

ტკივილი და ბრაზი ფემინისტურ პოლიტიკაში

თამარ ცხადაძე

აბსტრაქტი

სტატიაში ავტორი განიხილავს უსამართლობის გამო ბრაზის პოლიტიკური და მორალური მნიშვნელობის შესახებ დებატებს ფემინისტურ თეორიაში. ეს კითხვა ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში დაისვა ფემინისტების მიერ, ხოლო მე-20 საუკუნეში მისი ერთ-ერთი ადრეული და გავლენიანი განხილვა ვირჯინია ვულფის „საკუთარ ოთახშია“: აქ ბრაზისგან გათავისუფლება, მისი გადალახვაა მიჩნეული სწორ ფემინისტურ სტრატეგიად. ბოლო რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში ფემინისტმა თეორეტიკოსებმა ინტენსიურად დაიწყეს უსამართლობის გამო ბრაზისა და, ზოგადად, ემოციების პოტენციალზე ფიქრი და დაუპირისპირდნენ მათი დელეგიტიმაციისა და პოლიტიკიდან გამორიცხვის ტრადიციას. ამ დებატებში ძირითადი არგუმენტებისა და პოზიციების მიმოხილვის შემდეგ ავტორი წარმოადგენს „მორალური ბრაზის“ მნიშვნელობის შესახებ დამატებით არგუმენტებს, რომლებიც დევიდ ჰიუმის სენტიმენტალური ეთიკის ამ საკითხისთვის გამოყენებით მიიღება.

საკვანძო სიტყვები: ფემინისტური თეორია, ეთიკა, პოლიტიკური ემოციები

საქებია ის, ვინც ბრაზობს იმაზე და იმიტომ, ვისზე და რის გამოც გაბრაზება ჯერ არს, და ბრაზობს ისე, როგორც ჯერ არს, ბრაზობს მაშინ, როცა ჯერ არს, და იმდენ ხანს, რამდენ ხანსაც ჯერ არს. (არისტოტელე 2003, 97)

ჩემს ბრაზს იმისთვის ვერ დავმალავ, რომ შენ დანაშაულის გრძნობისგან დაგიცვა... დანაშაულის გრძნობა არ არის ბრაზზე პასუხი; ის საკუთარ ქმედებებზე ან უმოქმედობაზე პასუხია. (ლორდი 1997, 282)

1. ვირჯინია ვულფის დილემა

1929 წელს ვირჯინია ვულფი ჯეინ ოსტინზე წერდა: „გამოჩნდა ქალი, დაახლოებით 1800 წელს, რომელიც წერდა სიმულვილის, სიმწარის, შიშის, პროტესტის, ქადაგების გარეშე...როცა შექსპირსა და ჯეინ ოსტინს ერთმანეთს ადარებენ, შეიძლება გულისხმობენ, რომ ორივეს გონებამ დაძლია ყველა წინააღმდეგობა... წესით ჯეინ ოსტინი უნდა გატანჯულიყო თავსმოხვეული ცხოვრების სივიწროვით... მაგრამ იქნებ ჯეინ ოსტინის ბუნება სწორედ ეს იყო – არ სდომებოდა ის,

1

შემდეგ ვულფი ოსტინს შარლოტა ბრონტეს ადარებს და სინანულით ამბობს, რომ აღშფოთებამ და დამაბულობამ, რომლებითაც ბრონტეს სიტყვებია გამსჭვალული, შეუძლებლად აქცია მისი გენიის სრულყოფილად გამოვლენა; რომ „მისი წიგნები დეფორმირებული და აბსურდული დარჩა“; რომის „იქაც რისხვით წერს, სადაც მშვიდად უნდა წერდეს, ...საკუთარ თავზე წერს, სადაც პერსონაჟზე უნდა იყოს კონცენტრირებული. ის განუწყვეტელ ომშია საკუთარ ხვედრთან“ (195); რომ „შარლოტა ბრონტეს, როგორც მწერლის, უზადობას ბრაზი ბღალავდა. ამბავი, რომელსაც მან მთელი თავისი არსება მიუძღვნა, ვერ გაცდა ავტორის პიროვნულ უკმაყოფილებას. მას ყოველი სიტყვის წერისას ახსოვდა, რომ წაერთვა საშუალება, თავისი წილი გამოცდილება მიეღო...“ (199).

ბევრი კრიტიკოსი ვულფის შემოქმედებასაც ასე უყურებდა: რომ მისი მხატვრული ღირებულება დააზარალა ავტორის „ფემინისტურმა ბრაზმა“ „საკუთარ ოთახს“ და რომანებს უფრო იწონებდნენ მშვიდი და დამაჯერებელი ტონის გამო, ხოლო 1938 წელს გამოსულ „სამ გინეას“, რომელიც ვულფის სიცოცხლეში გამოქვეყნებულ შრომებს შორის ყველაზე „ბრაზიანად“ ითვლება, ყველაზე ცუდად შეხვდნენ. ამ წიგნს ედვარდ ფორსტერმა „ანჩხლი“ უწოდა 1942 წლის სტატიაში, რომელიც ვულფის შესახებ კრიტიკულ ლიტერატურაში ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან ესედ რჩებოდა წლების განმავლობაში (სილვერი 1991, 352).

ბრაზის დესტრუქციულობის ეს ხედვა, მის საპირისპიროდ სილადისა და სიმსუბუქის მოწონება და მოწოდებები, რა თქმა უნდა, ძალიან ნაცნობია და ხიბლს დღემდე ინარჩუნებს. ბრაზის, როგორც რეაქციული დამოკიდებულების, ასეთი ნეგატიური გააზრების ერთი ყველაზე გავლენიანი წყარო, ალბათ, „რესენტიმენტის“ ნიცმესეული ცნებაა, რომელიც ძლიერთა მიმართ უძლურთა თავისებურ ბრაზიან შურს აღნიშნავს. ბრაზის, როგორც სიმწარის, ბოღმის, ფუჭი ემოციის გაგება დღემდე გავლენიანია.

ბრაზის ამ ხატის საპირისპიროდ, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ფემინისტი თეორეტიკოსების ყურადღების ცენტრში მოექცა ბრაზის და, კერძოდ, ქალების ბრაზის ღირებულება. ამ დროიდან უამრავი დაიწერა ემანსიპატორულ პოლიტიკაში ბრაზის მნიშვნელობაზე ისევე, როგორც იმ როლზე, რომელსაც ბრაზის დელეგიტიმაცია ჩაგვრის სტრუქტურების შენარჩუნებაში ასრულებს. რა საქმეს აკეთებს ბრაზის გამოხატვისგან (თუ თვითონ ბრაზისგან) თავის შეკავების იმპერატივი? ვის ბრაზს აცხადებს დომინანტური კულტურა დესტრუქციულად თუ უნაყოფოდ? როგორ ინტერპრეტირდება და მიიღება სოციალური იერარქიის სხვადასხვა პოზიციიდან გაჟღერებული ბრაზი? რას გვეუბნება ბრაზი თავისი სუბიექტისა და მისი სოციალური რეალობის შესახებ? ამ და სხვა კითხვებზე ფიქრი ნაყოფიერი აღმოჩნდა არა მხოლოდ თვითონ ბრაზის, არამედ ჩაგვრის სხვადასხვა ასპექტის უკეთ გასაგებადაც.

ბრაზის მიმართ ფემინისტური ინტერესი ზოგადობის სამ სხვადასხვა დონეზე და სამი სხვადასხვა ინტელექტუალური განვითარების კონტექსტში შეგვიძლია

განვიხილოთ (სხვადასხვა, რასაკვირველია, არ ნიშნავს დამოუკიდებელს ან იზოლირებულს). ერთი, ყველაზე ზოგადი და ყველაზე ახალია 20-25 წლის წინ დაწყებული „აფექტისკენ შემობრუნება“, რომელმაც მოიცვა ფილოსოფიის, ანთროპოლოგიის, კულტურის კვლევის დარგები და მნიშვნელოვანი რეზონანსი იქონია ფემინისტურ თეორიაში. ზოგადობის მეორე დონეს შეესაბამება განვითარება, რომლის დაწყებაც უხეშად შეიძლება 80-იანი წლებით დავათარილოთ: ეს არის ემოციების მიმართ ინტერესის ზრდა საკუთრივ ფემინისტურ თეორიაში, რომელსაც ემოციის და აზროვნების, გრძნობის და გონების დიქტომიის დასავლურ ფილოსოფიაში ფესვგადგმული დოგმისა და ამ დოგმასთან დაკავშირებული ღირებულებითი სქემის კრიტიკა მოჰყვა. მესამე და ყველაზე ადრინდელი, ალბათ, უკვე 70-იანი წლებიდან დაწყებული ფემინისტური თეორეტიზებაა საკუთრივ ბრაზზე, ხშირად კი სწორედ ვირჯინია ვულფის დილემაზე: ეწერა, როგორც ქალს - ანუ ეწერა თავისის სქესის გამო დანაკარგის მწვავე ცნობიერებით - და თავის შემოქმედებაში გამოსავალი მიეცა ამ დანაკარგის გამო ბრაზისთვის, თუ ეწერა, „როგორც ადამიანს“, რომლის იდეალადაც მას ზოგიერთ ტექსტში ანდროგონია შემოაქვს.

ქვემოთ ჯერ მოკლედ შევაჯამებ პირველი ორი კონტექსტის ზოგიერთ ასპექტს, წერილის დანარჩენ ნაწილებში ვეცდები თავი მოვუყარო მნიშვნელოვან ფემინისტურ მიხვედრებს საკუთრივ ბრაზის შესახებ, ბოლოს კი წარმოვადგენ ბრაზის ფემინისტური ანალიზის ერთ შევსებას, რომელიც დევიდ ჰიუმისეული ეთიკური თეორიის ზოგიერთ ასპექტს ემყარება.

2. ემოციების ფემინისტური გააზრება და აფექტისკენ შემობრუნება

დავიწყებ მეორე, ემოციების ფემინისტური თეორეტიზების კონტექსტით. ფემინისტმა თეორეტიკოსებმა დიდ ხნის წინ მიაქციეს ყურადღება იმ როლს, რომელსაც დასავლურ კულტურაში რაციონალურობის იდეალი ქალის დაქვემდებარების გამართლებებში ასრულებდა. ანტიკურ დროში უბრალოდ ცხადდებოდა, რომ რაციონალურობის (იგივე ადამიანურობის) სკალაზე კაცი ქალზე უფრო მაღლა დგას და შესაბამისად, მართლდებოდა ძალაუფლებრივი თუ ღირებულებითი უთანასწორობა სქესებს შორის. ახალი დროიდან ასეთ გამართლებებში ცენტრალური როლი დაიკავა რაციონალურობის და ემოციის, როგორც ადამიანის ბუნების ორი არსებითი ასპექტის დაპირისპირებამ და აზრმა, რომ კაცების სამფლობელოა რაციონალურობა, ხოლო ქალებისა - ემოციურობა. ამ ფორმულირებაში რომელიმე სქესის უპირატესობის მტკიცება აშკარა აღარ არის - ის მხოლოდ სფეროების თუ როლების დანაწილებას ეხება და არა - ღირებულებით ან ძალაუფლებრივ იერარქიას. თუმცა, ის იმავე სოციალური რეალობის გამამართლებლად მუშაობს, რომელშიც ქალის საქმიანობა ოჯახისა და ბავშვების აღზრდის კერძო სფეროთი შემოიფარგლება, ხოლო კაცისათვის შესაფერისად ცხადდება საჯარო სფერო - პოლიტიკა, მეცნიერება, კულტურა, ეკონომიკა. აზროვნების და ემოციის ამ დიქტომიასთან მჭიდრო კავშირშია გონებისა და სხეულის, კულტურისა და ბუნების, საჯაროსა და კერძოს დიქტომიები, რომლებშიც პირველი პოლუსი პარადიგმულად მამაკაცურია, ხოლო მეორე - ქალური. მართალია, არც მათშია

აშკარად გამოთქმული ღირებულებითი იერარქია, მაგრამ ყოველ მათგანში იგულისხმება პირველი წევრის აღმატებულება ძალაუფლებრივად და ღირებულებითადაც.

ემოციისა და გონების ამ დიქტომიისა და მასთან დაკავშირებული სხვა დაყოფების ფემინისტური კრიტიკა რამდენიმე დამოუკიდებელ (თუმცა, არა აუცილებლად ურთიერთგამომრიცხავ) მიმართულებას აერთიანებს: პირველია დიქტომიაში ჩაშენებული ღირებულებითი სქემის უარყოფა და მანამდე ნაკლებად დაფასებული, ქალურობასთან ასოცირებული პოლუსების ღირებულების მტკიცება. ეს მიდგომა უკრიტიკოდ იღებს დომინანტური დისკურსის კონსტრუქტებს: (1) ემოციის რაციონალურობასთან დაპირისპირებისა და (2) ემოციურობის ქალთან, ხოლო რაციონალურობის კაცთან დაკავშირების შესახებ; მაგრამ ის უკუაგდებს დომინანტური დისკურსის ღირებულებით დალაგებას, რომელშიც (3) პარადიგმულად მამაკაცური რაციონალურობა პარადიგმულად ქალურ ემოციურობასთან შედარებით უპირატესადაა მონიშნული. ამ მიდგომის ცნობილი ნიმუშებია ჟენევიევ ლოიდის მიერ რაციონალურობის იდეალის, როგორც ქალის დამორჩილების იარაღის კრიტიკა, ან სუზენ გრიფინის მიერ ქალის ჩაგვრის, როგორც ბუნებისა და ემოციის რეპრესიის, გაგება (ლოისი 1984; ლუტცი 2002, 109). ამავე სულისკვეთებისაა ფემინისტი თეორეტიკოსების მიერ მეცნიერების, ობიექტურობის, პოზიტივიზმის, ემპირისტული ეპისტემოლოგიის კრიტიკის არაერთი ნიმუში. სულისკვეთებით მონათესავეა ზოგიერთი ფემინისტი ფისქოლოგისა და მორალის თეორეტიკოსის მიერ ზრუნვის, როგორც ქალებისთვის ცენტრალური ეთიკური კატეგორიის წინ წამოწევა და მისი ღირებულების დაკნინების გამო დომინანტური ეთიკური თეორიების კრიტიკა.

მეორე მიმართულებაა თავდასხმა (მე-2) წანამძღვარზე, რომელიც ემოციურობას ქალთან, ხოლო რაციონალურობას კაცთან აკავშირებს – თავად რაციონალურობასა და ემოციას შორის დიქტომიის ექვექვე დაყენების გარეშე. ასეთი მიდგომა შეიძლება გულისხმობდეს და შეიძლება არც გულისხმობდეს რაციონალურობისა და ემოციის ღირებულებით სკალაზე დალაგების ტრადიციულ ვერსიას. ის შეიძლება ყურადღებას ამახვილებდეს ქალების რაციონალურობის უარყოფის (ან დაკნინების) ქალების ჩაგვრის ინსტრუმენტად გამოყენებაზე (ამის პარადიგმულ ნიმუშად შეიძლება ჩავთვალოთ განმანათლებლობის პერიოდის ფემინისტები, მაგალითად, მერი უოლსტონკრაფტი). იგივე მიდგომა შეიძლება აღიარებდეს, რომ სოციალიზაციისა და აღზრდის არსებული პრაქტიკის შედეგად რაციონალურობისა და ემოციურობის თვისებები ქალებსა და მამაკაცებს შორის რეალურად მართლაც არათანაბრადაა გადანაწილებული, მაგრამ ამტკიცებდეს, რომ ეს სქესთა რაღაც შინაგანი ხასიათით არ არის განპირობებული.

მესამე მიმართულებაა თვითონ რაციონალურობისა და ემოციის დიქტომიის კრიტიკა და ამ ორი ადამიანური უნარის ურთიერთდამოკიდებულების ხაზგასმა. ხშირად ეს ემოციების ღირებულების დაკნინებასთან დაპირისპირების ეგიდით კეთდება – თვითონ ემოციების გონიერების ხაზგასმის (ნუსბაუმი 2011) ან შემცნებასა და ღირებულებების ფორმირებაში ემოციების როლის გამოკვეთის (ჯაგერი 1989, ნუსბაუმი 2011) ფორმით. შეიძლება იგივე კეთდებოდეს რაციონალურობის

განმანათლებლური თუ პოზიტივისტური ვიწრო კონცეფციების კრიტიკისა და გონებისა თუ აზროვნების შესაბამისი ცნებების გადასინჯვის კონტექსტში. ეს მიდგომა, როგორც წესი, ემოციების კოგნიტივისტურ გაგებას ემყარება, რომელიც ემოციების ინტენციონალურ და სოციალურ ბუნებას გამოკვეთს და უპირისპირდება მათ გაგებას ბრმა, „უგუნურ“, ფიზიოლოგიურ იმპულსებად.

ამ მიმართულებებიდან პირველი ყველაზე ნაკლებად გვევლინება საკუთრივ ბრაზის ღირებულების კვლევის კონტექსტად – აქ, როგორც წესი, ცენტრალურია სიყვარულის, თანაგრძნობის და სხვა მსგავსი – სხვებზე ზრუნვასთან დაკავშირებული დაპირად ინტერესთან ნაკლებად ასოცირებული – ემოციების დაფასება.

მეორე მიმართულების კონტექსტშიც ბრაზს შედარებით მარგინალური ადგილი აქვს. ემოციური ქალისა და რაციონალური კაცის პარადიგმაშიც და ამ პარადიგმის ფემინისტურ კრიტიკაშიც, როგორც წესი, ემოციურობაზე ლაპარაკისას ისევ ზემოთ ნახსენები „ნაზი“ გრძნობები იგულისხმება ხოლმე. ამის გამო, არც ეს კრიტიკა განსაკუთრებით ნაყოფიერი თვითონ ბრაზის თეორეტიკებისთვის. თუმცა, აქ მეორე მხრიდანაა საინტერესო კავშირი: დაფიქრება დომინანტური კულტურის დამოკიდებულებაზე ქალების ბრაზთან თვითონ გვაძლევს ძალიან ნაყოფიერ ორ მიხვედრას „ემოციური ქალი – რაციონალური კაცის“ პარადიგმის კრიტიკისათვის. ერთი მათგანია იმ ვითარებაზე დაკვირვება, რომ მაშინაც კი, როცა ქალის განმსაზღვრელ თვისებად ემოციურობა ცხადდება, ხოლო კაცისად – რაციონალურობა, მკაცრი წესებია ნაგულისხმევი იმის შესახებ, თუ კონკრეტულად რომელი ემოციებია ქალისთვის შესაფერისი და რომელი არა; და ბრაზი ერთ-ერთი ყველაზე ნაკლებად ლეგიტიმური ემოციაა ქალისთვის (მარკუსი 1978, 70; სპელმანი 1989, 264). მეტიც, კაცის რაციონალურობისა და ნაკლებად ემოციურობის ნორმის მიუხედავად და მის საპირისპიროდ, ბრაზის გამოხატვა არ ითვლება შეუფერებლად მამაკაცისთვის და არ არის იდეალური მამაკაცურობის მაკომპრომეტირებელი, როგორც ჭარბი ემოციურობის მაჩვენებელი. ემოციების ეს განაწილება,² რასაკვირველია, შემთხვევითი არ არის და ძალიან თანმიმდევრულად ებმის ქალის სუბორდინირებულ და მამაკაცის დომინანტურ როლს საზოგადოებაში. მეტიც, თამამდ შეიძლება განზოგადება, რომ ემოციების ნორმატიული განაწილება ბრაზს უკანონოდ და მისი სუბიექტის მანკიერი ბუნების სიმპტომად აცხადებს ყოველთვის, როცა ის სუბორდინირებულთა და ჩაგრულთა ემოციაა, ხოლო დომინანტური თუ მჩაგვრელი პოზიციიდან გამოხატულ ბრაზს ლეგიტიმურად და ბუნებრივად სახავს (სპელმანი 1989, კემპბელი 1994, ლიმანი 2004, ზემბილასი 2007).

მეორე მიხვედრა ეხება იმას, თუ როგორ გამოიყენება ქალი-ემოციურის კვანძი კაცების მიერ ქალების ბრაზის ასხლეტვის, მისი სერიოზულად არმიღებისა და მასზე რეაგირების პასუხისმგებლობის თავიდან არიდების ინსტრუმენტად. ბრაზის მიღების, მასზე რეაგირების საკითხს მალე დავუბრუნდები. აქ მხოლოდ იმაზე მსურს ყურადღების გამახვილება, თუ როგორ ფუნქციონირებს ემოციური ქალის ხატი ქალის მიერ გამოთქმული ბრაზის თუ საყვედურის მიმართულების შეცვლაში –ის ქალის ბრაზის, როგორც „ტიპურად ქალური“, „ისტერიული“ რეაქციის უგულვებელყოფას, მისი

მნიშვნელობის დაკნინებას ამართლებს (მარკუსი 1978, 71). ეს ორი დაკვირვება გვიჩვენებს, თუ როგორ ემსახურება „ქალი ემოციური / კაცი რაციონალური“ პარადიგმა არსებული ძალაუფლებრივი იერარქიების მუშაობას და შენარჩუნებას.

ემოციის და რაციოს დაყოფის ფემინისტური კრიტიკის მესამე მიმართულება – თვითონ დიქტომიის კრიტიკა – ყველაზე ნაყოფიერია ბრაზის მნიშვნელობის გააზრებისთვის. ამასთან, აქ კავშირი ორმხრივია – ერთი მხრივ, საკუთრივ ბრაზის მიმართ ინტერესი მნიშვნელოვანი წყარო იყო უფრო ზოგადად ემოციებზე ფემინისტური ნააზრებისთვის, მეორე მხრივ კი, ემოციების შესახებ ზოგადი ფემინისტური თეორეტიკა სასარგებლოდ ჰფენს ნათელს კონკრეტულად ბრაზის შესახებ დასმულ მრავალ კრიტიკულ შეკითხვას. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ემოციების რამდენიმე არსებითი ასპექტის გამოკვეთა, რომელიც განმანათლებლობისათვის დამახასიათებელ დიქტომიურ სურათში უარყოფილი ან უგულებელყოფილი იყო. უპირველესია ემოციების ინტენციონალური ხასიათის ხაზგასმა – რომ ისინი რაღაცის შესახებაა, შინაარსის მქონეა, „გონიერია“; ისინი არ არის უბრალოდ ავტომატური ფიზიკური რეაქციები ან არაინტენციონალური შეგრძნებები, არც ე.წ. გლობალური ემოციები (როგორებიცაა, ვთქვათ, შიმშილი ან წყურვილი, კმაყოფილება, ძრწოლა, ექსტაზი) (სპელმანი 1989, ჯაგერი 1989, ნუსბაუმი 2001). ამასთან, ფემინისტი თეორეტიკოსები აკრიტიკებენ ემოციის კოგნიტივისტური გაგების იმ ვერსიებსაც, რომლებშიც ემოციასა და აზროვნებას შორის ხელოვნური დიქტომიური გამიჯვნა ისევ შემოიპარება იმით, რომ თვითონ ემოციის სტრუქტურა გაიგება ორმაგად – როგორც აფექტური, ანუ გრძნობის კომპონენტისა და მისგან განსხვავებული კოგნიტური კომპონენტის შემცველი (ჯაგერი 1989, 156). მეორეც, ემოციების ამ კოგნიტივისტური გაგებიდან უშუალოდ გამომდინარეობს, რომ ადამიანის ემოციური რეპერტუარი მისი ცხოვრების მსვლელობაში ისევე იცვლება და ვითარდება, როგორც სხვა უნარები (155). მესამეც, ასევე მჭიდრო კავშირში ინტენციონალობასთან, ემოციები სოციალურადაა კონსტრუირებული – ისინი არ არის პრესოციალური, ბიოლოგიური, ინსტინქტური რეაქციები (156-7). მეოთხეც, ემოციები არ არის უნებლიე, პასიური რეაქციები სამყაროზე; ისინი სამყაროში აქტიურად ჩართულობის ფორმებია; ისინი ჩვენი კონტროლისა დამართვის საგანია, რასაც მთელი ცხოვრების განმავლობაში ვსწავლობთ და რაც მნიშვნელოვანწილად კულტურული ნორმებითაა განსაზღვრული (158). და ბოლოს, მეხუთეც, ემოციები მჭიდრო კავშირშია ღირებულებებთან და ჩვენს შეფასებით მსჯელობებთან (იქვე).

ემოციების, როგორც დიქტომიაში რაციოს საპირისპირო პოლუსის, სტანდარტული გაგების საწინააღმდეგო ეს რამდენიმე პუნქტი მნიშვნელოვანი იქნება ქვემოთ ბრაზზე მსჯელობისთვის და ზოგიერთ მათგანს ისევ დავუბრუნდები. მანამდე კი მოკლედ შევხები დასაწყისში აღნიშნულ, ქრონოლოგიურად ყველაზე გვიანდელ კონტექსტსაც, რომელსაც „აფექტისკენ შემობრუნებას“ უწოდებენ.

„აფექტისკენ შემობრუნება“, რომელსაც „ახალ მატერიალიზმსაც“ უწოდებენ და წინა საუკუნის ბოლო ათწლეულით ათარიღებენ, არის თავისებური რეაქცია პოსტსტრუქტურალიზმის უკიდურეს სოციალურ კონსტრუქტივიზმზე – სვლა,

რომლითაც ზოგიერთი ავტორი თეორიაში სოციალური სტრუქტურით დეტერმინაციისგან თავისუფალი მომენტის შემოტანას ცდილობს (ჰემინგსი 2005; აჰმედი 2008; კოივუნენი 2010; ბარგეცი 2012; ფიშერი 2016). არცთუ იშვიათად, ამ სვლას საკუთრივ ფემინისტური თეორიის „ანტიბიოლოგიზმზე“ რეაქციად წარმოადგენენ. ასეთ წარმოდგენას აკრიტიკებს ბევრი ფემინისტი თეორეტიკოსი – მათ თანახმად ეს ჟესტი ფემინისტურ თეორიას უთქმელადაიგივებს რადიკალურ „ანტიბიოლოგიზმსა“ და „ანტიმატერიალიზმთან“, სხეულის, არჩვენის, ქმედების, წინააღმდეგობის შესაძლებლობის გამორიცხვასთან უკიდურესი სოციალური დეტერმინიზმის სასარგებლოდ (აჰმედი 2008; კოივუნენი 2010; ფიშერი 2016). ამ ჟესტივზე ფემინისტური თეორიის არარეალური, არანიუანსირებული სურათი იქმნება და ხდება ფემინისტურ თეორიაში ემოციებზე ჩატარებული იმ მნიშვნელოვანი სამუშაოს უგულებელყოფაც, რომელიც, ბევრი კრიტიკოსის აზრით, აფექტის თეორეტიკოსების მიერ საზეიმოდ გამოცხადებულ ბევრ შედეგს უკვე შეიცავდა (ფიშერი 2016). ასეთ უგულებელყოფას ხელს უწყობს აფექტის თეორეტიკოსების მიერ აფექტისა და ემოციის განსხვავების ცდაც. მართალია, ბევრი თეორეტიკოსი, ფემინისტების ჩათვლით, აფექტს და ემოციას ურთიერთშენაცვლებად იყენებს, მაგრამ აფექტის ბევრი თეორეტიკოსი ცდილობს მათ შორის მკაფიო განსხვავების გატარებას. ამ საზღვრის ზუსტი შინაარსის შესახებ არ არსებობს ერთსულოვნება, ზოგიერთ კონტექსტში „ემოცია აღნიშნავს კულტურულ და სოციალურ გამოხატვას, ხოლო აფექტები ბიოლოგიური და ფიზიოლოგიური ბუნებისაა...“ სხვა კონტექსტებში „ემოცია აღნიშნავს სუბიექტის განცდებს, ხოლო აფექტით აღინიშნება ფსიქოანალიტიკოსის დაკვირვების აღწერა, ჩამოყალიბებული მესამე პირში“ (კოივუნენი 2010, 9-10). ზუსტი საზღვრის შესახებ კონსენსუსის არარსებობის მიუხედავად, აფექტსა და ემოციას შორის განსხვავებაზე დაფუძნებული ხედვების ერთი მეტ-ნაკლებად სტაბილური ნიშანია აფექტის ვიტალისტური, სხეულებრივი გაგება; „აფექტთან დაბრუნების მოწოდება ასევე სხეულთან დაბრუნების მოწოდებაა. თვითონ აფექტი გაიგება, როგორც იმანენტური, ენამდელი, სხეულებრივი ფენომენი“ (ფიშერი 2016, 812). ასეთი გაგება კი, ფემინისტი თეორეტიკოსების აზრით, უკრიტიკოდ იმეორებს ემოციასა და აზროვნებას, სხეულსა და გონებას, ბიოლოგიას და კულტურას შორის იმ დუალიზმებს, რომელთა დარღვევაც ფემინისტური თეორიის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა და მიღწევაა. რომ შევაჯამოთ, ფემინისტურ თეორიას აფექტისკენ შემობრუნების ძლიერ ტალღასთან მტკივნეული დამოკიდებულება, სულ მცირე, ორი მიზეზის გამოაქვს: ერთი მხრივ, ის უგულებელყოფს და აუფასურებს ფემინისტური თეორიის უფრო ადრინდელ და მნიშვნელოვან ბევრ მონაპოვარს დაახლოებით იმავე პრობლემების მიმართულებით; მეტიც, აფექტის თეორეტიკოსები თავიანთი პროექტის კონტურების მკაფიოდ გამოსაკვეთად ხატავენ კონტრასტულ ფონს, რომელზეც ფემინისტური თეორია კარიკატურითაა წარმოდგენილი – კარიკატურით, რომლის მიხედვითაც ფემინიზმი ანტიბიოლოგიზმით, სხეულის უგულებელყოფით, ანტირეალიზმითა და სოციალური დეტერმინიზმითაა განსაზღვრული. მეორეც, აფექტის თავიანთი განსაზღვრებებით და ამ ცნების თავიანთი გამოყენებებით აფექტის თეორეტიკოსები აღადგენენ და ამყარებენ დუალიზმებს და

დიქტომიებს (სხეულსა და აზროვნებას, ბუნებას და კულტურას, ბიოლოგიასა და სოციალურ კონსტრუქციას შორის), რომელთა დეკონსტრუქცია და დესტაბილიზაცია ფემინისტური თეორიის ერთ-ერთი მთავარი საქმეა.

ამ წინააღმდეგობების გარდა, აფექტისკენ შემობრუნების ფემინისტური კრიტიკა შეიცავს კიდევ ერთ არსებით პუნქტს, რომელიც მნიშვნელოვანია კონკრეტულად ბრაზის თეორიული გააზრებისთვისაც და ბრაზის ფემინისტური თუ სხვა ემანსიპატორული გამოყენებების კრიტიკისთვისაც. სახელდობრ, ეს არის აფექტის რომანტიზების ან, ბრიგიტ ბარგეცის სიტყვებით, „აფექტის, როგორც დაპირების“ იდეის (ბარგეცი 2012, 581) კრიტიკა. ფემინისტი თეორეტიკოსები ამტკიცებენ, რომ აფექტის მხოლოდ დადებითი მხარის, მხოლოდ მისი ემანსიპატორული პოტენციალის ხაზგასმა ქმნის არჩევნის და თავისუფლების ილუზიას და მხედველობის მიღმა ტოვებს იმ ფაქტს, რომ აფექტი არ არის ავტონომიური, ის სოციალური მნიშვნელობების წრედშია ჩართული; რომ ემოციები სექსისტური, ჰეტერონორმატიული, რასისტული, კლასობრივი და ა. შ. ძალაუფლების ურთიერთობებშია ფესვგადგმული; და „აფექტი ყველაზე აშკარა სახით მანიფესტირდება ზუსტად ... როგორც სოციალური რეპროდუქციის ცენტრალური მექანიზმი. კონსუმერიზმის სიამოვნებები თუ ფუნდამენტალიზმისა და ფაშიზმის თანმხლები მიკუთვნებულობის გრძნობა აფექტური პასუხებია, რომლებიც აძლიერებს, კი არ ასუსტებს დომინანტურ სოციალურ წესრიგს“ (ჰემინგსი 2005, 551). არჩევნისა და თავისუფლების ეს ილუზია ემყარება იმ ფაქტის უგულებელყოფას, რომ აფექტები და ემოციები თვითონაა სოციალური ქსოვილის არსებითი ნაწილი; შესაბამისად, ისინი ძალაუფლების ვექტორების გასწვრივაა განაწილებული: ზოგიერთი აფექტი ხელმისაწვდომია მხოლოდ კონკრეტული სუბიექტებისთვის, ხოლო სხვები – მხოლოდ სხვებისთვის.

ეს ფემინისტი კრიტიკოსები სანაცვლოდ გვთავაზობენ აფექტებისა და ემოციების ამბივალენტობის აღიარებას – იმის აღიარებას, რომ აფექტები და ემოციები შეიცავს ემანსიპატორულ პოტენციალს, მაგრამ თავისთავად აუცილებლად გამათავისუფლებელი არ არის (ჰემინგსი 2005; ბარგეცი 2012; ფიშერი 2016). შესაბამისად, აფექტის რომანტიზების ნაცვლად, თეორიის ამოცანა უნდა იყოს იმ კონკრეტული მექანიზმების ანალიზი, რომლებითაც აფექტები და ემოციები სოციალურ რეპროდუქციაში მონაწილეობს ან გარდაქმნის პოტენციალს ატარებს.

ეს ყველაფერი კარგად აქვთ გაცნობიერებული ფემინისტ თეორეტიკოსებს, რომლებიც აფექტისკენ შემობრუნების დაწყებამდე წლებით ადრე წერდნენ ძალაუფლებრივ ურთიერთობებში ემოციების ადგილზე. მაგალითად, ელისონ ჯაგერი განასხვავებდა კონვენციურ ემოციებს, რომლებიც ხელს უწყობს დომინაციისა და ჩაგვრის არსებული სისტემების ფუნქციონირებას და შენარჩუნებას, ე.წ. „კანონგარეშე“ ემოციებისგან, რომლებიც სისტემის გარდაქმნის პოტენციალს შეიცავს (ჯაგერი 1989). კონკრეტულად ბრაზზეც, ჯერ კიდევ 1978 წელს წერდა ჯეინ მარკუსი, რომ ბრაზი სხვადასხვაგვარადაა ხელმისაწვდომი ჩაგრულთათვის და დომინანტთათვის: „ბრაზი და აღშფოთება ყველაზე ნაკლებადაა გამოხატვის იმ ფორმებს შორის, რომელთაც ჩაგრულები სწავლობენ, რადგან მათთვის გადარჩენა ხშირად თვინიერების ჩვენებაზეა

დამოკიდებული“ (მარკუსი 1978, 70). უფრო გვიანდელი ბევრი ავტორიც, რომელიც ბრაზის ემანსიპატორულ პოტენციალს უსვამს ხაზს, ასევე გვაფრთხილებს, რომ ბრაზი ამბივალენტურია და არა აუცილებლად ემანსიპატორული, რადგან ის ძალაუფლების ურთიერთობებში მიმდინარე ბრძოლის ნაწილია (ჰოლმსი 2004b). ამ მიმართულებით ასევე საინტერესოა არლი ჰოქსჩაილდის შრომები ემოციების გამოყენებაზე და კერძო სფეროს კომერციალიზაციაზე თანამედროვე კაპიტალისტურ საზოგადოებებში (ჰოქსჩაილდი 2003).

3. ბრაზი – მისი დისტრიბუცია და პოლიტიკური ეფექტურობა

ახლა კონკრეტულად ერთი ემოციის – ბრაზის – შესახებ ფემინისტი თეორეტიკოსების ნააზრევის და მიგნებების განხილვაზე გადავალ. სტატიის დასაწყისში უკვე ვნახეთ ვირჯინია ვულფის დამოკიდებულება ქალების ბრაზთან თავიანთი ხვედრის გამო – „საკუთარ ოთახში“ ეს ბრაზი დესტრუქციულია, საზიანოდ აისახება ქალის შემოქმედებაზე და ქალების სტატუსის გაუმჯობესების პერსპექტივაზეც. ვულფის ეს პასაჟები მნიშვნელოვანი ბიძგი აღმოჩნდა იმისთვის, რომ ქალების ბრაზის თემა ფემინისტი თეორეტიკოსების ყურდლების საგნად ქცეულიყო. ამ თემის ყველაზე ადრეული განხილვები, ძირითადად, სწორედ ვულფის მკვლევრებთან გვხვდება. ზოგიერთი მათგანის აზრით, ბრაზის შეკავებისა და სანაცვლოდ სილალისა და სიხალისის შენარჩუნების მოთხოვნას ვულფისთვის ორი დამოუკიდებელი მოტივი აქვს: ერთია ლიტერატურული – რწმენა, რომ ბრაზი და სიმწარე ქალთა ლიტერატურის ხარისხზე ცუდად აისახება; ხოლო მეორეა პოლიტიკური – რწმენა, რომ ქალების ბრაზიან ნაწერს ნაკლები შანსი აქვს, სერიოზულად იქნეს აღქმული, რომ ბრაზის დაფარვით და გაწონასწორებული არგუმენტებით უფრო მეტად შევძლებთ მამაკაცების მიმხრობას ჩვენს ბრძოლაში (ცურდლინგი 1983, 71). გარდა ამ ორისა, ვულფის ნაწერებში პოულობენ კიდევ ერთ შფოთვას, რომელსაც ჯეინ მარკუსი ასე აჯამებს: როგორ შეიძლება ბრაზის შეთავსება ბედნიერ ცხოვრებასთან? ეს მოტივი „საკუთარი ოთახის“ შემდგომ პერიოდში ჩნდება და „სამი გინეას“ საფუძვლად მდებარე ხელნაწერებში ჩანს ყველაზე მკაფიოდ. ამ დროიდან ვულფი აღარ უყურებს ბრაზს ნეგატიურად და თვითონაც უფრო ბრაზიანად წერს. მარკუსის სიტყვებით, აქ „ჯანსაღი ბრაზის ვულფისეული გაგებაა „გამიჯვნადი გულისწყრომა“ – გამიჯვნადი მცდელობისგან, სიხარულით იცხოვრო“ (მარკუსი 1978, 82). „ჩვენი ბრაზი მტრისკენ ისე უნდა მივმართოთ, რომ არ დავუშვათ, სიმწარემ პირადი ბედნიერების შესაძლებლობა წაგვართვას“ (მარკუსი 1978, 86). ამ ბოლო მოტივის თავისებურ გამოძახილს ქვემოთ დავუბრუნდებით. ახლა კი მეორე მოტივის ერთ მნიშვნელოვან ასპექტზე უნდა გავჩერდე.

ბრაზის დესტრუქციულობა პოლიტიკური თვალსაზრისით – თავშეკავების და სიმშვიდის ეფექტურობის საპირისპიროდ – ის თემაა, რომელიც ისევ და ისევ იჩენს ხოლმე თავს ჩაგრულთა ბრაზის პოზიტიურ მნიშვნელობაზე ფემინისტური ნააზრევის კრიტიკის კონტექსტში. მაგალითად, ბოლო დროს, გლენ პეტიგროვი ისევ ამ არგუმენტით აკრიტიკებს ფემინისტ ფილოსოფოსებს: რომ პოლიტიკური

თვალსაზრისით სიმშვიდე და გაწონასწორებულობა ბევრად უფრო კარგი მოკავშირეა, ვიდრე ბრაზი და აღშფოთება (პეტიგროვი 2012). პეტიგროვიც და სხვა კრიტიკოსებიც უგულვებელყოფენ უმნიშვნელოვანეს ასპექტს, რომელიც ამ ძველი არგუმენტის საპასუხოდ 70-80-იან წლებში გამოკვეთეს ფემინისტმა ავტორებმა და გარკვეულწილად უკვე ვულფთანაც იკითხება.

ლაპარაკია განსხვავებაზე იმაში, თუ ვისი ბრაზია საზოგადოებაში ლეგიტიმურად აღიარებული და, შესაბამისად, ვისი ბრაზი შეიძლება აღმოჩნდეს ეფექტური ან კონტრეფექტური მიზნის მისაღწევად. ამ განსხვავებაზე წინა პარაგრაფის ბოლოსაც ითქვა. „ბრაზი და სამართლიანი აღშფოთება ის ორი ემოციაა, რომელიც ყველაზე დიდ მტრობას აღძრავს ძლიერთა შორის, როცა ისინი უძალოთა მიერაა გამოხატული“ – ასე იწყებს ბრაზსა და ხელოვნებაზე თავის წერილს ჯეინ მარკუსი (მარკუსი 1978, 69). ის ვულფის „საკუთარი ოთახის“ წაკითხვასაც ისე გვთავაზობს, რომ მასში ქალების ბრაზის ნეგატიურ შეფასებაზე მეტად კაცების, ძალაუფლების მქონეთა ბრაზის საინტერესო ანალიზი დავინახოთ (77-78).

ამ ასიმეტრიას საინტერესოდ გამოკვეთს მერილინ ფრაი წერილში „შენიშვნა ბრაზზე“, რომელიც ბრაზის შესახებ ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ფემინისტური ტექსტია (ფრაი 1983, 84-94). ფრაი ლაპარაკობს ბრაზის „მიღებაზე“ (uptake) მისი ობიექტის ან საზოგადოების მიერ. ბრაზი, როგორც მას ფრაი განსაზღვრავს, არ არის რეაქცია მხოლოდ უსიამოვნო ან შემაწუხებელ სიტუაციაზე; ეს არის რეაქცია სიტუაციაზე, რომელშიც ვფიქრობთ, რომ ცუდად, უსამართლოდ მოგვექცნენ. შესაბამისად, ბრაზის მიღება – მასზე სათანადო პასუხი – გულისხმობს მის აღიარებას უსამართლობის გამო პრეტენზიად. მეტყველების აქტის მსგავსად, რათა „გამოვიდეს“, „შესრულდეს“, თავისი საქმე გააკეთოს – უსამართლობის გამო გულისწყრომა და პრეტენზია გამოხატოს და შედგეს, როგორც კომუნიკაციის სოციალური აქტი – ბრაზი მიღებული უნდა იყოს. როცა ბრაზი მიღებული არ არის, ის ცხადდება ისტერიკად, გაუგებრად, უცნაურად, ხდება ყურადღების გადატანა თვითონ გრძნობაზე და მის გამოხატვაზე, ნაცვლად იმ ობიექტური ვითარებისა, რამაც გრძნობა გამოიწვია, რაზე რეაქციაც იყო ის – „ყურადღება იმას კი არ ექცევა, რაზეც ვბრაზობთ, არამედ ჩვენი დაწყნარების პროექტს და ჩვენი მენტალური სტაბილურობის საკითხს“ (84). რამდენიმე წლით ადრე მარკუსიც შენიშნავდა, რომ კაცებს ქალების ბრაზზე პასუხის რამდენიმე გზა აქვთ: მისი მენტალური აშლილობის სიმპტომად გამოცხადება და „საგიჟეში მკურნალობა“, მისი შერაცხვა სექსუალური დაუკმაყოფილებლობის ან სექსუალური ეჭვიანობის შედეგად – ტაქტიკა, რომელშიც ქალის მოთხოვნების სამართლიანობის დასაფარად დაცინვა გამოიყენება (მარკუსი 1978, 71). ფრაი შენიშნავს, რომ ერთადერთი ტიპის ბრაზი, რომელიც ქალებისთვის ლეგიტიმურია – რომელიც სათანადოდ მიიღება და შეიძლება თანხმობაც მოიპოვოს, არის ქალის ბრაზი სხვების სახელით, სხვების მიმართ ჩადენილი უსამართლობის გამო, რაც, მისი აზრით, ქალის როლის დედობით შემოფარგვლის გამოძახილია. ხოლო პირადად მის მიმართ ჩადენილი უსამართლობის გამო ქალის ბრაზი ვერ აღწევს მიღებას: „ამ კულტურაში, საზოგადოდ, უფრო დამაჯერებლად ჟღერს, როცა ქალები „მშვიდობისა“ და „კაცობრიობის გადარჩენის“

მიმართ ჩვენი ინტერესის კანონიერება სდა ავტორიტეტს ვამტკიცებთ, ვიდრე როცა ჩვენ ჩვენივე კანის, გენიტალიებისა და საშვილოსნოების მიმართ ჩვენი ინტერესის ანალოგიურ კანონიერებას და ავტორიტეტს ვამტკიცებთ“ (ფრაი 1983, 92).

ბრაზის საწინააღმდეგოდ მის პოლიტიკურ არაეფექტურობაზე დაფუძნებული არგუმენტი ბრაზის ლეგიტიმურობაში ამ ასიმეტრიის მიმართ ბრმაა და უგულებელყოფს უდავო სოციალურ სინამდვილეს – იმას, რომ არის თუ არა პოლიტიკურად არაეფექტური ან კონტრეფექტური ბრაზი, დამოკიდებულია იმაზე, თუ დომინაციისა და სუბორდინაციის არსებულ სტრუქტურაში რომელი ინსტანციიდან ისმის ის. პატრიარქთა და ძლიერთა ბრაზი მათთვის საკუთარი პოზიციის შენარჩუნების საშუალებაა. კაცების ბრაზი, თუნდაც არა (ყველაზე) პრივილეგირებული კაცების ბრაზი, მიმღებს პოულობს – ის არ არის გაუგებარი ან „გიჟური“, არ კლასიფიცირდება ისტერიკად ან ჭირვეულობად; ის შეიძლება არ ჩაითვალოს ბრძოლის რაციონალურ ან ოპტიმალურ იარაღად, მაგრამ ლეგიტიმურია – მის მიზეზებს გამომწვევ რეალობაში ეძებენ და არა თვითონ მისი სუბიექტის ფსიქიკაში.

ამის კარგი მაგალითია დისკურსი „თეთრკანიანი მუშა კაცების“ ბრაზის შესახებ, რომელიც ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში განსაკუთრებით ხშირად გვხვდება როგორც ბრექსიტისა და აშშ-ს საპრეზიდენტო არჩევნების კონტექსტში, ისე საქართველოში კონსერვატიული დ ნაციონალისტური იდეოლოგიების პოპულარობაზე მსჯელობისას. ამ დისკურსში, მართალია, ბრაზი კონსტრუქციულ ფაქტორად არ მიიჩნევა – როგორც წესი, მასზე აპელირებენ არაგონივრული და დესტრუქციული (და, ასევე, ამორალური) პოლიტიკური არჩევანის ასახსნელად – მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ: (1) მისით ხდება ცუდი არჩევანის გამართლება თუ რაციონალიზება; (2) თვითონ ის გასაგებია – ფრაის სიტყვებით, სათანადო „მიღებას“ ხვდება; (3) შესაბამისად, ის წარმატებულია, როგორც უსამართლობის გამო უკმაყოფილების კომუნიკაციის აქტი; (4) რაც გულისხმობს, რომ ის თვითონ გაბრაზებულთა ბუნების თუ ხასიათის სიმპტომად კი არ ცხადდება, არამედ მათი ხვედრის – ობიექტური ვითარების – შესახებ მტკიცებულებად. ამათგან არც ერთი პირობა არ სრულდება ქალების ან ბევრი სხვა ისტორიულად მარგინალიზებული პოზიციიდან გამოხატული ბრაზისთვის. წინა აზნაცებში შეჯამებული მოსაზრებების ფონზე ეს სრულიად გასაგებია: გადარიბებული და ძალადაკარგული თეთრკანიანი კაცების ბრაზი მანამდე დომინანტური ჯგუფის ბრაზია – ეს არის ბრაზი არსებული ძალაუფლებისა და პრივილეგიის დაკარგვის გამო, გამოხატული პოზიციიდან, რომლისთვისაც ლეგიტიმური იყო ბრაზი. ეს მაგალითი გვაფიქრებინებს, რომ შეიძლება მართალი იყოს შემდეგი განზოგადებაც: ლეგიტიმური ბრაზის დისტრიბუცია იერარქიული სტრუქტურების კონტექსტში ისეთია, რომ ძალაუფლების ან პრივილეგიის კარგვის გამო ბრაზი ლეგიტიმურია, გასაგებია, მიიღება; ხოლო სუბორდინირებული პოზიციებზე იმთავითვე მყოფთა ბრაზი – ბრაზი, რომელიც დომინაციის უკვე ფესვგადგმულ სტრუქტურებზე რეაქციას წარმოადგენს და არა – რეაქციას მათში უახლოეს წარსულში ან აწმყოში მომხდარ თუ მიმდინარე ცვლილებებზე – არალეგიტიმურია, გაუგებარია, არ ხვდება სათანადო მიღებას; შესაბამისად, გასაკვირი არ არის, რომ სწორედ მის წინააღმდეგ აყენებენ არგუმენტად

მის პოლიტიკურ არაეფექტურობას.

შეიძლება თქვან, რომ ეს რეალისტური არგუმენტი – თუ ფემინისტი თეორეტიკოსები თვითონვე აღიარებენ, რომ სუბორდინირებული პოზიციიდან გამოხატული ბრაზისთვის სათანადოდ მიღების შანსი დაბალია, მაშინ მათ თვითონ უნდა არჩიონ ბრაზის კონტროლის და თავშეკავების სტრატეგია. არსებითად, სწორედ ეს არის ვირჯინია ვულფის მიდგომა იმ მომენტებში, როცა ის ბრაზის დაფარვის საჭიროებას იცავს.

მაგრამ ფემინისტი ავტორები უსამართლობის გამო ბრაზის სხვა მნიშვნელობებსაც გამოკვეთენ, რომლებიც არ დაიყვანება მის პოლიტიკურ ეფექტურობა-კონტრეფექტურობაზე ახლა განხილული აზრით. მათ მიმოხილვაზე სანამ გადავალ, გავჩერდები ბრაზის ასიმეტრიული განაწილების – დისტრიბუციის – კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტზე, რომელიც განსხვავდება მიღებაში ასიმეტრიისგან, თუმცა მჭიდრო კავშირშია მასთან, როგორც ლეგიტიმაციაში ასიმეტრიის უშუალო შედეგი.

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ ფემინისტი თეორეტიკოსები ხაზს უსვამენ ემოციების სოციალურ ბუნებას, მათ სოციალიზაციის პროცესში დასწავლილობას, და იმას, რომ, შესაბამისად, იერარქიულ ურთიერთობებში სხვადასხვა პოზიციაზე მყოფნი სხვადასხვა ემოციურ და გამოხატვის რეპერტუარს ითვისებენ. ბრაზი ერთ-ერთი ის ემოციაა, რომელიც ჩაგრულთა რეპერტუარში ნაკლებად აღმოჩნდება (გავიხსენოთ მარკუსის ციტატა მე-2 პარაგრაფის ბოლოს). ამ კონტექსტში კიდევ ერთი საინტერესო დაკვირვება შემდეგია: ბრაზი შეიცავს შეფასებით კომპონენტს, რაც თავის მხრივ, მოითხოვს, რომ საკმარისად ვენდობოდეთ საკუთარ გრძნობებს, როგორც კრიტიკის და შეფასების საყრდენს (სპელმანი 1989). ამიტომ შეფასების ეს აქტი ფსიქოლოგიურად ძალიან ძნელია დამოკიდებულ და დაქვემდებარებულ პოზიციაში მყოფთათვის (სილვერი 1991, 343), მაგრამ ზუსტად ამავე მიზეზით, ის დაუმორჩილებლობისა და ცვლილების პოტენციალს შეიცავს, რადგან მისი მეშვეობით ჩვენ ჩვენი საკუთარი სტადარტებისა და შეხედულებების ვალიდურობას ვამტკიცებთ; მასთან ჩვენს თანასწორობას ვმტკიცებთ, ვის შეფასებასაც გამოვხატავთ ჩვენი ბრაზით (იქვე).

ამ კონტექსტში საინტერესო ნიუანსებს გამოკვეთს სილვია ბაროუ, რომელიც ცდილობს, ბრაზის მნიშვნელობა მისი „გამწარებასთან“ კონტრასტით აჩვენოს. ის ანალიზებს, როგორ გამოიყენება ბრაზის, როგორც „მხოლოდ გამწარების“, ინტერპრეტაცია მის უგულვებელყოფის ინსტრუმენტად, რაც, თავის მხრივ, სხვების კანონიერი წუხილის უგულვებელყოფას ემსახურება. ამასთან, ბაროუსთვის მნიშვნელოვანია, რომ ასეთი უგულვებელყოფა არ მივიჩნიოთ უბრალოდ კომუნიკაციის მარცხის ნიშნად – სანაცვლოდ, ის უნდა გავიგოთ, როგორც იმ ადამიანის დაკნინების თუ დაგმობის უფრო ფართო პოლიტიკური სტრატეგიის ნაწილი, ვინც ბრაზის გამოხატვას ცდილობს (ბაროუ 2005, 28). ამ კონტექსტში ბაროუ საინტერესოდ პასუხობს მათ (კერძოდ, სიუ ქემფბელს), ვინც ამტკიცებს, რომ უგულვებელყოფის ასეთი ხერხების საპასუხოდ ჩაგრულმა თავისი რეაქციის რაციონალურობის ჩვენება უნდა სცადოს. ამაზე ბაროუს პასუხი ორ მომენტს შეიცავს: ჯერ ერთი, ამტკიცებს ის, ემოციის რაციონალურობა სიტუაციისთვის მის შესაფერისობაზეა დამოკიდებული, და არა

იმაზე, მაქვს თუ არა ძალა, მისი აღიარება უზრუნველყო. შესაბამისად, თუ ჩემს ემოციას უგულბელყოფის სტრატეგიებით ხვდებიან, იგივე ელის ჩემს მტკიცებასაც მისი რაციონალურობის შესახებ. მეორეც, თუ იმედი გვაქვს, რომ ჩვენს ბრაზს ბრაზად გაიგებენ, მაგრამ სანაცვლოდ ხდება მისი, როგორც გამწარების ინტერპრეტირება, ჩვენ არ უნდა ჩავერთოთ მის ლეგიტიმურობის შესახებ დისკუსიაში მხოლოდ იმიტომ, რომ გამწარების გამო გაგვაკრიტიკეს (29-30).

რომ შევაჯამოთ, არა აუცილებლად ზოგადადამიანური ფსიქოლოგიური მიზეზებით, არამედ კულტურაში არსებული იერარქიების გამო, ბრაზი შეიძლება მართლაც არ იყოს ეფექტური პოლიტიკური იარაღი ჩაგრულთათვის იმდენად, რამდენადაც მას, როგორც პრეტენზიისა და მოთხოვნის გამოთქმის ფორმას, წარმატების – სათანადოდ მიღების – მცირე შანსი აქვს. არსებობს უამრავი სტრატეგია, რომლითაც ჩაგრულთა ბრაზი აისხლიტება, არასწორად ინტერპრეტირდება, ისევე ჩაგრულისკენ შეტრიალდება; ემოციების დისტრიბუციის დამკვიდრებული სქემები უზრუნველყოფს იმას, რომ დომინანტური და სუბროდინირებული პოზიციებიდან გაჟღერებული ბრაზი სხვადასხვაგვარად მიიღება საზოგადოებაში. გარდა ამისა, ბრაზის გამოხატვა არ არის ჩაგრულთა ჩვეულებრივი რეპერტუარის ნაწილი – ის მათგან განსაკუთრებულ ფსიქოლოგიურ ძალისხმევას მოითხოვს. და ბოლოს, სწორედ ამის გამო, ჩაგრულთა ბრაზი დაუმორჩილებლობის ფორმაა და, როგორც ასეთი, ცვლილების, პატრიარქატის სუბვერსიის პოტენციალს შეიცავს.

4. ფემინისტური არგუმენტები ბრაზის სასარგებლოდ

ზემოთ უკვე გამოჩნდა ზოგიერთი კონტური იმისა, რასაც ფემინისტი ავტორები ბრაზის ღირებულების სასარგებლოდ ამბობენ. ამ პარაგრაფს ასეთი არგუმენტების სისტემურ შეჯამებას დავუთმობ, რაშიც ვიხელმძღვანელებ ბრაზის ფემინისტური დაცვების მაკალისტერ ბელის მიერ შემოთავაზებული კატეგორიზაციით (ბელი 2005; ბელი 2009). ბელი ბრაზის (უფრო ზოგადად, ნეგატიური ემოციების) სასარგებლო ფემინისტურ არგუმენტებს ოთხ კატეგორიაში აჯგუფებს: (1) ბრაზი, როგორც პროტესტის ფორმა და პატრიარქატის სუბვერსიის ხერხი, (2) ბრაზი, როგორც ცოდნის წყარო, (3) ბრაზი, როგორც უსამართლობის მტკიცებულება და მორალური ჭეშმარიტების დანახვის ხერხი, (4) ბრაზი, როგორც სოციალური ცვლილების ფაქტორი. გლენ პეტიგროვი ამ არგუმენტებს ოდნავ განსხვავებულ კლასიფიკაციაში ათავსებს. ის გამოყოფს მტკიცებებს ბრაზის ეპსიტემური, შეფასებითი, კომუნიკაციური და მოტივაციური როლის შესახებ (პეტიგროვი 2012, 358-359), რომელთაგანაც პირველი და ბოლო თითქმის ზუსტად ემთხვევა ბელის კლასიფიკაციის მეორე და ბოლო კატეგორიებს, დანარჩენი კატეგორიების ინტერპრეტაციასა და საზღვრებში კი მცირე განსხვავებები არსებობს.

(1) პროტესტის ფორმა და პატრიარქატის სუბვერსიის ხერხი

არგუმენტების პირველ კატეგორიაში ბელი ათავსებს ფემინისტი თეორეტიკოსების იმ დაკვირვებებსა და ანალიზს, რომლებშიც ხაზი ესმება ქალების ბრაზს, როგორც

სექსისტური ნორმებისა და შეზღუდვების მიმართ მორჩილებაზე უარის თქმის აქტს – „ნეგატიური ემოციები მნიშვნელოვანი ხერხია ქალებისთვის იმის საჩვენებლად, რომ უარს ამბობენ, დაემორჩილონ სექსისტურ ნორმებს და შეზღუდვებს“ (ბელი 2005, 81). ამ არგუმენტების ერთი, ყველაზე ზედაპირული ასპექტი გულისხმობს, რომ ქალის ბრაზი მის მიმართ სექსისტური მოპყრობის გამო დაუმორჩილებლობის აქტია პირდაპირი მნიშვნელობით – როგორც პროტესტისა და საკუთარი უფლებების მოთხოვნის აქტი, როგორც აქტი, რომლითაც ჩაგრული მჩაგვრელთან თანასწორობას მოითხოვს და ამტკიცებს. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ბრაზის ასეთი კომუნიკაციური ეფექტურობისთვის საჭიროა მისი სათანადო მიღება, რაც საკმაოდ ძნელად და იშვიათად ხდება. მაგრამ ბრაზის, როგორც პატრიარქატის სუბვერსიის პოტენციალის მქონეს, არგუმენტებს აქვს უფრო ფაქიზი ასპექტიც, რომელიც ემყარება წინა პარაგრაფში შეჯამებულ მიხვედრას იმის თაობაზე, რომ ბრაზი – არა ფიზიოლოგიური რეაქცია, არამედ კულტურაში ნასწავლი და კულტურის კონტექსტში გამოვლენილი ინტერპრეტირებული ემოცია, არ არის ემოცია, რომლის გამოხატვაც ქალებისთვის ლეგიტიმურია. ამიტომ, ქალის მიერ მის მიმართ სექსისტური მოპყრობის გამო ბრაზის გამოხატვა უკვე თავისთავად არის დაუმორჩილებლობისა და გენდერული ნორმის სუბვერსიის აქტი, თუნდაც ის ვერ შეხვდეს სათანადო მიღებას. სპელმანი კიდევ უფრო შორს მიდის და ამტკიცებს, რომ ქალის ბრაზის დაუმორჩილებლობის აქტად კვალიფიცირებისთვის არც არის აუცილებელი, ის გამოხატული იყოს. არა აუცილებლად ემოციის გამოხატვა, არამედ ემოციის მხოლოდ განცდაც კი შეიძლება იყოს დაუმორჩილებლობის აქტი, რადგან მისი მეშვეობით ქალი საკუთარი თავს მაინც უცხადებს საკუთარ ღირებულებას (სპელმანი 1989, 266–67).

(2) ცოდნის წყარო

ბრაზის ეპისტემოლოგიური მნიშვნელობის არგუმენტებში ბელი ორ ქვესახეობას გამოყოფს: პირდაპირი და არაპირდაპირი ეპისტემოლოგიური მნიშვნელობის მტკიცებებს. არგუმენტები, რომელთაც ის ბრაზის პირდაპირი ეპისტემოლოგიური ღირებულების კატეგორიაში ათავსებს, ფაქტობრივად ფემინისტური პოზიციის ეპისტემოლოგიის (standpoint epistemology) სახესხვაობაა – კერძოდ, მიხვედრა, რომ „ჩაგვრის გამო გარკვეული ემოციების განცდით ქალები მოიპოვებენ სპეციალურ ცოდნას, რომლებიც არაჩაგრულებს არ აქვთ“ (ბელი 2005, 81). ბელს მაგალითად მოჰყავს უმა ნარაიანის მტკიცება, რომ ჩაგრულთა ეპისტემური უპირატესობის მნიშვნელოვანი კომპონენტია ცოდნა, „რომელიც მოიპოვება და დასტურდება ჩაგრულთა ემოციური რეაქციებით თავიანთ ჩაგვრაზე“ (ნარაიანი 1988, 38). ნარაიანი ამტკიცებს, რომ მან, ვისაც ჩაგვრის გამოცდილება არ აქვს, არ იცის ჩაგვრის ემოციური საფასური და მხედველობიდან ეპარება ჩაგვრის ბევრი ფაქიზი გამოვლინება; ვერ ამოიცნობს ჩაგვრას ახალ და უცხო კონტექსტებში. ეს შემეცნებითი შეზღუდვები უშუალო შედეგია იმისა, რომ, მას, ვინც არ ყოფილა ჩაგრულ პოზიციაზე, არ აქვს ჩაგვრასთან დაკავშირებული ემოციების უშუალო გამოცდილება და ვერ შეძლებს ჩაგრულთა ემოციური რეაქციების ბოლომდე გაგებას. ჯაგერი ბრაზის ეპისტემურ პოტენციალზე უფრო ამახვილებს ყურადღებას, ვიდრე მის აუცილებლობაზე: „კანონგარეშე ემოციებმა შეიძლება მოგვცენ

შესაძლებლობა სამყარო სხვაგვარად, კონვენციურ დესკრიფციებში მოცემული წარმოდგენებისგან განსხვავებულად აღვიქვათ. მათ შეიძლება მოგვცენ პირველი მინიშნებები იმაზე, რომ რაღაც არასწორია ეგრეთ წოდებული „ფაქტების“ გააზრების ჩვენს ხერხში, საგანთა ბუნების შესახებ გავრცელებულ წარმოდგენებში“ (ჯაგერი 1989, 167).

ამ არგუმენტებს ისევ შევხვები, როცა სხვების მიმართ ჩადენილი უსამართლობის გამო ბრაზზე ვილაპარაკებ. აქ მოკლედ შევნიშნოთ, რომ მათი, ისევე როგორც, ზოგადად, პოზიციის ეპისტემოლოგიის არგუმენტების – რომლებიც ამა თუ იმ აზრით ჩაგრულთა ეპისტემურ პრივილეგიას ამტკიცებს – მიმართ ფემინისტი ეპისტემოლოგების დამოკიდებულება ერთმნიშვნელოვანი არ არის. ნებისმიერ შემთხვევაში, ის თეორეტიკოსებიც კი, რომლებიც იცავენ პოზიციის ეპისტემოლოგიას, გამოკვეთენ, რომ ის უნდა გავმიჯნოთ ჩაგრულთა უცდომელობისა ჩაგრვის გამოცდილების თვითონ ჩაგრულთათვის „გამჭვირვალობის“ საეჭვო მტკიცებებისგან.

ბრაზის არაპირდაპირი ეპისტემოლოგიური ღირებულების არგუმენტები ყურადღებას ამახვილებს არა თავისთავად ბრაზის გამოცდილების, არამედ ბრაზზე საზოგადოების რეაქციის ეპისტემურ როლზე. წინა პარაგრაფში უკვე განვიხილეთ ფემინისტი ავტორების ის მიგნება, რომ ქალების ბრაზი ისე არ მიიღება საზოგადოებაში, როგორც კაცების. ზოგიერთი ფემინისტი ავტორის აზრით, ქალებისათვის საზოგადოებაში თავიანთი მდგომარეობის შესახებ ცოდნის მნიშვნელოვანი წყაროა იმაზე დაკვირვება, თუ როგორ მიიღება საზოგადოებაში მათი ემოციები. „კარგია თუ ცუდი ეს, ყველა ჩვენგანის ცხოვრებაში, ჩვენივე ბრაზის გასაგებობის საზღვრებში ვლინდება ის, თუ როგორ ფიქრობენ სხვები ჩვენზე. ბრაზი შეიძლება კარტოგრაფიის ინსტრუმენტი იყოს. იმის დადგენით, თუ სად, ვისთან, რაზე და როგორ გარემოებებში შეიძლება გავბრაზდეთ ისე, რომ ჩვენი ბრაზი მიღებული იყოს, შეგვიძლია შევადგინოთ იმ ცნებების რუკა, რომლებითაც სხვები ჩვენს ვინაობასა და რაობას გაიზრებენ“ (ფრაი 1983, 93). „ქალების სტატუსზე ბევრს მეტყველებს ის, თუ რაოდენ შეზღუდულია გარემოებები, რომლებშიც ქალის ბრაზი გასაგებია სხვებისთვის, როგორც ბრაზი“ – ასე აჯამებს ბელი ფრაის მიხვედრას (ბელი 2005, 82).

(3) უსამართლობის მოწმობა და მორალური ჭეშმარიტების დანახვის გზა

ბრაზისა და ნეგატიური ემოციების სასარგებლო არგუმენტების ცალკე კატეგორიაში აჯგუფებს ბელი ფემინისტების იმ მიხვედრებს, რომლებიც ხაზს უსვამს ამ ემოციების როლს უსამართლობის დანახვაში და მისი არსებობის დადასტურებაში. საილუსტრაციოდ მას მოჰყავს ლინ მაკფალის შემდეგი აზრი: „აქტიური სიმწარე თვითმოტყუებისა და მორალური მონობისგან დაშორების გზაზე ჭეშმარიტების მიმართულებით გადადგმული ნაბიჯია... და ამდენად, მორალური პროგრესს შეადგენს“ (ბელი 2005, 82).

ამ არგუმენტების ბრაზის ეპისტემური როლის არგუმენტებისგან განსხვავება შეიძლება აშკარა არ იყოს. მაგრამ ბელისთვის მნიშვნელოვანია, რომ მათში გამოკვეთილია ბრაზის, როგორც მორალური და პოლიტიკური, და არა – როგორც

ეპისტემური მიღწევის როლი. ამ გამიჯვნაში, სავარაუდოდ, იგულისხმება ფაქტობრივი ჭეშმარიტებისა და მორალურ ჭეშმარიტების გამიჯვნა – იდეა, რომ ეს უკანასკნელი არსებით კომპონენტად შეიცავს შეფასებას. შეგვიძლია აქ გავიხსენოთ სპელმანისა და სილვერის მიერ იმის ხაზგასმა, რომ ბრაზს შეფასებითი ასპექტი აქვს. რა თქმა უნდა, ფაქტისა და შეფასების ასეთი გამიჯვნა თავისთავად პრობლემურია, ფემინისტური თეორიის გადმოსახედიდან განსაკუთრებით. ძალიან ცოტა ფემინისტი ფილოსოფოსი თუ დათანხმდება იმას, რომ ჭეშმარიტება, რომელსაც ბრაზის ეპისტემური ღირებულების წყალობით აღმოვაჩინთ – საზოგადოებაში არსებული ჩაგვრისა და უსამართლობის ფაქტები – შეფასებითი კომპონენტისაგან დაცლილია.

ბრაზის ღირებულების მეორე და მესამე ასპექტებს შორის განსხვავება შეიძლება ფაქტსა და შეფასებას შორის არასასურველი დიქოტომიისგან დამოუკიდებლად გავიაზროთ, თუ ბელის შემდეგ დაზუსტებაზე გავამახვილებთ ყურადღებას: უსამართლობაზე ნეგატიური ემოციით პასუხი უსამართლობის დადასტურების ერთ-ერთი გზაა და მორალურად ღირებულია – „ჩაგრულთათვის [ჩაგვრის] ფაქტების დადასტურების ერთი გზაა მათზე ბრაზით პასუხი“ (ბელი 2009, 168). მაგრამ ასეთი მახვილის შემთხვევაში, ვფიქრობ, უკვე გაჭირდება მესამე ასპექტის მკაფიოდ გამიჯვნა მეოთხისგან.

(4) სოციალური ცვლილების ფაქტორი

ჩაგრულთა ბრაზის სასარგებლოდ ფემინისტი ავტორების მიერ გამოკვეთილი არგუმენტების მეოთხე კატეგორიას, ბელის აზრით, შეადგენს არგუმენტები, რომ ასეთი ბრაზი შეიძლება სოციალური ცვლილების გამომწვევი ფაქტორი გახდეს. ბელს ასეთი არგუმენტის საილუსტრაციოდ მოჰყავს ოდრი ლორდის შემდეგი სიტყვები: „ბრაზი... ცვლილებას ბადებს და არა – განადგურებას, ხოლო დისკომფორტი და დანაკარგის განცდა, რომელსაც ის ხშირად იწვევს, არ არის ფატალური, არამედ ზრდის ნიშანია“ (ლორდი 1984,131).

ბრაზის, როგორც სოციალური ცვლილების ფაქტორის, ღირებულება ალბათ არგუმენტების პირველი ჯგუფიდანაც გამომდინარეობს. იგივე მიხვედრა, გარკვეულწილად, მე-3 პარაგრაფში შეჯამებულ მოსაზრებაშიც ისახება. თუმცა, როგორც ზემოთაც ვთქვი, განსხვავების ღერძების გასწვრივ ემოციების დისტრიბუცია მუშაობს იმისთვის, რომ ბრაზის ცვლილების პოტენციური გაანეიტრალოს, უზრუნველყოფს რა ჩაგრულთა ბრაზის დელეგიტიმაციის, ასხლეტის, არმიღების, დამახინჯებულად ინტერპრეტირებისა და მისი ჩაგრულთათვის უკან მიბრუნების კონკრეტულ ინსტრუმენტებს.

5. ბრაზი, გულისწყრომა და რესენტემენტი

ახლა ვეცდები, რამდენიმე დაზუსტება შევიტანო ბრაზის ცნებაში, რომელსაც აქამდე თავისუფლად, ინტუიციური მნიშვნელობების მთელი სპექტრით ვიყენებდი.

ერთი არსებითი ამბავი, რაც ზემოთ უკვე გამოჩნდა, არის ის, რომ ფემინისტი თეორეტიკოსების არგუმენტებში ბრაზი არ არის ინტენციონალური შინაარსისგან

დაცლილი, წმინდად აფექტური მდგომარეობა. ბრენდა სილვერის სიტყვებით, ბრაზის ფემინისტური გადაფასების მიზანი იყო „ბრაზის გამოხსნა ემოციებისა და შინაგანი მდგომარეობების ექსკლუზიური სამეფოდან: ბრაზის გათიშვა სინდისის ქენჯნის, ნევროზის თუ დეპრესიისაგან და მისი შეტანა კოგნიციის, გარეგანი ქცევის, სოციალური ურთიერთობებისა და პოლიტიკის ჰორიზონტში. გაბრაზება, იმის აღიარება, რომ ბრაზობდი, იმის შეცვლა, თუ რა ითვლება გაბრაზებად– ეს ყველაფერი პოლიტიკურ აქტად იქცევა“ (სილვერი 1991, 362). ვნახეთ ისიც, რომ ამ ავტორებისთვის ბრაზი არსებითად შეიცავს შეფასებით კომპონენტს – შინაარსს, რომ რაღაც უსამართლობა ხდება, რომ ის, ვისზეც ვბრაზობთ, რაღაცას აშავებს, რაღაც საზღვრებს არღვევს. ამის დასაწახად სასარგებლოა ფრანსის განსხვავება ბრაზსა და ისეთი სახის უსამართლობას შორის, რომელიც არავის დანაშაული არ არის.

მაგრამ ამის იქით უკვე ძნელია ბრაზის მრავალ სხვადასხვა მნიშვნელობას შორის ისეთის შერჩევა ან ისეთი განზოგადების მოძებნა, რომელიც ამ მრავალფეროვანი არგუმენტების და მიხვედრების მთელ სპექტრს მოერგება. სხვადასხვა ავტორთან და სხვადასხვა არგუმენტში ბრაზი შეიძლება გაიგებოდეს, როგორც ერთჯერადი, დროში შემოსაზღვრული ეპიზოდი, ან კიდევ – როგორც მდგრადი მოტივაციური მდგომარეობა. შეიძლება იგულისხმობდეს, რომ ბრაზი აუცილებლად კონკრეტულ ადამიანზე ან ადამიანთა ჯგუფზე უნდა იყოს მიმართული, ან დაშვებული იყოს სისტემისა თუ უსამართლო ვითარების მიმართ ბრაზიც. ერთი საინტერესო მიმართულება, რომლითაც ბრაზის სასარგებლო ცნების დაზუსტება შეიძლება, არის მისი მრისხანებასთან, აღშფოთებასთან, სიმწარესთან თუ გამწარებასთან, გულისწყრომასთან (resentment) და ნიცშესეულ რესენტიმენტთან (resentiment) შედარება. ზოგიერთი ავტორი პირდაპირ აიგივებს ამ ცნებებს ერთმანეთთან, ზოგიერთთან კი ვხვდებით საინტერესო ნიუანსებს მათ შორის განსხვავების გასატარებლად.

მაგალითად, ვნახეთ, რომ სილვია ბაროუ ბრაზს „სიმწარისგან“ განასხვავებს დაეჭვქვეშ არ აყენებს „სიმწარის“ ნეგატიურ ღირებულებას, ხოლო ლინ მაკფალის წორედ სიმწარეზე ლაპარაკობს და დაახლოებით იმავეს გულისხმობს, რაც ფემინისტური დისკუსიების დიდ ნაწილში „ბრაზითა“ მონიშნული. პიტერ ლაიმანი³ მნიშვნელოვნად მიიჩნევს განსხვავებას ბრაზსა და მრისხანებას შორის. ის ფიქრობს, რომ ბრაზის (გაბრაზებით ლაპარაკის) წინააღმდეგ არგუმენტში ხშირად იგულისხმება, რომ მას საფუძვლად მრისხანება უდევს და, ამიტომ, ის აგრესიისა და, შესაძლოა, ძალადობის შესავალია. მაგრამ ბრაზი და მრისხანება ორი სხვადასხვა მომენტია – ბრაზით გამოვხატავთ უსამართლობის აღქმას, ხოლო მრისხანება არის რეაქცია, რომლითაც ვპასუხობთ, როცა სამართლიანობის ამ ჩვენს მოთხოვნას ყურს არ უგდებენ. „ამრიგად, ბრაზის ანალიზში ორი სახის ტკივილი უნდა განვასხვაოთ. ერთია ტკივილი, რომელსაც გვაყენებს ის, რაშიც უსამართლობას ვხედავთ და რამაც თავდაპირველად გამოიწვია გაბრაზებით ლაპარაკი. მეორეა ტკივილი ჩვენი იმ მოლოდინის გაცრუების გამო, რომ ვინმე მოუსმენდა უსამართლობის გამო ჩვენს საყვედურს...“ (ლაიმანი 2004, 139-140). ლაიმანის ამ შენიშვნებში კარგად ჩანს, რომ აქ საინტერესო კონტექსტებში

ბრაზის მნიშვნელობაში უფრო არსებითია მისი, როგორც აღქმულ უსამართლობაზე პასუხისა და კომუნიკაციის აქტის გაგება, ვიდრე აფექტური ასპექტი, რომლითაც ბრაზს აგრესიას უკავშირებენ ხოლმე.

ამავე კონტექსტში ბრაზის ცნების შინაარსის ნათელყოფისთვის განსაკუთრებით სასარგებლოა მოსაზრებები გულისწყრომასთან (resentment) მის სიახლოვეზე და ნიცშესეული რესენტიმენტისგან ორივე მათგანის განსხვავებაზე. ეს მით უფრო საინტერესოა, რომ ჩაგრულთა ბრაზის თუ „ბრაზიანი პოლიტიკის“ წინააღმდეგ წამოყენებული არგუმენტები ხშირად ემყარება ბრაზის ნიცშესეულ რესენტიმენტთან გაიგივებას. მაგალითისთვის შეგვიძლია გავიხსენოთ ვენდი ბრაუნის მიერ იდენტობის პოლიტიკის კრიტიკა, რომელიც მას ლიბერალიზმის ნაყოფად მიაჩნია. ამ კრიტიკის ზოგადი იდეაა, რომ ჩაგრულთა იდენტობის სახელით ემანსიპატორული პოლიტიკა შეუძლებელია, რადგან ამ იდენტობაშივეა ჩაშენებული ტკივილი და, ამიტომ, ის განწირულია რესენტიმენტის, ნეგატიურობის, რეაქციულობის მანკიერ წრეში დარჩენისთვის. ბრაუნი ამტკიცებს, რომ ლიბერალიზმი თავისი არსებით წააქეზებს რესენტიმენტს – „უძალოთა მორალისტურ შურისგებას, „სუსტების, როგორც სუსტების, ტრიუმფს“ (ბრაუნი 1993, 400). ლიბერალიზმის წინააღმდეგობრივი და განუხორციელებელი დაპირების⁴ კონტექსტში „რესენტიმენტი სამმაგი მიღწევაა: ის წარმოქმნის აფექტს (მრისხანებას, აღშფოთებას), რომელიც გადაფარავს ტკივილს; ის წარმოქმნის დამნაშავეს, რომელიც პასუხისმგებელია ტკივილისთვის; და ის წარმოქმნის შურისძიების ადგილს ტკივილის წანაცვლებისთვის (ადგილს, რომელსაც უნდა მიადგეს ისეთივე ტკივილი, როგორიც ტანჯულს მიადგა)“ (401). სწორედ ამ შურისძიების პოლიტიკის ნაყოფია პოლიტიზირებული იდენტობა, რომელიც მიჯაჭვულია თავის საკუთარ დაქვემდებარებასა თუ გამორიცხვაზე – იმიტომ, რომ ეს მისი, როგორც იდენტობის, არსებობის აუცილებელი პირობაა, და იმიტომაც, რომ იდენტობის ასე აგება დაქვემდებარების თუ მარგინალიზების ტანჯვას მიმართულებას უცვლის იმით, რომ დამნაშავე ინსტანციას პოულობს. მაგრამ ამით ის თავის წარსულ ტკივილს თავისი პოლიტიკური მოთხოვნის საძირკველშივე ჩააშენებს (406). შესაბამისად, ბრაუნის აზრით, პოლიტიზირებული იდენტობა „საკუთარ თავისუფლებას გამორიცხავს; [მისი] იმპულსია, კანონში და სხვა პოლიტიკურ რეგისტრებში ჩაწეროს თავისი ისტორიული და ახლანდელი ტკივილი, იმის ნაცვლად, რომ გამოიხმოს ხილვა მომავლისა, რომელშიც მას თავისი თავის შექმნის ძალა ექნება“ (400). თვითონ ბრაუნი არ იზიარებს ამ ჩიხიდან ნიცშესეულ გამოსავალს – დავიწყებას – რადგან „წაშლილი ისტორიები და ისტორიული უხილავობა თვითონაა დაქვემდებარებული იდენტობების უმრავლესობაში ჩაწერილი ტკივილის იმდენად ინტეგრალური ელემენტი, რომ დავიწყების რჩევა... შეუფერებელი ჩანს, სასტიკი თუ არა“ (406). ის არსებით ამოცანად მიიჩნევს, რომ ტანჯვის ელემენტების აღიარებისა და განკურნების გზების ძიების პროცესში პოლიტიკური დისკურსი თერაპიულად არ გადაგვარდეს (407). ხოლო მკაფიოდ პოლიტიკური მისთვის ის დისკურსია, რომელიც, აუტანელი აწმყოს გამო ბრალის დადების ნაცვლად, ალტერნატიული მომავლის კონტურების ჩამოქნას ემსახურება (408). ბრაუნის ამ კრიტიკიდან, რასაკვირველია,

პირდაპირ არ იკითხება უსამართლობის გამო ბრაზის პოლიტიკური მნიშვნელობის უარყოფა, მაგრამ მისგან იოლად გამოვიყვანთ ასეთ შედეგს, თუ ბრაზს რესენტიმენტისგან არ გავმიჯნავთ. და კონტექსტებში, რომლებშიც ბრაზის, როგორც პოლიტიკურად დესტრუქციულისა და პიროვნულად კოროზიულის, კრიტიკას ვხვდებით, როგორც წესი, იმპლიციტურად მაინც ხდება ხოლმე მათი გაიგივება.

ბრაზის რესენტიმენტისგან გასამიჯნად საინტერესო რესურსია მარგარეტ ურბან უოლქერის წერილი „გულისწყრომა და გულდაჯერება“ (უოლქერი 2004). აქ ის გულისწყრომაზე (resentment) ლაპარაკობს იმ მნიშვნელობასთან ძალიან ახლო მნიშვნელობით, რომლითაც ზემოთ განხილულ კონტექსტებში ბრაზზეა ლაპარაკი.⁵ მისთვის გულისწყრომა ბრაზის ნაირსახეობაა, რომლის არსებითი ასპექტებია მისი სოციალურობა, ექსპრესიულობა და ის, რომ ის გულისხმობს მისი ობიექტის მიერ უსამართლობის ჩადენას. ეს არის „დამადანაშაულებელი ბრაზი ჩადენილის გამო“; ის მიმართულია მასზე, ვინც რაღაც საზღვრები დაარღვია და გულისხმობს, რომ ჩამდენმა იცის ან უნდა იცოდეს ეს. ამასთან, უოლქერისთვის გულისწყრომა არის არა შურისძიების, არამედ დაცვის მოთხოვნა – პასუხი, რომელსაც ის მოითხოვს, არის არა დასჯა, არამედ გულდაჯერება, რომ მომავალში დაცულები ვიქნებით ანალოგიური ტკივილისგან (უოლქერი 2004, 156). უოლქერის ცნება ახლოს დგას პიტერ სტროსონის ანალოგიურ ცნებასთან. სტროსონის წერილი „თავისუფლება და გულისწყრომა“ მე-20 საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ტექსტია, რომელშიც გამოკვეთილია გულისწყრომისა და სხვა რეაქციული დამოკიდებულებების, როგორც ადამიანთა შორის ურთიერთობების ქსოვილის არსებითი ნაწილის როლი. სტროსონი ამტკიცებს, რომ მხოლოდ იმდენად ვაღიარებთ სხვას ჩვენივე ადამიანური თემის კომპეტენტურ წევრად, რამდენადაც მის ქმედებებს რეაქციული დამოკიდებულებებით ვპასუხობთ. ვთქვათ, ვბრაზობთ მის მიერ ჩადენილი საქციელის გამო. მხოლოდ ამ შემთხვევაში მიგვაჩნია ის იმავე ეთიკური ნორმების სუბიექტად, რომელთაც ჩვენც ვიზიარებთ (სტროსონი 1962). სტროსონის ამ მიხვედრას უოლქერი და უფრო ადრე სხვა ფემინისტი თეორეტიკოსებიც მეორე ბოლოდან ავსებენ – გულისწყრომით არა მხოლოდ ნორმის დამრღვევის გამოცხადება ხდება ამ ნორმის სუბიექტად, არამედ მისიც, ვინც ასეთი დარღვევის მსხვერპლია (თვითონ მე ვიქნები ეს თუ ვინმე სხვა). გულისწყრომა, როგორც საყვედურის თუ დადანაშაულების აქტი, იმავდროულად არის განაცხადი, რომ უსამართლობის მსხვერპლს იცავს წესები, რომელთა დარღვევასაც ვემართლებით ჩამდენს; ეს არის მსხვერპლის, როგორც სრულფასოვანი ადამიანის, სტატუსის აღიარების მოთხოვნა (ეს ბრაზის სასარგებლოდ ზემოთ შეჯამებული არგუმენტებიდან პირველის სახესხვაობაა).⁶

უოლქერის წერილის განსაკუთრებით ღირებული ასპექტია გულისწყრომისა და რესენტიმენტს შორის განსხვავების გამოკვეთა. ის სწორად შენიშნავს, რომ ბრაზისა და გულისწყრომის (resentment) დისკრედიტაციაში, როგორც შიგნით მიმართულისა და ბოღმის, განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა ნიცშეს ნაწერებმა რესენტიმენტის შესახებ, რომელიც უძღურთა ბრაზიანი შურია ძლიერთა მიმართ (უოლქერი 2004, 148). მაგრამ ნიცშეს რესენტიმენტი არ არის იგივე, რაც გულისწყრომა. გულისწყრომისა და სხვა

რეაქციული დამოკიდებულებების ექსპრესიულობა იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ რაღაცას მეტყველებს იმაზე, თუ რა ხდება მისი განმცდელის სულში, არამედ იმაში, რომ ის უსამართლობის გამო აღშფოთების კომუნიკაციის აქტია, მიმართვას, რომელიც პასუხს მოითხოვს (156-157). მაგრამ ხშირად გულისწყრომა მართლა შებრუნდება შიგნით – იმის გამო, რომ ის სათანადო პასუხს ვერ იღებს; და ეს ხშირად სწორედ სუსტების შემთხვევაში ხდება ხოლმე (157). გარკვეულად მსგავს არგუმენტს ავითარებს პიტერ ლაიმანიც იმავე წელს დაწერილ წერილში. ის რესენტიმენტის შემდეგ განსაზღვრებას იღებს: „ნიცშეთვის რესენტიმენტი ხისტი და კონფრონტაციულია, რადგან ის არის არაცნობიერი ემოციური ჭრილობა, გამოწვეული დაქვემდებარების ცნობიერად მიღებით“ (ლაიმანი 2004, 142). ხოლო რესენტიმენტის გაჩენის – უსამართლობაზე ბრაზის რესენტიმენტად გარდაქმნის – პირობას ქმნის სტრუქტურული უთანასწორობა, რომელიც გამორიცხავს ბრაზის კანონიერად გამოთქმის შესაძლებლობას (იქვე).

ამრიგად, უოლქერი და ლაიმანი, ერთი მხრივ, ხაზს უსვამენ ბრაზის განსხვავებას რესენტიმენტისგან, მაგრამ, მეორე მხრივ, აღიარებენ მათ შორის კავშირს: ბრაზი რესენტიმენტად გარდაიქმნება სისტემური უსამართლობის პირობებში, რომლებიც შეუძლებელს ხდის ჩაგრულის მიერ ბრაზის გასაგებად გამოთქმას და საზოგადოების მიერ მის ადეკვატურად მიღებას. მაგრამ, მაშინ, ხომ არ გამოდის, რომ ასე მოხდება ყველა საინტერესო შემთხვევაში? რადგან სწორედ სისტემური უსამართლობის პირობებშია ბრაზი პოლიტიკურად რელევანტური. ემანსიპატორულ პოლიტიკაში ბრაზის როლთან დაკავშირებული ამ დილემის კონტურები ზემოთაც გამოჩნდა, როცა განვიხილავდით ფემინისტი ავტორების შეხედულებებს, ერთი მხრივ, ბრაზის კომუნიკაციური როლისა და, მეორე მხრივ, ბრაზის ასიმეტრიული ლეგიტიმაციის შესახებ.

ამ დილემას ღიად ეჭიდება მარია ლუგონესი წიგნის „პილიგრიმოზა...“ ერთ-ერთ თავში (ლუგონესი 2003). აქ ის განიხილავს სხვადასხვა სახის ბრაზს იმის მიხედვით, თუ ვისია ან ვისზეა მიმართული ის, არის თუ არა ის კომუნიკაციური, საზრისის რომელ სამყაროშია ის აზრიანი და ა.შ. შეფასებით და კომუნიკაციურ ბრაზს, რომლებზეც ფემინისტი თეორეტიკოსები (განსაკუთრებით, ფრაი და სპელმანი) წერენ, ის უწოდებს პირველი საფეხურის ბრაზს. ის სასარგებლოა, ის წინააღმდეგობის ფორმაა, გვივლენს მნიშვნელოვან ცოდნას ოფიციალური სამყაროს შესახებ, მაგრამ მას ახასიათებს თავისებური ამოება: როგორც კომუნიკაციის, პატივისცემის და სამართლიანი მოპყრობის მოთხოვნის აქტს, მას სათანადო მიღება სჭირდება და, სწორედ ამიტომ, ფუჭია ჩავვრის კონტექსტში. აქ გაბრაზებული ქალი მოითხოვს, რომ მას მოუსმინოს და პატივი სცეს ზუსტად იმ ოფიციალურმა სამყარომ, რომელიც მის ბრაზს მონიშნავს, როგორც გაუგებარს და უხმოს, არალეგიტიმურს, ზუსტად იმიტომ, რომ ის ქალია (Lugones 2003, 108-110). ამისგან განსხვავდება მეორე საფეხურის ბრაზი. მისი სუბიექტი პატივისცემას მოითხოვს არა ოფიციალური საზრისების სამყაროში, რომლის ღირებულებებსაც თვითონ არ იზიარებს, არამედ სხვა სამყაროში. ამიტომ, მეორე საფეხურის ბრაზი ვერ იქნება კომუნიკაციური ოფიციალურ სამყაროში და აქ ის

შეიძლება მრისხანებად გამოჩნდეს. მეორე საფეხურის ბრაზი შეიცავს იმის აღიარებას, რომ არსებობს საზრისების სხვა სამყაროც, ოფიციალურის გარდა (110-111). ის ოფიციალური სამყაროს წინააღმდეგ ამბოხებაა და არა მასში საკუთარი ადგილის მოთხოვნა (105). პირველი რიგის ბრაზი უკან იყურება, მუდმივად ახსოვს წარსული, მასში ჩაბეჭდილია წარსულის ტრავმა და ამით ახლოსაა რესენტიმენტთან. ხოლო მეორე საფეხურის ბრაზი წინ იყურება, ის მომავლის ჩვენეული ხილვების სამსახურშია, ესპოლიტიზირებული ბრაზია, რომელიც გადალახავს რესენტიმენტს იმით, რომ სოციალურ ურთიერთობებში აღმოაჩენს ბრაზის საფუძველს (113).

მარია ლუგონესის ეს კონცეპტუალიზება გვაძლევს ერთ-ერთ შესაძლო გზას, რომლითაც შეიძლება ვცადოთ, ერთმანეთთან შევარიგოთ ბრაზის მნიშვნელობის შესახებ ფემინისტი თეორეტიკოსების მიგნებები და რესენტიმენტის კრიტიკის ღირებული ასპექტები. აქ ვერ ჩავუღრმავდები იმის შეფასებას, რამდენად სრულყოფილად ინარჩუნებს ეს გზა ერთი ან მეორე მიმართულების არსებით მიხვედრებს. მინდა ამ წერილის ბოლო ნაწილი ბრაზის თეორიულ გააზრებაში გამოკვეთილ კიდევ ერთ ნაკადს დავუთმო.

6. ბრაზი, სათნოება და კარგი ცხოვრება

ჩაგრულთა ბრაზის ღირებულების შესახებ ფემინისტი ავტორების მიგნებებს ზოგიერთი თანამედროვე ფილოსოფოსი ნეოარისტოტელური ეთიკური თეორიის ჩარჩოში ათავსებს და ლაპარაკობს ბრაზის სათნოებაზე, როგორც ადამიანის ხასიათის ასპექტზე. ამ სააზროვნო ნაკადის სათავესთან არისტოტელე ორი აზრით დგას: ერთი მხრივ, როგორც იმ ეთიკური ჩარჩო-თეორიის წყარო, რომელსაც სათნოების ეთიკას (virtueethics) უწოდებენ; მეორე მხრივ კი, როგორც ერთ-ერთი პირველი ფილოსოფოსი, რომელიც კერძოდ ბრაზის სათნოებაზე წერდა (ამ მხრივ მისი მნიშვნელოვანი ტექსტებია „ნიკომაქეს ეთიკა“ და „რიტორიკა“).

თავის წიგნში „დამძიმებული სათნოებები. სათნოების ეთიკა გამათავისუფლებელი ბრძოლებისთვის“ (ტესმანი 2005) ლიზა ტესმანი ამოსავლად იღებს სათნოების ნეოარისტოტელურ გაგებას, როგორც ხასიათის თვისებისა, რომელიც ხელს უწყობს ადამიანის ან მის გარშემომყოფთა კარგ ცხოვრებას (ევდემონიას, ბედნიერებას⁷); მაგრამ გადასინჯავს მას, როცა განიხილავს, თუ რა თვისებებია სათნოებები და რა შედეგები აქვთ მათ ადამიანის ცხოვრებისთვის სისტემური ჩაგვრის პირობებში. სახელდობრ, ტესმანი ამტკიცებს, რომ ზოგიერთი თვისება სათნოებაა, რადგან ეს თვისებები აუცილებელია ჩაგვრის მიმართ წინააღმდეგობისთვის; მაგრამ ისინი არ არის კარგი ცხოვრების ხელშემწყობი, პირიქით, ხელს უშლის მას. შესაბამისად, ჩაგვრის პირობებში ზოგიერთი სათნოება შეიძლება ხელს უშლიდეს მისი მფლობელის სიკეთეს. სწორედ ასეთ თვისებებს უწოდებს ის დამძიმებულ (burdened) სათნოებებს (107-109). და მისთვის ბრაზი – ოპოზიციური ბრაზი – ასეთი სათნოების ერთ-ერთი პარადიგმული ნიმუშია: სისტემური ჩაგვრის პირობებში ეს სათნოება ფაქტობრივად გულისხმობს, რომ ადამიანი მუდმივად ბრაზის მდგომარეობაში უნდა იყოს; ამიტომ აწმყოში ის, თვითონ, არც ხელს უწყობს და არც შეადგენს თვითონ

სუბიექტის ან მის გარშემომყოფთა კარგ ცხოვრებას/სიკეთეს; მაგრამ ის სათნოებაა იმდენად, რამდენადაც ხელს უწყობს სუბიექტის იმ სახის მოქმედებებს, რომლებიც, საბოლოო ჯამში, კარგი ცხოვრების შესაძლებლობას ზრდის ზოგადად კაცობრიობისთვის – რამდენადაც ხელს უწყობს წინააღმდეგობას (165). ყურადღება მივაქციოთ, რომ ტესმანის ეს მსჯელობები უეჭველ წანამდღვრად იღებს, რომ ბრაზი, მუდმივი ბრაზი მაინც, თავისთავად გამორიცხავს კარგ ცხოვრებას და სწორედ ეს ქმნის დამძიმებული სათნოებების პარადოქსს.

უსამართლობაზე ბრაზის ეს გააზრება, ვფიქრობ, ზუსტად ჩაიჭერს ვირჯინია ვულფის ზემოთ (მესამე პარაგრაფის დასაწყისში) გამოკვეთილ შფოთვას სამართლიანი ბრაზისა და ბედნიერი ცხოვრების ერთმანეთთან შერიგების შესაძლებლობასთან დაკავშირებით. თუმცა, ტესმანისთვის, ვულფისგან განსხვავებით, ამოცანა არ არის და ვერც იქნება ამ კონფლიქტის გადაჭრა. მისი წიგნის მთავარი თემაა სწორედ ის მორალური დილემები – ის ტრაგიკული არჩევანი – რომლის წინაშეც სისტემური ჩაგვრის პირობები აყენებს ადამიანს.

ტესმანის თვალსაზრისს აკრიტიკებს და გადასინჯავს მაკალისტერ ბელი, რომელიც უსამართლობაზე ბრაზის სათნოებად გააზრებას სათნოების განსხვავებული გაგებიდან ამოსვლით ცდილობს. მისი აზრით, ტესმანის თვალსაზრისიდან გამოყვანადია შედეგი, რომ ზოგიერთ სპეციფიკურ კონტექსტში მანკიერებაც შეიძლება იყოს სათნოება, რითაც იკარგება განსხვავება სათნოებასა და მანკიერებას შორის (ბელს მოჰყავს ამპარტავნების მაგალითი); ასეთი შედეგი კი მიუღებელია (ბელი 2006). ტესმანის თვალსაზრისის მთავარ ხარვეზად, რომლის გამოც ის ამ მიუღებელ შედეგთან მიდის, ბელს მიაჩნია სათნოების ინსტრუმენტალური გაგება – მისი გაგება, როგორც თვისებისა, რომელიც ვინმეს ბედნიერებას (ევდემონიას) უწყობს ხელს. იგი იმავე პრობლემას ხედავს ბრაზის სასარგებლო ფემინისტურ არგუმენტებშიც. მისი აზრით, ამ არგუმენტების ოთხივე კატეგორია ინსტრუმენტალურია – ყველა მათგანის მიხედვით, უსამართლობაზე ბრაზი ღირებულია იმდენად, რამდენადაც ის ხელს უწყობს უფრო სამართლიანი სამყაროს შექმნას (ბელი 2009, 168).

თვითონ ბელი, სანაცვლოდ, გვთავაზობს, სათნოება განვსაზღვროთ არა ინსტრუმენტალურად – არა საბოლოო კარგი ცხოვრების (ultimate flourishing), არამედ სათანადო, შესაფერისი დამოკიდებულების (appropriate attitude) საფუძველზე. ამ გაგების მიხედვით, უსამართლობაზე ბრაზი – ბელი მისთვის იყენებს ტერმინს „სათანადო ბრაზი“ (appropriate anger)– სათნოებაა არა მისი შესაძლო შედეგების გამო სუბიექტისთვის ან მის გარშემომყოფთათვის, არამედ იმიტომ, რომ ის თავისთავად არის სათანადო დამოკიდებულება – დამოკიდებულება, რომელიც სათნო, მორალური ხასიათის აუცილებელი ნიშანია. ასეთი სათანადო დამოკიდებულებების ზოგად განსაზღვრებად კი ბელი გვთავაზობს სიკეთის სიყვარულს და ბოროტების სიძულვილს (Bell 2009, 176). მისი აზრით, ამგვარი არაინსტრუმენტალური გაგება დაბლოკავს იმ პარადოქსულ შედეგებს, რომლებიც სათნოების ინსტრუმენტალური – როგორც კარგი ცხოვრების ხელშემწყობის–გაგებიდან გამოიყვანება (კერძოდ, სათნოებასა და მანკიერებას შორის განსხვავების წაშლა და არაიდეალურ პირობებში სათნოების

კონფლიქტი კარგ ცხოვრებასთან).

აქ სასარგებლოა ტესმანისა და ბელის უთანხმოებისა და თანხმობის მომენტების გამოსაკვეთად შეჩერება. მათ პოზიციებს შორის განსხვავებაა სათნოების გაგებაში (ინსტრუმენტული საბოლოო კარგი ცხოვრების მიმართ თუ არაინსტრუმენტული, თავისთავად სწორი დამოკიდებულების იდეა) და იმაში, თუ სათნოების ამა თუ იმ გაგების რომელი შედეგების მიღებისთვისაა თითოეული მზად – ბელისთვის მიუღებელია დამძიმებული სათნოების იდეა, ტესმანისთვის კი სწორედ ის წარმოადგენს მთავარ თეორიულ ინტერესს. მაგრამ მათ შორის არსებითად კონსენსუსია იმის თაობაზე, რომ მუდმივად ბრაზის მდგომარეობაში ყოფნა – რასაც სისტემური ჩაგვრის პირობები გამოიწვევდა სათანადო ბრაზის სათნოების მქონე ადამიანის შემთხვევაში – ხელს უშლის კარგ ცხოვრებას, ევდემონიას. ბრაზსა და კარგ ცხოვრებას შორის ეს კონფლიქტი ტესმანის ნეოარისტოტელურ ჩარჩოში ნიშნავს იმას, რომ ჩაგვრის პირობებში ბრაზის სათნოება თვითონ არის სათნო ხასიათის მაკომპრომეტირებელი⁸ – სწორედ ამიტომაც დამძიმებული; ხოლო ბელს ამ წინააღმდეგობრივი შედეგის გაუქმება სურს იმით, რომ სათნოებას კარგი ცხოვრების ცნებისაგან დამოუკიდებლად განსაზღვრავს. ამრიგად, ორივე მეტ-ნაკლებად იზიარებს ვულფის იმ ხედვას, რომ ბრაზი ხელს უშლის კარგ ცხოვრებას – ბედნიერებას, ევდემონიას. მართალია, ბელის შემთხვევაში ეს თითქოს ასე აშკარა არ არის: ერთი მხრივ, მის ეთიკურ თვალსაზრისში ბედნიერების ცნება საერთოდ არარელევანტურია; და, მეორეც, ის თვითონ საყვედურობს ტესმანის წიგნის რეცენზიაში ავტორს, რომის არგუმენტის ან ახსნის გარეშე, თავისთავად ცხადად იღებს იმას, რომ უსამართლობაზე მუდმივი ბრაზი კოროზიულია და კონფლიქტშია ეთიკურ ხასიათთან. მაგრამ თვითონ ბელი ამ აზრს არ უპირისპირდება და მხოლოდ ცდილობს, მას ისე აუაროს გვერდი, რომ სათანადო ბრაზის სათნოება შეინარჩუნოს (ბელი 2006). ხოლო სხვაგან ექსპლიციტურად ეთანხმება აზრს, რომ „ჩაგვრის პირობებში შესაფერისი ბრაზის სათნოება შეუძლებელს გახდის ნამდვილად კარგ ცხოვრებას, და არა კონვენციური აზრით კარგ ცხოვრებას, რადგან ჩაგრული ადამიანი გამუდმებული ბრაზის მდგომარეობაში უნდა იყოს... როგორც არ უნდა გვესმოდეს [კარგი ცხოვრება], აშკარა ჩანს, რომ ადამიანზე ვერ ვიტყვით რომ ის კარგად ცხოვრობს, თუ ის გამუდმებით ან თითქმის გამუდმებით გაბრაზებულია“ (ბელი 2009, 172).

ბრაზის კოროზიულობის, უსამართლობის გამო ბრაზსა და კარგ ცხოვრებას შორის კონფლიქტის ეს ხედვა დგას იმ თვალსაზრისების უკანაც, რომლებიც ბრაზს და გულისწყრომას რესენტემენტთან აკავშირებს და ნეგატიურად აფასებს. ამ კონფლიქტზე ბელისგან განსხვავებული და საინტერესო პასუხი აქვს სარა აჰმედს, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ბრაზის ამ ნეგატიურ ხედვაში მნიშვნელოვანი წინაცვლება სრულდება: უსამართლების წყაროდ თუ კარგი ცხოვრების დამაბრკოლებლად თვითონ ბრაზი დაინახება, ნაცვლად იმ ვითარებისა, რომელზე რეაქციასაც ბრაზი წარმოადგენს.⁹

„ვიღაც ამბობს ისეთ რამეს, რაც შენ პრობლემურად მიგაჩნია. შენ პასუხობ.

შეიძლება ფრთხილად. შეიძლება წყნარად ლაპარაკობ, ან კიდევ, შეიძლება, „იქოქები“; თანაც გაღიზიანებით აცნობიერებ, რომ ვიღაც გქოქავს... რაც ითქვა, იმის ძალადობა – პროვოკაციის ძალადობა – შეუმჩნეველი რჩება... ფემინისტი სხვებს უშხამებს სიამოვნებას სექსიზმის მომენტებზე მითითებით? თუ აშიშვლებს ცუდ გრძნობებს, რომლებიც იფარება, წანაცვლდება, ან უარყოფა სიხარულის საჯარო ნიშნებით? ცუდი გრძნობა ოთახში მაშინ შემოდის, როცა ვიღაც რაღაცაზე ბრაზს გამოხატავს? თუ ბრაზის შემოსვლა მხოლოდ ნიშანია იმისა, რომ ცუდი გრძნობების ... ზედაპირზე გამოტანა მოხდა?...აქ მე იმის გამოკვეთა მინდა, რომ ფემინისტებს უბედურებად მიიჩნევენ ისეთნაირად, რომ კონფლიქტის, ძალადობისა და ძალაუფლების სიტუაციები გაიგება, როგორც რაღაც, რაც უკავშირდება ფემინისტების უბედურებას, და არაიმას, რის გამოც ფემინისტები უბედურები არიან“ (აჰმედი 2010, 582-583, ხაზგასმა ჩემია).

აჰმედის წერილის ფრაგმენტები აშკარა პასუხია ქალების ბრაზისა და ბედნიერების შერიგების პრობლემაზე, რომელიც ვირჯინია ვულფს აწუხებდა. ოღონდ, ეს პასუხი არ გულისხმობს მის დადებით (როგორსაც ვულფი ისურვებდა) ან უარყოფით (როგორსაც ტესმანი გვთავაზობს) გადაჭრას პირდაპირი აზრით. ამის ნაცვლად, ის თვითონ პრობლემის დეკონსტრუქციას, ამასთან, ორმაგი: ერთი მხრივ (რაც უკვე ვთქვი), აჰმედი გვაჩვენებს, როგორ ემყარება თვითონ პრობლემის ასე დასმა წანაცვლების ოპერაციას – ბედნიერების ხელისშემშლელად წარმოდგენილია ბრაზი და უკმაყოფილება და არა თვითონ ამ ბრაზის და უკმაყოფილების გამომწვევი ვითარება. მეორე მხრივ, და უფრო ძირეულ დონეზე კი, აჰმედი თვითონ ბედნიერების იმპერატივის დეკონსტრუქციას გვთავაზობს და გვაჩვენებს როგორ ემსახურება ბედნიერების გაბატონებული ცნება და მისკენ სწრაფვის კულტურული იმპერატივი სექსიზმის, რასიზმისა და სხვა უსამართლობების ლეგიტიმაციას ან დაფარვას. ეს იმპერატივი ქალებისაგან მოითხოვს, ბედნიერების სანაცვლოდ უარი თქვან თავიანთ სურვილზე, წარმოსახვაზე, ცნობისმოყვარეობაზე. ფემინიზმი კი, გვეუბნება აჰმედი, სწორედ ასეთ მსხვერპლზე უარის თქმაა და ის „გულისხმობს პოლიტიკურ ცნობიერებას იმისა, თუ ბედნიერების სანაცვლოდ რაზე სთხოვენ უარის თქმას ქალებს“ (585). ფემინიზმი ბედნიერი დიასახლისის ფიგურით დაფარული და გამრავლებული ტანჯვის კოლექტიურ ხასიათზე ლაპარაკს იწყებს და, ამრიგად, უბედურების გაზიარებას გულისხმობს (588); „ფემინისტური ცნობიერების ზრდა არ გადააქცევს უბედურ დიასახლისებს ბედნიერ ფემინისტებად“: პირიქით, სამყაროს გახსნა თუ ჰორიზონტის გაფართოება – არსებული შეზღუდვების დანახვა და მათი უსამართლობის გაცნობიერება – სწორედ იმის გაცნობიერებაა, თუ რაოდენ ბევრი რამაა ისეთი, რის გამოც უბედურები (უკმაყოფილოები) უნდა ვიყოთ (584). მეტიც, ბედნიერების იმპერატივი შეიძლება გვიბიძგებდეს იმისკენ, რომ თვალი ავარიდოთ ჩვენს საკუთარ თუ სხვების მიმართ უსამართლობას: „ბედნიერების ფუნქცია შეიძლება იყოს ტკივილის მიზეზების დაფარვა... ბედნიერებისკენ სწრაფვის უფლება შეიძლება ითარგმნებოდეს უფლებად, თავი ავარიდოთ იმ ყველაფერთან სიახლოვეს, რაც ჩვენს საკუთარ ბედნიერებას

ემუქრება. თვითონ იდეა, რომ ჩვენ უმთავრესი პასუხისმგებლობა ჩვენი საკუთარი ბედნიერების წინაშე გვაქვს, გვამღევს საშუალებას, გვერდით გავიხედოთ“ (590). ამრიგად, აკმედისთვის სისტემური უსამართლობის პირობებში უსამართლობის გამო ბრაზი კი არ უშლის ხელს ბედნიერებას (როგორც ბელი და ტესმანი ფიქრობენ), არამედ თვითონ ბედნიერების იმპერატივი, ბრაზის მასთან კონფლიქტის რწმენასთან ერთად, ემსახურება ასეთი ბრაზის ჩაჩუმებას და უსამართლობის დაფარვას; ბედნიერებას ხელს უშლის არა ბრაზი, არამედ უსამართლობით მიყენებული ტკივილი, მაგრამ ხელის შემშლელად ბრაზის გამოცხადებით იფარება ეს ნამდვილი მიზეზი.

ტკივილსა თუ მის გამომწვევ ჭრილობასა და ბრაზს შორის განსხვავება მნიშვნელოვანია აკმედის ამ მსჯელობაში, ისევე, როგორც მის უფრო ადრინდელ პასუხებში ფემინისტური ბრაზის, როგორც რესენტიმენტის, ვენდი ბრაუნისეულის მსგავს კრიტიკებზე. ის ეთანხმება ბრაუნს და სხვებს იმაში, რომ ფემინისტური პოლიტიკა არ უნდა იყოს დამყარებული ქალთა ტკივილის ფეტიშად ქცევაზე; თუმცა, არ ეთანხმება იმას, რომ ტკივილის გამომწვევ უსამართლობაზე ბრაზით რეაგირება ქმნის ასეთ ფეტიშს; და კატეგორიულად უარყოფს, რომ ტკივილის ფეტიშიზმის შიშის გამო შეიძლება დავივიწყოთ ისტორიული ჭრილობით გამოწვეული ტკივილი (აკმედი 2004, 172-174). პირიქით, იმისათვის, რომ უსამართლობა დავინახოთ, უნდა დავივიწყოთ სამყაროს უკვე ნასწავლი გზით ხედვა – ხედვა, რომელიც უბედურებას მაღავს მისი მიზეზის დამალვით; „უნდა გავხედოთ ტკივილის საიდუმლო ადგილებში შებიჯება“ (აკმედი 2010, 590).

7. ვისი ბრაზი და ვისი ტკივილი?

ბედნიერებასა და უსამართლობის გამო ბრაზის სათნოებას შორის ურთიერთობის ამ განხილვის ბოლოს შევეხები კიდევ ერთ საკითხს, რომლისკენ გზის გასაკვალად ისევ აკმედის ტექსტს დავიხმარებ. როცა ფემინიზმს წარმოგვიდგენს, როგორც დანაკარგისა და ტკივილის ცნობიერებას, როგორც უარის თქმას იმაზე, რომ ბედნიერების საზღაურად ტკივილი დავფაროთ თუ მას თვალი ავარიდოთ, აკმედი მისის დოლოუეის ფიგურას უტრიალებს. ის რომანის ცენტრალურ მომენტად მიიჩნევს იმას, თუ როგორ აღწევს ტანჯვა კლარისას ცნობიერებაში ნაპირებიდან – როგორც უცხო, დაუპატიჟებელი, შემოჭრილი სტუმრის ტანჯვა. „ტანჯვა შემოდის არა როგორც თვითცნობიერება – როგორც საკუთარი ტანჯვის ცნობიერება – არამედ როგორც ცნობიერების ამაღლება, როგორც სამყაროს-ცნობიერება, რომელშიც შესაძლებელია, რომ მყუდროება დაგვირღვიოს მათმა ტანჯვამ, ვისი ადგილიც აქ არ არის“ (588). თვითონ აკმედი ამ ხაზს იმაზე მსჯელობის კონტექსტში ათავსებს, რომ ბედნიერება, სიტყვის ნამდვილი აზრით, სწორედ ასეთი მოულოდნელი შეხვედრებია –ხდომილებებია, რომლებიც სოციალურად განსაზღვრული კალაპოტიდან ამოგვავდებს და ამით სამყაროს-ცნობიერებისკენ გავიხსნის გზას. თუმცა, აქ ჩემთვის საინტერესო კერძოდ იმაზე მითითებაა, რომ ჭრილობა და ტკივილი, რომელმაც ჩვენი ბედნიერება შეიძლება დააბრკოლოს, აუცილებლად ჩვენი არ უნდა იყოს.

ამ წერილის კონტექსტში ეს საინტერესოა, როგორც იმაზე მითითება, რომ

სათანადო ბრაზი აუცილებლად საკუთარ ტკივილზე პასუხი არ არის. ამ საკითხთან დაკავშირებით ბრაზის ფემინისტი თეორეტიკოსების პოზიცია ერთმნიშვნელოვანი არ არის და მას ვერ განვაზოგადებთ. ზოგიერთი ტექსტი აშკარა მახვილს აკეთებს თვითონ ჩაგრულთა ბრაზის მნიშვნელობაზე: მაგალითად, ბრაზის სასარგებლო იმ არგუმენტებში, რომლებიც ბრაზის, როგორც დაუმორჩილებლობის აქტის ღირებულებას გამოკვეთს, სავარაუდოდ, სწორედ თვითონ ჩაგრულის ბრაზი უნდა იგულისხმებოდეს. მსგავს წაკითხვას გვკარნახობს ბრაზის სასარგებლო იმ არგუმენტების დიდი ნაწილიც, რომლებიც ბრაზის ეპისტემურ ღირებულებაზე ამახვილებს ყურადღებას; განსაკუთრებით ეს ეხება ბრაზის არაპირდაპირი ეპისტემური ღირებულების არგუმენტებს, რომელთა მიხედვითაც ბრაზის ეპისტემური როლი ისაა, რომ მასზე სხვების რეაქცია დაგვანახებს სიმართლეს საზოგადოებაში ჩვენს საკუთარ მდგომარეობაზე. თუმცა ზოგიერთი ავტორი ან არგუმენტი არ გულისხმობს სათანადო ბრაზის სუბიექტისა და ტკივილის სუბიექტის იგივეობის ამ დაშვებას, ზოგიერთი კი პირდაპირ უკუაგდებს მას. ამ მხრივ გამორჩეულია მარგარეტ უოლქერი, რომლის ზოგიერთ მოსაზრებას უკვე შევეხეთ. ის აშკარად უპირისპირდება თვალსაზრისს, რომ ბრაზი ან გულისწყრომა აუცილებლად თავდაცვითი რეაქციაა, და ამტკიცებს, რომ ასეთი რეაქციები ხშირად არის პასუხი სხვების – მათ შორის, ჩვენთვის სრულიად უცხო ადამიანების – მიმართ უსამართლო მოპყრობაზე (უოლქერი 2004, 147-148). უოლქერი ასევე ამტკიცებს, რომ იმ შემთხვევებში, როცა ბრაზი და გულისწყრომა საკუთრივ ჩვენ მიმართ ჩადენილ უსამართლობაზე პასუხია, ის მიმართულია არა იმდენად თვითონ დამნაშავესკენ, არამედ საზოგადოებისკენ – და მიმართულია არა დამნაშავეზე შურისძიების, არამედ მისგან დაცვის მოთხოვნით (156-157).

უსამართლობის გამო ბრაზის ამ ასპექტის გასააზრებლად საინტერესო რესურსია დევიდ ჰიუმის ეთიკური შრომების ზოგიერთი ფრაგმენტი. ჰიუმის თეორია, რომელიც ეთიკაში სენტიმენტალიზმის ვერსიას წარმოადგენს, მორალურ მსჯელობებს (რაიმეს სიკეთედ ან ბოროტებად შეფასებას) განიხილავს არა გონების, არამედ გრძნობის / ვნების ფუნქციად: სიკეთეა ის, რასაც ჩვენი მორალური გრძნობისთვის მოსაწონია, ხოლო ბოროტება – ის, რაც მისთვის უსიამოვნოა. ამ მოკლე ფორმულირებამ შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ ჰიუმის ეთიკური თეორია რადიკალური სუბიექტივიზმის ფორმაა, მაგრამ ასე არ არის, რადგან ჰიუმისთვის მორალური გრძნობა მეტ-ნაკლებად ზოგადადამიანურია და, როგორც ემპირიული ფაქტი, ადამიანების უდიდეს ნაწილში დაახლოებით ერთი და იგივე საგნები და ვითარებები აღძრავს მორალურ მოწონებასა და მორალურ დაგმობას. უფრო საინტერესოა, რომ მორალური გრძნობა ზოგადადამიანურია იმ აზრითაც, რომ ის „მთელ კაცობრიობაზე ვრცელდება და თუნდაც ყველაზე დაშორებული ადამიანების ქმედებებსა და ქცევას მოწონების ან დაგმობის საგნად აქცევს“ (ჰიუმი, (1751) 2010, ნაკვეთი ix). ჰიუმი ამ ორი აზრით უნივერსალურობას ზნეობრივი გრძნობის ისეთ სპეციფიკად მიიჩნევს, რომლითაც ის აშკარად განსხვავდება სხვა გრძნობებისგან, კერძოდ კი, თავისმოყვარეობისაგან:

„როცა ადამიანი სხვას თავის მტერს, თავის მეტოქეს, თავის მოწინააღმდეგეს,

თავის მოქიშპეს უწოდებს, გასაგებია, რომ ის თავისმოყვარეობის ენაზე ლაპარაკობს და გამოხატავს გრძნობებს, რომლებიც მისთვისაა სპეციფიკური, მისი კონკრეტული გარემოებებიდან და სიტუაციიდან წარმოდგება. მაგრამ, როცა ის ვინმეს ამკობს ისეთი ეპითეტებით, როგორცაა ბოროტი, სამულველი, ან გარყვნილი, მაშინ ის სხვა ენაზე ლაპარაკობს და გამოხატავს გრძნობებს, რომელთა გაზიარებასაც ის მთელი თავისი აუდიტორიისგან მოელის“ (იქვე, ხაზგასმა ჩემია).

ამრიგად, ჰიუმისთვის მორალური გრძნობის სპეციფიკა ის არის, რომ ვითარებები, რომლებიც მასზე ზემოქმედებს, აუცილებლად სუბიექტს არ უკავშირდება – ადამიანთა მორალურ მოწონებას ან დაგმობას იწვევს ისიც, რასაც თვითონ მათთვის ან მათთვის ძვირფასი ადამიანებისთვის არანაირი შედეგები არ აქვს. მეორე მხრივ, მაშინაც, როცა ჩვენი მორალური მოწონების ან დაგმობის საგანია რაღაც ჩვენთან დაკავშირებული – უშუალოდ ჩვენ მიმართ ჩადენილი სიკეთე ან უსამართლობა – ჩვენი რეაქცია მორალურია (არა თავისმოყვარეობის, არამედ მორალური გრძნობის ფუნქციაა) მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მასში ჩაშენებულია მოთხოვნა, რომ ყველამ, მთელმა კაცობრიობამ, ჩვენგან რაგინდ დაშორებული ხალხის ჩათვლით, უნდა გაიზიაროს იგივე გრძნობა.

თუ ჰიუმის ამ მოსაზრებებს სათანადო ბრაზს ან, როგორც ზოგიერთი ავტორი უწოდებს, მორალურ ბრაზს მივუყენებთ, მივიღებთ, რომ ამ სათნოების მქონე ადამიანი ბრაზით უპასუხებს უსამართლობის შემთხვევებს განურჩევლად იმისა, თუ ვის მიმართ იქნა უსამართლობა ჩადენილი.

სათანადო ბრაზის ასეთ გაგებას – რომელიც პირველ პირსა და სხვებს შორის ასიმეტრიას აუქმებს – პირობითად ვუწოდებ ჰიუმურ ან „უნივერსალურ“ გაგებას. ის, როგორც ითქვა, იოლად არ ერგება უსამართლობაზე ბრაზის სასარგებლო ფემინისტური არგუმენტების ნაწილს. მაგრამ მას საინტერესო შედეგები აქვს ზემოთ წამოჭრილი ზოგიერთი პრობლემისთვის და დარჩენილ ადგილს ამ შედეგების გამოკვეთას დავუთმობ.

უპირველს ყოვლისა, ჰიუმურ გაგებას საგულისხმო შედეგები აქვს ნეოარისტოტელურ ჩარჩოში ევდემონიასა და ბრაზის სათნოებას შორის კონფლიქტისათვის. ის არ ხსნის ამ კონფლიქტს, მაგრამ მის საინტერესო რადიკალიზებას იწვევს. მართლაც, თუ სერიოზულად ვიღებთ სათანადო ბრაზის სათნოების უნივერსალურობასაც და მუდმივი ბრაზის ევდემონიასთან შეუთავსებლობასაც, მივდივართ შედეგთან, რომ სისტემური უსამართლობის პირობებში არა მხოლოდ ჩაგრულთათვის, არამედ ნებისმიერი სათნო ადამიანისთვის შეუძლებელია ევდემონია. ხოლო რადგან ევდემონია შეუძლებელია სათნოების გარეშე, უსამართლო საზოგადოებაში საზოგადოდ, ნებისმიერი ადამიანისთვის შეუძლებელი იქნება ის. ეს შედეგი ძალიან კარგად ეთანხმება ეთიკის არისტოტელური თეორიას, რომლის მიხედვითაც მანკიერ საზოგადოებაში ინდივიდისთვის შეუძლებელია ეთიკური აზრით კარგი ცხოვრება.

გარდა ამისა, ჰიუმური გაგება სასარგებლოდ ავსებს სათანადო ბრაზის სათნოების

კონცეფციას შემდეგი თვალსაზრისით: ნეოარისტოტელურ ჩარჩოში სათნოების გამსაზღვრელი არსებითი ნიშანია მისი კორექციული ბუნება (ფუტი 2003). ეს იმას ნიშნავს, რომ სათნოებები ადამიანთათვის დამახასიათებელი ამა თუ იმ მანკიერი მიდრეკილების მაკორექტირებელია, გამაწონასწორებელია. მაგალითად, სიმამაცე სათნოებაა, რადგან ის აკორექტირებს ადამიანის მიდრეკილებას, შიშის გამო უკან დაიხიოს იქ, სადაც ასე არ უნდა მოიქცეს. თვითონ ბრაზის სათნოებაც არისტოტელესთვის აკორექტირებს „მონური“ თვინიერების მანკიერებას, რომლის გამოც ადამიანი ჩუმად ჩაყლაპავს ნებისმიერ შეურაცხყოფას და უსამართლობას. სათნოების კორექციული ბუნება, ვფიქრობ, განსაკუთრებით კარგად ერგება სათანადო ბრაზის უნივერსალურ გაგებას – ამ შემთხვევაში მანკიერება, რომელსაც ის აკორექტირებს, იქნება არა მხოლოდ ზედმეტი თვინიერება, არამედ სხვის წინააღმდეგ ჩადენილი უსამართლობების მიმართ გულგრილობა და მათთვის თვალის არიდების ტენდენცია.

მესამეც, ეს გაგება გვეხმარება იმის დანახვაში, რომ არასწორია უსამართლობის გამო ბრაზის გაიგივება რესენტიმენტთან, როგორც ტკივილის გაფეტიშებასთან. მართლაც, რესენტიმენტის კრიტიკის კონტექსტების უმრავლესობაში ფარულად თუ აშკარად იგულისხმება, რომ ის ტანჯულს მიაჯაჭვავს საკუთარ ტკივილს. თუ უსამართლობის ბრაზის გაგებაში ტკივილის სუბიექტსა და ბრაზის სუბიექტს შორის იგივეობის კავშირს ჩავჭრით, რესენტიმენტის საფრთხილელა დიდწილად დაკარგავს თავის ეფექტურობას.

ორი საინტერესო და ურთიერთდაკავშირებული შეკითხვა, რომელსაც სათანადო ბრაზის ასეთი გაგება წამოჭრის, ასეთია: (1) ხომ არ აუქმებს ის სისტემური უსამართლობის პირობებში ჩაგრულთა და პრივილეგირებულთა შორის ასიმეტრიას იმით, რომ მის მიხედვით ევდემონია ერთნაირად შეუძლებელია ყველასთვის? (2) ხომ არ აუქმებს ის ჩაგრულთა ავტორიტეტს საკუთარ ტკივილზე? მე ვფიქრობ, რომ ორივე კითხვაზე პასუხი უარყოფითია.

დავიწყებ მეორე კითხვით: მტკიცება, რომ უსამართლობის გამო გაბრაზება მორალური ხასიათის აუცილებელი ნაწილია იმის მიუხედავად, თუ ვის მიმართ იქნა ჩადენილი უსამართლობა, არ გულისხმობს, რომ ასეთ უსამართლობასთან ეპისტემური წვდომაც ყველას ერთნაირად აქვს, იმის მიუხედავად, თუ ვის მიმართ იქნა ჩადენილი უსამართლობა: ტკივილის გამოცდილების ინტერპრეტირებისა და გააზრების თვალსაზრისით სავარაუდოდ არსებითია განსხვავება პირველ პირსა და სხვებს შორის. ეს მტკიცება არც იმას გამორიცხავს, რომ ეს განსხვავება მნიშვნელოვანი იყოს იმისათვის, თუ ვის რა სახის უფლებამოსილება აქვს ტკივილზე ლაპარაკისა და ქმედების მხრივ.

რაც შეეხება პირველ კითხვას, მასზე დაფიქრება ყველაზე ძლიერად უჭერს მხარს სათანადო ბრაზის ჰიუმურ გაგებას. მართლაც, მისი შედეგია, რომ იმდენად, რამდენადაც უსამართლობის გამო ბრაზს ეხება საქმე, სისტემური უსამართლობის პირობებში ის ყველასთვის – ჩაგრულთათვისაც და პრივილეგირებულთათვისაც – ერთნაირად შეუძლებელს ხდის ევდემონიას. მაგრამ სისტემური უსამართლობის

პირობებში სათანადო ბრაზი არ არის არც ერთადერთი და არც უმთავრესი ფაქტორი, რომელის გამოც ჩაგრულთათვის ევდემონია მიუწვდომელია. ასეთი ფაქტორი თვითონ უსამართლობაა, და არა მორალური ბრაზის გამო. და ამ თვალსაზრისით, დიახაც, არსებობს ძალიან მნიშვნელოვანი ასიმეტრია ჩაგრულთა და პრივილეგირებულთა შორის. შესაბამისად, ევდემონიის ცნება ძალიან სასარგებლო რჩება იმის გააზრებისთვის, თუ რატომაც ჩაგვრა და პრივილეგიების განაწილება უსამართლობა და მორალური ბოროტება. ეს შედეგი კარგად ეთანხმება ფრანსუა აჰმედისა და სხვების მტკიცებას იმაზე, რომ უსამართლობაა, და არა მის გამო ბრაზი ის, რაც გვაუბედურებს.

მითითებული ლიტერატურა:

- არისტოტელე. 2003. *ნიკომაქეს ეთიკა*. მთარგმნ. თამარ კუკავა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
- ვულფი, ვირჯინია. (1929) 2007. საკუთარი ოთახი. მთარგმნ. ლელა სამნიაშვილი. წიგნში *საკუთარი ოთახი. ფემინისტური ბიბლიოთეკა*, რედ. დავით გაბუნია და ირმა ტაველიძე, 123-244. თბილისი: ფონდი ტასო
- Ahemd, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara. 2008. "Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'." *European Journal of Women's Studies* 15 (1): 23–39.
2010. Killing Joy: Feminism and the History of Happiness. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 35 (3): 571-594.
- Bargetz, Brigitte. 2012. The Distribution of Emotions: Affective Politics of Emancipation. *Hypatia* 30 (3): 580-596.
- Bell, Macalester. 2005. Woman's Scorn: ^{[[[[]]]]} Toward a Feminist Defense ^{[[[[]]]]} of Contempt as a Moral Emotion. *Hypatia* 20 (4): 80-93.
- _____. 2006. Review of *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles* by Lisa Tessman. *Notre Dam Philosophical Reviews* 2006.06.10. Accessed on 17.03.2017 at: <http://ndpr.nd.edu/news/25046/?id=6804>.
- _____. 2009. Anger, Virtue, and Oppression. წიგნში *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, ed. L. Tessman, 165-83. Dordrecht: Springer
- Brown, Wendy. 1993. Wounded Attachments. *Political Theory* 21 (3): 390-410.
- Burrow, Sylvia. 2005. The Political Structure of Emotion: From Dismissal to Dialogue. *Hypatia* 20 (4): 27-43.
- Campbell, Sue. 1994. Being Dismissed: The Politics of Emotional Expression. *Hypatia* 9 (3): 46-65.
- Fischer, Clara. 2016. Feminist Philosophy, Pragmatism, and the "Turn to Affect": A Genealogical Critique. *Hypatia* 31 (4): 810-826.

- Foot, Philippa. 2003. Virtues and Vices. Ἰοῖδῖο *Virtues and Vices: and Other Essays in Moral Philosophy*, by P. Foot, 1-18. Oxford: Oxford University Press.
- Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Berkeley: The Crossing Press.
- Hemmings, Clare. 2005. Invoking affect: Cultural Theory and the Ontological Turn. *Cultural Studies* 19 (5): 548–67.
- Hochschild, Arlie Russel. 2003 (1983). *The Managed Heart: The Commercialization of Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Holmes, Mary. 2004. Feeling Beyond Rules: Politicizing the Sociology of Emotion and Anger in Feminist Politics. *European Journal of Social Theory* 7: 209–227.
- Hume, David. (1751) 2010. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. The Project Gutenberg EBook. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/4320/4320-h/4320-h.htm>. Accessed March 30, 2017, 12:09 PM.
- Jaggar, Alison. 1989. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. *Inquiry* 32: 151–176.
- Koivunen, Anu. 2010. An Affective Turn? Reimagining the Subject of Feminist Theory.” Ἰοῖδῖο *Working with Affects in Feminist Readings: Disturbing Differences*, ed. Marianne Liljeström and Susanna Paasonen, 8–28. New York: Routledge.
- Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lorde, Audre. 1997. The Uses of Anger. *Women's Studies Quarterly* 25 (1/2): 278–285.
- Lyman, Peter. 2004. The Domestication of Anger: The Use and Abuse of Anger in Politics. *European Journal of Social Theory* 7: 133–147.
- Lugones, Maria. 2003. Hard-to-Handle Anger. Ἰοῖδῖο *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, 103–120. Lanham, Md.: Rowman&Littlefield.
- Lutz, Catherine. 2002. Emotions and Feminist Theories. Ἰοῖδῖο *Querelles: Jahrbuch für Frauenforschung Band 7: Kulturender Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit*, ed. Ingrid Kasten, GesaStedman, Margarete Zimmermann, 104–121. Stuttgart&Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Marcus, Jane. 1978. Art and Anger. *Feminist Studies* 4 (1): 68–98.
- Narayan, Uma. 1988. Working Together across Difference: Some Considerations on Emotions and Political Practice. *Hypatia* 3 (2): 31–47.
- Nussbaum, Martha. 2001. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettigrove, Glen. 2012. Meekness and 'Moral' Anger. *Ethics* 122 (2): 341–370.
- Silver, Brenda. 1991. The Authority of Anger: "Three Guineas" as Case Study. *Signs* 16 (2): 340–

370.

- Spelman, E. V. 1989. Anger and Insubordination. წიგნში *Women, Knowledge, and Reality*, ed. A. Garry & M. Pearsall, 263-273. Winchester, MA: UnwinHyman.
- Strawson, Peter. 1962. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy* 48: 1-25.
- Tessman, Lisa. 2005. *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*. New York: Oxford University Press.
- Walker, Margaret Urban. 2004. Resentment and Assurance. წიგნში *Setting the Moral Compass: Essays by Women Philosophers*, ed. Cheshire Calhoun, 145-160. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Zembylas, Michalinos. 2007. Mobilizing Anger for Social Justice: The politicization of the Emotions in Education. *Teaching Education* 18 (1): 15-28.
- Zwerdling, Alex. 1983. Anger and Conciliation in Woolf's Feminism. *Representations* 3: 68-89.

¹ ვულფის ტექსტი ციტირებულია ქართული თარგმანის მიხედვით, თუმცა თარგმანში შეტანილია მცირე ცვლილებები.

² ტერმინს „ემოციების განაწილება / დისტრიბუცია“ (distribution of emotions) ვსესხულობ ბარგეტისგან (Bargetz 2012), თუმცა ნაკლებად სპეციფიკური აზრით ვიყენებ მას.

³ მართალია, ის შეიძლება საკუთრივ ფემინისტ თეორეტიკოსებს ვერ მივათვალოთ, მაგრამ მნიშვნელოვანი ავტორია, რომელმაც უკვე 70-იანების ბოლოდან დაიწყო ბრაზის ემანსიპატორულ პოლიტიკაში გამოყენებაზე წერა და საინტერესო შრომები აქვს მასკულიზაციაზეც.

⁴ ინდივიდუალური თავსუფლებისა და სოციალური თანასწორობის დაპირების.

⁵ გულისწყრომის მნიშვნელობით ლაპარაკობს ბრაზზე მაკალისტერ ბელიც, რომელიც ასევე განასხვავებს მას ნიცმესელი რესენტიმენტისგან (ბელი 2009, 181).

⁶ ამ მხრივ საინტერესოა, რომ მაკალისტერ ბელი ნეგატიური ემოციებში სწორედ მეორე კომპონენტს მიიჩნევს უმთავრესი მნიშვნელობის მქონედ და წერილს უძღვნის მჩაგვრელის მიმართ ჩაგრულის ზიზღის (contempt) განსაკუთრებულ ღირებულებას, როგორც სწორედ ისეთი ნეგატიური ემოციისა, რომლითაც ჩაგრული არა მჩაგვრელთან თანასწორობას, არამედ მასზე უპირატესობას აცხადებს (ბელი 2005).

⁷ არისტოტელეს ევდემონიას ჩვეულებრივ თარგმნიან, როგორც ბედნიერებას, თუმცა, არსებობს საგულისხმო მოსაზრებები ასეთი თარგმანის წინააღმდეგ. სახელდობრ, ერთი მნიშვნელოვანი არგუმენტია იმის საშიშროება, რომ „ბედნიერება“ უტილიტარისტულად ან ჰედონისტურად იქნეს გაგებული; ხოლო მეორეა მითითება იმაზე, რომ არისტოტელური ეთიკის კონტექსტში ევდემონიის ცნება თვითონ არ არის სათნოების ცნებისგან დამოუკიდებელი. ინგლისურენოვან ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ამ გაუგებრობების თავიდან ასაცილებლად სულ უფრო მეტად ანიჭებენ უპირატესობას ევდემონიის, როგორც „flourishing“ თარგმნას. ქართულად უკეთესი შესატყვისის არქონის პირობებში, ოპტიმალურად მიმაჩნია „კარგი ცხოვრება“; შეგვიძლია პირდაპირ „ევდემონიაც“ გამოვიყენოთ. ხოლო კონტექსტებში, რომლებშიც გაუგებრობის საფრთხე მცირეა, შეგვიძლია ის „ბედნიერებითაც“ შევანაცვლოთ.

⁸ არისტოტელურ ჩარჩოში სათნოებასა და კარგ ცხოვრებას შორის კავშირი ბევრად უფრო მჭიდროა, ვიდრე წმინდად ინსტრუმენტული, როგორც მას ბელი წარმოგვიდგენს. ეს მიმართება მართლაც წმინდად ინსტრუმენტული რომ იყოს, მაშინ სათნოებისგანსაზღვრება, როგორც კარგი ცხოვრების ხელშემწყობისა, უნდა ემყარებოდეს კარგი ცხოვრების ისეთ წინასწარ გაგებას, რომელიც თვითონ არ არის დამოკიდებული სათნოებაზე. მარამ არისტოტელური ჩარჩოს არსებითი მხარე სწორედ ის არის, რომ ამ ორი ცნებიდან არც ერთი არ არის მეორისაგან დამოუკიდებლად განსაზღვრადი.

⁹ ამ მიგნების კონტურები სხვა ფემინისტი თეორეტიკოსების უფრო ადრინდელ ტექსტებშიც შეიძლება დავლანდოთ - მაგალითად, ფრანის მსჯელობაში ქალების ბრაზის არმიღებაზე; მაგრამ აჰმედი მას განსაკუთრებით მკაფიოდ და შთამბეჭდავად აყალიბებს.