayatri Chakravorty Spivak, *Dispossession: The Performative in the Political* co-authored with Athena Athanasiou (2013), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), *Vulnerability in Resistance* (co-authored with Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay, 2016), *The Force of Non-Violence*, (2020), and *What World is This? A Pandemic Phenomenology* (2022). Their books have been translated into more than twenty-seven languages and she has received 13 honorary degrees. From 2015-2020, they served as a principal investigator of a Mellon Foundation Grant that supports the International Consortium of Critical Theory Programs on whose board they now serve as co-chair. Butler is active in several human rights organizations, having served on the board of the Center for Constitutional Rights in New York City and presently serves on the advisory board of Jewish Voice for Peace. They were the recipient of the Andrew Mellon Award for Distinguished Academic Achievement in the Humanities (2009-13), were elected as a Corresponding Fellow of the British Academy

in 2018, and to the American Academy of Arts and Sciences in 2019. In 2020, they served as President of the Modern Language Association. They are the recipient of 14 honorary degrees and several international awards.

EMANUELE COCCIA

is an Associate Professor at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) in Paris. He received his PhD in Florence and was formerly an Assistant Professor of History of Philosophy in Freiburg, Germany. He worked on the history of European normativity and on aesthetics. His current research topics focus on the ontological status of images and their normative power, especially in fashion and advertising. Among his publications: *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo* (Milan 2005, Spanish translation 2008), *La vie sensible* (Paris 2010, translated in Italian, Portuguese, Spanish and Romanian; English translation in press) and *Le bien dans les choses* (Paris 2013 translated in Italian and Spanish; English and German translation in press). With Giorgio Agamben as a co-editor, he published an anthology on angels in Christian, Jewish, and Islamic contexts: *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam* (Milan 2009).

JOSÉ ESTEBAN MUÑOZ

(1967 – 2013) was Professor and Chair of Performance Studies at New York University. He was the author of *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999), *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity (10th Anniversary Edition, 2019)*, and *The Sense of Brown* (2020). He was co-editor of *Pop Out: Queer Warhol* (1996) and *Everynight Life: Culture and Dance in Latin / o America* (1997) and founding co-editor of the *Sexual Cultures* series at NYU Press.

PAUL MAHEKE

(b. 1985, Brive-la-Gaillarde, France) lives and works in Montpellier, FR. He completed an MA Art Practice from École nationale supérieure d'arts de Cergy (2011) and was an Associate of Open School East's Programme of study, London/ Margate, UK (2015). With a focus on dance and through a varied and often collaborative body of work comprising performance, installation, sound and video, Maheke considers the potential of the body as an archive in order to examine how memory and identity are formed and constituted. Maheke's works and performances have been shown at High Line, New York, Tate Modern, London, the Venice Biennale, Centre Pompidou, Palais de Tokyo and Lafayette Anticipations in Paris, Baltic Triennial 13, Manifesta 12, Cabaret Voltaire, Zurich and Chisenhale Gallery, London, amongst others. In 2021, he was shortlisted for the Future Generation Art Prize and he will be resident at Villa Albertine in 2023.

JUDITH BUTLER

je zaslužilý*á profesor*ka na Graduate School na Kalifornskej univerzite v Berkeley, kde do roku 2021 vyučoval*á kritickú teóriu a komparatívnu literatúru. Doktorát z filozofie získal*á na Yale univerzite v roku 1984. Je autorom*kou viacerých kníh, vrátane *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (1997), *Excitable Speech* (1997), *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000), *Precarious Life: Powers of Violence and Mourning* (2004); *Frames of War: When Is Life Grievable?* (2009), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Who Sings the Nation-State?* (2008) spolu s Gayatri Chakravorty Spivak, *Dispossession: The Performative in the Political* spolu s Athenou Athanasiou (2013), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), *Vulnerability in Resistance* (v spolupráci so Zeynep Gambetti a Leticiou Sabsay, 2016), *The Force of Non-Violence*, (2020), and *What World is This? A Pandemic Phenomenology* (2022). Knihy Judith Butler boli preložené do viac ako dvadsiatich siedmich jazykov a získali 13 čestných titulov. V rokoch 2015 – 2020 pôsobil*á ako hlavný*á riešiteľ*ka grantu Mellonovej nadácie, ktorý podporuje Medzinárodné konzorcium programov kritickej teórie, v ktorého správnej rade teraz pôsobí. Butler je aktívna*ý vo viacerých ľudskoprávnych organizáciách, pôsobil*á v správnej rade Centra pre ústavné práva v New Yorku a v súčasnosti je členom*kou poradného výboru organizácie Jewish Voice for Peace. Získal*á Cenu Andrewa Mellona za vynikajúce akademické výsledky v humanitných vedách (2009 – 2013), v roku 2018 bol*á zvolený*á za člena*ku korešpondenta Britskej akadémie a v roku 2019 za člena*ku Americkej

akadémie umení a vied. V roku 2020 zastával*á funkciu prezidenta*ky Asociácie moderného jazyka. Je držiteľom*kou 14 čestných titulov a viacerých medzinárodných ocenení.

EMANUELE COCCIA

je docentom na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) v Paríži. Doktorát získal vo Florencii a predtým pôsobil ako odborný asistent dejín filozofie vo Freiburgu v Nemecku. Venoval sa dejinám európskej normativity a estetiky. Jeho súčasné výskumné témy sa zameriavajú na ontologický status obrazov a ich normatívnu silu, najmä v móde a reklame. Medzi jeho publikácie patria napr.: *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo* (Miláno 2005, španielsky preklad 2008), *La vie sensible* (Paríž 2010, preložené do taliančiny, portugálčiny, španielčiny a rumunčiny; anglický preklad v tlači) a *Le bien dans les choses* (Paríž 2013, preložené do taliančiny a španielčiny; anglický a nemecký preklad v tlači). S Giorgiom Agambenom ako spolueditorom vydal antológiu o anjeloch v kresťanskom, židovskom a islamskom kontexte: *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam* (Miláno 2009).

JOSÉ ESTEBAN MUÑOZ

(1967 – 2013) bol profesorom a vedúcim katedry performatívnych štúdií na Newyorskej univerzite. Bol autorom knihy *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999), *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (10. výročné vydanie, 2019) a *The Sense of Brown* (2020). Bol spolueditorom publikácie *Pop Out: Queer Warhol* (1996) a *Everynight Life: Culture and Dance in Latin / o America* (1997) a zakladajúcim spolueditorom série *Sexual Cultures* v NYU Press.

PAUL MAHEKE

(nar. 1985, Brive-la-Gaillarde, Francúzsko) žije a pracuje v Montpellieri vo Francúzsku. Absolvoval magisterské štúdium umeleckej praxe na École nationale supérieure d'arts de Cergy (2011) a bol spolupracovníkom študijného programu Open School East, Londýn / Margate, UK (2015). Maheke sa zameriava na tanec a prostredníctvom rôznorodých a často kolaboratívnej tvorby, ktorá pozostáva z performancie, inštalácie, zvuku a videa sa zamýšľa nad potenciálom tela ako archívu s cieľom preskúmať, ako sa formuje a konštituuje pamäť a identita. Mahekeho diela a performance boli okrem iného vystavené v High Line v New Yorku, v Tate Modern v Londýne, na Benátskom bienále, v Centre Pompidou, v Palais de Tokyo a Lafayette Anticipations v Paríži, na Baltskom trienále 13, na Manifeste 12, v Cabaret Voltaire v Zürichu a v Chisenhale Gallery v Londýne. V roku 2021 postúpil do užšieho výberu na cenu Future Generation Art Prize a v roku 2023 sa zúčastní umeleckej rezidencie vo Vile Albertine.

K

U

N

S

T

H

A

L

L

E

B

R

A

T

I

S

L

A

V

A

Curator of the exhibition:
Jen Kratochvíl

Curator / Editor of the publication:
Denisa Tomková

Copyediting:
Zuzana Andrejco Ferusová

Graphic Design:
Lukáš Kollár

Contributors to the publication:
Judith Butler, Emanuele Coccia, Jen Kratochvíl,
Paul Maheke José Esteban Muñoz

KUNSTHALLE BRATISLAVA TEAM:

Director:
Jen Kratochvíl

Public program curator & PR:
Jelisaveta Rapaic

Curator:
Lýdia Pribišová

Curator of Editorial Programming:
Denisa Tomková

Production manager:
Martina Kotlířiková

Exhibition production manager:
Filip Krutek

Mediators:
Rebecca Kolenová, Celestína Minichová,
Naďa Rezníčková, Simona Farárová

Chief economist:
Denisa Zlatá

Assistant:
Janette Flaškayová

Personnel and salaries manager:
Anton Švanda

Executive Graphic Designer:
Lukáš Kollár

Kurátor výstavy:
Jen Kratochvíl

Kurátorka / editorka publikácie:
Denisa Tomková

Korektúry:
Zuzana Andrejco Ferusová

Grafický dizajn:
Lukáš Kollár

Autori*ky textov:
Judith Butler, Emanuele Coccia, Jen Kratochvíl,
Paul Maheke José Esteban Muñoz

TÍM KUNSTHALLE BRATISLAVA:

Riaditeľ:
Jen Kratochvíl

Kurátorka programov pre verejnosť a PR:
Jelisaveta Rapaic

Kurátorka:
Lýdia Pribišová

Kurátorka edičného programu:
Denisa Tomková

Manažérka produkcie a prevádzky:
Martina Kotlířiková

Manažér produkcie výstav:
Filip Krutek

Mediátorky:
Rebecca Kolenová, Celestína Minichová,
Naďa Rezníčková, Simona Farárová

Hlavná ekonómka:
Denisa Zlatá

Asistentka:
Janette Flaškayová

Personalista a mzdár:
Anton Švanda

Výkonný grafický dizajnér:
Lukáš Kollár

Kunsthalle Bratislava,
Námestie SNP 12, 811 06
Bratislava

Opening hours:
Mon-Sun: 12:00-15:00 _ 15:30-19:00
Tue: closed

FACEBOOK, INSTAGRAM, YOUTUBE
/Kunsthallebratislava

Kunsthalle Bratislava,
Námestie SNP 12, 811 06
Bratislava

Otváracie hodiny:
Pon-Ned: 12:00-15:00 _ 15:30-19:00
Uto: zatvorené

FACEBOOK, INSTAGRAM, YOUTUBE
/Kunsthallebratislava

THANK YOU

We would like to express gratitude to all contributors to this publication, including the original publishers – for their willingness to provide the texts for re-print and translation. Similarly, to us, they all believe in and support the accessibility and dissemination of knowledge and critical thinking.

ĎAKUJEME

Radi by sme vyjadrili vďaku všetkým prispievateľom*kám do tejto publikácie, vrátane pôvodných vydavateľov – za ich ochotu poskytnúť texty na znova publikovanie a preklad. Podobne ako my, aj oni podporujú dostupnosť a šírenie poznatkov a kritického myslenia.

Zriaďovateľ
/ Founder



Partner výstavy
/ Exhibition partner



Publikáciu podporili
/ Publication is supported by



Mediálni partneri
/ Media partners



.tasr.

:RADIO DEVIN

CITYLIFE.SK

blok

Flash Art

GoOut