

Spektakl i wiedza.
Perspektywa społecznej
teorii *queer*

JACEK KOCHANOWSKI

Spektakl i wiedza.
Perspektywa społecznej
teorii *queer*

WYDAWNICTWO WSCHÓD-ZACHÓD
ŁÓDŹ 2009

© Jacek Kochanowski, 2009.

Redakcja
Piotr Wójtowicz
Tomasz Wrzosek

Recenzent
prof. dr hab. Paweł Dybel

Książka wydana ze środków
Centrum Badań Polityki Naukowej i Szkolnictwa Wyższego
Uniwersytetu Warszawskiego

Zdjęcie na pierwszej stronie okładki
Freyja Schimkus

Skład, łamanie i projekt okładki
Arfa s.c.

Druk i oprawa
Arfa s.c., www.arfa.pl

Wydawnictwo „Wschód-Zachód” w Łodzi
wydawnictwo@wschodzachod.edu.pl

ISBN 978-83-61422-12-9

Pamięci mojego Przyjaciela
Piotra Altyńskiego
(1962-2009)

Spis treści

Wprowadzenie. O fizyce kwantowej i paradoksie społecznym	9
Podziękowania	17

Część I: Społeczna teoria *queer* – wprowadzenie

19

1. Perspektywa <i>queer</i> w socjologii	21
Kłopotliwy <i>queer</i>	21
Społeczna teoria <i>queer</i> : wstępne rozpoznanie	47
Inspiracje	58
2. O Spektaklu. <i>Performance studies</i>	
a społeczna teoria <i>queer</i>	72
<i>Performance studies</i> – podstawowe informacje	72
Spektakl i jego symulacje	79
Płeć i seksualność w perspektywie performatywnej (spektakularnej)	88
Teatr jako pęknięcie: spotkanie ze śmiercią	107
3. Odmieńcy w przestrzeni społecznej	117
Społeczna teoria <i>queer</i> jako teoria różNICy	117
O uniwersalizacji kuriozalności (<i>queerness</i>)	132
Opór: ćwiczenia z subwersji	143

Część II: Wiedza i opór

165

4. Wiedza Spektaklu	167
Nowoczesny sojusz: wiedza i władza	167
Poza religią nauki: konteksty socjologii wiedzy	177
O tym, dlaczego nie istnieje feministyczny punkt widzenia i co z tego wynika	193

5. Budowanie wiedzy/oporu	210
Wiedza re-kodowania	210
Posthumanistyka. Inspiracje postkolonialne	226
Spektakl 2,0 i informatyka dominacji	244
6. Wiedza a hegemonia	260
Hegemonia pozycji, hegemonia znaczeń	260
Śmierć „wielkich wspólnot” – początek polityki	276
Zakończenie. Spektakl, wiedza i opór	288
Bibliografia	293
Indeks nazwisk	304

Wprowadzenie.

O fizyce kwantowej i paradoksie społecznym

Socjologia to projekt, który powstawał w cieniu sukcesów nauk przyrodniczych, a marzenie, „aby jak najszybciej i jak najpełniej upodobnić ją pod każdym względem do przyrodoznawstwa jako nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu”¹ zakreśla horyzont wielu przedsięwzięć związanych z próbą budowy teorii socjologicznej rozumianej jako ogólna teoria społeczeństwa. Nawet uznanie, że specyfika przedmiotu badawczego socjologii wymaga odrębnych od przyrodoznawstwa metod badawczych nie zmienia generalnego celu, jaki wciąż wydaje się ciążyć nad socjologią: odkrycie praw rządzących ludzkim życiem zbiorowym i osiągnięcie dzięki temu statusu „nauki prawdziwej”. Historia myśli socjologicznej to historia permanentnego kryzysu związanego z brakiem możliwości zrealizowania tak zarysowanego celu. To historia rozdarcia dyscypliny na dwa obozy: „schizmatyków”, którzy ogłaszają, że socjologia nie może stać się nauką w sensie ścisłym, ponieważ bada nie „fakty społeczne”, lecz znaczenia oraz „wynawców”, którzy nadal wierzą, że kryzys ten jest wynikiem niedojrzałości dyscypliny i kiedyś – przy pomocy nowych, doskonalszych metod badawczych – uda się go przezwyciężyć. Nic nie zapowiada zakończenia tego sporu, co jednak osobliwe i zaskakujące, na spór ten nie mają wpływu przemiany, które zaszły w dwudziestym wieku w naukach przyrodniczych, w tym „najważniejsze” z nich – fizyce. Fenomen ten następująco wyjaśnił prof. Edmund Mokrzycki:

„Socjologia empiryczna” nie wzoruje się ani na naukach przyrodniczych w ogóle, ani na fizyce w szczególności, ani nawet – jak twier-

1 Jerzy Szacki, *Historia myśli społecznej. Wydanie nowe*, PWN, Warszawa 2002, s. 5.

dzą niektórzy jej krytycy – na mechanice klasycznej, lecz jest próbą stworzenia nauki o społeczeństwie zgodnej z pewnymi *wyobrażeniami* na temat metodologicznych właściwości nauk przyrodniczych.²

Tylko w ten sposób można wyjaśnić wyjątkową trwałość socjologicznej wiary w istnienie „czystych faktów społecznych”, które mogą być obserwowane, mierzone i wyjaśniane przez badacza/badaczkę, który/a potrafi „wyzbyć się” swojego wyposażenia kulturowego i stać się obserwatorem bezstronnym, a zatem – obiektywnym. Ta obiektywność niezakłóconego badania doprowadzić ma prędzej czy później do odkrycia praw społecznych – a raczej ujawnienia ich, ponieważ istnieją one niezależnie od badawczych przedsięwzięć. Istnieje zatem szczególnego rodzaju „wyobraźnia socjologiczna”, powiązana z neopozytywistyczną filozofią nauki i jej wizją obiektywności naukowej, wyobraźnia przechowująca pieczołowicie mit przyrodoznawstwa mający niewiele wspólnego z tym, co dzieje się współcześnie w obrębie nauk przyrodniczych. W związku z tym chciałbym sformułować postulat, by na pierwszym roku studiów socjologicznych, najlepiej jeszcze przed rozpoczęciem zajęć z metodologii i metod badawczych nauk społecznych, studentki i studenci obowiązkowo zapoznawali się z – być może przygotowanym specjalnie dla nich – wprowadzeniem do aktualnego paradygmatu fizyki i chemii: mechaniki kwantowej.³ Dowiedzą się wówczas, że „kraina kwantów” to królestwo paradoksu, to przestrzeń, gdzie zawieszono zostają „oczywiste” oczekiwania dotyczące tego wszystkiego, czego „zdrowy rozsądek” oczekuje od rzeczywistości materialnej, to przestrzeń, gdzie słowo „oczywistość” okazuje się być zupełnie nie na miejscu. To przestrzeń gdzie jedna i ta sama cząstka elementarna może być w tej samej chwili w dwóch różnych punktach przestrzeni, a także interferować sama ze sobą. Może również cofać się w czasie, „tunelować się”, to jest przenikać przez z założenia nieprzenikalne dla niej bariery energetyczne. Z pewno-

2 Edmund Mokrzycki, *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*, PWN, Warszawa 1980, s. 16.

3 Zalecenia godne jest wprowadzenie do fizyki kwantowej, przygotowane specjalnie z myślą o „laikach” przez dr. Roberta Gilmore’a, absolwenta MIT oraz wykładowcy Drexel University w Filadelfii: Robert Gilmore, *Alicja w krainie kwantów. Alegoria fizyki kwantowej*, tłum. Piotr Rączka, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

ścią specjaliści podaliby więcej interesujących przykładów zjawisk niemożliwych w świecie mechaniki klasycznej. Z perspektywy „wyobraźni socjologicznej” najbardziej zapewne interesującym jest, iż na najbardziej elementarnym poziomie struktury atomowej materii bezpośredni pomiar jest niemożliwy, a ściślej mówiąc, pomiar wpływa na zachowanie cząstek elementarnych, które zachowują się inaczej, niż wtedy, kiedy nie są obserwowane (gdym obserwuje się jedynie skutki ich działania). Możliwe jest jedynie obliczanie amplitudy prawdopodobieństwa, wartości opisującej stan kwantowy cząstki. Prowadzi to do zapewne najbardziej szokującej hipotezy, wysuniętej przez Nielsa Bohra, a znanej jako interpretacja kopenhaska, wedle której probabilizm teorii fizyki kwantowej ujawnia, że światem materii nie rządzą żadne żelazne prawa, determinujące wszystkie zjawiska fizyczne, ale prawdopodobieństwo. Stany fizyczne materii są dziełem przypadku. Oczywiście, interpretacja ta jest kontestowana przez wielu fizyków (w tym samego Alberta Einsteina, który oznał Bohrowi, że „Bóg nie gra w kości”) jako zbyt odbiegająca od „zdroworozsądkowych” oczekiwań co do natury Wszchświata, niemniej jednak faktem jest, że mechanika kwantowa sprawdza się w wyjaśnianiu zjawisk, z którymi nie radzi sobie mechanika klasyczna.⁴ Najistotniejsze dla socjologii wnioski są dwa. Wniosek pierwszy: naukom przyrodniczym nie wystarcza już do opisywania rzeczywistości materialnej proste założenie o budowaniu nauki jako poznawczym ujęciu „nieruchomej empirii” przez „niezakłóconą obserwację”, co być może winno skłonić socjologów-empirystów do rewizji założeń co do istnienia „faktów społecznych” i możliwości ich badania „jak rzeczy”, skoro owe „rzeczy” okazują się być opisywane jedynie w kategoriach superpozycji potencjalnych stanów. Po drugie: jeśli nauki przyrodnicze odkrywają, że z teorii naukowej nie da się wykluczyć paradoksu, sprzeczności, nieokreśloności, być może także nauki społeczne winny podjąć próbę akceptacji paradoksu w odniesieniu do wyjaśnienia zjawisk społecznych?

Ta książka związana jest z taką właśnie próbą. Odkrywanie przez fizykę kwantową paradoksów u podstaw rzeczywistości materialnej

⁴ Na temat interpretacji kopenhaskiej i sporu o nią w fizyce zob.: Niels Bohr, *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, tłum. W. Staszewski, S. Szpikowski, A. Teske, PWN, Warszawa 1963.

proceeds to the change of methodological and epistemological assumptions of the exact sciences. Probabilistic character of some phenomena, even basic ones, does not exclude deterministic character of others. It means that the need for other assumptions for explaining different „levels” of reality. It also means that the discovery that reality (material) is something that is more than it appears, and that all aspects of this „being” of reality can be included in the framework of deterministic laws. A similar assumption accompanies this book. A paradox specific to social sciences (let us call it *social paradox*) is expressed by the conviction that although on certain levels of social reality it is possible to refer to empirical methods of discovering truth and asserting defined states and social processes, it is nevertheless a *complete* explanation of these states and processes requires the acceptance of different epistemological and ontological assumptions than those that are conditions of empirical methods. The change of ontological assumptions consists in the acceptance that what we recognize as social reality („social facts”) does not exist (it is a simulation obtained thanks to the reproduction of certain meanings in everyday actions of individuals) and exists (it causes real effects on the surface of bodies of individuals and is connected with the structuring of social space, the creation of rules determining individual and collective actions). It has its consequences for the change of epistemological and methodological assumptions: empirical methods, which refer to what is considered to be reality, as the basis of their research, formulate the statement that is simultaneously true (they affirm, „as things are”, not doubting the reality of simulation, but only researching its effects), and false (if that „state of things” presented as an alternative „reality”, during the explanation of the „state of things” it is necessary to reveal its simulation character, and then the indication of the processes of establishing this „reality”, its stabilization and reproduction, and especially the reasons, for which that, what is considered to be reality, takes that form, and not another). The work also accompanies the assumption that the social paradox and the support of social sciences on the assumption of the uniqueness of social reality is a gesture of power, knowledge/power, whose goal is the legitimization of meanings creating simulations of reality (simulations of

wieczeństwa, płci, seksualności, symulację społeczeństwa i wspólnoty) i zagwarantowanie w ten sposób reprodukcji tych znaczeń w obrębie tożsamościowych narracji jednostkowych, a tym samym reprodukcji ustanawiających te znaczenia systemów dominacji.

Odkrycie paradoksu społecznego i symulacyjnego charakteru tego, co uchodzi za rzeczywistość jest zazwyczaj możliwe wyłącznie z określonej pozycji, a mianowicie z pozycji marginesu. Szerzej założenie to wyjaśniam w drugiej części książki, wiąże się ono z przekonaniem, że kategorie podporządkowane, kategorie wykluczone doświadczają w swojej codzienności przemocy związanej z ochroną jednoznaczności „rzeczywistości” społecznej, z próbami zapobiegania ujawnieniu się możliwości istnienia innych jej wersji. Wykluczeni odkrywają, że jednoznaczność przestrzeni społecznej osiągalna jest wyłącznie dzięki przemocy, przede wszystkim dzięki tej jej odmianie, którą Pierre Bourdieu – nawiązując do teorii György Lukácsa – określił jako przemoc symboliczną. To dlatego książka ta pisana jest z perspektywy społecznej teorii *queer* – teorii, której zadaniem jest zbieranie świadectwa wykluczonych i konstruowanie na podstawie tego świadectwa teorii społecznej ujawniającej paradoks społeczny i przemoc związaną z jego ukryciem. Książka ta zatem jest próbą wykazania, że analiza zjawiska nienormatywności płciowej czy seksualnej nie jest marginalnym problemem badawczym obrzeży socjologii (czy innych nauk społecznych), lecz prowadzi do podjęcia kwestii kluczowych dla możliwości sformułowania teorii społecznej jako takiej:

Rozważania zawarte w niniejszej pracy nie służą pomnożeniu specjalistycznej wiedzy ani pogłębieniu jakichś socjologicznych doświadczeń o marginalnym znaczeniu. Ich celem jest spożytkowanie ustaleń specjalistów w ramach szeroko pojętej wiedzy społecznej, zinterpretowanie ich w sposób, który pokaże ich istotny związek z głównymi tematami współczesnej refleksji socjologicznej oraz ponowne włączenie ich w główny nurt rozwoju naszej dyscypliny, a co za tym idzie, podniesienie ich obecnego marginalnego statusu i umieszczenie w centrum teorii i praktyki społecznej.⁵

5 Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 18-19.

Podążać zatem chcę drogą wyznaczaną przez prof. Zygmunta Baumaną w jego fundamentalnej pracy o Zagładzie, w której dokonał on precedensu przeniesienia do centrum refleksji tematów, zdawałoby się, marginalnych, a okazujących się prowadzić do rzucenia zupełnie nowego światła na „stare” socjologiczne tematy i do przeformułowania refleksji socjologicznej. W polskiej socjologii studia *gender* oraz należące do nich studia *queer* taktowane są – nota bene w najlepszym razie – jako egzotyczny i marginalny przedmiot badawczy, ja natomiast chciałbym w tej książce wskazać na heurystyczny potencjał perspektywy *queer* i związanej z tą perspektywą teorii społecznej, na jej znaczenie dla współczesnej refleksji socjologicznej i zjawisk, jakie usiłuje wyjaśniać. Przytoczone wyżej stwierdzenia prof. Baumaną dobrze oddają te właśnie intencje. Trawestując jego słowa: nie chodzi (tylko) o to, co socjologia ma do powiedzenia o nienormatywności, ale o to, co nienormatywność ma do powiedzenia o socjologii, a szerzej, o całej nowoczesnej humanistyce. To dlatego część pierwsza tej książki poświęcona jest ujawnieniu paradoksu społecznego, a część druga konsekwencji tego ujawnienia dla strategii budowania wiedzy naukowej.

Prezentowana przede wszystkim w pierwszej części książki społeczna teoria *queer* to mój autorski projekt, będący próbą realizacji opisanego wyżej włączenia perspektywy *queer* do głównego nurtu refleksji socjologicznej. W rozdziale pierwszym zarysowuję źródła i podstawowe twierdzenia teorii *queer* dotyczące nienormatywności płci i seksualności oraz wskazuję na trudności, jakie napotyka recepcja teorii *queer* w Polsce, a także sposoby, w jakie w socjologii amerykańskiej perspektywa ta włączana jest w obręb teoretycznych refleksji socjologicznych i staje się ważnym paradygmatem badań empirycznych. Zarysowuję także podstawowe inspiracje teoretyczne, jakie wiążą się z projektem społecznej teorii *queer*, odwołując się przede wszystkim do teorii strukturacji Anthony Giddensa, myśli Michela Foucault oraz teorii przemocy symbolicznej Pierre’a Bourdieu. W rozdziale drugim wiążę społeczną teorię *queer* ze studiami performatywnymi, prowadząc do przedstawienia tej teorii jako społecznej teorii Spektaklu, nawiązującej do koncepcji teoretycznych Guy Deborda oraz Jeana Baudrillarda. Możliwość zastosowania ujęcia spektakularnego do wyjaśniania procesów ustanawiania symulacji normatywnych

tworzących Spektakl egzemplifikowana jest performatywną teorią płci i seksualności, opartą na koncepcjach Judith Butler, Eve Kosofsky-Sedgwick oraz Pierre’a Bourdieu. Rozdział ten kończy dygresja dotycząca szczególnej społecznej funkcji teatru (i szerzej: nienormatywnych wydarzeń performatywnych) jako przestrzeni normatywnego „pęknięcia”. W rozdziale trzecim staram się przedstawić kilka obszarów teoretycznych, w których społeczna teoria *queer* ujawnia swój heurystyczny potencjał. Teoria ta konstruowana jest z perspektywy wykluczonych, których świadectwo prowadzi do ujawnienia mechanizmów przemocy związanych ze stanowieniem społeczeństwa. Jednoznaczność hegemonicznej narracji o „rzeczywistości”, reprodukowanej w jednostkowych narracjach tożsamościowych, osiągnana jest poprzez wymazywanie różNICy, wszelkiego typu odmienności, która zachwiać może naturalizowaną „oczywistością” przestrzeni społecznej. Ukryty zostaje w ten sposób paradoks społeczny i wytworzona symulacja „rzeczywistości”, która uchodzi za samą rzeczywistość. Wskazuję, że kontekstem tego procesu jest biopolityka, charakterystyczny dla nowoczesności sposób sprawowania władzy polegający na produkcji „uległych podmiotów”, włączenia jednostkowego życia w społeczne mechanizmy (re)produkcji. System ten zostaje zaburzony przez ujawnienie się nienormatywności, a co za tym idzie, ujawnienie paradoksu społecznego oraz symulacyjnego charakteru tego, co uchodzi za rzeczywistość. Otwiera to możliwość budowania strategii oporu rozumianej jako strategia subwersji (transygnifikacji) znaczeń normatywnych tworzących symulacje Spektaklu. Omawiam trudności, jakie wiążą się z ową subwersją na przykładzie znaczeń płci i seksualności odwołując się m.in. do ustaleń *transgender studies*.

Spektakl rozumiany jako system dominacji oparty na normatywnych symulacjach osiąga swą stabilność dzięki hegemonii znaczeń, dzięki narzuceniu wszystkim uczestnikom przestrzeni społecznej tej samej narracji o rzeczywistości, dzięki produkcji wiedzy o owej rzeczywistości, która uchodzi za wiedzę prawdziwą, oddającą „rzeczywisty” stan rzeczy. Spektakl jest zatem oparty na wiedzy, w tym przede wszystkim wiedzy naukowej jako wiedzy o najwyższej jakości, toteż wiedza, jej powiązanie z procesami władzy oraz możliwość budowania wiedzy/oporu jest przedmiotem analiz zawartych w drugiej części tej książki. W rozdziale czwartym przypominam krótko

koncepcję wiedzy/władzy Michela Foucault, by przejść następnie do prezentacji konstruktywistycznych stanowisk w obrębie socjologii wiedzy naukowej, które wiążą się z ujawnieniem polityczności wiedzy i nauki. Omawiam także feministyczne koncepcje socjologii wiedzy wskazując, że ich niektóre interpretacje mogą otworzyć drogę do zastępowania jednego (androcentrycznego) systemu dominacji innym (gynocentrycznym), a zatem odtworzenia Spektaklu dominacji. Perspektywa *queer* opowiada się za innym rodzaju wiedzą/oporem, której podstawowe cechy omawiam w rozdziale piątym. Dla uściślenia charakteru tej wiedzy koniecznym jest odwołanie się do pewnych ustaleń studiów postkolonialnych, ale także rozważanie konsekwencji procedur reprodukcji systemu dominacji na nowych technologiach, w tym technologiach informatycznych. Ostatni rozdział poświęcony jest analizie politycznych wniosków, jakie wynikają z niektórych stwierdzeń społecznej teorii *queer*. Podkreślam tam, że teoria ta nie jest oparta na utopii społeczeństwa bez przemocy, ale związana jest z rozpatrywaniem możliwości budowania takiej przestrzeni społecznej, która – przede wszystkim poprzez swój procesualny i otwarty charakter – ograniczy przemoc do niezbędnego minimum. W tym kontekście, analizując m.in. teorię radykalnej demokracji Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, wskazuję na kilka, w moim przekonaniu, koniecznych posunięć, które mogą uczynić projekt ograniczenia przemocy realnym.

Koniecznym wydaje mi się jeszcze podkreślenie, że nie jest to książka o książkach. Pojawia się tu wprawdzie dużo odniesień do różnorodnych teorii (głównie socjologicznych i filozoficznych), jednak zawsze chodzi o moje interpretacje owych teorii, o moje z nimi „współ-myślenie”, o to, w jaki sposób mogą ich „użyć” do uwyrażnienia mojego stanowiska. Nie jest zatem moim celem prezentacja różnych stanowisk, ale ich lektura w kontekście założeń związanych ze społeczną teorią *queer*. W centrum tej książki stoi problem – nie koncepcje teoretyczne, problem możliwości konstruowania teorii społecznej z perspektywy kategorii podporządkowanych oraz znaczenia tej teorii dla myślenia socjologicznego.

Podziękowania

Jak powszechnie wiadomo, nawet jeśli sam proces pisania książki przebiega w samotności, to jej obmyślanie zawsze ma miejsce w „kontekście społecznym”. Chciałbym zatem podziękować wszystkim, którzy przez ostatnie lata dojrzewiania mojego projektu w ten lub inny sposób pomagali mi dojść aż do tego etapu, w którym rozpoczynam jego relacjonowanie. Dziękuję prof. Ireneuszowi Białeckiemu, dyrektorowi Centrum Badań Polityki Naukowej i Szkolnictwa Wyższego UW, za akceptację moich „egzotycznych” zainteresowań badawczych. Dziękuję całemu Zespołowi Centrum za możliwość omawiania niektórych aspektów tej pracy na naszych seminariach naukowych. Dziękuję dobrym duchom Centrum: p. Mirosławie Kozłowskiej i Violetcie Siczek, za wszechstronną pomoc, wsparcie, życzliwość i uśmiech w trudnych chwilach zwątpienia.

Dziękuję prof. Aldonie Jawłowskiej z ISNS UW za wielokrotnie udzielane wsparcie już od czasów studiów doktoranckich. Dziękuję prof. Pawłowi Dyblowi za recenzję tego tomu i wsparcie mojego projektu. Dziękuję prof. Krystynie Słany za zachętę do rozwijania mojego projektu i za zaproszenie do prowadzenia zajęć w Instytucie Socjologii UJ w latach 2005-2007. Dziękuję prof. Bożenie Chołuj i prof. Małgorzacie Fuszarze za zachętę do prowadzenia własnych studiów i za umożliwienie mi prowadzenia zajęć na Gender Studies Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie mogłem omawiać swoje pomysły i swoje interpretacje. Dziękuję studentkom i studentom (Gender Studies UW, Gender Studies UJ, a także ISNS UW) za bardzo ważne dla mnie dyskusje. Dziękuję prof. Robertowi Cieślakowi za przyjaźń, inspirację i zachętę do włączenia problematyki teatru w obręb mojej teorii. Dziękuję prof. Piotrowi Urbańskiemu za owocne szcześcińskie doświadczenia i debaty. Dziękuję dr Ewie Hyży, dr Joannie Mizielnińskiej, dr. Tomkowi Basiukowi, dr. Tomkowi Sikorze i dr Dominice Ferens – od Was uczyłem się teorii *queer*.

Dziękuję Karolinie i Adrianowi Józwiak za nieformalny urlop i umożliwienie mi przygotowania tej książki, ale przede wszystkim za

życzliwość i przyjaźń. Annie, Elżbiecie i Teresie Gawron oraz Roberto-
wi Pyszelowi dziękuję za cierpliwe znoszenie mojego okresowego „za-
niku”. Bardzo dziękuję Piotrowi Wójtowiczowi – za wsparcie w tym
trudnym okresie i nie tylko w nim oraz pracę redakcyjną nad nieła-
twym tekstem tej książki. Dziękuję wreszcie Tomkowi Wrzoskowi, za
opiekę, cierpliwość, ciepło, pomoc i zwolnienie z obowiązków domo-
wych na czas pisania, a także za lekturę tekstu i pomocne uwagi.

Część I

Spółeczna teoria *queer*
– wprowadzenie

Perspektywa *queer* w socjologii

Kłopotliwy *queer*

Teoria *queer* narodziła się z rozczarowania, a jej powstanie oznaczało kres pewnego złudzenia. Trudność w recepcji tej teorii w Polsce polega przede wszystkim na tym, że to rozczarowanie jest wciąż jeszcze przed nami, a złudzenie nadal nas uwodzi. Złudzeniem tym jest wiara w istnienie wspólnot opartych na podobieństwie esencjonalnie ujmowanych tożsamości oraz przeświadczenie, że wspólnoty te mogą przemawiać wspólnym głosem w obrębie mniej lub bardziej uniwersalnego dyskursu. Rozczarowanie zaś rodzi się z odkrycia, że dyskurs ten, który miał służyć emancypacji, generuje nowe wykluczenia i nową przemoc. Kres złudzenia wspólnoty i rozczarowanie nową falą przemocy umożliwiły ukształtowanie się nowego sposobu myślenia o płci, seksualności, przemocy i możliwych strategiach oporu. Trzeba było jednak uwierzyć, że można i należy myśleć inaczej.

Wydaje mi się, że perspektywa *queer* ma swoje cztery zasadnicze źródła, do których w tej książce będę wielokrotnie powracał. Pierwszym są studia lesbijsko-gejowskie, zwane studiami LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual/Transgender*), choć nie mogę się oprzeć wrażeniu, że to – niekiedy przybierające postać groteskową – rozszerzanie akronimu jest czystą uzurpacją, bowiem lektura niemal każdej antologii tekstów sygnowanej „LGBT studies” dowodzi, że chodzi wciąż o studia gejowskie, z lesbijkami na doczepkę i symbolicznie zaznaczoną „resztą”. Drugie źródło to myśl feministyczna, szczególnie różnorodny nurt feminizmu kulturowego, zwanego z normatywnych powodów feminizmem radykalnym, trzecim są koncepcje filozoficzne francuskiego poststrukturalizmu, czwartym zaś idee zawarte w pracach Michela Foucault. W książce wydanej kilka lat temu¹

1 Por. Jacek Kochanowski, *Fantazmat różniCowaney. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas, Kraków 2004, s. 93-139.

starałem się dość szczegółowo opisać zmiany w obrębie naukowego dyskursu dotyczącego problematyki homoseksualności, dlatego tutaj, aby uniknąć zbędnych powtórzeń, ograniczę się tylko do tego, co niezbędne dla uwyrażnienia mojego sposobu rozumienia perspektywy *queer*. Otóż, jak wiadomo, pod koniec lat sześćdziesiątych, w reakcji na normatywny, antyhomoseksualny dyskurs naukowy, powstały studia lesbijsko-gejowskie (*gay studies*). Ów dyskurs antyhomoseksualny, w którego obrębie homoseksualizm został wynaleziony w drugiej połowie XIX wieku, przedstawiał osoby homoseksualne jako społecznych degeneratów (tym bardziej zdegenerowanych, im bardziej ujawniających swoją homoseksualność). W ramach tego dyskursu wypracowana została, jak to wskazuje Mary McIntosh², szczególnego rodzaju „rola homoseksualna”, będąca wiązką opartych na antyhomoseksualnych stereotypach i podniesionych do rangi naukowej obserwacji oczekiwań co do „klinicznego obrazu” homoseksualizmu. Naukowa charakterystyka osoby homoseksualnej ukazywała nam ją jako jednostkę owładniętą manią seksualną, całkowicie niedostosowaną społecznie i najczęściej powiązaną z kręgami przestępczymi. Opis ten dotyczył mężczyzn, bowiem kobiecej seksualności, a zatem także homoseksualności, nigdy dyskurs ten nie traktował poważnie. Charakterystykę homoseksualisty uzupełniała jeszcze tzw. zniewieściałość (interpretowana jako zaburzenie identyfikacji płciowej i często postrzegana jako podstawowa przyczyna homoseksualizmu, wyraz „hermafrodytyzmu duszy” albo „pomieszania płci”) oraz skłonność do młodych chłopców (co doprowadziło ostatecznie do powiązania homoseksualizmu z pedofilią). Tak oto wynaleziono homoseksualistę jako gatunek szerszej rodziny seksualnych zбочeńców. Jak powiada Michel Foucault:

Wobec dawnego prawa cywilnego i kanonicznego sodomia zaliczana była do czynów niedozwolonych, jej sprawca był wyłącznie podsądnym. Dziewiętnastowieczny homoseksualista zyskał osobowość: posiadał przeszłość, historię i dzieciństwo, charakter i sposób życia, a także morfologię wraz z niewłaściwą anatomią

2 Mary McIntosh, *Homosexual Role, w: Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A Reader*, ed. P. M. Nardi, B. E. Schneider, Routledge, London – New York 1998.

i być może zagadkową fizjologią. Bez reszty zamyka się w swej seksualności, jest w nim ona wszechobecna: ukryta we wszystkich zachowaniach, gdyż stanowi ich podstępna i w pewien sposób aktywną zasadę; nosi ją bezwstydnie wypisaną na twarzy i ciele, albowiem ten sekret zawsze się zdradza. Współlistnieje z nim, nie tyle jako grzeszny nawyk, ile osobiwa natura (...) pewien sposób przemieszania w sobie tego, co męskie i co kobiece. Homoseksualizm okazał się jedną z postaci seksualności z chwilą, gdy z zakresu praktyk sodomicznych przeniesiono go na swego rodzaju androgynię wewnętrzną, na hermafrodytyzm duszy. Sodomita był odszczepieńcem, homoseksualista jest teraz gatunkiem.³

To ta szczególna genealogia homoseksualności jest przyczyną, dla której obraz homoseksualisty musiał być przedstawiony w tak ponurych barwach. Homoseksualizm był typem zboczenia, dewiacji, choroby. Jego charakterystyka musiała potwierdzać jego dewiacyjność, uzasadniać antyhomoseksualną paranoję, być podstawą praktyk renormalizacyjnych, praktyk „leczenia z homoseksualizmu”. Homoseksualizm był wynaleziony z perspektywy obowiązkowego heteroseksualizmu i dlatego jawić się musiał jako niedopuszczalne, zbrodnicze odchylenie od tego, co zdrowe, rozumne i prawidłowe. Pojęciem służącym pomocą w wyjaśnieniu genealogii homoseksualności jest pojęcie ze słownika dekonstrukcjonizmu Jacquesa Derridy. Twierdził on, iż systemem językowym rządzi szczególnego rodzaju logika, zwana przez niego logiką suplementacji. Język nasz zbudowany jest z opozycyjnych binaryzmów (męskość/kobiecość, dusza/ciało, pełne/puste, ciepłe/zimne), jednak w ich przypadku „nie mamy do czynienia z pokojowym współlistnieniem pewnego vis-a-vis, lecz z hierarchią mającą charakter przemocy”⁴. Binaryzmy te zaprojektowane są z perspektywy członu pierwszego, dominującego, w taki sposób, że człon drugi, podporządkowany, jest jedynie negatywem, odwrotnością i zaprzeczeniem członu dominującego, jest pojęciem-śmietnikiem, do którego (mocą normatywnego gestu separacji) wrzucone jest wszystko to, co jest „wypchnięte” ze

3 Michel Foucault, *Wola wiedzy*, w: tenże, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000², s. 45.

4 Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, s. 56.

znaczenia członu dominującego. Heteroseksualizm był normą seksualną, absolutną i niekwestionowalną, stąd binaryzm seksualny wyrażać miał logikę heteronormatywną (logikę obowiązkowego heteroseksualizmu) i charakteryzować homoseksualizm jako nie-normatywny negatyw heteroseksualności. Przynależąc do logiki heteronormatywnej homoseksualizm musiał zostać scharakteryzowany w obrębie praw pożądania heteroseksualnego, a zatem takiego, gdzie mężczyzna pożąda kobiety, zaś kobieta jest obiektem męskiego pożądania. Z tego powodu homoseksualność męska dawała się wyjaśnić tylko jako skutek „hermafrodytyzmu duszy” – uwięzienia kobiecej duszy w męskim ciele. Opis taki lokuje (i zarazem blokuje) homoseksualność na (podporządkowanej) pozycji kobiecości, co zarazem umożliwia wypchnięcie go poza zakres męskości, która dzięki temu pozostaje „czysta” i jednoznaczna. Logika suplementacji odpowiada także za uporczywe utożsamianie homoseksualizmu z pedofilią: jeśli heteroseksualizm oznacza zdolność do płodzenia i wychowywania dzieci, otaczania ich troską i miłością, to homoseksualizm wiązać się musi z zagrożeniem dla dzieci. Przypisywanie obcym/innym zbrodniczych zamiarów wobec dzieci jest stałym wątkiem kulturowym potwierdzonym przez badania antropologiczne, jednak zawsze specyfika zagrożenia dostosowana jest do specyfiki stereotypizowanej obcości. Inność żydów była obcością religijną, stąd ich zbrodnia wobec dzieci miała charakter religijny (pośądżani byli w niezwykle konsekwentny sposób o wykorzystywanie do obrzędów religijnych dziecięcej krwi⁵). Inność homoseksualistów ma charakter seksualny, zatem także zagrożenie wobec dzieci musi mieć charakter zбочzonej seksualności – pedofilii. Bardzo istotne są dwie rzeczy: po pierwsze całkowita wymienialność cech osoby homoseksualnej, które dowodzą jej nie-normatywności, jej perwersyjności, czyli zepsucia. Homoseksualność istotnie jest pojęciem-śmietnikiem, gdzie obalenie jednego ze stereotypów powoduje jedynie pojawianie się w jego miejsce kilku innych. Po drugie: podkreślić należy, że pojęcie homoseksualności – wraz z jej szczególną charakterystyką – wypracowane zostało w obrębie dyskursu naukowego, wypełniającego ściśle normatywną funkcję legitymizowania ładu społecznego opartego na zasadzie obowiązkowego heteroseksualizmu. Wiedza naukowa była

5 Zob. Joanna Tokarska-Bakir, *Legends o krwi. Antropologia przęsądu*, WAB, Warszawa 2008.

czynnikiem wspierającym, a niekiedy także generującym antyhomo-seksualną przemoc, toteż wiedza stać się musiała przestrzenią walki o zmianę wizerunku osób homoseksualnych i osłabienie w ten sposób procedur dyskryminacji.

Studia lesbijsko-gejowskie były zatem przede wszystkim projektem politycznym będącym reakcją na równie polityczny (choć rzekomo obiektywny) dyskurs nauk medycznych na temat homoseksualizmu. Także socjologia lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (a w wielu miejscach także później) obfitowała w opracowania naukowe poświęcone charakterystyce „zwyczajów i obyczajów” wielkomiejskich środowisk homoseksualnych.⁶ Czytelnik tych publikacji mógł się dowiedzieć, iż środowiska te skupiają przede wszystkim osoby o niskim statusie socjoekonomicznym, mające zwyczaj uprawiać seks w toaletach publicznych, najczęściej zniewieściałe, żyjące z prostytucji lub drobnej przestępczości. Teoretycy i teoretyczki studiów lesbijsko-gejowskich chcieli zatem przede wszystkim wykazać, iż opis taki jest tendencyjny i nieuczciwy, dotyczy jedynie marginesu wśród osób homoseksualnych, ponieważ większość z nich prowadzi porządne życie uczciwego obywatela, tworzy wieloletnie monogamiczne związki i z powodzeniem realizuje się w różnorodnych rolach zawodowych. Logikę suplementacji zastąpić zatem miała logika ekwiwalencji: osoby homoseksualne są tak samo „normalne”, jak osoby heteroseksualne, potrafią być tak samo odpowiedzialne, uczciwe, praworzędne i pracowite jak heteroseksualiści. Wiele natomiast z zachowań, które charakteryzują lesbijki i gejów (np. tendencja do migracji do wielkich miast, wybieranie zawodów „gay friendly”, poszukiwanie partnera seksualnego w specyficznych miejscach, takich jak parki, toalety publiczne itp.) spowodowanych jest nie perwersyjną naturą homoseksualistów, ale ich wykluczeniem, marginalizacją i dyskryminacją. To szczególna sytuacja społeczna i kulturowa zmusza ich do tego rodzaju zachowań. Logika ekwiwalencji dyskursu lesbijsko-gejowskiego wyrastała ze słusznych motywów i wydaje się, że w społeczeństwach, gdzie niechęć wobec osób homoseksualnych jest nadal silna, może być rozsądną strategią „łagodzenia niechęci” i obalania różnorodnych stereo-

6 Jacek Kochanowski, *Socjologia dewiacji: tożsamość bywalców toalet i męskich prostytutek*, w: tenże, *Fantazmat...*, dz. cyt., s. 96-106.

typów i powiązanych z nimi uprzedzeń. Niemniej jednak logika ta zwierzała w sobie pułapkę. Antyhomoseksualna logika suplementacji, dominująca w dyskursie naukowym drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku, wpisana była w procedury, które w innym miejscu proponowałem określić jako procedury normetyczne⁷. Procedury te są częścią mechanizmu przemocy normatywnej większości społecznej wobec mniejszości, zatem w naszym przypadku dotyczyły przemocy antyhomoseksualnej ze strony heteronormatywnego społeczeństwa. Logika suplementacji opisująca homoseksualność jako negatyw heteroseksualności była podstawowym narzędziem tak rozumianej przemocy normetycznej. Tymczasem logika ekwiwalencji, wypracowana w ramach studiów lesbijsko-gejowskich, generowała przemoc o charakterze normemicznym, to jest przemoc wewnątrzśrodowiskową, przemoc jednych osób homoseksualnych wobec innych. Przemoc ta dotyczyła w pierwszym rzędzie separacji takich znaczeń homoseksualności, które nie były zgodne z logiką ekwiwalencji, a zatem wykluczaniu z opisu homoseksualności tego wszystkiego, co mogłoby być postrzegane negatywnie przez heteroseksualne otoczenie: homoseksualnych związków niemonogamicznych i przypadkowego seksu (ponieważ zjawiska takie nie pozwalają ukazywać związków homoseksualnych jako równie zacnych, jak związki heteroseksualne), osób transseksualnych czy transgenderowych (ponieważ łączenie ich z homoseksualizmem wzmacnia teorie o „pomieszaniu norm płciowych” u osób homoseksualnych) itp. Przemoc normemiczna zastąpiła (a w zasadzie uzupełniła) przemoc normetyczną. Jest to proces bardzo istotny dla ukształtowania się specyfiki podejścia queer, dlatego pozwolę sobie zilustrować jego trwałość i powszechność pewnym przykładem. 17 lutego 2009 r. największy portal lesbijsko-gejowski w Polsce „Inna Strona” opublikował tekst Wojciecha Szota „Darkroom zrehabilitowany”. Tekst w tonie zdecydowanie humorystycznym opisywał zwyczaje i obyczaje homoseksualnych mężczyzn bywających w tzw. darkroomach, czyli mniej lub bardziej ciemnych pomieszcze-

7 Binarizm procedur normetycznych i normemicznych, odwołujący się do ważnego dla antropologii kultury rozróżnienia porządków *emic* i *etic* wyjaśniam szerzej w: Jacek Kochanowski, *Poza funkcją fallliczną. Płeć w perspektywie społecznej teorii queer*, [w:] *Teatr płci. Eseje z socjologii gender*, red. Małgorzata Bienkowska-Ptasznik, Jacek Kochanowski, Wschód-Zachód, Łódź 2008, s. 242.

niach w klubach najczęściej gejowskich, pokojach przeznaczonych do uprawiania seksu. Pod tekstem wywiązała się niezwykle burzliwa dyskusja, w której uwagę zwracał użytkownik podpisujący się sygnaturą „nemo”. Oto kompilacja kilku jego wypowiedzi:

Przezięta ciotka nigdy nie będzie takim samym gejem, jak ja. (...) **Przezięta ciotka to zawsze będzie tylko damsko-męski mieszaniec**, a s/m – choć jestem gejem, zawsze uważałem za dewiację (wg Światowej Organizacji Zdrowia, WHO, jest on chorobą). A ja sobie nie wyobrażam, porównywać siebie do osób z zaburzeniami seksualnymi (sadamasochizm) lub do mieszańców, bo choć jestem gejem, to jednak **zupełnie innym, zdrowym na ciele i umyśle**. I nie chodzę na parady dlatego, że się, jak twierdzisz, czegoś boję, ale dlatego, że uważam je za głupotę i dalsze zrażanie osób heteroseksualnych do nas. (...) Nie ma czegoś takiego jak „środowisko”. Są tylko ludzie o różnych orientacjach seksualnych. Różnimy się tym, że ty ze swojego homoseksualizmu zrobiłeś sposób na życie, jesteś homoseksualistą „przede wszystkim”, zapewne, jeśli pomyślisz sam o sobie, to pierwsza myśl będzie dotyczyła właśnie twojego homoseksualizmu. Prawda? Ja nie jestem gejem „przede wszystkim”, nie widzę powodów, aby rozdzierać koszulę na paradzie jak Rejtan, nikt mnie i mojego partnera nie dyskryminował. Ale jak patrzę, co się dzieje z samymi gejami w Polsce, **na ich nachalność, na nie szanowanie własnego ciała (darkroomy...)** to dziwię się, że nas jeszcze nie zlinczowali. (...) A **zniewieścili geje zawsze wywoływali moje obrzydzenie**, i mam prawo do takiej opinii, nawet jako gej. Jak dla mnie, powielają tylko i rozpowszechniają negatywne stereotypy na temat gejów, więc wcale nie jest mi ich żal, i gwarantuję ci, **gdybym miał stanowić prawo, także to w odniesieniu do gejów, to byłoby ono tak długo surowe, aż wszystkie ciotki wróciłyby do normalnych, męskich zachowań. Facet to facet i jak facet powinien się zachowywać**. Jeśli myślisz inaczej, to być może jest to sygnał do tego, abys zastanowił się nad zmianą swojej płci, najwidoczniej ta, którą masz, ci nie odpowiada.⁸

8 <http://www.innastrona.pl/magazyn/bequeer/blog-abiekt-darkroom.phtml>, 15 lipca 2009 r., podkreślenia JK.

Ten zestaw wypowiedzi wydaje się być jednocześnie znakomitym przykładem logiki ekwiwalencji, jak i jej konsekwencji. „Nemo” wprawdzie stwierdza, że nie doświadcza dyskryminacji, ale jednocześnie uważa, że należy piętnować wszystkie zachowania osób homoseksualnych, które mogą „drażnić” nastawionych antyhomoseksualnie heteroseksualistów. Gotów jest wręcz przyczynić się do likwidacji wszelkich nienormatywnych zachowań wśród lesbijek i gejów, jednoznacznie opowiadając się za przemocą wobec tych, których uznaje za „niewłaściwie homoseksualnych”. Sądzę, że w logikę ekwiwalencji wpisany jest taki właśnie mechanizm przemocy związanej z dążeniem do ujednoznacznienia kategorii homoseksualnej na pozycjach heteronormatywnych. Mechanizm ten opiera się na założeniu, że akceptacja homoseksualizmu jest możliwa jedynie za cenę maksymalnego upodobnienia go do heteroseksualizmu, co wprawdzie jest myśleniem poprawnym, ale tylko w kontekście wzorców heteronormatywności. Claude Levi-Strauss zwrócił uwagę, że w zetknięciu z obcym/innym stosowane są zazwyczaj dwie strategie: strategia antropofagiczna, polegająca na „pożarciu obcego”, co interpretować można jako poddanie go procedurom normalizacji, „przerobieniu” na swojego oraz strategia antropoemiczna, polegająca na „zwymiotowaniu obcego”, pozbyciu się go lub przynajmniej zmuszeniu do niewidzialności⁹. Jeśli obcość/innosc budzi strach, można zrobić tylko dwie rzeczy: wyrzucić obcego lub go oswoić – uczynić swojskim. Logika ekwiwalencji usiłuje wpisać się w obie te strategie: z jednej strony polega na próbie takiej modyfikacji homoseksualności, by jak najbardziej upodobnić ją do heteroseksualności, przede wszystkim poprzez realizację obowiązujących w społeczeństwie standardów moralnych nawet w sytuacji, gdy standardy te są wyłącznie normami deklarowanymi, a nie realizowanymi. W związku z tym z drugiej strony logika ta wiązać się musi z ukryciem, wykluczeniem tych wszystkich znaczeń homoseksualności (stylów życia i pragnień seksualnych), które przeszkadzają w upodobnieniu homoseksualności do heteroseksualności. W konsekwencji logika ekwiwalencji jest logiką normatywną, realizującą w rzeczywistości heteronormatywny nakaz unieważnienia homoseksualności, bowiem kierujące się nią osoby, oznaczone jako

9 Por. Claude Levi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. Aniela Steinsberg, PIW, Warszawa 1964², s. 183.

homoseksualne, co samo w sobie jest arbitralnym zabiegiem normatywnym, usiłują następnie w jak największym stopniu upodobnić się (poprzez stylizację swojego ciała, swoich pragnień, swoich związków) do implantowanych im przeświadczeń o normie „porządnego życia” osoby heteroseksualnej. Sama ta procedura ekwiwalencji wydaje się być głęboko perwersyjna. Mechanizmy normatywne, działając poprzez język, ustanawiają jednostkę jako podmiot homoseksualny. Ewa Hyży, odwołując się do teorii Luisa Althussera, tak opisuje ten proces:

Mogę powiedzieć o sobie „ja” tylko w takich granicach, w jakich wcześniej się do mnie zwracano, i to zwracanie się do mnie uruchamia moje miejsce w mowie; dyskursywny warunek społecznego rozpoznania formułuje mnie jako **podmiot**.¹⁰

Do tej koncepcji odwołuje się Didier Eribon¹¹, uznając, że tożsamość homoseksualna (*identité gai*) inicjowana jest aktem homofobicznej interpelacji przy pomocy „słowa obelgi” (*le mot d'injure*): jednostka nazwana „pedałem/lesbą” zostaje ulokowana w systemie językowym/społecznym jako „pedał/lesba” i w ten sposób ustanowiona zostaje jako podmiot homoseksualny, co m.in. oznacza postawienie przed nią zadania realizowania „roli homoseksualnej” w znaczeniu wskazanym wyżej, czyli wpisaniu owej jednostki w obręb logiki suplementacji. Zarazem jednak osoba homoseksualna jako inny/obcy poddana zostaje procedurom normalizacji, ma więc – wpisana w logikę ekwiwalencji – starać się upodobnić do osób heteroseksualnych. Ustanowiona jako osoba homoseksualna ma zarazem przestać nią być w takim stopniu, w jakim to tylko możliwe – oto wspomniana perwersja ekwiwalencji. Oczywiście jest to zadanie nierealizowalne, w związku z tym osoba homoseksualna zdaje się zyskiwać graniczny status opisywanego przez Giorgio Agambena *homo sacer*, istoty niezdolnej do wypowiedzenia siebie, pozbawionej znaczenia, funkcjonującej w zawieszeniu pomiędzy *sacrum* (tu: światem heteroseksualnej normy) a *profanum*

10 Ewa Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, s. 169.

11 Por. Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris 1999.

(tu: światem dewiacji, od którego nakazuje się mu odciąć jednocześnie skazując nań), pozostając w strefie nierozróżnialności, stając się banitą „paradoksalnie zamieszkującym oba światy, a nieprzynależącym do żadnego”¹². Do tego wątku powrócę w dalszej części książki.

Dodajmy tu tylko: strategia oparta na logice ekwiwalencji jest całkowicie nieskuteczna. Homoseksualiści w heteronormatywnej przestrzeni społecznej zawsze będą postrzegani jako obcy/inni ze względu na swoje „perwersyjne” potrzeby seksualne destabilizujące porządek normatywny. W systemie obowiązkowego heteroseksualizmu homoseksualność będzie niemożliwym do zaakceptowania skandalem, ponieważ system taki jest zarazem systemem fallocentrycznym – przestrzenią męskiej dominacji. Homoseksualność zaś podważa binaryzm płci oparty na suplementarnym podporządkowaniu kobiecości poprzez ulokowanie męskości w pozycji biernego przedmiotu pożądania. Ponadto, na co wskazuje m.in. Eve Kosofsky-Sedgwick¹³, homoseksualność zaburza ład homospołeczności: przestrzeni społecznej opartej na męskich więziach i jednocześnie męskiej konkurencji. Mężczyźni, którzy zamiast konkurować ze sobą zaczynają uprawiać seks, są zbyt wywrotowi dla fallocentrycznego systemu społecznego. Ponadto strategia oparta na logice ekwiwalencji jest niesprawiedliwa, ponieważ generuje nowe wykluczenia i marginalizacje. Osoby homoseksualne opowiadające się po stronie logiki ekwiwalencji opowiadają się tym samym po stronie mechanizmu normatywizacji, który zawsze wiąże się z separacją, wykluczeniem i unieważnieniem tych, którzy są nie-normą, odwrotnością normy. To z tych dwóch powodów perspektywa *queer* odrzuca logikę ekwiwalencji i powiązaną z nią polityczną strategię asymilacjonistyczną, której absurdalnym z wyżej zarysowanych powodów celem jest upodobnienie homoseksualizmu do heteroseksualizmu.

Znakomitym przykładem braku skuteczności strategii asymilacyjnej, powiązanej z logiką ekwiwalencji, jest przeprowadzona w Polsce w 2003 roku przez Kampanię przeciw Homofobii akcja „Niech nas zobaczą”. Centralnym elementem tej akcji społecznej była wystawa

12 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. Mateusz Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 146.

13 Zob. Eve Kosofsky-Sedgwick, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1992.

zdjęć autorstwa Karoliny Breguły przedstawiających pary mężczyzn lub kobiet trzymających się za ręce, sfotografowanych w scenerii warszawskich ulic, placów, parków. Wystawa pokazana była w wielu miastach Polski, niemal wszędzie wzbudzając kontrowersje. Warto zaznaczyć: fotografie przedstawiały dwóch mężczyzn albo dwie kobiety, osoby całkowicie ubrane, trzymające się za ręce. Na stronie akcji czytamy następujące wyjaśnienie jej motywów:

Wszystkie zdjęcia cechuje ta sama linia artystyczna: pokazane są sylwetki osób na tle zimowej miejskiej scenerii, pary trzymają się za ręce i patrzą prosto w obiektyw aparatu. Barwy są stonowane i spokojne. Ludzie na nich uwiecznieni budzą sympatię. W zamysle autorki zdjęć, Karoliny Berguły, fotografie miały być podobne do siebie, wręcz monotonne, po to, aby widz, który obejrzy wszystkie 30 zdjęć, znudził się nimi i pomyślał, że mija na ulicy codziennie setki takich ludzi, – że geje i lesbijki to nie żadna sensacja. Jeśli **homoseksualiści wyglądają tak normalnie i przeciętnie, są właśnie tak samo normalni jak on, widz.**¹⁴

Podkreślony fragment w powyższym cytacie jest dowodem na to, że akcja była realizowana w optyce logiki ekwiwalencji. Celem akcji było przekonanie społeczeństwa, ściślej: tej jego części, która jest nastawiona antyhomoseksualnie, do akceptacji osób homoseksualnych jako „takich samych”, jak heteroseksualiści, tak samo normalnych, porządných, niegroźnych. Reakcja środowisk antyhomoseksualnych była jednak odmienna od oczekiwanej:

To promowanie zбочeńców – oburza się Liga Polskich Rodzin i nie zgadza na otwarcie wystawy „Niech nas zobaczą”, pokazującej pary homoseksualne trzymające się za ręce. Wystawa ma być otwarta w Centrum Sztuki Współczesnej Łaźnia 26 kwietnia. (...) gdański Klub Radnych LPR wystosował wczoraj pismo do prezydenta Gdańska Pawła Adamowicza, w którym domaga się wstrzymania otwarcia wystawy. Zdaniem radnych celem ekspozycji jest promowanie homoseksualizmu w społeczeństwie. „Akcja ta nie ma

¹⁴ <http://niechnaszobacza.queers.pl/>, 16 lipca 2009 r., podkreślenie JK.

nic wspólnego z szerzeniem tolerancji! Jest ona natomiast kolejnym krokiem agresywnego lobby, zmierzającego do legalizacji związków homoseksualnych w Polsce” – czytamy w liście. Radni LPR dodają, że CSW Łąznia jako placówka kulturalna należąca do miasta Gdańska nie może promować homoseksualizmu za pieniądze podatników. – To promowanie zła – mówi Grzegorz Sielatycki, sekretarz klubu radnych LPR. – **Dla nas homoseksualiści to zbrodniecy, a ta wystawa to propagowanie zbrodni w imię tak zwanej tolerancji.** Sielatycki mówi, że widział już dwa, trzy zdjęcia z wystawy w Internecie. Nie pamięta adresu strony. – Trzeba wpisać do wyszukiwarki słowo „homofobia” – mówi. – Ja odebrałem te zdjęcia negatywnie. Sielatycki, który jest także przewodniczącym pomorskiego oddziału Młodzieży Wszechpolskiej, zapowiada, że LPR będzie uważnie monitorowała niepokojące działania CSW Łąznia. – **Niech homoseksualiści pokazują te zdjęcia u siebie w piwnicy,** a nie w miejskiej galerii – dodaje. – Nie można wydawać na to pieniędzy podatnika.¹⁵

Opisana w relacji „Gazety Wyborczej” reakcja działaczy Ligi Polskich Rodzin była typowa dla wszystkich środowisk nastawionych antyhomoseksualnie. Nie dostrzegali oni „pozytywnego wizerunku” osób homoseksualnych przedstawionego na fotografiach, nie budził on, wbrew zamierzeniom twórców, ich sympatii. Nie wizerunek lesbijek i gejów jest bowiem źródłem antyhomoseksualnych uprzedzeń, ale ich uznawana za zbrodną seksualność. Przyczyną dyskryminacji nie są względy estetyczne, ale heteronormatywność kultury, w obrębie której homoseksualność jest anty-normą wywracającą porządek normatywny, skandalem zagrażającym istniejącemu łaadowi. Ujawnienie się osób homoseksualnych, nawet za pośrednictwem fotografii, oznacza wtargnięcie obcego do wnętrza jednorodnej wspólnoty, ściślej: do wspólnoty symulowanej jednorodności. Ładnie ubrany i ładnie uśmiechnięty homoseksualista jest i pozostanie zbrodniecem, a jego miejsce jest w piwnicy, w której powinien się ukryć. To wspomniana strategia antropoemiczna: pozbyć się obcego choćby za cenę jego wymuszonej

15 *LPR przeciw ustawie pokazującej homoseksualistów*, „Gazeta Wyborcza”, 31 marca 2003 r., podkreślenia JK.

niewidzialności. Najbardziej charakterystycznym przejawem tej panicznej reakcji na ujawnienie innego jest pojawiające się – absurdalne z pozoru – oskarżenie opisywanej tu wystawy o propagowanie pornografii. W jaki sposób można się dopatrzeć pornografii w wizerunku dwóch kompletnie ubranych osób trzymających się za rękę? Możliwie jest to wtedy, kiedy widz patrzy na niewinny obrazek, ale wie, że przedstawia on zboczeńców, osoby praktykujące perwersyjny seks i ten seks widzi „oczyrna duszy”. Promowanie „pozytywnego wizerunku” osób homoseksualnych w społeczeństwie heteronormatywnym, w społeczeństwie obowiązkowego i bezalternatywnego heteroseksualizmu będzie działaniem nieskutecznym, ponieważ problemem nie jest wizerunek, a nieprawidłowy, zboczony, w związku z czym budzący odrazę seks. Lesbijki i geje bez względu na swe wysiłki asymilacyjne pozostaną innymi/obcymi dopóty, dopóki w przestrzeni społecznej obowiązywać będzie norma prawidłowej seksualności. To ta norma jest źródłem problemów i to ona powinna zostać opisana, poddana analizie dekonstrukcyjnej, powinna zostać ujawniona jej genealogia, mechanizmy jej instytucjonalizacji i implantacji. Akceptacja homoseksualności staje się możliwa wówczas, gdy słabnie norma obowiązkowego heteroseksualizmu i otwarta zostaje przestrzeń dla różnicy seksualnej, dla różnorodności pragnień seksualnych. Homoseksualiści nie mogą zostać zaakceptowani jako „tacy sami” jak heteroseksualiści, ponieważ nie są tacy sami. Są *queers*, odmieńcami, dziwakami, zboczeńcami ze względu na swoje perwersyjne pragnienia seksualne, ich kondycja to kondycja *queerness*, kuriozalności, nie-normy. Osoby nieheteroseksualne odzyskują swoje miejsce w przestrzeni społecznej i przestaną być zmuszane do niewidzialności tylko wówczas, gdy zaakceptowana zostanie ich kuriozalność w swej odmienności. Jeśli system obowiązkowego heteroseksualizmu ma zostać zniesiony, homoseksualność musi zostać zaakceptowana nie pomimo swej odmienności, ale wraz z ową odmiennością i ze względu na nią. Także do tego wątku powrócę w dalszej części pracy. Homoseksualiści mogą stać się w społeczeństwie heteronormatywnym „tak samo normalni” jak heteroseksualiści tylko wtedy, gdy staną się heteroseksualni, co jest zadaniem niemożliwym. To dlatego teorii *queer* bliska jest inna strategia: odrzucenie zadania „bycia normalnym” i zakwestionowanie normy poprzez wskazanie na przemoc i niesprawiedliwość, jaką owa norma generuje.

Perspektywa *queer* odrzuca logikę ekwiwalencji także jako podstawę analiz teoretycznych zmierzających do charakterystyki tego, co określone zostało jako tożsamość osób homoseksualnych („*gay identity*”) i powiązany z tą tożsamością styl życia, prowadzący do wytworzenia specyficznej kultury lesbijek i gejów („*gay culture*”) z ich różnorodnymi instytucjami. Innymi słowy mówiąc, teoretycy i teoretyczki *queer* sądzą, że osoby nienormatywne płciowo i/lub seksualnie potrzebują dla swych działań politycznych innego rodzaju wiedzy niż ta, która wypracowana została w ramach studiów lesbijsko-gejowskich. Przede wszystkim chodzi o zmianę przedmiotu analiz, a przynajmniej o zmianę priorytetu w tym zakresie. Priorytetem tym nie może być charakterystyka *gay identity* – szeroko rozumianej tożsamości (jednostkowej tożsamości społecznej) wszystkich osób homoseksualnych. Po pierwsze dlatego, że taki ustanowiony przedmiot badań zakłada istnienie – realne istnienie – homoseksualności, tożsamości homoseksualnej i społeczności homoseksualnych, które mogą stać się przedmiotem badania. Opis tych kategorii może być możliwy tylko przy założeniu ich esencjalnej stabilności, tymczasem o niczym takim nie może być mowy. Homoseksualność to sztuczna kategoria arbitralnie narzucana osobom, które zostały jako takie rozpoznane w obrębie dyskursu naukowego. Tymczasem nawet pobieżna lektura najskuteczniej pretendujących do ścisłości współczesnych opracowań seksuologicznych¹⁶ wskazuje, że istnieją olbrzymie rozbieżności przy definiowaniu homoseksualizmu męskiego, zaś homoseksualizm kobiecy w zasadzie w ogóle wymyka się definicjom. Oczywiście w tej sytuacji kwestia istnienia stabilnych konstrukcji tożsamościowych czy trwałych wzorów życia „społeczności homoseksualnych” musi być poddana w wątpliwość: skoro nie wiadomo do końca, kto jest, a kto nie jest osobą homoseksualną, to w jaki sposób budować można domknięte opisy tego, jaką koncepcję siebie i jakie style budowania związków mają osoby homoseksualne? Oczywiście można – i socjologia często korzysta z tej możliwości – arbitralnie domknąć definicje wątpliwych pojęć i w ten sposób „ustawić sobie” przedmiot badawczy, powstaje jednak pytanie: czy powstający dzięki temu zabiegowi opis jest charak-

16 Zbigniew Lew-Starowicz, Michał Lew-Starowicz, *Homoseksualizm*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1999, s. 9-10.

terystyką homoseksualności czy też pewnej wersji homoseksualności, tekstualnie wytworzonej symulacji? Taki arbitralny gest zamknięcia jest zawsze gestem normatywnym i jego konsekwencją są wykluczenia z opisu tego, co „wypadło” z definicji. Analiza tekstów powstających w obrębie *gay studies* wskazuje, że dość łatwo przewidzieć to, co „wypadnie”. Po pierwsze – ze względu na dominację męską w dyskursie naukowym oraz – szczerzej – fallogocentryczności języka – najpierw „wypada” doświadczenie kobiet lub w powstającym opisie jest ono marginalizowane. Z tego powodu koniecznym okazało się powstanie odrębnego nurtu *studiów lesbijskich*, w których specyfika podwójnego wykluczenia homoseksualnych kobiet i wynikająca stąd ich szczególna sytuacja kulturowa i społeczna zostałaaby we właściwy sposób uwzględniona, a nie rozpuszczana w ogólnej charakterystyce „sytuacji osób homoseksualnych”. Ten sam mechanizm dotyczył innych kategorii: kolorowych osób homoseksualnych, osób ubogich, osób transpłciowych. Próba obejmowania tych wszystkich zróżnicowanych doświadczeń uniwersalizującym dyskursem prowadziła zazwyczaj do uznawania za najbardziej „typowe” problemy związane z konstrukcją tożsamości homoseksualnej czy prowadzeniem „gejowskiego” stylu życia te problemy, które były częścią doświadczenia białych, dobrze sytuowanych, monogamicznych homoseksualnych mężczyzn. Po drugie z takiego dyskursu wypada to, co ze względu na logikę ekwiwalencji uznane jest za „marginalne” i „niepoprawne”: doświadczenie osób budujących związek niemonogamiczne, bywalców/bywalczyń klubów seksualnych, osoby z subkultur s/m czy też subkultury „misiowej”. Doświadczenie tych osób uznane zostaje za nieswoiste nie dlatego, że udowodniono ich statystyczną marginalność, ale dlatego, że ich istnienie jest przeszkodą dla budowania „pozytywnego wizerunku” lesbijek i gejów. W perspektywie *queer* nie ma nieistotnych doświadczeń, bowiem każde doświadczenie wykluczenia i marginalizacji przynosi istotną informację o procedurach i konsekwencjach normatywnej przemocy, a to ona ma być podstawowym przedmiotem badawczym. Sądzę, że ustanawianie homoseksualności jako przedmiotu badawczego nie jest niczym innym niż przejmowaniem perspektywy dyskursu heteronormatywnego, w związku z czym prowadzi do zaznaczonych wyżej normatywnych efektów. Konieczną jest zmiana optyki i skupienie się na mechanizmach i procesach ustanawiania pożądania

heteroseksualnego na pozycji normy oraz konsekwencji utrwalenia porządku heteronormatywnego. To norma, jak wspomniałem wyżej jest – w ścisłym sensie tego słowa – problemem badawczym, a nie tożsamości abiektalne (to jest wyprodukowane w procesie suplementacji tożsamości podporządkowane), które są efektem oddziaływania mechanizmów normatywnych. Sądzę, że badać należy przede wszystkim przyczyny (system obowiązkowego heteroseksualizmu), a dopiero potem skutek, jakim jest dyskursywnie ustanowiona homoseksualność. Tak rozumiem przesunięcie teoretyczne w badaniach socjologicznych, jakie wiąże się z przyjęciem perspektywy *queer*.

Przesunięcie to w pewien paradoksalny sposób oznacza rezygnację z badania homoseksualności i zajęcie się społeczną konstrukcją (obowiązkową) heteroseksualności analizowanej jako norma. Jak pisze Ki Namaste:

Poststrukturalistyczna teoria *queer* oferuje socjologii metodę umożliwiającą badanie wyłaniania się i reprodukcji heteroseksualności. Bardziej, niż wskazywanie gejów, lesbijek i/lub osób biseksualnych jako jedynych podmiotów czy wspólnot wartych badania, zadaniem poststrukturalistycznej socjologii mogłaby być pomoc w zrozumieniu tego, w jaki sposób heteroseksualność jest sama w sobie konstruktem społecznym.¹⁷

Podstawowym przedmiotem analizy *queer studies* jest zatem seksualność ujmowana jako normatywne urządzenie wiedzy/władzy¹⁸. Homoseksualność powstała jako suplement i odwrotność heteroseksualności po to, by wyznaczyć jej granice, stanowić jej zewnątrz i umożliwić w ten sposób uzyskanie jednoznaczności heteroseksualności także poprzez zabiegi abiektywizacji (wyparcia) tego, co z powodów normatywnych nie mogło znaleźć się w obrębie jej znaczenia. To zatem heteroseksualność – i seksualność w ogóle – jako wytwór procesu heteronorma-

17 Ki Namaste, *The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism and a Sociological Approach to Sexuality*, w: *Queer Theory/Sociology*, ed. Steven Seidman, Blackwell, New York 1996, s. 203.

18 Pochodzące z prac Michela Foucault pojęcie wiedzy/władzy, to jest wiedzy, która jest immanentnym elementem procedur władzy normatywnej, zostanie szerzej omówione w rozdziale czwartym.

tywizacji musi stać się podstawowym przedmiotem badawczym. Zrozumienie sposobu, w jaki ustanawiana jest (hetero)seksualność, w jaki wpisywana jest ona w jednostkowe pragnienia i wypisywana na ciele, wyjaśnienie okoliczności jej takiego, a nie innego ukształtowania pozwoli zrozumieć to, w jaki sposób procesy normatywne warunkują pożądanie zmierzając do zarządzania nim i włączenia go w społeczne struktury znaczenia. Dopiero wtedy można będzie zrozumieć znaczenie homoseksualności oraz wszystkich pozostałych suplementarnych seksualności i wykazać ich rolę w podtrzymywaniu ładu heteronormatywnego. Jak zaś słusznie wskazuje Ki Namaste, ogromną pomocą w tym przedsięwzięciu jest aparat pojęciowy francuskiego poststrukturalizmu (dodałbym: oraz amerykańskiego neopragmatyzmu). Idee Michela Foucault, Jacquesa Derridy, Gillesa Deleuza czy Julii Kristej pozwalają wnikać głęboko w genealogię i anatomię instancji normatywnych¹⁹, jakimi są płeć i seksualność oraz wykazać społeczne konsekwencje wpisania ich w społeczny i kulturowy system znaczeń oraz wypisania ich na powierzchni naszych ciał. Co więcej jednak, jak będę starał się wykazać w trzecim rozdziale niniejszej pracy, koncepcje poststrukturalistyczne są niezwykle użytecznym narzędziem do konstrukcji teorii społecznej, która umożliwi analizę społeczeństwa z nowej perspektywy, z perspektywy pozycji abiektałnych, to jest tych kategorii społecznych, które zostały wytworzone jako kategorie suplementarne i podporządkowane. Znaczenie *queer studies* w następujący sposób podsumowuje prof. Steven Seidman, jeden z prekursorów obecności tej perspektywy w socjologii:

Teoretycy i teoretyczki *queer* nie ujmują homoseksualności i heteroseksualności jedynie jako kategorii tożsamości czy statusu spo-

19 Pojęcie instancji to pojęcie pomocnicze na terenie społecznej teorii *queer*. Jego znaczenie odsyła do łacińskiego terminu *instantia*, oznaczającego m.in. obecność, nacisk, presję, natłok, żądanie, przeszkodę. Pojęcie to jest zatem bliskie socjologicznemu terminowi „rola społeczna”, obejmuje bowiem wiązkę norm związanych z jednym z aspektów konstrukcji tożsamościowych jednostki (płci, seksualności, rasy, etnosu, religijności itp.). Instancje normatywne to role społeczne, które są – odwołując się do pojęcia Michela Foucault – urządzeniami wiedzy/władzy. Ich zasadniczym celem jest wpisanie działania jednostki w reprodukcję Spektaklu normatywnego. W tym sensie instancja jest obecnością znaczenia spektakularnego w tych działaniach, obecnością uzyskiwaną dzięki presji normatywnej unieruchamiającej działania jednostki w normatywnym polu Spektaklu, a w konsekwencji jest przeszkodą w podejmowaniu przez jednostkę nie-normatywnych działań autokreacyjnych.

łącznego, ale jako kategorie wiedzy, kategorie językowe determinujące naszą wiedzę o ciałach, pożądaniach, seksualnościach. Jest to język normatywny, który nadaje kształt normom moralnym i politycznej hierarchii. Teoretycy i teoretyczki *queer* przenoszą swoją uwagę z wyłączonego zainteresowania opresją i wyzwoleniem homoseksualnego podmiotu na analizę instytucjonalnych praktyk i dyskursów produkujących wiedzę seksualną oraz sposoby, w jakie organizują one życie społeczne represjonujące różnicę. W tym sensie teoria *queer* sugeruje, że studia nad homoseksualnością nie powinny być studiami nad mniejszościami – przyczyniającymi się do upodmiotowienia lesbijek/gejów/osób biseksualnych – ale badaniami tej wiedzy i praktyk społecznych, które organizują społeczeństwo jako całość, seksualizację – heteroseksualizację lub homoseksualizację – ciało, pożądania, działania, tożsamości, relacji społecznych, wiedzy, kultury i instytucji społecznych. Teoria *queer* dąży do transformacji teorii homoseksualnej w ogólną teorię społeczną, punkt widzenia, który umożliwi analizę procesów społecznych.²⁰

Poststrukturalizm dostarcza teorii *queer* niezbędnych narzędzi analitycznych do wykazania, że wszystkie rzekomo stabilne kategorie tożsamościowe, w tym kategorie płci i seksualności, są arbitralnie wytworzonymi symulacjami, których podstawowym celem jest blokowanie naszych pragnień i związanych z nimi działań w normatywnie określonych granicach. Nie istnieje nic takiego, jak stabilna płeć czy stabilna seksualność: są to tylko normatywne kategorie przemocy, których zadaniem jest ograniczenie radykalnie zróżnicowanych pragnień, możliwych stylizacji ciała, potencjalnych trajektorii biograficznych, ograniczenie nieskończonej wielości wytwarzanych znaczeń. Mają one sztucznie stabilizować to, co pierwotnie płynne i zróżnicowane. Stabilizacja ta jest niezbędna dla ukształtowania jednoznacznej, uporządkowanej przestrzeni społecznej i zarazem zagwarantowania trwałości społecznego systemu dominacji. To zatem przede wszystkim owe domknięte, normatywne kategorie tożsamościowe, rozumiane – w odwołaniu do teorii Michela Foucault – jako

20 Steven Sediman, *Introduction*, w: *Queer Theory/Sociology...*, dz. cyt., s.12-13.

kategorii wiedzy/władzy, są podstawowymi narzędziami przemocy i dlatego to one wraz z technologiami ich wytwarzania i stabilizowania muszą być podstawowym przedmiotem badawczym teorii, która wyjaśnić chce mechanizmy społecznego wytwarzania i utrwalania hierarchii dominacji – normatywnej strukturacji przestrzeni społecznej. Na tym polega specyfika perspektywy *queer* oraz metodologiczne i teoretyczne przesunięcie, jakie się z nią wiąże. Teoria *queer* oznacza zatem – jak wspomniałem na początku niniejszego rozdziału – kres złudzenia stabilnych i jednoznacznych kategorii normatywnych, w tym kategorii płci i seksualności oraz krytykę opartych na tym złudzeniu narracji politycznych i teoretycznych. Trudność w recenzji tej teorii w Polsce wiąże się z silnym oporem przed przyjęciem tego rodzaju stanowiska.

Joanna Mizielińska, jedna z osób, które wprowadziły perspektywę *queer* do polskiej humanistyki, w tym nauk społecznych, a zarazem znakomita komentatorka prac Judith Butler, „kanonicznych” dla *queer studies*, wskazuje na trzy podstawowe problemy utrudniające recepcję tych studiów w Polsce.²¹ Pierwszym jest zasadnicza nieprzekładalność terminu *queer* na język polski, co osłabia kontrkulturowy wydźwięk tej perspektywy, który byłby bardziej słyszalny, gdyby rzecz pojawiła się pod hasłem „teorie perwertów” czy „teoria pedalska”, co swego czasu postulowano. Zamazanie znaczenia terminu *queer* – terminu obelżywego, służącego do poniżenia osób homoseksualnych – powoduje utratę niezwykle istotnego kontekstu teoretycznego. Jak pisze Judith Butler:

Jak to możliwe, że obelżywy termin stał się nośnikiem nowych, pozytywnych znaczeń, został „zrefunkcjonowany”, by użyć określenia Brechta? Czy w grę wchodzi tu po prostu nagły zwrot wartościowania, dzięki któremu *queer* oznacza albo dawniejsze poniżenie, albo obecną czy przyszłą afirmację? Zwrot, który podtrzymuje i potwierdza poniżającą (*abjected*) historię znaczenia tego terminu? Stosowanie określenia *queer* jako paralizującej obelgi, jako przyziemnego odwołania do patologicznej seksualności, powoła-

21 Joanna Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Universitas, Kraków 2006, s. 123.

ło do istnienia użytkownika tego terminu jako wzoru i nośnika normalizacji, a jednocześnie ukonstytuowało akt wypowiedzenia tego terminu jako dyskursywne znormalizowanie granic seksualnej prawomocności. Spora część heteroseksualnego świata zawsze potrzebowała tych, którzy są *queer*, a od których usiłuje się odciąć przez performatywną moc tego określenia. Jeśli termin *queer* jest obecnie zawłaszczany na nowo, na jakich dzieje się to warunkach, jakie są granice tego ważnego odwrócenia znaczenia? Czy powieli ono logikę odrzucenia, która je zrodziła? Czy jest w stanie przezwyciężyć historię krzywdy, która je ukonstytuowała?²²

Nieprzekładalność terminu *queer* powoduje zagubienie tego ważnego kontekstu teoretycznego związanego z przejściem i odwróceniem antyhomoseksualnego dyskursu. Pozostaje tylko strategia pozostawiania terminu *queer* w jego oryginalnym brzmieniu wraz z obszernym wyjaśnieniem tak, aby był on nadal znakiem informującym o antynormatywnym kontekście przedsięwzięcia teoretycznego, które sygnuje.

Drugi problem, na który wskazuje Mizielińska, wiąże się z tym, że teoria *queer* posiada swoją genealogię, którą starałem się krótko zarysować powyżej. Jak wspomniałem na wstępie, wyrosła ona z pewnego rodzaju rozczarowania dotychczasowym sposobem budowania wiedzy o homoseksualności, jaki charakteryzował studia lesbijsko-gejowskie. Kontekstem politycznym tego rozczarowania było fiasko polityki podmiotowej opartej na założeniu istnienia stałych i stabilnych „tożsamości homoseksualnych”, które miały być podstawą utworzenia mniejszościowego ruchu społecznego, wzorowanego na ruchu Afro-Amerykanów. W ramach tego ruchu zakładano istnienie stabilnej kategorii osoby homoseksualnej (lub ewentualnie biseksualnej czy transpłciowej), na wzór esencjonalnie ujmowanych kategorii etnicznych czy rasowych. Warto zauważyć, że przeświadczenie to, co zresztą z aprobatą zauważał Michel Foucault, oznacza kontynuację logiki suplementacji zawartej w dyskursie medycznym, który powołał homoseksualistów do istnienia, przy czym kontynuacja ta miała mieć subwersywny charakter i wyprowadzić kategorię homoseksualności

22 Judith Butler, *Krytycznie Queer*, tłum. Agnieszka Rzepa, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies”, 2000, 7, s. 37.

z pozycji podporządkowania poprzez rewaloryzację jej znaczenia i wykazywania tendencyjności normatywnych narracji antyhomoseksualnych. Foucault w następujący sposób komentuje ten proces:

(...) pojawienie się w XIX wieku – w psychiatrii, prawodawstwie, a także literaturze – całej serii wywodów o rodzajach i podrodzajach homoseksualizmu, inwersji seksualnej, pederastii, „psychicznego hermafrodytyzmu” sprzyjało bez wątpienia bardzo silnemu wzrostowi społecznej kontroli nad tym obszarem „perwersyjności”. Zarazem jednak spowodowało to powołanie dyskursu „zwrotnego”: homoseksualizm zaczął przemawiać we własnym imieniu, rewindykować swoją legalność lub „naturalność”, często posługując się nawet słownictwem i terminami, za pomocą których dyskwalifikowała go medycyna.²³

Warto zauważyć, że tego rodzaju przejście dyskursu oznacza uznanie istnienia esencjalnie ujmowanej kategorii homoseksualności, a zatem także akceptację przeświadczenia, że osoba, która współżyje seksualnie z osobą tej samej płci posiada pewne cechy – osobowości, charakteru, stylu życia, może nawet anatomii – które czynią z niej odrębny gatunek. Polityka mniejszościowa zaś oznacza bazujące na tym przeświadczeniu wezwanie do tego, by tak stworzoną kategorię uznać za będącą przedmiotem dyskryminacji mniejszość i otoczyć opieką, umożliwiającą korzystanie z pełni praw człowieka, w tym praw obywatelskich. Sądzę, że ze względu na charakter liberalnej demokracji, która jest podstawowym modelem ładu politycznego w naszej części świata, nie da się uniknąć tego rodzaju strategicznego esencjalizmu i że w obrębie sfery dyskursu publicznego w taki właśnie sposób należy stawiać sprawę, jest to bowiem po prostu kwestia dostosowania się do obowiązujących reguł gry. Nie oznacza to jednak, że nie należy podejmować prób zmiany tych reguł, że istniejąca sytuacja zwalania nas z konieczności bycia świadomymi ograniczeń wiążących się z tego rodzaju artykulacją i z prób dodawania do strategicznego esencjalizmu działań, które będą minimalizowały jego negatywne konsekwencje. Trudności w recepcji teorii *queer* w Polsce polegają na tym,

23 Michel Foucault, *Wola wiedzy...*, dz. cyt., s. 91.

że polityka podmiotowa oparta na esencjalizowanych tożsamościach wciąż postrzegana jest jako strategia nie posiadająca alternatywy, co prowadzi do formułowanych wobec teoretyczek i teoretyków *queer* oskarżeń o „polityczną impotencję”. Szerzej będę chciał wrócić do tej problematyki w szóstym rozdziale tej książki, tu dodam jedynie: perspektywa *queer* umożliwia zrozumienie, że polityka tożsamości jest polityką umożliwiającą jedynie osiągnięcie zwycięstwa taktycznego, polegającego na zwykle częściowym uznaniu obywatelstwa osób nieheteroseksualnych, co zazwyczaj traktowane jest jako wielkoduszne ustępstwo ze strony większości na rzecz nieszkodliwych „dziwaków”. Polityka wiążąca się z wiedzą wypracowywaną w ramach *queer studies* umożliwia osiągnięcie celu strategicznego: dekonstrukcję i destabilizację kategorii płci i seksualności, a co za tym idzie, destrukcję opartego na tych kategoriach systemu stratyfikacji społecznej z jego wykluczeniami i jego przemocą. Jest to cel dalekosiężny i o wiele bardziej doniosły, niż doraźne sukcesy taktyczne, ale tylko on prowadzić może do uwolnienia naszych ciał i pragnień z opresji normatywnej, co jest zasadniczym przedmiotem zabiegów polityki *queer*.

Ostatnim problemem, wiążącym się z recepcją teorii *queer* w polskiej humanistyce, o jakim wspomina Joanna Mizielińska, jest włączanie tej perspektywy do polskiej myśli feministycznej. Mizielińska pisze:

(...) tu również możemy zaobserwować resygnifikację znaczenia poprzez przemilczenie lub przesuwanie na dalszy plan seksualnego komponentu płci. Tym samym ma miejsce podporządkowanie seksualności kategorii płci, traktowanie jej nie jako równorzędnego elementu ludzkiego życia, ale jako derywatu płci, przed czym przestrzegały wielokrotnie teoretyczki *queer* (...). Teoria *queer*, być może w konsekwencji braku istnienia innych podejść oraz dość późnej recepcji feminizmu została przyjęta jako jedyna oferująca antyesencjalistyczne podejście do kategorii płci/rodzaju. (...) Często teoria *queer* jest też używana jedynie do mówienia o kategorii płci i podważania jej dychotomicznego charakteru i jako taka zdobywa popularność. Na przykład prace Judith Butler są najczęściej przywoływane w kontekście jej słynnego zakwestionowania zasadności podziału na płeć biologiczną i kulturową

oraz performatywnego charakteru tej ostatniej. Często dzieje się to bez odniesień do jej analiz heteronormatywności oraz przykładów mniejszości, które zawsze podaje.²⁴

Procesowi temu towarzyszy jeszcze inne zjawisko, a mianowicie „wypychanie” problematyki seksualności poza obręb *gender studies* i utożsamienie *queer studies* z badaniami na seksualnością, a w zasadzie nad homoseksualnością, co w praktyce prowadzi do uprawiania starych, dobrych studiów lesbijsko-gejowskich pod nową, być może bardziej „prestizową” nazwą. Konsekwencją tego zjawiska jest z jednej strony to, że – jak słusznie zwraca uwagę Mizielińska – z programów kursów genderowych znika tematyka seksualności, a z drugiej to, że programy kursów sygnowanych terminem *queer* dotyczą niemal wyłącznie homoseksualności, nawet z pominięciem biseksualności czy transpłciowości. Wydaje się, że zarówno „okrajanie” perspektywy *queer* z problematyki społecznej konstrukcji seksualności, jak i uprawianie *queer studies* jako kontynuacji studiów lesbijsko-gejowskich prowadzi do poważnego nieporozumienia, w wyniku którego zagubione zostaje wszystko to, co jest najważniejszym przyczynkiem teorii *queer* do rozwoju nowych, nienormatywnych badań nad płcią i seksualnością. Doniosłość prac Judith Butler polega m.in. na wykazaniu, że płeć i seksualność to dwie instancje normatywne konstruowane i implantowane w obrębie tego samego procesu i wzajem ze sobą ściśle powiązane. Płeć jest performatywnym konstruktem społecznym, ale jest także wytworem mechanizmów heteronormatywnych, ustanawiających ład obowiązkowego heteroseksualizmu. Nie tylko chodzi o to, że nasze ciała są opisywane jako męskie lub kobiece, bowiem ustanawiani jesteśmy jako „mężczyźni, którzy pożądają kobiet” oraz „kobiety, które są obiektem męskiego pożądania”. Nasza (wytworzona) seksualność determinuje sposób, w jaki konstruowana jest nasza (wytworzona) płeć, zaś normy płci determinują nasze pożądanie i sposoby jego realizacji. Szerzej będę się tym problemem zajmował w następnym rozdziale. Tu chciałbym jeszcze tylko podkreślić: perspektywa *queer* oferuje nowy sposób analizowania problematyki płci i seksualności, ujawniając procedury normatywnej przemocy, które

24 Joanna Mizielińska, *Płeć, ciało...*, dz. cyt., s. 138-139.

wiążą się z wytwarzaniem tych instancji. Dzięki temu *queer studies* oferują nowe spojrzenia na wszelkie działające w naszej codzienności, na powierzchniach naszych ciał, dyskretne i rozproszone procesy normatywnej konkwesty, stając się w ten sposób podstawą nowej teorii społecznej. Teoria *queer* sprowadzona do zakwestionowania binaryzmu sex/gender albo do nowszej wersji *gay studies* nie jest wiedzą, która byłaby komukolwiek do czegokolwiek potrzebna, nie oferując ani nowej propozycji teoretycznej, ani nowych narzędzi do budowania skuteczniejszych strategii antynormatywnego oporu.

Być może ta momentami przedziwna recepcja *queer studies* w Polsce jest dowodem na to, że perspektywa ta posiada ważny krytyczny potencjał, że jest wiedzą, która stanowi zagrożenie dla dotychczas prowadzonych badań nad problematyką płci i seksualności, dlatego podejmowane są próby jej marginalizacji i „rozmydlenia”. Sądzę jednak, że kluczowe znaczenie mają utrwalone w polskiej socjologii, także w polskich *gender studies*, esencjalistyczne przyzwyczajenia. Płeć i seksualność brane są tu zbyt poważnie i zbyt dosłownie, jednak nie dlatego, że powszechna jest świadomość wpływu norm płci/seksualności na kształt przestrzeni społecznej i strukturujących je procesów, ale dlatego, że wciąż dominuje przekonanie, że w naukach społecznych należy badać raczej konsekwencje – społeczne, kulturowe, polityczne czy ekonomiczne – płci czy seksualności, niż krytyczne przyglądać się samym tym instancjom i procedurom ich konstruowania. W ten sposób, jak wspomniałem wyżej, przyglądamy się skutkom procesów normatywnych, poza refleksją pozostawiając przyczyny: same te procesy. Tymczasem społeczna sytuacja kobiet nie jest konsekwencją „po prostu” męskiej dominacji, w związku z czym problem są w stanie rozwiązać mechanizmy promujące obecność kobiet w przestrzeni publicznej z jednej strony oraz zaangażowanie mężczyzn w życie domowe z drugiej strony. W moim przekonaniu to działania ważne, ale niewystarczające. Problemem zasadniczym jest bowiem sposób, w jaki – przede wszystkim w procesie socjalizacji – ustanawiana jest nasza płeć, sposób, w jaki stajemy się mężczyznami i kobietami oraz w jaki wikłani jesteśmy w konsekwencje logiki suplementacji, „odgrywając” w naszej codzienności płeć. Przyczyną kłopotów jest sama instancja płci oraz związane z jej ustanawianiem, implantowaniem i egzekwowaniem mechanizmy normatywne, ale jest nią także seksualność,

skonstruowana tak, by podtrzymywać suplementarną strukturę binaryzmu płci. Podobnie – źródłem społecznej sytuacji osób nieheteroseksualnych jest nie tyle dominacja heteroseksualistów, ile konstrukcja seksualności jako narzędzia normatywnej przemocy, ale także heteronormatywna konstrukcja norm płci. To istotne między innymi dlatego, że otwiera nowe pole badań nad sposobem konstruowania (dominującej) męskości czy sposobem konstruowania (obowiązkowej) heteroseksualności, co pozwala odpowiedzieć na wiele ważnych pytań dotyczących roli normatywnej przemocy w naszym codziennym życiu i sposobów budowania skutecznej strategii oporu. W teorii *queer* oczywistość płci i oczywistość seksualności zostaje radykalnie zakwestionowana, a instancje te, dzięki instrumentarium teoretycznemu i pojęciowemu poststrukturalizmu, poddane są drobiazgowej analizie dekonstrukcyjnej, dzięki czemu ujawniają swoją genealogię i swoje uwikłanie w procedury normatywne i szerzej – w procedury dyscyplinarnego zarządzania naszymi ciałami i naszymi pragnieniami.

O jeszcze jednym problemie warto wspomnieć: teoria *queer* to teoria postmodernistyczna, co szerzej będę chciał wyjaśnić poniżej. Sądzę, że problemy z recepcją perspektywy *queer* wiążą się z wciąż znaczącą w polskiej humanistyce niechęcią do koncepcji związanej z tym nurtem intelektualnym. Od lat obserwuję dwie strategie: albo postmodernizm jest bagatelizowany, jako moda (zresztą podobno już mocno przebrzmiała), która niczego istotnego do humanistyki nie wnosi, albo traktowany jest jako śmiertelny wróg „porządnej”, empirycznie osadzonej nauki, której doniosłość, ekspercką funkcję społeczną i normy metodologiczne podważa. W kilku miejscach tej książki będę chciał pokazać, że właśnie dzięki zerwaniu z wieloma nowoczesnymi przesądami, wśród nich z przesądem „religii nauki”, który sytuował proces konstruowania wiedzy naukowej poza obszarem procesów kulturowych, teoria *queer* zawdzięcza swój potencjał radykalnej teorii krytycznej, ujawniającej zaangażowanie owej rzekomo bezstronnej, nieuwarunkowanej i obiektywnej wiedzy w procedury normatywne. Teoria *queer* razem z całą posthumanistyką²⁵ oparta jest na podstawowym przeświadczeniu, że nie ma wiedzy niewinnej, że produkcja wiedzy jest procesem kulturowym, w związku z czym pod-

25 Termin ten wyjaśniam w drugiej części piątego rozdziału.

lega takim samym ograniczeniom (także tym, których źródłem jest sam język), jak wszelkie inne procesy kulturowe. Wiedza, co postaram się wyjaśnić szerzej w drugiej części tej książki, powstaje w polu agonistycznym, zatem zawsze była i jest podporządkowana pewnym mechanizmom władzy, a zatem mechanizmom politycznym. Ważnym sojusznikiem dla perspektywy *queer* są koncepcje konstruktywistyczne w socjologii wiedzy, pozwalają one bowiem jasno doprecyzować epistemologiczny i metodologiczny punkt wyjścia *queer studies*. Problem wiedzy, jej wytwarzania, jej transmisji oraz jej roli w determinowaniu procesów społecznych oraz produkowaniu spolegliwych jednostek jest dla teorii *queer* problemem centralnym. Walka polityczna, której wynik decyduje o kształcie przestrzeni społecznej, nie jest w moim przekonaniu bezpośrednią walką o różnego typu zasoby, jest bowiem w pierwszym rzędzie rywalizacją o znaczenia. Władzę zdobywa ten, kto panuje nad społecznymi procedurami produkcji sensu. Perspektywa *queer* ujawnia tę walkę i opisuje jej mechanizmy, dlatego przez tych, którzy doceniają jej krytyczny potencjał traktowana jest jako śmiertelny wróg tej wiedzy, która pozostaje na usługach władzy.

Spółeczna teoria *queer*: wstępne rozpoznanie

Teoria *queer* bardzo szybko stała się ważnym paradygmatem badawczym w socjologii współczesnej, przybierając postać społecznej teorii *queer*. Do socjologii wprowadził tę perspektywę przede wszystkim przywoływany już tu prof. Steven Seidman, wykładowca Wydziału Socjologii na University of Albany, State University of New York²⁶. Zaproponował on wypracowanie, na podstawie założeń teorii *queer* i w powiązaniu z dorobkiem teoretycznym socjologii postmodernistycznej, nowej teorii społecznej, której znaczenie wykracza poza problematykę seksualności, bowiem wiąże się z ujawnieniem normatywnej genealogii i niestabilności kategorii tożsamościowych – zarówno indywidualnych, jak i kolektywnych. Seidman najszerszej zajmował się problematyką polityki *queer* rozumianej zarówno jako indywidualne, jednostkowe strategie antynormatywnego oporu, jak i różnego typu działania zbiorowe, podejmowane w celu rozbicia procedur heteronormatywnego przymusu. Inni autorzy i autorki sięgali do różnorodnych inspiracji, także w obrębie klasycznych i współczesnych teorii socjologicznych, konstruując specyficzną narrację społecznej teorii *queer*. Dla przykładu Cindy Patton²⁷ w swoich analizach zajmuje się problematyką tożsamości i jej antynormatywnej rekonfiguracji i odwołuje się do socjologii Pierre’a Bourdieu, a szczególnie do jego pojęcia kapitału kulturowego, Donald Morton²⁸ odnosi się do koncepcji neomarksitowskich oraz do różnego typu teorii konfliktu, by sformułować „materialistyczną teorię *queer*”, zaś Michael Warner²⁹, budując swoją wersję społecznej teorii *queer* używa pojęć zaczerpniętych z prac Anthony Giddensa. Naturalnie autorem najczęściej przywoływanym w tych opracowaniach – poza teoretyczkami i teoretykami *queer* – jest Michel Foucault i jego teoria wiedzy/władzy.

26 Do najważniejszych prac prof. Seidmana na ten temat należą: powstała pod jego redakcją antologia *Queer Theory/Sociology*, Blackwell, Oxford 1996; oraz książki autorskie: *Difference troubles. Queering social theory and sexual politics*, Cambridge University Press, 1997; *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*, Routledge, 2002; *The Social Construction of Sexuality*, Norton 2003.

27 Cindy Patton, *Refiguring Social Space*, w: *Social Postmodernism*, red. Linda Nicholson, Steven Seidman, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 158-183.

28 *The Material Queer*, red. Donald Morton, Westview, Boulder 1996.

29 *Fear of a Queer Planet*, red. Michel Warner, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994.

Niezwykle szeroka jest problematyka podejmowana w opracowaniach powstających pod znakiem społecznej teorii *queer*. Kwestia podstawowa to zagadnienie (nie)tożsamości płci i seksualności, niestabilności tych kategorii oraz ich normatywnego wytwarzania i stabilizowania, instytucjonalnego regulowania i zarządzania wzorami płci i seksualności oraz strategiami oporu wobec tych mechanizmów normatywnych, a także rolą mediów, religii, polityki czy rodziny w ustanawianiu, ale także i rekonfiguracji norm płci/seksualności. Przykładem tego rodzaju badań jest książka Susan Danuty Walters *All the Rage*³⁰, ciekawej także ze względu na możliwość porównania amerykańskich i polskich reakcji na „wychodzenie z szafy” osób nieheteroseksualnych (reakcje te okazują się być bardzo zbliżone), w której to książce autorka analizuje proces „eksplozji widzialności” lesbijek i gejów w przestrzeni społecznej i jej konsekwencje, wskazując, że widzialność ta nie powinna oznaczać dostosowania się do wzorców heteronormatywnych i tego, co wyżej opisałem jako upodabnianie homoseksualności do heteroseksualności w ramach logiki ekwiwalencji, ale oznaczać powinna zmianę wzorów małżeństwa, rodziny, związków partnerskich, stylów płciowej i seksualnej autodefinicji, modeli przyjaźni (co swego czasu postulował także Michel Foucault³¹) i miłości. Osoby nieheteroseksualne nie powinny pozbywać się swojej odmienności, bowiem okazać się ona może ważna i ożywcza dla przemian w obrębie całej przestrzeni społecznej. Podobną tematykę podejmują artykuły i książki dotyczące *queer families*, np. opracowanie Mary Bernstein i Renate Reimann³², w którym analizowane są struktury życia rodzinnego kształtowane przez osoby o nienormatywnej płci lub seksualności, okazujące się być ważną alternatywą dla opartej na dymorfizmie płci rodziny nuklearnej. Autorzy i autorki zamieszczonych w tym tomie artykułów także wskazują, że odmienność form życia rodzinnego tworzonych przez osoby nieheteroseksualne jest wartością związaną z wniesieniem do

30 Susan D. Walters, *All the Rage. The Story of Gay Visibility of America*, University Chicago Press, Chicago 2002.

31 Michel Foucault, *De l'amitié l'amitié comme mode de la vie*, w: tenże, *Dits et écrits*, t. 4, Gallimard, Paris 1994.

32 Mary Bernstein, Renate Reimann, *Queer Families, Queer Politics*, Columbia University Press, New York 2001.

przestrzeni społecznej nowego podejścia do monogamii, otwartość na niestandardowe strategie budowania szczęścia w związku związaną z gotowością komunikowania swoich potrzeb, świadome planowanie dzietności – to tylko niektóre cechy rodzin *queer*, dzięki którym, na co wskazuje także Judith Stacey³³, rodziny te stają się „pionierami” nowych form życia małżeńsko-rodzinnego, charakterystycznego dla czasów ponowoczesności. Wiele publikacji z zakresu socjologii *queer* dotyczy problematyki innych instytucji: religii, edukacji czy polityki, także w kontekście globalizacji i rozwoju nowych mediów.

Poza tekstami teoretycznymi warto wskazać także na empiryczne, mikrosocjologiczne studia inspirowane perspektywą *queer*, których autorzy i autorki starają się wskazywać, w jaki sposób płęć, seksualność, tożsamości płciowe i seksualne oraz pożądanie są zapośredniczane przez rozsiane w codzienności, kapilarne – używając pojęcia Foucaulta – relacje władzy. Do bardziej interesujących przykładów takich badań należą m.in. analizy Katherine Frank z Duke University³⁴, która zbadała proces wytwarzania „iluzji intymności” w obrębie relacji pomiędzy tancerkami klubu ze striptizem a ich stałymi klientami wskazując, że owa iluzja używana jest przez tancerki do uczynienia owej relacji bardziej „realną”, a zatem bardziej pożądaną przez klienta, co z kolei prowadzi do jego silnego emocjonalnego zaangażowania, znoszącego granicę pomiędzy intymnością realną a wyprodukowaną (symulowaną). Prowadzi to Frank do ważnych konstatacji na temat znaczenia *iluzji* pożądania dla re-konstrukcji tożsamości seksualnej, ujawniającej swoją „plastyczność” i niestabilność. Inny przykład to praca Jyoti Puri³⁵ z Wydziału Socjologii w Simmons College w Bostonie, która odwołując się do perspektywy *queer* oraz studiów postkolonialnych charakteryzuje na podstawie pięćdziesięciu czterech wywiadów jakościowych strategie, przy pomocy których hinduskie kobiety, przede wszystkim z klasy średniej, konceptualizują i re-konstruują swą płęć i seksualność w swojej codzienności. Puri

33 Judith Stacey, *Gay and lesbian families are here*, w: *Sexuality and Gender*, red. Christin L. Williams, Arlene Stein, Blackwell, Malden 2002, s. 395-407.

34 Katherine Frank, *The Production of Identity and the Negotiation of Intimacy in a 'Gentleman's Club'*, „Sexualities”, Vol. 1, No. 2, 175-201 (1998).

35 Jyoti Puri, *Woman, Body, Desire in Post-colonial India. Narratives of Gender and Sexuality*, Routledge, 1999.

wskazuje, w jaki sposób płeć i seksualność jest społecznie produkowana przez normatywne procedury przemocy, a także w jaki sposób może być redefiniowana w toku doświadczeń codzienności i odkrywania możliwości antynormatywnego oporu i subwersji kulturowo wytwarzanych znaczeń. Wreszcie ostatni przykład to bardzo ciekawe badania Wayne'a Brekhusa³⁶ z Wydziału Socjologii University of Missouri. Opracował on swego rodzaju etnografię gejów zamieszkujących przedmieścia wskazując, w jaki sposób podejmują oni swoistą grę ze swoją tożsamością, zmieniając autodefinicję w zależności od okoliczności, środowiska, w którym przebywają, identyfikowanych oczekiwań otoczenia czy celów, które chcą osiągnąć. Tożsamość ich jawi się jako różnicowana wbrew oczekiwaniom heteronormatywnego społeczeństwa usiłującego, jak wskazywałem wyżej, wymuszać pewien określony sposób prezentacji siebie jako osoby homoseksualnej. Jak widać zasadniczym celem tych trzech przywołanych tu tytułem przykładu badań jest wykazanie niestabilności i zmienności konstrukcji tożsamości płciowej czy seksualnej, co jednak z powodzeniem może być rozciągnięte na wszystkie aspekty autodefinicji, w tym także identyfikacje etniczne, religijne czy rasowe. Podobny zabieg dekonstrukcyjny przeprowadzają socjologowie i socjolożki *queer* w odniesieniu do tożsamości kolektywnych. Liczne badania potwierdzają teoretyczne założenie Judith Butler, która kwestionowała istnienie „kategorii kolektywnych” (zbiorowych), które mogą się stać podmiotami działania zbiorowego w ramach feministycznego czy też lesbijsko-gejowskiego ruchu społecznego. W pracy poświęconej problematyce nowych ruchów społecznych Enrique Laraña, Hank Johnston i Joseph Gusfield wskazują na przykład³⁷, że – zgodnie z przypuszczeniami Butler – nie istnieje „aktor zbiorowy”, który może być ujmowany jako podmiot ruchu społecznego, lecz przeciwnie: ruch społeczny oraz obecne w nim procedury normatywne (procedury zwane przeze mnie procedurami normemicznymi, czyli przemocą wewnątrzkategoriową) wytwarzają, jako swoje „wtórne założenie”, kategorie, które rzekomo reprezentują, a zatem zamiast

36 Wayne Brekhus, *Peacocks, Chameleons, Centaurs. Gay Suburbia and the Grammar of Social Identity*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

37 Enrique Laraña, Hank Johnston, Joseph R. Gusfield, *New social movements: from ideology to identity*, Temple University Press, Philadelphia 1994.

narzędziem emancypacji i wolności, stają się źródłem wykluczenia i nowej przemocy. Obserwację tę potwierdzają m.in. badania Verty Taylor i Nancy Whittier poświęcone ruchowi feminizmu lesbijskiego w USA³⁸ czy analizy amerykańskich ruchów LGBT prowadzone przez Mary Bernstein³⁹.

Poprzestaną tutaj na wymienieniu tylko tych kilkunastu przykładów opracowań powstających w obrębie społecznej teorii *queer* po pierwsze dlatego, że w dalszych częściach tej książki będę często odwoływał się do różnych badań z tego zakresu, a po drugie dlatego, że chodzi tu mi jedynie o wskazanie, że teoria *queer* nie jest w socjologii jedynie marginalnym i osobliwym przedsięwzięciem funkcjonującym na peryferiach dyscypliny, ale wprowadzona została w obręb wielu „klasycznych” przedmiotów i tematów badań socjologicznych, m.in. socjologii kultury, tożsamości i socjalizacji, uwarstwienia społecznego, rodziny, religii czy zmiany społecznej. Analizy dotyczące problematyki płci i seksualności okazują się zatem być niezwykle istotne dla rozpoznania całego szeregu innych, ogólniejszych problemów i zagadnień, co umożliwiła postulowane przez Stevena Seidmana przekształcenie socjologicznych badań inspirowanych teorią *queer* w nową teorię społeczną, inspirowaną wieloma klasycznymi i współczesnymi teoriami socjologicznymi, choć zarazem korzystającą także z koncepcji filozoficznych, antropologicznych (kulturoznawczych) czy psychologicznych. Zanim jednak przejdę do zarysowania – w ostatniej części tego rozdziału – podstawowych inspiracji teoretycznych istotnych dla mojej wersji społecznej teorii *queer*, warto uściślić: o jakiego rodzaju teorię społeczną chodzi? I dlaczego właściwie teoria społeczna *queer*, a nie teoria socjologiczna, czy też po prostu socjologia *queer*?

Odpowiednie wyjaśnienie odnajdujemy w artykule Stevena Seidmana *Koniec teorii socjologicznej*, którego polskie tłumaczenie ukazało się w przygotowanej niedawno przez Aleksandrę Jasińską-Kanię,

38 Verta Taylor, Nancy Whittier, *Collective identity in social movement communities: lesbian feminist mobilisation*, w: *Frontiers in Social Movement Theory*, red. Aldon D. Morris, Carol McClurg Mueller, Yale University Press, New Haven 1992, s. 104-129.

39 Mary Bernstein, *Celebration and suppression: the strategic uses of identity by the lesbian and gay movement*, „American Journal of Sociology”, 1997, 103(3), s. 531-565; teźże, *Identities and politics: toward a historical understanding of the lesbian and gay studies*, „Social Science History”, 2002, 26(3), 531-581.

Lecha M. Nijakowskiego, Jerzego Szackiego i Marka Ziółkowskiego antologii *Współczesne teorie socjologiczne*.⁴⁰ Seidman przeprowadza w swoim tekście ważne – także dla rozważań zawartych w drugiej części tej książki, gdzie zajmować się będziemy problematyką roli wiedzy w procedurach antynormatywnego oporu – rozróżnienie na teorię społeczną i teorię socjologiczną. Obie te formy narracji socjologicznej przez wieki współistniały obok siebie, jednak teoria socjologiczna miała ambicje teoretyczne, zaś teoria społeczna – praktyczne. Teoria socjologiczna, jak wskazuje Seidman, zmierzać miała, zgodnie z założeniami Comte’a czy Durkheima, do wykrycia praw rządzących życiem strukturalnie pojmowanego społeczeństwa, do opisania „logiki społeczeństwa”, do uniwersalnej charakterystyki struktury społecznej i procesów społecznych, charakterystyki abstrahującej od bieżących konfliktów społecznych. Miała to być zatem obiektywna teoria naukowa w pozytywistycznym sensie, która dzięki swym ustaleniom przyczynić się miała do „oświecenia i postępu”. Seidman poddaje teorię socjologiczną radykalnej krytyce:

Teoria socjologiczna zesłała na manowce. Utraciła w znacznej mierze swoje społeczne i intelektualne znaczenie. Odcięta od sporów i publicznych dyskusji, jakimi żywiła się w przeszłości, zwraca się ku samej sobie i do siebie głównie się odwołuje. Teorię socjologiczną tworzą dziś i konsumują prawie wyłącznie socjologowie teoretycy. Jej społeczna i intelektualna zaściankowość jest powodem niemal stałego poczucia kryzysu i zastoju, jaki otacza współczesną teorię socjologiczną.⁴¹

Trudno o bardziej radykalną krytykę. Wprawdzie Seidman przyznaje, że teoria socjologiczna i teoria społeczna przez wieki istniały obok siebie, zaś klasycy socjologii pisali dzieła przynależne do jednego i do drugiego typu teorii, ale jego zdaniem czas teorii socjologicznej się zakończył przede wszystkim dlatego, że wszelkie próby jej stworzenia – jako całościowej, totalizującej teorii społeczeństwa

40 Steven Seidman, *Koniec teorii socjologicznej: ponowoczesna nadzieja*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki i Marek Ziółkowski, t. I, Scholar, Warszawa 2006, s. 44-55.

41 Tamże, s. 44.

– zakończyły się fiaskiem. Powstały jedynie dziwne, skomplikowane, teoretyczne twory, zrozumiałe w pełni w zasadzie tylko dla ich zwolenników i żyjące same dla siebie. Co jednak ważniejsze, Seidman takiej totalizującej teorii socjologicznej zarzuca „szowinizm narodowy”, etnocentryzm, który polegał na próbie uniwersalizacji założeń i pojęć, które pochodziły z konkretnych czasów i przestrzeni, miały zatem charakter lokalny. Socjologowie–teoretycy mieli, zdaniem Seidmana, rzutować obraz rozwoju społecznego swojego społeczeństwa na wszelkie inne, czyniąc z niego zasadniczy punkt odniesienia dla konstrukcji swojej teorii tak, jakby struktura społeczna i procesy społeczne zachodzące w ich przestrzeni społecznej miały znaczenie podstawowe dla całego świata. Bez wątpienia jest to krytyka inspirowana ważnymi także dla perspektywy *queer* studiami postkolonialnymi – do których jeszcze wrócę w piątym rozdziale tej książki – demaskującymi rzekomy uniwersalizm zachodniej humanistyki jako wyraz kolonialnej przemocy i postulującej, używając pojęcia Dipesha Chakrabarty’ego, „prowincjonalizację” zachodniej humanistyki.⁴² Warto jednak zauważyć, że taka krytyka totalizującej teorii socjologicznej bardzo mocno powiązana jest z konstytutywnym dla perspektywy *queer* doświadczeniem podobnie totalizujących tendencji w obrębie studiów lesbijsko-gejowskich czy koncepcji feministycznych, gdzie pewne lokalne opowieści o kobietach czy też o lesbijkach lub gejach uniwersalizowane były i prezentowane jako narracja o kobietach „w ogóle” czy też osobach homoseksualnych „w ogóle” (co było przejściem wzorów z dyskursów opresywnych: antykobiecych czy antyhomoseksualnych). Wydaje mi się, że tak należy rozumieć genezę gwałtownego ataku Seidmana na teorię socjologiczną (i w ogóle na socjologię w jej najbardziej klasycznej i „akademickiej” postaci) oraz oskarżenia jej o „zaściankowość”, polegającą na oddaleniu się od rzeczywistych problemów ludzi, w tym cierpień i niesprawiedliwości, które są ich udziałem, na rzecz tworenia „bezdusznej”, abstrakcyjnej, eleganckiej teorii. Na tym tle zrozumiałe są powody zwrócenia się Seidmana ku teorii społecznej, którą charakteryzuje następująco:

42 Dipesh Chakrabarty, *Postkolonialność a podstęp historii: kto wypowiada się w imieniu przeszłości Indii?*, tłum. Daniel Vogel, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2003, 3-4, s. 128.

Teorie społeczne zwykle przyjmują postać szerokich narracji społecznych. Opowiadają o narodzinach i rozwoju, o kryzysie, upadku i postępie. Zazwyczaj są ściśle powiązane ze współczesnymi im sporami i konfliktami społecznymi. Mają na celu nie tylko objaśnienie jakiegoś znaczenia lub społecznej konfiguracji, lecz także wpływanie na to, co z nich wynika – bądź przez legitymizację jednego z rezultatów, bądź nadawanie historycznego znaczenia niektórym aktorom, działaniom i instytucjom przy jednoczesnym przypisywaniu innym siłom społecznym złowrogich, demonicznych cech. Teorie społeczne to umoralniające opowieści mające praktyczne znaczenie. (...) Zazwyczaj ocenia się je ze względu na ich moralne, społeczne i polityczne znaczenie.⁴³

Teoria społeczna jest więc rodzajem – jeśli mogę dokonać resygnifikacji pojęcia Alaina Touraine’a – „interwencji socjologicznej”⁴⁴, włączenia się teoretyka do rozwiązywania ważnych problemów współczesności. Seidman usilnie namawia w swoim tekście do tego, by całą energię, jaką socjologowie i socjolożki zużywali na budowanie skomplikowanych konstrukcji teoretycznych, zrozumieli zazwyczaj tylko dla niewielkiego grona wtajemniczonych, skierowali na rozwiązywanie problemów praktycznomoralnych. Przedmiotem teorii społecznej ma być analiza moralna: wskazanie i scharakteryzowanie obszarów niesprawiedliwości, krzywdy, wykluczeń oraz zaprojektowanie możliwej strategii zmiany tej sytuacji wraz z projekcją stanu przestrzeni społecznej po tej zmianie. Czyż nie jest to ekstrapolacja tych celów, które stawia sobie teoria *queer*, zajmująca się analizą procedur normatywizacji i ich skutków w postaci społecznego upośledzenia kategorii abjektalnych, nienormatywnych? To „pragmatyczne nastawienie” teorii społecznej wydaje się bardzo współbrzmieć z motywami, które wiążą się z genealogią perspektywy *queer*, w związku z czym ich połączenie pod postacią społecznej teorii *queer* jest zabiegiem jak najbardziej oczywistym. Teoria ta istotnie pragnie

43 Steven Seidman, *Koniec teorii socjologicznej...*, dz. cyt., s. 45.

44 Aldona Jawłowska, *Interwencja socjologiczna*, w: „Kultura i społeczeństwo”, 1993, 37(3), s. 161-170.

być odmianą „socjologii zaangażowanej”, reprezentującej „stosowane nauki społeczne”, a to przede wszystkim dlatego, że przynależąc do nurtu humanistyki ponowoczesnej (zwanej posthumanistyką) oparta jest na przeświadczeniu, że nie istnieje wiedza niewinna, że wszystkie teorie są teoriami w ten lub inny sposób zaangażowanymi, ponieważ tworzą je ludzie wpisani w swój kontekst kulturowy i społeczny, od którego nie mogą, wbrew pozytywistycznym iluzjom, abstrahować. Społeczna teoria *queer*, jak będę to jeszcze wykazywał, przyjmuje punkt widzenia tego, co w wyniku oddziaływania procesów normatywnych uznane zostało za zewnątrz, zesłane na margines, wyparte. Jest to teoria będąca próbą reterytorializacji⁴⁵ wykluczonych dyskursów, „mniejszych literatur” kategorii nienormatywnych. Z pewnością także społeczna teoria *queer* nie ma ambicji tworzenia żadnej wielkiej ogólnej teorii społeczeństwa, ponieważ jest odmianą postmodernistycznej teorii krytycznej: odrzucającej „wielkie narracje” i skłaniającej się ku konstrukcji lokalnych, chwilowych opowieści, tworzących razem polilogiczny wielość.

Niemniej jednak zasadnym jest postawienie pytania, czy tak radykalne przeciwstawienie teorii socjologicznej i teorii społecznej jest uzasadnione? Jak słusznie wskazują oponenti Seidmana, w tym m.in. Jeffrey C. Alexander⁴⁶, nic nie wskazuje na to, by znikli zwolennicy tradycyjnej teorii socjologicznej, w związku z czym raczej należy przygotować się na dalsze współistnienie obu typów teorii i ich wzajemne na siebie oddziaływanie. Faktem jest, że współistnienie to będzie bardzo często przybierało charakter konfliktu. Na przykład Alexander formułuje wobec Seidmana dość zabawny zarzut, iż teoria społeczna w jej postmodernistycznej wersji może „torować drogę nieporozumieniom, uprzedzeniom i antyobywatelskim konfliktom”⁴⁷. To dość charakterystyczny przykład „pęknięcia” w modernistycznych narracjach socjologicznych, ujawniający ich normatywny cel, jakim jest „zapobieganie konfliktom” za cenę zwalczania społecznego zróżnicowania na rzecz tożsamości i jednorodności przestrzeni spo-

45 Por. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kafka: pour une littérature mineure*, Miniut, Paris 1975. Do koncepcji reterytorializacji „mniejszych literatur” powróć w dalszej części książki.

46 Jeffrey C. Alexander, *Zasadność teorii socjologicznej: dlaczego końca nie widać*, w: *Współczesne teorie socjologiczne...*, dz. cyt., s. 56-62.

47 Tamże, s. 59.

łącznej. Skoro zaś teoria społeczna, szczególnie w swej wersji post-strukturalistycznej, jest przede wszystkim teorią społecznego zróżnicowania, oznacza to, że konfliktu i wzajemnych oskarżeń o sprzyjanie „niebezpiecznym tendencjom” uniknąć się nie da. Niemniej jednak faktem jest także i to, że także wśród modernistycznych teorii socjologicznych odnajdziemy teorie konfliktu czy teorie władzy w ważny sposób stawiające kwestie przemocy, nierówności czy wykluczenia, czego w moim przekonaniu nie należy deprecjonować. Z drugiej strony postmodernistyczna teoria społeczna, mimo całej swej lokalności, formułuje pewne stwierdzenia i generalizacje, z których przy tak radykalnym postawieniu sprawy, jak czyni to Seidman, musiałaby chyba zrezygnować. Mam tu na myśli stosowanie do analizy socjologicznej takich pojęć ze słownika Derridy, jak różNICa, dysseminacja czy suplementacja, pojęć ze słownika Foucaulta (ujarzmienie czy parcelacja), terminów Deleuza i Guattariego czy wreszcie kategorii kuriozalności (*queerness*), którą przedstawię w rozdziale trzecim. Innymi słowy mówiąc, wprawdzie kontekstem społecznej teorii *queer* są przede wszystkim kwestie polityczne: przemocy, wykluczenia i nierówności, jednak dla ich charakterystyki proponowany jest pewien specyficzny słownik teoretyczny, czasem – niestety – wysoce specjalistyczny i trudny. Nie jest to oczywiście żadna holistyczna teoria, pretendująca do miana teorii uniwersalnej w mocnym sensie tego słowa, szczególnie wobec słusznej krytyki postkolonialnej wobec tego typu aspiracji zachodniej humanistyki, niemniej jednak przy całej swej zakładanej subiektywności i lokalności narracja płynąca z perspektywy *queer* ma aspiracje teoretyczne szersze, niż komentowanie bieżących wydarzeń. Będę miał jeszcze okazję przyjrzeć się temu problemowi uważniej i wskazać na ważny dla jego ujęcia kontekst epistemologiczny. Dlatego tu poprzestanę na następującej konkluzji: opowiadam się po stronie społecznej teorii *queer* przede wszystkim ze względu na jej krytyczny potencjał, w moim przekonaniu nawiązujący do strategii szkoły frankfurckiej, potencjał wiążący się z krytyką tej wersji nowoczesności, która opowiadała się przeciwko różnicy i starała się uprzywilejowywać tożsamość, zmierzając jednocześnie do jednoznaczności przestrzeni społecznej w wieloznaczności widząc, jak

słusznie pisze Zygmunt Bauman, „przecucie porażki”⁴⁸. Niemniej jednak sądzę, że warto wchodzić w dialog z socjologicznymi teoriami modernistycznymi, tymi klasycznymi i tymi współczesnymi, oferują one bowiem ważną inspirację oraz aparaturę konceptualną, zaś dialog ten umożliwia jednocześnie wprowadzenie perspektywy *queer* do głównego nurtu badań socjologicznych. Poniżej, na zakończenie tego rozdziału, chciałbym wskazać na kilka tego rodzaju socjologicznych punktów odniesienia, które wydają mi się istotne dla kształtowania mojej wersji społecznej teorii *queer*.

48 Zygmunt Bauman, *Freud, Kafka, Simmel. Próba hermeneutyki socjologicznej*, w: *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, red. E. Rewers, Humaniora, Poznań 1995, s. 21.

Inspiracje

Podstawową inspiracją teoretyczną tej wersji społecznej teorii *queer*, której propozycją jest tak książka, są przede wszystkim prace Michela Foucault⁴⁹ i jego teoria władzy oraz wiedzy/władzy. Ponieważ koncepcja ta jest ważna dla ujęcia problemu wiedzy/oporu jako odwrotności wiedzy/władzy, zostanie ona bardziej szczegółowo omówiona i skomentowana w rozdziale czwartym. Tu zaznaczę tylko, że dla teorii *queer* podstawowe znaczenie ma zaprezentowane przez Foucault ujęcie władzy jako rozproszonego systemu normatywnych oddziaływań, „kapilarnych” procedur przemocy, których podstawowym celem jest dyscyplinowanie ciała i wpisanie go w ogólnospołeczny system „karcelarny”. Tak rozumiana przemoc normatywna ma w ujęciu Foucault charakter totalny: obejmuje wszystkie aspekty życia człowieka i ingeruje w najbardziej intymne obszary działania. Tożsamość, jaźń, nie tylko jest społecznie generowana, ale jest podstawowym narzędziem normatywnego ujarzmienia, to „we wnętrzu”, w umyśle jednostki ulokowany jest podstawowy mechanizm nadzoru: zinternalizowany system normatywnych preskrypcji, który sprawia, że na bieżąco kontroluje ona swoje działania, starając się zapobiegać takim, które oznaczają wykroczenie poza normę, jednocześnie najczęściej trwając w przeświadczeniu, że realizuje w ten sposób swój autonomiczny system norm i wartości, że realizuje w ten sposób „siebie”. Oczywiście, warunkiem sukcesu tego rodzaju strategii władzy jest sukces socjalizacyjny, polegający na skutecznej implantacji jednostce usankcjonowanego systemu norm i wartości. Tych kilka stwierdzeń ma bardzo doniosłe konsekwencje dla idei władzy/przemocy wypracowywanej na terenie społecznej teorii *queer*. Po pierwsze przyjęcie tezy o totalności procedur normatywnych każe zanegować podział na sferę publiczną i sferę prywatną i przyjęcie, że władza oddziałuje także (a w pewnym sensie przede wszystkim) na sferę prywatną aż po jej najbardziej intymne aspekty. Po drugie przyjęcie normatywnej

49 Kluczowe znaczenie mają prace: Michel Foucault, *Wola wiedzy*, w: tenże, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Warszawa 2000²; tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa 1998; tenże, *The Subject and Power*, w: H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*, Chicago 1983.

koncepcji tożsamości każe z ostrożnością podchodzić do tych ujęć, które lekceważą znaczenie normatywnych ograniczeń uniemożliwiających jednostce swobodne kształtowanie własnej koncepcji siebie i koncepcji swojego *Lebenswelt*. Po trzecie przyjęcie powyższej teorii władzy prowadzi do sformułowania definicji oporu jako strategii poszukiwania nieciągłości i pęknięć w determinującym nasz sposób myślenia „płaszczu normatywnym” i destabilizacji znaczeń tworzących implantowane nam narracje normatywne.

Foucault, nie bez przyczyny, oskarżany bywa o skrajny „pesymizm antropologiczny”, w którym jednostka jawi się jako całkowicie zeterminowana przez procedury normatywne. W teorii socjologicznej podobnie deterministyczny pogląd odnajdujemy w funkcjonalizmie, przede wszystkim w normatywnej koncepcji tożsamości Talcotta Parsonsa⁵⁰, gdzie zakłada się, iż tożsamość jest zestawem zinternalizowanych norm związanych z pełnionymi przez jednostkę rolami społecznymi, zaś aktywność jednostki ogranicza się jedynie do spełniania normatywnych oczekiwań otoczenia społecznego. Ten jednostronny, strukturalny normatywizm został we współczesnej teorii socjologicznej odrzucony jako wyraz tzw. „przesocjalizowanej” koncepcji człowieka. Warto jednak zauważyć, że tożsamościowe instancje płci i seksualności, a to one stanowią podstawowy przedmiot zainteresowania perspektywy *queer*, są kategoriami naturalizowanymi, co oznacza, że uznawane są za „pierwotne” kategorie determinowane przede wszystkim biologicznie, w związku z czym zazwyczaj nie bierze się pod uwagę możliwości ich rekonfiguracji. Co ważniejsze, konformizm wobec norm płci i seksualności jest jedną z najsilniej wdrukowanych dyspozycji, w związku z czym transgresja tych norm wymaga szczególnych okoliczności: albo słabego przyswojenia norm płci/seksualności w okresie socjalizacji albo sprzyjającego zachowaniom nienormatywnym otoczenia społecznego jednostki albo niezwykle silnej motywacji skłaniającej jednostkę do transgresji. Zatem w odniesieniu do płci i seksualności ów Foucaultiański z jednej, a funkcjonalistyczny z drugiej strony „pesymizm antropologiczny” jest uzasadniony: te obszary działań jednostki, które związane są z odgrywaniem płci i realizacją

50 Talcott Parsons, *The Social System*, Routledge, New York 1991; tenże, *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.

pożądania są obszarami niezwykle silnie normatywizowanymi, ponieważ odgrywają fundamentalną rolę w podtrzymywaniu systemu męskiej dominacji oraz systemu obowiązkowego heteroseksualizmu. Prawdą jest jednak także i to, że mimo siły przemocy normatywnej, wymuszającej poprawne odgrywanie płci i poprawną realizację pragnień seksualnych, zachowania nienormatywne w tym zakresie są odnotowywane, choć z pewnością jednostka, szczególnie w tych przestrzeniach społecznych, gdzie normy płci/seksualności są nadal bardzo silne, płaci za swą nienormatywność ogromną cenę.

Transgresja jednak jest możliwa, dlatego sądzę, że przy budowaniu narracji społecznej teorii *queer* niezwykle przydanym narzędziem jest teoria społeczna Anthony Giddensa, a przede wszystkim jego koncepcja refleksyjności oraz przeświadczenie o tym, że „strukturalne właściwości systemów społecznych zarówno stwarzają ograniczenia, jak i otwierają możliwości”⁵¹. Teoria strukturacji Anthony Giddensa jest bliska społecznej teorii *queer* także ze względu na odwagę, z jaką Giddens sięga po inspirację do różnych autorów, niezależnie od rodzaju dyscypliny, którą reprezentują. Był z tego powodu krytykowany, czyniono mu zarzut upodabniania swojej teorii do narracji postmodernistycznych, które nie są w stanie – zdaniem anty-postmodernistów – zaproponować niczego nowego, w związku z czym konstruują „teorie mozaikowe”, składające się z różnych założeń, mniej lub bardziej przekształconych tak, by pasowały do całości. Jednakże m.in. Ira Cohen⁵² zwraca uwagę, że ten „eklektyzm” jest w rzeczywistości cechą całej współczesnej teorii społecznej, która po prostu odwołuje się do różnorodnych propozycji teoretycznych bez względu na ich dyscyplinarną przynależność. Stąd w książkach Giddensa odnajdziemy odwołania do idei socjologicznych, filozoficznych, antropologicznych czy na przykład do koncepcji „geografii diachronicznej”. Podobnie rzecz ma się ze społeczną teorią *queer*, która także bywa krytykowana za to, że jest „zbyt filozoficzna” i w zbyt małym stopniu powiązana z teoriami socjologicznymi. Rzeczywiście, klasyczne dla perspektywy *queer* tezy sformułowały m.in. filo-

51 Anthony Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. Stefan Amsterdamski, Zysk, Poznań 2003, s. 207.

52 Ira J. Cohen, *Strukturalna Teoria and Social Praxis*, w: *Social Theory Today*, red. Anthony Giddens, Jonathan Turner, Stanford University Press, Stanford 1987, s. 273-308.

zofka Judith Butler czy badaczka literatury Eve Kosofsky-Sedgwick, zaś ważny dla społecznej teorii *queer* przywoływany wyżej Michael Warner jest historykiem literatury angielskiej. Wydaje się jednak, że współczesna teoria społeczna, w tym także ta jej wersja, która związana jest z perspektywą *queer*, zmierza bardziej w stronę reintegracji humanistyki, niż w kierunku ścisłego podtrzymywania rozdziału poszczególnych dyscyplin, ponieważ problemy, którymi stara się zajmować, po prostu wymagają tego rodzaju podejścia. Tak jest z całą pewnością z kwestiami płci i seksualności, gdzie wiedzę socjologiczną łączyć należy z wiedzą psychologiczną, historyczną, antropologiczną, ekonomiczną, lingwistyczną i innymi dziedzinami wiedzy, a także z koncepcjami filozoficznymi, które zawsze, nawet w czasach silnego negowania tego faktu, były immanentną częścią socjologii.

Wracając do propozycji Giddensa: sądzę, że bardzo dobrym punktem odniesienia dla społecznej teorii *queer* jest już samo pojęcie strukturalizacji. Giddens nie słynie z przejrzystości swojego wywodu, dlatego na wstępie przywołam charakterystykę istoty teorii strukturalizacji, jakie zaproponował Jerzy Szacki:

Struktura świata społecznego powinna być rozumiana (...) jako istniejąca nie inaczej jak tylko w działaniach jego uczestników, którzy wprawdzie muszą podporządkowywać się pewnym niezależnym od nich regułom, ale zarazem to od nich zależy, że te reguły są nadal stosowane i ulegają stopniowo takim lub innym przekształceniom. Reguły te nie egzystują bowiem samoistnie i są tym, czym są, wyłącznie dzięki ich ciągłemu stosowaniu w praktyce.⁵³

Rzeczywistość społeczna, struktura społeczna w rozumieniu względnie trwałych, zinstytucjonalizowanych cech przestrzeni społecznej, odtwarzana jest w codziennych działaniach jednostek. Kluczową rolę w odtwarzaniu struktury społecznej odgrywają dwie cechy działania jednostek: refleksyjność i rutynizacja. Refleksyjność w ujęciu Giddensa oznacza, że jednostki zazwyczaj są w stanie – potencjalnie – opisać, co robią i jakie kierują nimi motywy. Jedynymi ograniczeniami refleksyjności są z jednej strony nieświadomość, a z drugiej nie-

53 Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, PWN, Warszawa 2002, s. 887.

przewidziane okoliczności lub zaskakujące konsekwencje działania. Jednostki zatem, zdaniem Giddensa, zazwyczaj wiedzą, co robią oraz wiedzą, dlaczego to robią, jednak wiedzy tej zwykle nie dyskursywyzują, ponieważ o tego rodzaju wyjaśnienia proszone są jedynie wtedy, gdy ich działanie jest w jakiejś mierze zaskakujące i niestandardowe. Co ważne, dyskursywizacja wiedzy nie musi oznaczać wiernej recytacji reguł normatywnych, bowiem wypowiedzenie reguły „jest już jej interpretacją i może wpłynąć na jej stosowanie”⁵⁴. Wiedza o regułach życia społecznego ma charakter praktyczny, jest „wiedzą stosowaną” w praktyce codzienności, w praktyce, której konsekwencją jest odtwarzanie struktury społecznej. Refleksyjność w koncepcji Giddensa nie jest zatem po prostu samoświadomością, lecz przede wszystkim jest „środkiem kontroli nieprzerwanego strumienia życia społecznego”⁵⁵. Toteż w momencie, gdy wiedza ta zostanie wypowiedziana, otwiera się pole jej reinterpretacji, a zatem także rekonfiguracji działania. Dzięki temu refleksyjność, która jest procesem monitorowania przez jednostkę własnego działania, zyskuje aspekt twórczy, jednostka może samodzielnie projektować swą tożsamość. Jak pisze Giddens:

Rozwój „ja” przebiega samozwrotnie. Trajektoria samego życia jest jedyną nicią spajającą „ja”. Zintegrowana tożsamość, osiągnięcie prawdziwego „ja”, wynika z integracji doświadczeń życiowych w narracji własnego rozwoju i z wytworzenia własnego systemu przekonań, dzięki któremu jednostka wie, że „jest lojalna po pierwsze w stosunku do siebie”. Podstawowe punkty odniesienia ustanawiane są „od wewnątrz”, w zależności od tego, w jaki sposób jednostka konstruuje i rekonstruuje swoją historię.⁵⁶

Na co dzień działanie jednostki ma charakter działania rutynowego, co wynika z jednostkowej potrzeby „bezpieczeństwa ontologicznego”. Rutyna polegająca na odtwarzaniu niedyskursywizowanych konwencji normatywnych, które spajają codzienne działania jednostki, umożliwi „oswojenie rzeczywistości”, uporządkowanie jej i uczynienie

54 Anthony Giddens, *Stanowienie...*, dz. cyt., s. 62.

55 Tamże, s. 41.

56 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa 2006, s. 111.

nie przewidywalną. Rutynizacja to proces podporządkowania działania jednostki wymogom strukturalnym, wszczęcia w jej codzienne działania normatywnych „ram rzeczywistości”, dzięki którym świat staje się swojski i znany, a jednostka unika konieczności rozwiązywania codziennych dylematów dotyczących tego, jak postąpić. Mówiąc najprościej, jednostka po prostu „wie”, co robić i robi tak, nie zastanawiając się nad tym, dlaczego to robi. Jak zatem widać, rolę kluczową w zapewnieniu reprodukcji struktury społecznej w zrutynizowanych działaniach jednostki odgrywa wiedza, która najczęściej pozostaje wiedzą niedyskursywowaną. Wiedza ta jest implantowana jednostce w procesie socjalizacji, zaś integralność wiedzy chronią dwa procesy: proces zapośredniczenia doświadczenia, oznaczający m.in. powiązanie wiedzy posiadanej przez jednostkę i używanej przez nią w projektach refleksyjnych z wiedzą wytwarzaną w obrębie „systemu eksperckiego”, co wiąże jednostkowe koncepcje siebie i otaczającego ją świata z wiedzą uzyskaną od innych, a nie z własnego doświadczenia oraz proces separacji doświadczenia, polegający na odseparowaniu jednostki od tego wszystkiego, co zaburzyć może spójność owej wiedzy:

(...) dostępne w nadmiarze informacje są sortowane dzięki rutynowym zabiegom wykluczania lub reinterpretacji potencjalnie niepokojących wiadomości. Z negatywnego punktu widzenia takie zamknięcie się można uznać za uprzedzenia, kiedy to jednostka nie chce poważnie wziąć pod uwagę poglądów i idei, które odbiegają od jej własnych. Jednakże z innego punktu widzenia unikanie dysonansu jest częścią kokonu ochronnego, który pozwala zachować poczucie bezpieczeństwa ontologicznego.⁵⁷

Sądzę, że tak zarysowane podstawowe wektory teorii strukturacji Giddensa mogą stanowić obiecującą podstawę społecznej teorii *queer*, oczywiście pod warunkiem jej uzupełnienia i modyfikacji. Samo pojęcie strukturacji można w moim przekonaniu trafnie odnieść do performatywnego i iterabilnego⁵⁸ odtwarzania płci/seksualności. Zgodnie z założeniami teorii *queer* płeć jest materializowana na po-

57 Tamże, s. 257-258.

58 Oba pojęcia zostaną wyjaśnione w rozdziale drugim.

wierzchni ciała, zaś seksualność jest realizowana w jego pragnieniach, zatem i płęć i seksualność (mówiąc ściślej: pożądanie, ponieważ seksualność to pożądanie poddane dyskursywizacji) stają się rzeczywistością jedynie w momentach ich odtwarzania: w codziennych aktach „stylizacji ciała” na ciało męskie/kobiece oraz w każdorazowym akcie erotycznym wpisanym w logikę heteronormatywności. Zarazem jednak owo rutynowe odtwarzanie norm płci/seksualności jest warunkiem *sine qua non* reprodukcji systemu męskiej dominacji oraz systemu obowiązkowego heteroseksualizmu (wraz z określonym, normatywnym modelem heteroseksualizmu, w którym mężczyzna pożąda, a kobieta jest obiektem pożądania). Struktura przestrzeni społecznej w przypadku nowoczesnych społeczeństw zachodnich: struktura męskiej dominacji oraz obowiązkowego heteroseksualizmu, odtwarzana jest w rutynowych czynnościach jednostek, w codziennym „odgrywaniu” płci oraz w cenzurowaniu pragnień seksualnych. Jednostki realizujące wzory płci/seksualności sądzą przy tym, że jest to oczywisty element „porządku świata”, którego nie trzeba dyskursywizować, a zatem normy te stanowią element ich koncepcji rzeczywistości, narracji będącej podstawą „bezpieczeństwa ontologicznego”. Tzw. „homofobia” czy „transfobia”⁵⁹, ale także uprzedzenia wobec osób niedostatecznie męskich/kobiecych, to nic innego jak reakcja na zaburzenie strukturalnej i normatywnej oczywistości, podważenie jej, a zatem podważenie poczucia „bezpieczeństwa ontologicznego”. Konsekwencją jest postawa lęku wobec zdestabilizowanej rzeczywistości (ściślej: rozbicia pewnej reifikowanej narracji o rzeczywistości), a zarazem agresja przeciw tym, których postrzega się jako sprawców owego niepokojącego zamieszania.

Sądzę, że koncepcja refleksyjności Giddensa jest zbyt mocna, bowiem pochopnym jest założenie, że jednostki zawsze „zdają sobie sprawę z reguł społecznych”⁶⁰, które stosują w swoim codziennym życiu. Otóż właśnie normy płci i normy seksualności są przykładem reguł, które nie są traktowane jako (kulturowo wytworzone) normy,

59 Nie przepadam za terminami ujmującymi niechęć wobec osób homoseksualnych jako „homofobię”, zaś wobec osób transpłciowych jako „transfobię”, ponieważ sądzę, że sprowadzają one *kulturowy* problem wzorów heteronormatywności do kwestii indywidualnych uprzedzeń, lęków, analogicznie do np. arachnofobii, czyli lęku przed pająkami.

60 Anthony Giddens, *Stanowienie...*, dz. cyt., s. 61.

ale zazwyczaj odbierane jako element „naturalnego” porządku rzeczywistości. Skoro jest tak, że znakomita większość ludzi nie podziela oczywistego dla Giddensa przeświadczenia, iż „płeć jest kwestią wyuczoną i efektem nieustannej «pracy», nie zaś prostym efektem różnicy biologicznej”, zaś „bycie mężczyzną lub kobietą opiera się na nieustannej kontroli i obserwacji ciała i jego gestów”⁶¹, oznacza to, że trzeba się zastanowić, czy jednostki rzeczywiście w jakimkolwiek sensie wiedzą o tym, że odtwarzają płeć, czy też raczej wiedzą o tym, że ją posiadają, że jest ona ich niezbywalnym atrybutem. Jeśli tak, trzeba zatem dokładnie zastanowić się nad tym, z jakiego powodu doszło do tego rodzaju zablokowania jednostkowej refleksyjności w tym konkretnym aspekcie. Dlaczego w odniesieniu do norm płci i seksualności wbudowano w świadomość jednostek mechanizm uniemożliwiający lub znacznie utrudniający poddanie tych norm dyskursywizacji.⁶² Wydaje się, że Giddens nie stawia tego rodzaju pytań, ponieważ jego prace charakteryzuje raczej tendencja do minimalizowania znaczenia procedur przemocy w przestrzeni społecznej. Po pierwsze stara się przekonywać czytelników i czytelniczki, zresztą całkiem słusznie, że władza odgrywa w społeczeństwie także rolę pozytywną, ponieważ „otwiera możliwości” jednostkowego działania poprzez wpisanie go w ramy „strukturalnych właściwości”. Po drugie zaś bagatelizuje przemoc, czasem w stopniu dość zaskakującym:

Ograniczeń strukturalnych nie należy przyjmować w kategoriach przyczynowo-skutkowych, jak to czynią socjologowie-strukturaliści, podkreślający tak mocno związek „struktury” z „ograniczeniami”. Ograniczenia strukturalnie nie działają niezależnie od motywów, jakimi podmioty kierują się w działaniu. Nie można ich porównywać ze skutkami trzęsienia ziemi unicestwiającymi miasto i jego mieszkańców, wobec którego ci są całkowicie bezradni. Jedynymi działającymi obiektami stosunków ludzkich są

61 Anthony Giddens, *Nowoczesność...*, dz. cyt., s. 88-89

62 Warto wyjaśnić, że wprawdzie staram się mówić o normach płci i normach seksualności paralelnie, by podkreślać ich wzajemne powiązanie, jednak oczywistym jest, że w większości współczesnych zachodnich społeczeństw następuje daleko idące osłabienie procesów normatywnych związanych z seksualnością, podczas gdy normy płci nadal są o wiele stabilniejsze. Problemem tym będę się bardziej szczegółowo zajmował w następnym rozdziale.

indywidualne podmioty wykorzystujące w swym zamierzonym i niezamierzonym działaniu zasoby, jakimi dysponują. Właściwości strukturalne systemów społecznych nie „oddziałują” na nikogo tak jak siły natury zmuszające do określonego postępowania.⁶³

Tu następuje moment rozstania społecznej teorii *queer* i teorii strukturalacji, bowiem ta pierwsza, przede wszystkim dzięki analizie procedur normatywnej przemocy, daleka jest od takiego bagatelizowania wywołującego realne, niekiedy traumatyczne, skutki normatywnego przymusu. Owe „właściwości strukturalne systemów społecznych”, czyli po prostu reprodukowany system norm i wartości obudowany jest rozległym systemem dyscyplinarnym, systemem kontroli społecznej, którego funkcją jest nie tylko implantacja normy i uczynienie jej podstawą konstrukcji tożsamościowej jednostki, ale także reagowanie na przejawy odchylenia od normy, zaburzenia mechanizmu reprodukcji struktury społecznej. Giddens oczywiście zdaje sobie sprawę z istnienia tych mechanizmów, jednak usilnie stara się wykazywać, że ich skuteczność jest ograniczona. Jak będę się jednak starał to dowieść w kolejnych rozdziałach, doświadczenie osób transpłciowych czy też nieheteroseksualnych pokazuje, że ograniczenia strukturalne przybierają czasem postać porównywalną do naturalnego kataklizmu, niszcząc w konsekwencji niesubordynowane jednostki. Szczególnie, jeśli zakres naszych analiz rozszerzymy na obszar większy niż Europa Zachodnia i Ameryka Północna. Mimo tego pojęcie refleksyjności wypracowane przez Giddensa może być ważnym narzędziem teoretycznym dla analizy strategii – potencjalnych strategii – antynormatywnego oporu, szczególnie tego dotyczącego transgresji norm płci i seksualności. Istotnie, normy te są odtwarzane w drodze codziennej, rytualnej stylizacji ciała i zarządzania pragnieniami, przy czym najczęściej ów rytuał i ów nadzór traktowany jest jako realizacja naturalnych dyspozycji ciała. Sądzę, że w przypadku reprodukcji płci i wzorów seksualności można mówić o zawieszeniu refleksyjności, skoro zdaniem Giddensa istotą tej ostatniej jest „wybór z wielu możliwości”⁶⁴. Tu wyboru nie ma, normy płci i seksualności mają charakter bezalternatywny: nasze

63 Anthony Giddens, *Stanowienie...*, dz. cyt., s. 227.

64 Anthony Giddens, *Nowoczesność...*, dz. cyt., s. 142.

ciało oznaczane jest jedną z dwóch płci, zaś nasza seksualność ustanawiana jest jako heteroseksualność. Ścisłej: wybór zostaje zablokowany poprzez ukrycie wiedzy o jego możliwości. Z tego powodu podstawowa strategia oporu, ale także strategia zmiany społecznej polegającej na uwolnieniu możliwości transgresji norm płci/seksualności polega na odzyskaniu wiedzy o kulturowym pochodzeniu preskrypcji odnoszących się do płci i seksualności, ujawnienie mechanizmów rytualnego odtwarzania płci, rytualnego blokowania pragnień innych niż heteroseksualne (oraz nienormatywnych pragnień heteroseksualnych) i przywrócenie możliwości wyboru. W gruncie rzeczy zatem strategia oporu polega na włączeniu instancji płci i seksualności do zakresu dyskursywizowanej refleksyjności. Do tego ważnego wątku powrócę w dalszej części tej książki, podobnie jak i do innych aspektów teorii strukturacji Giddensa, m.in. roli systemu eksperckiego w procedurze reprodukcji struktury społecznej. Wspomnę tu tylko o jeszcze jednej kwestii: ważnym i niezbędnym do rozpatrzenia z perspektywy społecznej problemem jest sygnalizowany przez angielskiego socjologa problem „bezpieczeństwa ontologicznego” oraz jego odwrotności, czyli zagrożenia. Przy analizie tego problemu pomocne będą oczywiście także prace Zygmunta Baumana⁶⁵, szczególnie jego analizy nowoczesnego „snu o czystości”. Wobec osób nieheteroseksualnych, ale także wobec osób nienormatywnych płciowo wysuwane jest oskarżenie o to, że niosą ze sobą zagrożenie. Czasem sugerowane jest zagrożenie konkretne, na przykład wtedy, gdy homoseksualnym mężczyznom przypisuje się skłonności pedofilskie lub powiązanie ze środowiskami przestępczymi, czasem mowa jest o nieokreślonym zagrożeniu wobec „rodziny”. Oczywiście źródłem tego typu oskarżeń jest lęk przed zaburzającą ustabilizowany system znaczeń swojskiego świata innością.

Teoria strukturacji jest przydatna społecznej teorii *queer*, ponieważ oferuje charakterystykę reprodukcji normatywnych struktur systemu społecznego, sygnalizuje rolę wiedzy w tym procesie i pozwala na opracowanie strategii antynormatywnego oporu dzięki wykorzystaniu pojęcia refleksyjności. Jednak słabością tej teorii jest bagatelizowanie siły normatywnego przymusu, jego źródeł i konsekwencji,

65 Przede wszystkim ważną inspiracją jest esej Zygmunta Baumana *Sen o czystości*, w: tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2002².

stąd niezbędne jest sięgnięcie do tych teorii, gdzie władza w jej negatywnej, ograniczającej roli, została lepiej rozpoznana. Poza przywołaną teorią Foucault, ważną inspirację stanowi socjologia Pierre'a Bourdieu, w tym przede wszystkim pojęcie przemocy symbolicznej oraz *habitusu*. Koncepcja *habitusu* bliska jest społecznej teorii *queer* przede wszystkim ze względu na podkreślenie znaczenia ujarzmięcia ciała jako narzędzia normatywnej konkwisty. Jak wiadomo, pojęcie *habitusu* jest ważnym elementem teorii Norberta Elias, ale to Bourdieu pojęcie to dookreślił i spopularyzował. *Habitus* obejmuje zatem w jego ujęciu te wszystkie dyspozycje jednostki, które nie są pochodzenia biologicznego, ale są rezultatem oddziaływań socjalizacyjnych. Co istotne, pojęcie to obejmuje także dyspozycje behawioralne, w tym także stylizację ciała, którą Bourdieu określał mianem *hexis*, co pozwala nam powiązać jego koncepcję z koncepcją płci jako stylizacji ciała Judith Butler. Problemem norm płci zajął się Bourdieu w oddzielnej publikacji⁶⁶, do której szerzej odniosę się w następnym rozdziale. Istotne dla perspektywy *queer* jest to, że choć Bourdieu – podobnie jak Giddens – starał się odnaleźć kompromis pomiędzy strukturalnym determinizmem normatywnym a koncepcjami akcentującymi indywidualną wolność wyboru strategii autobiograficznych, to jednak bardziej niż Giddens zdawał sobie sprawę z tego, jak ważną rolę w utrwaleniu *habitusów* odgrywa przemoc, a zwłaszcza ten jej rodzaj, który określał jako przemoc symboliczną:

Kategorie skonstruowane przez grupy dominujące są stosowane przez zdominowanych nawet do postrzegania i opisu samej relacji dominacji, co sprawia, że ową relację postrzegają jako naturalną. (...) Przemoc symboliczna istnieje więc dzięki szczególnemu typowi posłuszeństwa, którego zdominowany nie może wypowiedzieć dominującemu (i dominacji), gdyż myśląc o nim i o sobie oraz o łączących ich relacjach, dysponuje narzędziem poznawania, które jest im wspólne, a które – pośrednicząc w procesie wcielania dominacji – zarazem wprowadza tę relację jako naturalną.⁶⁷

66 Por. Pierre Bourdieu, *Męska dominacja*, tłum. Lucyna Kopiciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

67 Tamże, s. 47.

Wolna refleksyjność, postulowana przez Giddensa, jest utrudniona przede wszystkim dlatego, że kategorie poznawcze, których jednostka używa do budowania swoich tożsamościowych narracji, nie są kategoriami neutralnymi, ale są wytworem mechanizmów przemocy – dominacji. Należą do nich także kategorie płci czy seksualności, o których mowa była wyżej. Nie jesteśmy w stanie, powiada Bourdieu, w sposób absolutnie nieuwarunkowany kreować swojej tożsamości, w tym tożsamości płciowej czy seksualnej, ponieważ myśląc o sobie przy pomocy kategorii płciowych/seksualnych używamy pojęć, które wytworzone zostały w obrębie dyskursu dominującego, a następnie implantowane nam oraz wtórnie znaturalizowane. Bourdieu, podobnie jak Giddens, wskazywał, że celem stabilizacji znaczeń, przy pomocy których budujemy tożsamość jest odtwarzanie w naszym codziennym działaniu struktury elementów przestrzeni społecznej, ale w przeciwieństwie do Giddensa bardziej zdecydowanie podkreślał, że jest to struktura dominacji przenikająca przestrzeń społeczną, w tym także dominacji płciowej i seksualnej. Dominację tę francuski socjolog ujmował w kategoriach dominacji klasowej, ale pojęcie klasy społecznej znacznie zmodyfikował, zarówno w odniesieniu do teorii Marksa, jak i poprawki Webera. Klasa w jego koncepcji obejmuje jednostki o zbliżonym *habitusie*, jednostki, które ze względu na szczególne cechy owego łączącego ich *habitusu* zajmują pozycję uprzywilejowaną lub podporządkowaną w odniesieniu do dostępu do jakiegoś typu zasobów. Z jednej strony zyskujemy w takim ujęciu klasy narzędzie teoretyczne do charakterystyki społecznej sytuacji kobiet w przestrzeni społecznej męskiej dominacji czy też pozycji osób nieheteroseksualnych w społeczeństwie obowiązkowego heteroseksualizmu. Z drugiej strony – co bardzo istotne z perspektywy *queer* – ujęcie Bourdieu pozwala dostrzec, że same kategorie podporządkowane, na przykład kobiety czy osoby nieheteroseksualne, posiadać mogą różne *habitusy*, co w odmienny sposób lokuje je w przestrzeni społecznej w zakresie dostępu do zasobów. Prowadzi to do ujawnienia i opisania przejawów dominacji pomiędzy różnymi klasami kobiet, czy różnymi klasami osób nieheteroseksualnych, co jest ważnym elementem społecznej teorii *queer*.

Koncepcja przemocy symbolicznej Bourdieu swoje inspiracje czerpie z marksistowskiej teorii świadomości i ideologii:

(...) myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi, to znaczy, że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą *materialną*, stanowi zarazem jego panującą siłą *duchową*. Klasa mająca w swym rozporządzeniu środki produkcji materialnej dysponuje też przez to jednocześnie środkami produkcji duchowej, tak, iż na ogół klasie tej podlegają dzięki temu również i myśli tych, którym do duchowej produkcji brak środków.⁶⁸

Marksistowska teoria świadomości będzie ważnym wątkiem drugiej części tej książki, ale nie tylko do niej ogranicza się wpływ marksizmu na społeczną teorię *queer*. Nie bez przyczyny przywołany wyżej Donald Morton krytykuje tę wersję społecznej teorii *queer*, która odwołuje się do francuskiego poststrukturalizmu, za zaniechanie analizowania „ekonomii politycznej” na rzecz skupienia się na „ekonomii libidinalnej”. Jest to krytyka w dużym stopniu słuszna, wprowadza do perspektywy *queer* poprawkę polegającą na zwróceniu uwagi na pozadyskursywny, materialny, w tym ekonomiczny aspekt przemocy, która charakteryzuje heteronormatywne społeczeństwo męskiej dominacji. Wydaje się bowiem, że teoretycy i teoretyczki *queer* mają tendencję do skupiania swej uwagi na zjawiskach dyskursywnych, zazwyczaj na drugim planie rozpatrując kwestie ekonomicznej dyskryminacji kobiet czy osób nieheteroseksualnych i uwarunkowanie owej dyskryminacji przez specyficzną strukturę społeczeństwa kapitalistycznego z jego stosunkami produkcji. To szczególnie pominięcie nie jest przypadkiem, lecz ilustracją potęgi procedur przemocy normatywnej, które przenikają także do wnętrza kategorii z ową przemocą walczących. Teoria *queer*, w tym także jej socjologiczna wersja, powstaje w – przede wszystkim amerykańskich – kampusach akademickich i tworzona jest przez zazwyczaj dobrze uposażonych ludzi nauki, co prowadzi do tego, że tworzona przez tych teoretyków i teoretyczki narracja z lekcewa-

68 Karol Marks, Fryderyk Engels, *Idologia niemiecka*, s. 50–51, za: Etienne Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. Andrzej Satroń, Adam Ostolski, Zbigniew Marcin Kowalewski, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2007, s. 60.

zeniem podchodzi do problemów ekonomicznej nierówności. Z tego powodu ten głos krytyki ze strony marksistowskiej wersji teorii *queer* jest ważny, prowadzi bowiem do istotnych uzupełnień, wyprowadzających społeczną teorię *queer* poza dyskurs kulturalistyczny. Jestem zatem świadom tej materialistycznej poprawki, ale w książce tej, ze względu na konieczność niezbędnego ograniczenia zakresu analizowanej tematyki, nie będę mógł z należytą pieczołowitością zajmować się „bazą”, choć nie oznacza to jej całkowitego pominięcia. Interesować mnie będą przede wszystkim mechanizmy normatywnej przemocy i uwikłanie wiedzy w te mechanizmy, aczkolwiek będę chciał wskazać na źródła tych przedsięwzięć władzy, jakimi są „biopolityka” i dążenie do włączania „nagiętość życia” w społeczne procedury (re)produkcji.

Dla mojej wersji społecznej teorii *queer* podstawowe znaczenie będą miały wyżej wskazane inspiracje teoretyczne, ale stopniowo w kolejnych rozdziałach tej książki wprowadzał będę także inne perspektywy, nie tylko zresztą socjologiczne, ale także filozoficzne czy antropologiczne. Punkt wyjścia moich rozważań został zarysowany: będę starał się konstruować teorię opartą na koncepcji przestrzeni społecznej, której cechy strukturalne, reprodukowane w obrębie mechanizmów normatywizacji, odtwarzane są w toku codziennego, rytualnego działania jednostek. Reprodukacja ta służy podtrzymaniu systemu dominacji, w tym także dominacji męskiej i systemu obowiązkowego heteroseksualizmu. Struktury dominacji płciowej i seksualnej powiązane są ze strukturami dominacji ekonomicznej, co sprawia, że najlepszy dostęp do różnego typu zasobów, w tym władzy, mają heteroseksualni mężczyźni, gorszy heteroseksualne kobiety i (jawnie) homoseksualni mężczyźni, zaś jeszcze gorszy (jawnie) homoseksualne kobiety, osoby transpłciowe i inne kategorie osób nienormatywnych. Ten system specyficznej segregacji płciowej/seksualnej jest reprodukowany dzięki normatywnym narracjom tożsamościowym, determinującym działanie jednostek. Jednak precyzyjne wskazanie powodów, dla których jednostki tak uległy zgadzają się na stabilizowanie systemu przemocy wymaga wprowadzenia do moich rozważań innej jeszcze perspektywy, zresztą dobrze zdomowionej we współczesnej socjologii, a mianowicie perspektywy performatywnej, zwanej także dramaturgiczną, którą na użytek społecznej teorii *queer* będę chciał określać jako ujęcie spektakularne. Od prezentacji tego ujęcia rozpocznę następny rozdział.

Rozdział II

O Spektaklu. *Performance studies* a społeczna teoria *queer*

Performance studies – podstawowe informacje

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego wieku na wielu uniwersytetach powstawać zaczęły ośrodki badawcze, które w swej nazwie oraz w tytułach oferowanych kursów miały zwrot *performance studies*, co tłumaczyć można jako studia nad performatywnością, studia performatywne lub po prostu performatyka¹. Studia performatywne są przedsięwzięciem z pogranicza nauki i sztuki dotyczącym analizy *działań performatywnych*, performansów, zarówno jednostek, jak i zbiorowości. Podstawową ich cechą jest zastosowanie kategorii zaczerpniętych z teatrologii, w tym przede wszystkim metafory performansu, do analizy bardzo wielu aspektów życia człowieka. Prof. Ewa Domańska, która m.in. performatyką zajmuje się na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, twierdzi, że pojawienie się tej nowej perspektywy wywołało „zwrot performatywny” w humanistyce, skutkujący lawinowym przyrostem badań posługujących się tą kategorią. Zdaniem Domańskiej performans:

(...) w sensie wąskim to wykonanie na żywo w obecności widowni pewnego działania mającego charakter teatralnego aktu, a w sensie szerokim codzienna praktyka życia społecznego przejawiająca się w rytuałach, demonstracjach, paradach, festiwalach itp.; performatywność natomiast rozumiana jest jako przeświadczenie, że

1 Ten ostatni przykład został zaaprobowany przez Richarda Schechnera, jednego z twórców tego nurtu, przy przekładzie na język polski jego książki *Performance Studies. An Introduction*, por. Richard Schechner, *Performatyka. Wstęp*, tłum. Tomasz Kubikowski, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2006.

język nie tylko przedstawia rzeczywistość, lecz także powoduje w niej zmiany, a ponadto, że pewne zjawiska istnieją tylko w akcie ich wykonywania i że muszą być powtarzane, by zaistnieć.²

W sensie wąskim pojęcie performansu odnosi się zatem do takiego typu działania jednostki (lub zbiorowości), w obrębie którego dokonuje ona jakiegoś aktu biorąc pod uwagę obserwującą jej działalność publiczność. W teorii socjologicznej ujęcie takie prezentował najpełniej Erving Goffman³, oczywiście wiele lat przed powstaniem *performance studies*. Ujęcie zaś szerokie performansu odsyła nas do wielkich społecznych „inscenizacji”, w których występują aktorzy zbiorowi. Wreszcie trzecim sposobem ujmowania pojęcia performatywności jest to, którego teoretycznym zapleczem jest teoria performatywnych aktów mowy Johna Austina⁴, czyli takich, które stwierdzając jakiś stan rzeczy ustanawiają go dzięki kontekstowi społecznemu (normatywnemu), z którego czerpią swą moc („jesteście mężem i żoną”). Wśród teoretyczek i teoretyków *queer* do tej koncepcji odwołuje się m.in. Judith Butler w swej teorii performatywności płci, o której niżej, a także Eve Kosofsky-Sedgwick⁵.

Takie zarysowanie przedmiotu zainteresowania studiów nad performatywnością istotnie sprawiać może wrażenie, że zmierzają one w stronę „ogólnej teorii wszystkiego”. Jak bowiem przyznaje jeden z twórców performatyki akademickiej, Richard Schechner, w zasadzie bardzo trudno powiedzieć, jakie działanie jednostki *nie jest* uwikłane w performatywność:

Przed rozpoczęciem studiów performatywnych zachodni uczeni sądzili, że wiedzą, co jest, a co nie jest „performansem” – występem czy przedstawieniem. W rzeczywistości nie istnieje jednak możliwa do wyznaczenia – granica tego, co jest performansem. Pewne gatunki włączają się w to kontinuum, inne odpadają od

2 Ewa Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie”, 2007, 2, s. 49.

3 Por. Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena i Paweł Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.

4 Por. John L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. Bogdan Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.

5 *Performativity and performance*, red. Adrew Parker, Eve Kosofsky-Sedgwick, Routledge, New York 1995.

niego. Gdzieś u podłoża jest poczucie, działanie, które zostaje opracowane, przedstawione, wyróżnione, wystawione na pokaz – jest performansem.⁶

Zakładam, że na terenie społecznej teorii *queer* możliwe jest takie użycie pojęć performatywności i performansu, które odwoływać się będzie do „teatralizacji” działania jednostek i zbiorowości jako atrybutywnej cechy tego działania, co prowadzić będzie do hipotezy, iż działanie jednostki jest przede wszystkim ukierunkowane intersubiektywnie, to znaczy jego podstawowym celem nie jest realizacja jednostkowych, podmiotowo ujmowanych, pragnień i dążeń, lecz zorientowane jest na zaspokojenie oczekiwań publiczności rozumianej „konkretnie”, jako nasze bezpośrednie otoczenie społeczne w naszym codziennym życiu lub w sposób „uogólniony”, jako oddziałujące na nas instancje władzy normatywnej. Nie zmienia to oczywiście faktu, że owe normatywne oczekiwania otoczenia społecznego dzięki ich implementacji w procesie socjalizacji identyfikowane są przez jednostkę jako jej osobiste, nieuwarunkowane pragnienia. Perspektywa performatywna znajduje tu ważnego sprzymierzeńca w interakcjonizmie symbolicznym, a szczególnie w teorii konstruowania tożsamości („jaźni”) przedstawionej przez Georga Herberta Meada i jego pojęć „konkretnego innego” i „uogólnionego innego”⁷. Mead zakładał, że jaźń jednostki ma genezę społeczną i powstaje w procesie „przyjmowania ról” (*role-taking*), polegającym na takiej stylizacji swojego działania, by zyskać akceptację obserwującej go widowni, tym samym przyjmując za punkt odniesienia w owym procesie stylizacji „punkty widzenia innych członków tej samej grupy społecznej lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy”⁸, a w konsekwencji po prostu preskrypcji strukturującego daną przestrzeń społeczną systemu normatywnego. Prowadzi to do oczywistego w socjologii wniosku, że nie gramy naszych codziennych ról według swojego scenariusza, lecz według scenariusza normatywnego, narzuconego nam przy pomocy różnego typu technologii dyscyplinarnych, jeśli moge

6 Richard Schechner, *Performatyka...*, dz. cyt., s. 16.

7 Por. George H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 72, 214-216.

8 Tamże, s. 193.

odwołać się do pojęcia Michela Foucault. Uczestniczymy w pewnym normatywnym Spektaklu, nasza gra ma podtrzymywać jego realność i ciągłość, z tego powodu żadnego rodzaju podmiotowa kreatywność nie jest tu mile widziana, chyba że jest kreatywnością „słuszną”, normatywną, zaś jej celem jest doskonalenie Spektaklu. Myślę, że tak ujęta performatywność przestrzeni społecznej stanowić może ważny element społecznej teorii *queer*, wiążąc ją zarazem jeszcze mocniej z koncepcją strukturacji, gdzie także podstawową cechą działania jednostek jest rutynowe i bezwiedne odtwarzanie normatywnej struktury społecznej. Teoria strukturacji pozwala zatem na spięcie dwóch aspektów performatywności: mikrosocjologicznego i makrosocjologicznego, pozwala wskazać, że codzienne performatywne działania jednostek mają za cel nadrzędny podtrzymanie i odtwarzanie Spektaklu, rozumianego jako zbiór wszystkich indywidualnych performansów. Odtwarzana w ten sposób struktura społeczna jawi się jako trwający proces nieskończonego iterowania (ustanawiającego powtarzania) normatywnych gestów przez jednostki w ich codzienności. Takie ujęcie performatywności odsyła nas do inspiracji Goffmanowskich⁹. Zauważmy jednak: w teorii Ervinga Goffmana jednostka jest aktorem społecznym, kimś, kto świadomie dogrywa pewne role społeczne, zgodnie z normatywnym, społecznie wytworzonym scenariuszem, oczekując przy tym odpowiedniej nagrody za właściwe wykonanie swej roli, nagrody w postaci dostępu do rzadkich zasobów. Należy podkreślić, że swoją grę, zdaniem Goffmana, jednostka podejmuje świadomie, odpowiadając na wymogi sytuacyjne, odpowiednio modyfikując swoje „kostiumy”, starannie dobierając „maski” i „rekwizyty”, jakie niezbędne są do wywołania na publiczności odpowiedniego wrażenia. Zazwyczaj jednostka ma świadomość gry oraz zachowuje dystans do swojej roli – nie utożsamia się z nią, co ujawnia się za „kulisami”, np. po powrocie z pracy do domu, gdy po zdjęciu roboczego uniformu jednostka może „być sobą”. Jest to zatem kreacja o charakterze podmiotowym: to jednostka steruje wykonywanym przez siebie „przedstawieniem” tak, by zdobyć aprobatę publiczności. Wydaje się, że z powodów, o których była mowa w poprzednim

9 Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena i Paweł Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.

rozdziale, nie można zakładać tego rodzaju podmiotowej świadomości w odniesieniu do odtwarzania płci i seksualności ze względu na silną naturalizację tych kategorii. Niemniej jednak Goffman podkreśla, że choć jednostka ma świadomość gry i może manipulować wrażeniami publiczności, to jednak nie należy zapominać o tym, że po pierwsze ma ona zazwyczaj do dyspozycji narzucony scenariusz i narzucone kostiumy, zaś ostateczny sukces „spektaklu” zależy od jego przyjęcia bądź odrzucenia przez publiczność. „Obraz” jednostki odgrywającej swój performans, czyli jej kreowana na „scenie życia codziennego” tożsamość jest ostatecznie efektem interpretacji jej gry przez publiczność:

Chociaż obraz ten dotyczy jednostki, a określone «ja» jej właśnie jest przypisywane, to samo «ja» kształtuje nie jednostka, do której owo «ja» przynależy, lecz cała sceneria jej działalności, ponieważ «ja» tworzy się dzięki temu, że świadkowie czynią jednostkę przedmiotem interpretacji.¹⁰

A zatem mimo wszystko indywidualnemu „występowi” towarzyszy pewnego rodzaju normatywne ubezwłasnowolnienie: wszystko jest do występu jednostki przygotowane, zatwierdzona jest treść przedstawienia i jego cechy formalne. Jeśli jednostka chce uzyskać akceptację swej publiczności i nagrody, jakie związane są z poprawnym odegraniem swej roli (w postaci prestiżu, awansu społecznego, akceptacji itp.), nie może odegrać swej roli inaczej, niż normatywnie, czyli słusznie. Jeśli z jakiegoś powodu zdecyduje się na opór i niepoprawne odgrywanie roli, musi się liczyć z odrzuceniem jej gry i tego konsekwencjami. Mimo tego opór jest możliwy: nawet jeśli nie istnieje możliwość całkowitej rezygnacji z udziału w Spektaklu (jeśli, jak pokażę to dalej, Spektakl jest jedyną dostępną rzeczywistością, w zasadzie trudno mówić o możliwości wyjścia poza niego – na zewnątrz nie ma nic), to istnieje możliwość wyszukiwania w swojej roli pęknięć, nieciągłości, niekonsekwencji i znajdowania w tych szczelinach niewielkich przestrzeni wolności, przestrzeni autokreacji. Być może odwaga początkowo niewielkich przesunięć pozwoli stopniowo

¹⁰ Tamże, s. 277.

powstałe szczeliny rozszerzać, osłabiając siłę oddziaływania normatywnego i nie narażając się na wykluczenie na marginesie Spektaklu. Niemniej jednak warto zauważyć, że do tego rodzaju praktyki codziennego oporu niezbędna jest wiedza o tym, że jednostka uczestniczy w normatywnej grze, że nie jest postacią, którą odgrywa, że postać tę może próbować kształtować w sposób inny niż ten zapisany w scenariuszu. Wymaga to z kolei przełamania procedury rytualizacji odgrywania i zniesienia niepokoju, jaki z pewnością w związku z zakłóceniem owej rutyny się pojawi. Jak słusznie wskazywał Giddens, jedną z największych nagród związanych z poprawnym odgrywaniem ról społecznym i rytualnym odtwarzaniem normatywnych struktur jest poczucie „ontologicznego bezpieczeństwa”. Utrata tego bezpieczeństwa skutkuje lękiem, poczuciem zagubienia, utratą oczywistości otaczającego świata. Wydaje się, że istotnie dylemat „wolność czy poczucie bezpieczeństwa” jest najtrudniejszym dylematem, jaki rozstrzygać musimy w naszej codzienności, ale pamiętać należy także o tym, że wizja „zagrożeń” jest także konstruowana społecznie w warunkach dominacji, w związku z tym nie wszystko, co prezentowane nam jest jako zagrożenie, jest w rzeczywistości niebezpieczne.

Makrosocjologiczne ujęcie performatywności przestrzeni społecznej każe nam spojrzeć na Spektakl jako system normatywnie regulowanych, indywidualnych przedstawień. Perspektywa makrosocjologiczna ujawnia możliwość oporu radykalnego, w dwóch jego odmianach. Pierwsza odmiana to całkowita zmiana reguł Spektaklu, zastąpienie jednego Spektaklu innym. Czyli po prostu rewolucja. W perspektywie *queer* tego rodzaju zmiana nie jest żadną zmianą, bowiem oznacza podtrzymanie struktur spektakularnej przemocy, zastąpienie jednego scenariusza przez inny i zmuszenie uczestników przestrzeni społecznej do wierności nowemu scenariuszowi, ogłoszonemu „bardziej sprawiedliwym”. Krytyka m.in. Chantal Mouffe pod adresem politycznych koncepcji liberalnych wskazuje, że tego rodzaju tendencje występują nie tylko w skrajnych, totalitarnych projektach lewicowych czy prawicowych, ale także w niektórych koncepcjach demokracji. Druga odmiana oporu radykalnego to stopniowe rozpraszanie Spektaklu przez akty nieposłuszeństwa, polegającego przede wszystkim na odmowie performatywnego powielania konstytutywnych dla Spektaklu znaczeń. Nie chodzi tu tylko o jednost-

kową niesubordynację, ale także o działanie zbiorowe, zmierzające do maksymalnego ograniczenia skuteczności procedur spektakularnych. Politycznymi strategiami zbiorowego oporu zajmować się będę w rozdziale szóstym.

Perspektywa performatywna jest w teorii socjologicznej bardzo dobrze zadomowiona, co nie dziwi. Obserwacja działania jednostki w jej otoczeniu społecznym musi prowadzić do odkrycia, że w swych codziennych przedsięwzięciach bierze ona pod uwagę współ-obecność innych i stara się dostosować swoje zachowanie do ich oczekiwań, najczęściej warunkowanych strukturalnie poprzez oddziaływanie normatywnego systemu dyscyplinarnego danej przestrzeni społecznej. A zatem społeczna teoria *queer* musi uwzględnić także ów performatywny kontekst, dzięki czemu stanowić może ważny wkład do rozwoju – i konkretyzacji – *performance studies*. W istocie teoria *queer*, ale także *gender studies* oraz *transgender studies* stanowią już ważną część performatyki ujawniającą performatywność procedur ustanawiania i odtwarzania normatywnych instancji płci i seksualności oraz zaangażowanie w tym procesie ciała.¹¹ W dalszej części tego rozdziału postaram się przedstawić konsekwencje, jakie płyną z powiązania *performance studies* i teorii *queer* przede wszystkim w odniesieniu do odgrywania płci/seksualności, natomiast w dalszych rozdziałach będę odwoływał się do pewnych aspektów performatyki przy omawianiu praktyki budowania „koncepcji siebie” oraz praktyki politycznej. Najpierw jednak chciałbym wprowadzić jeszcze jedną, związaną z *performance studies* propozycję teoretyczną, którą uczynić chcę ramą społecznej teorii *queer*, powiązaną z teorią strukturacji. Propozycja ta to teoria Spektaklu, odwołująca się do prac Guy Deborda i Jeana Baudrillarda.

11 Por. na przykład, poza przywołaną wyżej antologią pod redakcją Eve Kosofsky-Sedgwick: Peggy Phelan, *Unmarked: The Politics of Performance*, Routledge, London, New York 1993; José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999; Rebecca Schneider, *The Explicit Body in Performance*, Routledge, London, New York, 1997; Laurence Senelick, *The Changing Room: Sex, Drag, and Theatre*, Routledge, London, New York 2000; Joseph Miranda, *Against the Romance of Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002. To tylko kilka najbardziej znanych przykładów z olbrzymiej literatury z zakresu *queer performance studies*. W dalszej części książki będę się starał odwoływać do tych propozycji teoretycznych, jakie wydają się obiecujące przy formułowaniu stanowiska społecznej teorii *queer*.

Spektakl i jego symulacje

Książki *Spółeczeństwo spektaklu* oraz *Rozważania o społeczeństwie spektaklu* Guy Deborda¹² to pozycje bardzo ważne dla *performance studies*. Chciałbym najpierw krótko zarysować podstawowe zręby propozycji francuskiego myśliciela, a następnie dokonać jej reinterpretacji, pozwalającej na jej połączenie z teorią *queer*. Debord jest przekonany, że jedną z podstawowych cech nowoczesności jest za pośrednictwem ludzkiego doświadczenia, co ujawnia zbieżność jego ujęcia z teorią strukturacji Giddensa. W czasach przednowoczesnych rzeczywistość poznawana była przede wszystkim za pośrednictwem własnego doświadczenia lub doświadczenia bliskich, w tym doświadczenia poprzednich pokoleń przekazywanych w postaci tradycji. Rzeczywistość była poznawana bezpośrednio, była „bliska”, dostępna naoczemu oglądowi w całym zakresie, jaki niezbędny był do codziennego funkcjonowania. Mít, uzupełniający wiedzę płynącą z doświadczenia, pełnił rolę drugorzędną, z jednej strony legitymizując przyjęte zwyczaje i obyczaje, a z drugiej nadając narracji o rzeczywistości postać holistyczną, obejmującą także opowieść o „początku świata” i o jego „celu/kresie”. Nowoczesność wiąże się z „oddaleniem rzeczywistości” doświadczanej bezpośrednio, co stało się warunkiem wstępnym, umożliwiającym powstanie Spektaklu. Podstawą jednostkowego wyobrażenia o rzeczywistości stały się obrazy skonstruowane przez kogoś innego, cudze narracje. Ponieważ jednostka nie posiada technicznych możliwości, aby za każdym razem weryfikować prawdziwość tych obrazów, stają się one całkowicie arbitralne, ich treść zaś determinowana jest przez procedury dominacji:

Obraz pod względem technicznym skonstruowany i wybrany przez *kogoś innego* stał się podstawowym odniesieniem jednostki do świata, który dawniej oglądała ona bezpośrednio, osobiście, z każdego miejsca, do którego mogła się udać; obraz, rzecz ja-

12 Guy Debord, *Spółeczeństwo spektaklu* oraz *Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. Mateusz Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006. Należy pamiętać, że Debord posługuje się kryptocytatami, czy raczej „przechwyceniami” różnych tekstów, głównie Marksa, Engelsa, Hegla, innych filozofów marksistowskich, ale także np. tekstów literackich, zwykle dokonując ich trawestacji.

na, wiele wytrzyma – wszak w obrębie jednego obrazu można zestawić, bez żadnej sprzeczności, dosłownie byle co. Strumień obrazów uniesie wszystko; kto inny włada również tym uproszczonym streszczeniem świata zmysłowego, decyduje o kierunku tego strumienia oraz nadaje rytm temu, co powinno się w nim ukazywać – całkowicie niezależnie od tego, co widz może zrozumieć lub choćby pomyśleć – niczym nieprzerwana, arbitralna niespodzianka, nie pozostawiająca ani chwili na refleksję.¹³

W ten sposób powstaje Spektakl, zapośredniczający całość życia jednostki, regulujący jej działanie dzięki projekcji całkowicie arbitralnych obrazów – narracji o rzeczywistości, które przedstawiane są jako prawdziwe. Kluczową rolę odgrywa w tym procesie wiedza, w tym wiedza naukowa i jej twórcy – eksperci. Nauka nie jest i nigdy nie była tożsama ze swoim (spektakularnym) obrazem instytucji poszukującej „czystej prawdy”. Nauka jest częścią Spektaklu, w związku z czym jej zadaniem podstawowym jest decydowanie o tym, jakie narracje mogą być włączone do spektakularnej narracji o rzeczywistości. Eksperci, powiada Debord, pełnią rolę kluczową: od ich wiedzy, ich opinii i ich kalkulacji uzależniono każdego człowieka poprzez ukształtowanie postawy zaufania wobec ich stwierdzeń, uchodzących za obiektywne i nieuwarunkowane. Jednostka nie jest w stanie sama ogarnąć całej wiedzy, która niezbędna jest jej do działania w warunkach nowoczesności, zatem musi odwoływać się do opinii ekspertów. Eksperci bywają różni, ale Spektakl nagradza najlepszych, co Debord podsumowuje w swoim stylu: „Ekspertem, który służy najlepiej, jest oczywiście ten, który źle.”¹⁴ Oczywiście niezbędnego wsparcia w reprodukcji rzeczywistości spektakularnej udzielają media, które dysponują potężną władzą, ponieważ są w stanie skutecznie osłabiać Spektakl poprzez ujawnienie kłamstw uchodzących za prawdę. Nie czynią tego, ponieważ zazwyczaj są solidarni z władzą Spektaklu. Dzięki temu Spektakl „wyznacza dominujący model życia społecznego”¹⁵, a także determinuje relacje pomiędzy jednostkami. W ten

13 Guy Debord, *Spoczeństwo...*, s. 166.

14 Tamże, s. 159.

15 Tamże, s. 34.

sposób staje się rzeczywistością, jedyną nierealną rzeczywistością dostępną „zwidzionym spojrzeniom i nierealnej świadomości”¹⁶. Granica pomiędzy rzeczywistością i nierzeczywistością zostaje zatarta, ponieważ Spektakl jest „realną obecnością fałszu, jaką zapewnia organizacja pozoru”¹⁷. Obrazy tworzące spektakularną rzeczywistość, są reifikowane, „stają się realnymi bytami oraz bodźcami hipnotycznych zachowań”¹⁸. Spektakl to zatem rzeczywistość, w której jednostka żyje, którą odtwarza w swych codziennych działaniach, którą pozna-je dzięki usługowym pośrednikom i której wytworem jest ona sama. Spektakl jest „snem na jawie”, ubezwłasnowalniającym jednostki, sprowadzającym je do roli aktorów w spektakularnej inscenizacji, a zatem odbierającym im kreatywność i twórczość. Dlatego oznacza on „wygnanie możliwości ludzkich w zaświaty zrealizowane za pomocą współczesnej techniki; to rozłam, który dokonał się w człowieku”¹⁹, bowiem procedury spektakularne oddzielają go od niego samego. Spektakl działa dzięki jego biernej, bezwiednej reprodukcji w codziennych działaniach jednostek. Z tego powodu w przestrzeni spektakularnej nie ma miejsca na żaden rodzaj podmiotowości czy autentyczności, w związku z tym zanika wszystko, co w jednostkowym działaniu niepowtarzalne, indywidualne, zaś celem jednostki jest dostosowanie się do wymagań Spektaklu po to, by odnosić sukcesy: „jednostka, jeśli tylko zależy jej na zdobyciu uznania w tym społeczeństwie, jest skazana paradoksalnie na stałe wypieranie się siebie”²⁰. Ostatecznie Spektakl oznacza zatarcie granic pomiędzy jednostką a jej otoczeniem społecznym, pomiędzy jednostką a tym, co uchodzi za rzeczywistość, „ja” ulega „rozpuszczeniu”, zatarciu w nadobecnej rzeczywistości. Jednostka jest tylko tym, kogo gra w przestrzeni „społecznej halucynacji”, poza Spektaklem nie istnieje. Dzieje się tak między innymi dlatego, że jedynym językiem, który może służyć wypowiedzianiu „siebie” jest język Spektaklu. Jednostka nie może stawić żadnego skutecznego oporu, ponieważ nie dysponuje innym

16 Tamże. Tę odpowiedniość Spektaklu i społecznie, normatywnie konstruowanej rzeczywistości oddają przez pisanie terminu „*Spektakl*” z wielkiej litery, co nie pochodzi z prac Deborda.

17 Tamże, s. 143.

18 Tamże, s. 38.

19 Tamże, s. 39.

20 Tamże, s. 170.

językiem, którym mogłaby się posłużyć do budowy alternatywy dla Spektaklu. Język Spektaklu to jedyny dostępny jednostce język, toteż nawet w sytuacji, „gdyby ośmieliła się piętnować jego retorykę, i tak posługiwałaby się jego składnią. Oto jedno z największych osiągnięć spektakularnej dominacji”²¹. Cel Spektaklu jest bowiem jednoznaczny: służy on „uprawomocnieniu założeń oraz celów panującego systemu”²². Przestrzeń spektakularna to przestrzeń dominacji, obrazy, jakie tworzą Spektakl, mają legitymizować obowiązujący system dominacji i prowadzić do jego reprodukcji. Dlatego jest on opowieścią o samym sobie, monologiem na cześć panującego porządku, urzeczowioną ideologią, która w dodatku przedstawia się jako obiektywna narracja o rzeczywistości. Ideologia ta tworzy kompletny, domknięty, samouzasadniający się system fałszu i pozorów, wspierający procedury dominacji. Jest to system schizofreniczny, ponieważ prowadzi do oddzielenia jednostki od niej samej (jaźń jest częścią Spektaklu, składa się z tworzących go obrazów), od innych jednostek (ponieważ relacje międzyludzkie są jedynie relacjami pomiędzy „rolami w Spektaklu”) oraz od samej rzeczywistości (blokując możliwość jej rozpoznawania i przekształcania). Istnieje tylko to, co jest częścią Spektaklu, przemawia tylko ten, kto przemawia językiem spektakularnym. To, co nie znajduje miejsca w Spektaklu, skazane jest na nicość, ten, kto nie chce mówić językiem Spektaklu, skazany jest na milczenie. W ten sposób Spektakl chroni swoją integralność. „Kłamstwo, któremu nikt nie zadaje kłamu, staje się obłudem.”²³

Bliskie teorii społeczeństwa spektakularnego są idee Jeana Baudrillarda, przede wszystkim zawarte w jego głośnej pracy *Symulakry i symulacja*²⁴. Podstawową kategorią analiz Baudrillarda jest kategoria symulacji, która jest jednak w jego ujęciu czymś znacznie więcej, niż udawaniem: jest procesem stwarzania pozorów, które brane za rzeczywistość wytwarzającą realne skutki. W ten sposób, nawiązując do powyższego cytatu z Deborda, niezwyfikowane kłamstwo – symulacja – staje się obłudem, działaniem w nie-rzeczywistości, zatarciem granicy pomiędzy tym, co rzeczywiste, a tym, co wyobrażone. „Sy-

21 Tamże, s. 170.

22 Tamże, s. 34.

23 Tamże, s. 83.

24 Jean Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2005.

mulacja (...) podważa różnicę pomiędzy tym, co „prawdziwe” i tym, co „fałszywe”; tym, co „rzeczywiste” i tym, co „wyobrażone”²⁵. O symulacji – podobnie jak o Spektaklu – nie można powiedzieć, że jest „nieprawdziwa”, skoro wytwarza realne skutki, oddziałując na jednostki i ich sposób działania. Symulacja, która zdaniem Baudrillarda zdominowała nowoczesną przestrzeń społeczną, zawiesza pytanie o prawdę i fałsz. „Prawda” jest już tylko efektem hegemonii: prawdą jest to, co jest treścią uchodzącą za rzeczywistość symulacji. Prawdą jest to, co za prawdę w przestrzeni społecznej uchodzi. Przestrzeń społeczna zamienia się w „pochód symulaków”:

(...) cały system przechodzi w stan nieważkości, stając się już jedynie gigantycznym symulakrem – nie jest nierzeczywisty, lecz jest symulakrem, to znaczy nie może już zostać wymieniony na to, co rzeczywiste, lecz wymienia się sam na siebie w nieprzerwanym obiegu pozbawiony referencji i granic.²⁶

Rzeczywistość zostaje zastąpiona znakami rzeczywistości, a zarazem zniesiona zostaje wszelka referencjalność, znak nie wskazuje na nic innego poza sobą. Staje się „rzeczywistością w sobie”, symulakrem. „Rzeczywistość” (pisana w cudzysłowie, czyli pozór rzeczywistości) traci swoje źródła i realność, staje się hiperrzeczywistością. Rzeczywistość – to, co istnieje „naprawdę” – staje się utopią, w dodatku utopią niemożliwą, „o której możemy jedynie marzyć jak o utraconym obiekcie”²⁷. Celem symulacji jest „uzyskanie całkowitej kontroli”²⁸ – ten, kto wytwarza „rzeczywistość”, posiada ją na własność, a zatem posiada na własność także i jednostki, które wierzą w jej realność. Podobnie jak w rzeczywistości spektakularnej możliwa staje się całkowita arbitralność, znak, który nie odsyła do niczego realnego, a jedynie symuluje odsyłanie, owo symulakrum symulacji umożliwia nieograniczoną grę znaczeniami, podstawienie pod znaczone symulacji dowolnych (symulowanych) znaczących. Baudrillard na dziesiątkach przykładów analizuje ten proces produkcji symulaków.

25 Tamże, s. 8.

26 Tamże, s. 11.

27 Tamże, s. 151.

28 Tamże, s. 149.

Wskazuje przy tym, że owej produkcji symulaków rolę zasadniczą ogrywa wiedza, w tym wiedza-nauka, która generuje i legitymizuje znaczenia tworzące symulacje:

Wielką naiwnością jest zatem poszukiwanie etnologii wśród Dzi-
kich czy w Trzecim Świecie – ona jest tutaj, wszędzie, w metro-
poliach, wśród Białych, w świecie całkowicie skatalogowanym
i opisanym, zanalizowanym, a następnie *sztucznie wskrzeszonym*
pod postacią rzeczywistości, w świecie symulacji, halucynacji praw-
dy, szantażu rzeczywistością, zabójstwa dokonanego na wszelkiej
formie symbolicznej i jej historycznej, historycznej retrospekcji
– zabójstwa, którego dzicy – szlachectwo zobowiązuje – padli
ofiarą jako pierwsi, lecz które upowszechnia się we wszystkich
społeczeństwach zachodnich.²⁹

Wiedza, która służyć ma rzekomo opisywaniu rzeczywistości, staje się jednym z podstawowych narzędzi wytwarzania rzeczywistości, ściślej: wytwarzania symulacji, rzeczywistości zbudowanej z „pustych znaczących” symulujących znaczenie. Do tej koncepcji roli wiedzy w procesach spektakularnych powrócę w drugiej części książki wskazując, jakiego rodzaju uzasadnienia dostarcza jej współczesna socjologia wiedzy.

Nie ulega wątpliwości, że ponura to wizja, jakże odległa od optymistycznych, radosnych narracji modernistycznych z jej kategoriami postępu i emancypacji, równości i wolności. Jest tak ponura nie bez powodu, oparta jest bowiem na doświadczeniu tych wszystkich, którzy odkryli, że emancypacja i postęp nie mają bynajmniej obejmować wszystkich kategorii ludzi, że mają raczej przynosić wolność tym jednostkom, które skutecznie internalizują wytworzoną w obrębie modernistycznych narracji symulację „człowieka” – zdrowego, racjonalnego, postępującego słusznie, posiadającego właściwą identyfikację płciową i normalną seksualność. Ten „człowiek”, którego śmierć ogłosił Michel Foucault, był wytworem nauki – wymarzoną efektem zabiegów normalizacji, „typem idealnym”, którego duch krąży dziś po teoriach racjonalnego wyboru. Tak rozumiane człowieczeń-

29 Tamże, s. 14.

stwo to spektakularna symulacja, powstająca jako element opisywanego przez Giddensa procesu separacji doświadczenia. Analogicznie tworzenie symulacji „człowieka” określić można mianem separacji człowieczeństwa, polegającej na wyrzucaniu poza obręb normatywnego modelu „człowieka” takich znaczeń, które niezgodne są z logiką Spektaklu, logiką suplementacji. To dlatego „człowiek” – ta fundamentalna, normatywna symulacja – musiał zostać odcięty od zwierzęcości, od barbarzyństwa, od kobiecości, od homoseksualności – żeby wymienić tylko kilka kategorii abiektywizacji, a zatem od tego wszystkiego, co nienormatywne, antyspektakularne, tego wszystkiego, czego Spektakl potrzebował, by wyznaczyć swoje granice, swoje zewnątrz. Spektakl działał na rzecz takiego właśnie normatywnego modelu „człowieka” – jednostkom, którym model ten udało się zmaterializować na powierzchni swoich ciał obiecywał rozwój, postęp, emancypację, poprawę warunków życiowych, dostęp do zasobów i szacunek. Ale wszystko za cenę produkcji rzeszy tych, którzy nie mogli liczyć na równie wspaniałomyślne traktowanie: rzeszy kobiet, „dzikich”, szaleńców, zбочeńców. To dlatego wszystkie te kategorie podporządkowane o wiele lepiej odnajdują się w antymodernistycznej narracji Deborda i Baudrillarda, w ich pełnych pasji oskarżeniach o stworzenie świata opartego na kłamstwie – kłamstwie służącym utrwaleniu dominacji jednych kategorii ludzi nad innymi. Kłamstwie postępu, powszechnej wolności i równości, kłamstwie emancypacji, kłamstwie humanizmu. To dlatego narracja Deborda została przyjęta przez tych, którzy produkują uparcie deterytorializowane, wypychane poza obręb „obiektywnej nauki” dyskursy: tych, którzy odwołując się do teorii neomarksistowskich opisują los powiększających się obszarów ubóstwa, tych, którzy odwołując się do teorii feministycznej opisują los kobiet stanowiących wciąż drugą kategorię ludzi, tych, którzy odwołując się do teorii postkolonialnych opisują los nie-zachodnich społeczeństw, skazanych na rolę „prowincji świata”, wreszcie tych, którzy odwołując się do perspektywy *queer* opisują sytuację osób nieheteroseksualnych, żyjących w społeczeństwie obowiązkowego, domyślnego heteroseksualizmu.

Perspektywa spektakularna jest zatem ważna także dla społecznej teorii *queer*. Nie tylko dlatego, że na jej terenie płęć i seksualność jest konceptualizowana, jak to wykażę poniżej, jako iterowany akt perfor-

matywny, jako symulacja służąca reprodukcji Spektaklu. Także dlatego, że społeczna teoria *queer* również jest radykalną teorią krytyczną, wymierzoną przeciwko pustym obietnicom nowoczesności, zabierającą głos w imieniu tych, których nowoczesny Spektakl usiłował zmusić do odgrywania normatywnych ról i – często w najzupełniej dosłownym sensie – niszczył, jeśli proces normalizacji okazywał się nieskuteczny. Symbolem tego jest, jak wskazywałem w poprzednim rozdziale, owo kłopotliwe słowo *queer* w nazwie teorii i w tytule tej książki. To teoria, narracja o rzeczywistości, „pedałów i lesb”, a zatem tych, którzy są nadal „ludźmi” drugiej kategorii, których miłość nie zasługuje na takie samo wsparcie państwa, jak miłość heteroseksualna, których seksualność jest nadal skandaliczna, którzy są ofiarami „mowy nienawiści” i „mowy uprzedzeń”, którzy w najlepszym razie są tolerowani – nie akceptowani – jako rodzaj udziwnienia, ale tolerancja nie oznacza w żadnym wypadku zniesienia systemu obowiązkowego heteroseksualizmu i zastąpienia go systemem respektującym różnorodność pragnień seksualnych. To oni zostali ukonstytuowani przez wiedzę/władzę jako gatunek zбочeńców, to oni sami, ufnie kierując się do tych, którzy nazywają się ekspertami, słyszą, że ich kondycja jest problemem. Dla nich, dla ich rodzin, dla całego społeczeństwa. To oni słyszą z mediów, tego najważniejszego narzędzia produkcji rzeczywistości symulacyjnej, że w Polsce rząd odmawia uznania związków osób tej samej płci za związki równorzędne heteroseksualnym, że rzeczniczka NSZZ Solidarność KUL zaapelowała do władz tej uczelni, by wykreśliły ze statutu zakaz dyskryminacji osób ze względu na orientację seksualną, ponieważ homoseksualizm to dewiacja i zбочenie, które może zakłócić pracę uczelni, że polska szkoła jest miejscem agresji antyhomoseksualnej, nie ma zaś w niej rzetelnej edukacji seksualnej, że katolickie stowarzyszenie z Krakowa ostrzega na plakatach, iż „pedalski pomiot” grozi zalaniem Polski „homoseksualnym barbarzyństwem”, że w Polsce powszechna jest opinia, iż osoby homoseksualne nie mogą być dobrymi rodzicami, że prezydent Opola oświadcza, iż nie życzy sobie spotkań z przedstawicielami dewiantów w miejskiej bibliotece.³⁰ To tylko kilka przy-

30 Wszystkie przykłady pochodzą z 2008 roku, zostały udokumentowane w: *Raport o homofobicznej mowie nienawiści w Polsce*, red. Greg Czarnecki, Kampania przeciw Homofobii, Warszawa 2009.

kładów, nie wspominam o licznych wypowiedziach różnego typu ekspertów, polityków, publicystów i dziennikarzy, którzy agresywny sposób atakują osoby homoseksualne, szczególnie te, które próbują domagać się szacunku dla lesbijek i gejów. Media nie kontrują tego rodzaju przypadków jako niesłuchanego przykładu zdrady ideałów nowoczesności, emancypacji, równości i postępu. Media zawsze, jak wskazywał Debord, służebne wobec Spektaklu, raczej pokazują przedstawicieli środowisk homoseksualnych jako ekstremum, wspierając tym samym „dominujący model życia społecznego”, system obowiązkowego heteroseksualizmu z segregacją seksualną jako jego konsekwencją. W ten sposób konstruowana jest hiperrzeczywistość, w której „wszyscy są heteroseksualni”, poza marginalnymi, hałaśliwymi wyjątkami, na których problemy i postulaty po prostu nie warto zwracać uwagi. Należy w celu dochowania wierności regułom Spektaklu albo usiłować za wszelką cenę być heteroseksualnym albo, jeśli to jest całkowicie niemożliwe, ukryć swoją dewiację w zaciszu domowym tak, aby nie podważała owych reguł. To reprodukcja tych reguł jest zasadniczym zadaniem jednostki, nie zaś realizacja własnych pragnień emocjonalnych i seksualnych. Jeśli pragnienia te są niesłuszne, to znaczy niezgodne z normą, powinny zostać usunięte. W ten sposób jednostka zostaje odseparowana od swoich pragnień, a jeśli próbuje je realizować, naraża się na cały szereg przykrych konsekwencji. Osoby nieheteroseksualne to tylko jedna z wielu kategorii „człowieczeństwa”, które zostało poddane procedurom abiektywizacji – uznane zostały za to, co powinno być wydalone z obrębu przestrzeni spektakularnej. Podobne opowieści słychać ze strony kobiet, osób transpłciowych, w podobny sposób nowoczesny, zachodni Spektakl oceniany jest z perspektywy kultur niezachodnich. Dlatego perspektywa spektakularna staje się tak istotna dla konstruowanych z tych pozycji teorii społecznych.

Płeć i seksualność w perspektywie performatywnej (spektakularnej)

Teoria Judith Butler jest w polskiej literaturze naukowej dobrze opisana, przede wszystkim w pracy Joanny Mizielińskiej³¹ i Ewy Hyży³². Nie ma potrzeby zatem dublować tych bardzo kompetentnych charakterystyk węzłowych punktów koncepcji Butler, nawet pomimo tego, że jak dotychczas z bogatego dorobku tej amerykańskiej myślicielki przetłumaczono zaledwie jedną książkę.³³ Chciałbym poniżej jedynie wskazać na ten aspekt jej stanowiska, który wiąże się z problematyką performatywności i spektakularności. Idee, które Butler przedstawiła w swoich książkach i artykułach, stały się, jakkolwiek by to nie brzmiało w odniesieniu do postmodernistycznej teorii, pewnego rodzaju „kanonem” dla ukształtowania się specyfiki perspektywy *queer*. Dla potrzeb niniejszej książki kluczowe jest to, w jaki sposób Butler pisze o procesie ustanawiania w nas płci (i seksualności) oraz to, w jaki sposób język (ściślej: „mowa uprzedzeń”) jest czynnikiem performatywnej stabilizacji znaczeń, w tym znaczeń płci/seksualności.

„Płeć nie istnieje” – tak można by podsumować poglądy Judith Butler. Ściślej: płeć istnieje w zupełnie inny sposób, niż jesteśmy skłonni to zakładać, jest bowiem zaledwie „halucynacyjnym efektem znaturalizowanych gestów”³⁴. Dla koncepcji Butler znaczenie kluczowe ma następujący pogląd Monique Wittig:

Płeć pojmowana jest jako zbiór danych bezpośrednich, danych dotykalnych zmysłowo, zespół „cech fizycznych”. Jawi się nam ona [...], jak gdyby istniała przed wszelkim rozumowaniem, należała

31 Joanna Mizielińska, *Wyjście z pułapki wykluczenia - feminizm bez „kobiet” w ujęciu Judith Butler*, w: tejsze, *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, słowol obraz terytorium, Gdańsk 2004, s. 185-251.

32 Ewa Hyży, *Kłopoty z materialnością ciała*, w: tejsze, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, s. 157-189.

33 Judith Butler, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008. Tłumaczenie tytułu i podtytułu zaiste zaskakujące (tytuł angielski: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*). Poza tą pozycją w różnych, często niszowych, periodykach przetłumaczono różne fragmenty z innych prac Butler oraz kilka jej artykułów.

34 Tamże, s. 19.

do porządku naturalnego. Ale to, o czym sądzimy, że jest percepcją bezpośrednią i fizyczną, jest tylko mityczną i sztuczną konstrukcją, „formacją wyobraźniową”, która reinterpretuje cechy fizyczne (same w sobie równie obojętne jak inne, ale naznaczone przez system społeczny) poprzez sieć relacji, w której są one postrzegane.³⁵

W jaki sposób wytwarzana jest, zdaniem Butler, owa „wyobraźniowa formacja płci”? Zacząć należy od tego, że amerykańska filozofka precyzyjnie odróżnia performans od performatywności (*performativity*) jako cechy ludzkiego działania. Performans to działanie podmiotowe, świadome, intencjonalne. Zakłada jednostkową sprawczość w kreowaniu spektakularnego efektu. O tego rodzaju „przedstawieniu” pisał Goffman, o którym mowa była wyżej, nie tylko podkreślając jednostkową świadomość uczestnictwa w grze, ale także jej dystans do odgrywanej roli. Płeć, zdaniem Butler, nie jest wytwarzana w sposób podmiotowy, lecz jest performatywnie ustanawiana *za pośrednictwem* jednostki, jej ciała, gestów i pragnień. „Sprawstwo” należy do „reżimów władzy” – to owe reżimy nadają pewnym cechom anatomicznym ludzkiego ciała znaczenie, które jest następnie „materializowane” i naturalizowane. Pewne, same w sobie neutralne, cechy anatomiczne, pewne gesty i pewne pragnienia zostają zinterpretowane jako płciowe. Znaczenie to jest następnie implantowane jednostkom w procesie socjalizacji, a następnie jest przez nią odtwarzane – reprodukowane – w codziennych gestach. Płeć jest efektem oddziaływania na ciało procedur przemocy, które dokonują inskrypcji znaczenia płci:

„Określenie” płci jest aktem dominacji i przymusu, zinstytucjonalizowanym performatywem. Stwarza i sankcjonuje rzeczywistość społeczną, wymagając, by dyskursywna/percepcyjna konstrukcja ciała przebiegała w zgodzie z zasadami różnicy seksualnej.³⁶

Wyraźnie widać w tym ujęciu, które Butler zapożycza od Monique Wittig, pokrewieństwo wobec teorii strukturacji Giddensa: jednostka odtwarza strukturalne cechy przestrzeni społecznej w swym co-

35 Monique Wittig, *Nie rodzimy się kobietą*, za: Judith Butler, *Uwikłani...*, dz. cyt. s. 215.

36 Judith Butler, *Uwikłani...*, s. 216.

dziennym działaniu. Płeć staje się „rzeczywistością”, materializuje się na powierzchni ciał jednostek, ale znaczenia, które konstytuują instancję płci pochodzą nie od jednostki, lecz są normatywnym wytworem procedur dominacji. Sama Butler wskazuje, przede wszystkim w ostatniej części swej książki *Excitable speech*³⁷, na pokrewieństwo tego ujęcia z teorią społeczną Pierre’a Bourdieu, a przede wszystkim z jego pojęciem *habitusu* podkreślając, że system znaczeń, jaki produkowany jest w regulacyjnej aparaturze władzy, wymusza polityczną i kulturową interpretację ciała, która staje się elementem tożsamościowego wyposażenia jednostki. Interpretacja ta blokuje („cenzuruje”) możliwości ujawnienia się zachowań nienormatywnych, niezgodnych z logiką normatywną.

Butler odwraca przy tym „tradycyjne” różnienie na płęć biologiczną i płęć kulturową, zgodnie z którym płęć biologiczna jest naturalną, biologicznie warunkowaną „bazą”, na której kultura „nabudowuje” swoje znaczenia, w związku z czym płęć kulturową można traktować jako interpretację płci biologicznej. Zdaniem autorki *Gender Trouble* jest dokładnie odwrotnie: „bazą” jest płęć kulturowa, rozumiana jako kulturowo wytworzony system znaczeń, który implantowany jest jednostce w procesie socjalizacji i następnie przez nią odtwarzany, co powoduje wytworzenie i reprodukcję „iluzji płci biologicznej”. Odwołując się do teorii Baudrillarda można pogląd ten przedstawić następująco: odgrywanie płci w codziennym działaniu powoduje wytworzenie symulacji płci, która to symulacja jest następnie reifikowana i naturalizowana tak, iż uchodzi za pierwotną i „naturalną” instancję. Na tym właśnie polega performatywny charakter płci. Jak wspomniałem, Butler odwołuje się do teorii performatywnych aktów mowy Austina, twierdząc, że społeczne wytwarzanie płci jest znakomitym przykładem „działania słowami”, ściślej: oddziaływania znaczeniami na ciało i warunkowaniem ciała przy pomocy tych znaczeń. Początkiem tego procesu jest pierwotny akt performatywny (*initiatory performative*), będący aktem „rozpoznania płci” u dziecka (poprzez badanie USG lub po porodzie). Rozpoznanie to wywołuje performatywną wypowiedź „to jest dziewczynka/chłopiec”, która ma

37 Judith Butler, *Excitable speech. A Politics of the Performative*, Routledge, London, New York 1997, s. 127-163.

charakter tranzycyjny: rozpoczyna proces „upłciowienia” (*gendering*) jednostki i jej ciała, czyli wdrażania jej w coraz doskonalsze (tj. zgodne z normatywnym wzorem charakterystycznym dla danej przestrzeni społecznej i danego czasu) odgrywanie płci. W ten sposób płeć jest „przemocą materializowana”³⁸ w ciałach jednostek. Ów pierwotny akt performatywny ma charakter interpelacji, czyli – zgodnie z teorią Althussera³⁹ – „wywołania” jednostki do „społecznego istnienia” poprzez nadanie jej nazwy/tożsamości, „stygmatu”, za pośrednictwem którego jednostka będzie rozpoznawana, ale także wyznaczenia jej „miejsca w mowie”, a zatem określenia granic jej możliwości „wypowiedzenia siebie”. Jednostka nazwana dziewczynką/chłopcem ma za zadanie *stawać się* dziewczynką/chłopcem, a potem kobietą/mężczyzną, a także „wypowiadać siebie (w rozumieniu strategii auto-kreacyjnych) jako kobieta lub jako mężczyzna. Są to – umieszczając te poglądy w kontekście spektakularnym – role do odegrania, jakie zostały jednostce zadane, które wyznaczają jej miejsce w Spektaklu, czyniąc ją dzięki temu częścią Spektaklu, zarazem ustanawiając ramę ograniczającą jej wolność. Możliwe stają się tylko drobne przesunięcia znaczeniowe w obrębie męskości/kobiecości (jednostka może budować „sвій sposób” bycia kobietą/mężczyzną), ale już próba wyjścia poza kategorie płci (na przykład w ramach strategii transgender) jest antyspektakularnym skandalem.

Do charakterystyki sposobu, w jaki płeć jest performatywnie ustanawiana, Butler używa także pojęcia cytowania (*citation*) oraz związanego z dekonstrukcjonizmem terminu „iterowanie” (*iterability*). Płeć nie jest ustanowiona za pomocą owego jednorazowego, pierwotnego aktu performatywnego, ale jest „materializowana” jako „powtarzalna praktyka” cytowania – iterowania – normatywnych znaczeń płci. Jak wiadomo, pojęcie iterabilności wywodzi się z dekonstrukcjonizmu Jacquesa Derridy, który wskazał, że wszelkie znaczenie jakiegokolwiek pojęcia uwarunkowane jest jego powtarzalnością: pojęcie jest zrozumiałe o tyle, o ile może być powtórzone, a zatem o ile wszczępione jest w szerszy kontekst znaczeniowy. Butler podkreśla zatem,

38 Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, Routledge, London, New York 1993, s.1.

39 Por. Louis Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki dla poszukiwani*, tłum. Bogusław Ponikowski, Janina Gajda, ZSP, Warszawa 1983.

że odtwarzanie płci i jej reprodukcja możliwe jest dzięki kontekstowi ładu heteronormatywnego, z którego performatywność płci czerpie swą moc, a który zarazem determinuje znaczenie płci. Jednostka reprodukuje – cytując – normy płci tym samym reprodukuje i odtwarza porządek, z którego normy owe się wywodzą i którego stabilizowaniu służą: porządek męskiej dominacji oraz porządek obowiązkowego heteroseksualizmu. Płeć staje się rzeczywistością dzięki cytowaniu w działaniu jednostek normatywnych konwencji, którymi zapikowane są znaczenia płci.⁴⁰ W ten sposób normy płciowe strukturyzują działania jednostek, zarazem jednak reżimy władzy osiągają efekt symulacji „naturalnych” kategorii płciowych. Tak oto „dyskurs produkuje efekty, które nazywa”⁴¹.

Symulacja płci jest, jak wskazuje Butler, iluzją jedności płci biologicznej, płci kulturowej i pożądania seksualnego. Wszystkie te trzy instancje wpisane są w kontekst heteronormatywny:

Kulturowa płeć może oznaczać **jedność** doświadczenia, jedność biologicznej płci, kulturowej płci i pragnienia tylko, jeżeli przyjmiemy, że biologiczna płeć w jakiś sposób wymusza kulturową – a kulturowa płeć desygnuje tu siebie pod względem psychicznym i/lub kulturowym – oraz pragnienie, przy czym pragnienie jest heteroseksualne i różnicuje się w relacji opozycji do owej innej kulturowej płci, której pragnie. Wobec tego dla wewnętrznej spójności czy też jedności każdej z kulturowych płci, mężczyzny lub kobiety, konieczna jest heteroseksualność, zarazem stabilna i zbudowana na opozycji. Owa instytucja heteroseksualności zarówno wymaga, jak i wytwarza jednoznaczność każdej z tych upłciowionych kategorii, stanowiących granicę możliwości bycia płcią w obrębie binarnego i odwołującego się do opozycji systemu płci. Taka koncepcja kulturowej płci nie tylko przyjmuje, że biologiczna płeć, kulturowa płeć i pragnienie są powiązane przyczynowo, lecz także sugeruje, że pragnienie odzwierciedla lub wyraża kulturową płeć, zaś kulturowa płeć odzwierciedla lub wyraża pragnienie.⁴²

40 Judith Butler, *Bodies...*, dz. cyt., s. 226-227.

41 Tamże, s. 2.

42 Judith Butler, *Uwikłani...*, s. 77, podkreślenie JB.

Performatywna teoria płci przełożona na język społecznej teorii *queer* wygląda zatem następująco: podstawową cechą (zachodniej) przestrzeni społecznej jest struktura męskiej dominacji oraz obowiązkowego heteroseksualizmu. Narzędziem stabilizacji tego systemu są normatywne kategorie płci, których celem jest zarządzanie ciałem i pożądaniem. Znaczenia płci, wytworzone w obrębie normatywnych mechanizmów dyskursywnych, wszczepiane są jednostkom w procesie socjalizacji płciowej, zapoczątkowanej pierwotnym aktem performatywnym, w wyniku którego jednostce zostaje przydzielona płeć wraz ze scenariuszem jej właściwego odgrywania. Jednostka, reprodukując owe normy płci, cytując je w swym codziennym odtwarzaniu, produkuje symulację płci jako kategorii naturalnej, biologicznej, pierwotnej. Symulacja ta wytwarza iluzję istnienia naturalnego, pre-kulturowego „wnętrza” płci. Symulacja ta jest niezbędna, bowiem owa rzekoma naturalność kategorii płci gwarantować ma jej nienaruszalność: to, co biologiczne, jawić się ma jako pierwotne, wyrażające atrybutywne cechy człowieka jako gatunku biologicznego, a zatem niezmiennie. Pamiętając o tym, że binyaryzm płci jest skonstruowany w oparciu o logikę suplementacji, gdzie kobiecość jest podporządkowanym członem binyaryzmu, jego negatywem, zewnętrżnością i suplementem, łatwo zrozumieć w jaki sposób reprodukcja kategorii płci stabilizuje system męskiej dominacji. System ten musi być wspierany przez zasadę obowiązkowego heteroseksualizmu, ponieważ pożądanie homoseksualne jest dlań zagrożeniem. Heteroseksualność uzasadnia i legitymizuje suplementarny binyaryzm płci, dostarczając także argumentu na rzecz jego naturalności, zaś binyaryzm płci podtrzymuje symulację naturalności (i bezalternatywności) heteroseksualizmu. Do tego wątku wrócę niżej.

Owa „naturalność” kategorii płci i seksualności ma cel polityczny:

(...) kategoria płci oraz uznana za naturalną instytucja heteroseksualności, są **konstruktami**, społecznie zaprowadzonymi i społecznie regulowanymi fantazjami bądź „fetyszami”. Nie są kategoriami **naturalnymi**, lecz **politycznymi** (kategoriami dowodzącymi, że odwoływanie się do tego, co „naturalne”, ma w takich okolicznościach zawsze charakter polityczny).⁴³

43 Tamże, s. 231, podkreślenie JB.

Butler podkreśla doniosłość praktyk językowych, których celem jest stabilizowanie znaczenia kategorii płciowych poprzez wykazywanie ich naturalności. Jedną z takich najważniejszych praktyk jest stosowanie do opisu kobiecości języka uprzedzeń (*prejudice speech*). Ponieważ teoria Butler bywa oskarżana o zbytnią „abstrakcyjność”, posłużę się cytatem ilustrującym procedurę stabilizacji normatywnego znaczenia płci, ale zarazem pokazującym silny związek teorii performatywności płci z tzw. praktyką społeczną. W 2009 r. toczyła się w Polsce debata na temat wprowadzenia parytetu płci na listach wyborczych, których część (w zależności od propozycji od 30% do 50%) zarezerwowana byłaby dla kobiet. Oto kilka wypowiedzi na ten temat, pochodzących z lokalnego tygodnika:

Jako kobieta, w pierwszym odruchu byłam zdecydowaną zwolenniczką tego pomysłu. Później jednak pomyślałam sobie, że jest to uszczęśliwianie kobiet na siłę. **Jesteśmy już tak skonstruowane**, że zawsze na pierwszym miejscu stawiamy rodzinę. Dopiero później możemy myśleć o aktywności politycznej. (...) Niektórzy z moich znajomych odradzali mi objęcie funkcji wiceprezydenta twierdząc, że będzie to szkodliwe dla mojej rodziny. Co prawda **obowiąłam się** tego kroku, ale mój mąż mnie namawiał twierdząc, że sprawdzę się pełniąc tę funkcję. Teraz nie żałuję. Widzę, że moja rodzina się jeszcze bardziej scementowała. Po prostu część obowiązków przejęli mąż, synowie i córka, **ale** świetnie sobie z nimi radzą.⁴⁴

(...) to, że kobiety stanowią ok. 10 czy 15% obsady Sejmu, nie jest przypadkiem, gdyż kobiety **generalnie** rzadko interesują się polityką. Tych 10 czy 15% odpowiada ich ilości w partiach politycznych. Gdybyśmy więc sztucznie narzucili parytet – dajmy na to – w wysokości 30% kobiet na listach, to stanowiłoby **przywilej dla pań-aktywistek**.⁴⁵

44 *Czy jesteś za wprowadzeniem parytetu dla kobiet na listach wyborczych?*, „Tygodnik Siedlecki”, 1414 (30), 16 lipca 2009 r., s. g, wypowiedź podpisana „Marta Sosnowska, wiceprezydent Siedlec”, podkreślenie JK.

45 Tamże, wypowiedź podpisana „Dr Adam Wielomski, politolog, Instytut Nauk Społecznych AP”, podkreślenie JK.

Uważam, że takie rozwiązanie jest niepotrzebne, bo i tak mało kobiet jest zainteresowanych kandydowaniem na różne funkcje polityczne. (...) Panie chyba inaczej postrzegają swoją rolę. **Zresztą od zarania dziejów to mężczyzna był łowcą.**⁴⁶

Oto zatem Spektakl płci. Najciekawszą ilustracją dla teorii Butler jest pierwsza wypowiedź – kobiety, w dodatku polityczki szczebla lokalnego, ale wszystkie te wypowiedzi są ilustracją esencjalizowania kobiecości jako powiązanej ze sferą prywatną, w dodatku ten wzorec kobiecości jest naturalizowany jako oczywisty składnik rzeczywistości: „jesteśmy tak skonstruowane”, „kobiety generalnie rzadko interesują się polityką”, „mężczyzna był łowcą”. Tak opisywany wzorec kobiecości nie jest traktowany jako skutek oddziaływania normy społecznej, którą można zmieniać po to, aby umożliwić kobietom równy dostęp do władzy, ale jawi się jako stan w jakiś sposób „naturalny” – stwierdzenie faktu, że „kobiety nie lubią polityki” powinno zakończyć dyskusję, w przeciwnym wypadku może dojść do naruszenia owego „naturalnego stanu”, co budzi niepokój burzenia reguł Spektaklu („obawiałam się”, prawdopodobnie był to strach przez „zawaleniem się” życia rodzinnego w wyniku decyzji o zaangażowaniu matki i żony w politykę) i agresywną obronę tych reguł (parytet to nieuzasadnione „przywileje”, a zatem wymuszona niesprawiedliwość). Te wypowiedzi oparte na nieuzasadnionych i naturalizowanych generalizacjach są przykładem mowy uprzedzeń chroniącej Spektakl dominacji, w który wpisany jest binaryzm płci wraz ze scenariuszami jej poprawnego odgrywania, w tym odgrywania kobiecości jako „niezainteresowania polityką”. Warto podkreślić pokrewieństwo tej mowy uprzedzeń z antyhomoseksualnymi narracjami, o których pisałem w rozdziale pierwszym, które również posługiwały się nieuzasadnionymi generalizacjami (homoseksualiści „generalnie” interesują się wyłącznie seksem, „są już tak skonstruowani”, że zażywają uciech w toaletach publicznych itp.) po to, by stabilizować system obowiązkowego heteroseksualizmu, ukazując inne postacie aktywności seksualnej jako przejaw radykalnej degeneracji jednostki.

46 Tamże, wypowiedź podpisana „Krzysztof Tchórzewski, poseł z ramienia Prawa i Sprawiedliwości”, podkreślenie JK

Spektakl, w tym także spektakularne scenariusze odgrywania płci, podtrzymywane są zatem przez narracje, które ukrywają arbitralny, symulacyjny charakter kategorii normatywnych. Narracje te bardzo trudno zdemaskować, ponieważ w reprodukcję symulacji zaangażowana jest tożsamość jednostki, w związku z czym identyfikuje ona owe narracje jako element własnej, rzekomo niezapośredniczonej, koncepcji siebie i koncepcji świata. W reprodukcję płci jest także zaangażowane ciało, ponieważ to na jego powierzchni, w jego gestach i pragnieniach materializowana jest płęć i seksualność, tym trudniej zatem w owych najbardziej „swoich” działaniach dostrzec oddziaływanie procedur władzy, dostrzec przemoc. Oznacza to, że wiedza o spektakularnym charakterze kategorii płciowych i seksualnych, o ich związku z systemami normatywnej stabilizacji męskiej dominacji i wspierającego tę dominację obowiązkowego heteroseksualizmu jest wiedzą o podstawowym znaczeniu dla budowania strategii oporu. Szczególnym wydarzeniem, które jest momentem ujawnienia spektakularności instancji płci/seksualności jest, zdaniem Butler, przedstawienie *drag*, czyli występy aktorskie, w czasie których mężczyźni odgrywają kobiecość, a kobiety odgrywają męskość. Ta teza Butler wywołała olbrzymie kontrowersje, sadzę jednak, że były one wywołane odczytywaniem jej teorii poza kontekstem performatywnym. Przedstawienie *drag* jako „spektakl w Spektaklu” charakteryzuje się szczególnym statusem ontologicznym i epistemologicznym: jako „podwójne zaprzeczenie” (nie-nie-rzeczywistość, iluzja w iluzji, nie-prawda w nie-prawdzie) może być wydarzeniem dekonstrukcji symulacji:

Twierdzić, że cała płęć kulturowa może być traktowana jak *drag* lub że jest *dragiem*, to sugerować, że ‘imitacja’ leży w samym sercu heteroseksualnego projektu i jego płciowych binaryzmów, że *drag* nie jest powtórnią imitacją, która zakłada wcześniejszą i oryginalną płęć, ale że hegemoniczna heteroseksualność jest sama stałym i powtarzalnym wysiłkiem imitowania swojej własnej idealizacji.⁴⁷

47 Judith Butler, *Bodies...*, dz. cyt., s. 125, za: Ewa Hyży, *Kobieta...*, dz. cyt. s. 170, tłumaczenie zmodyfikowane.

Oczywiście, Butler to podkreśla, nie każda parodia, nie każde przedstawienie *drag* ma charakter subwersywny, jego antynormatywny i antyspektakularny potencjał polega raczej na tym, że może prowokować do stawiania pytań o to, gdzie kończy się imitacja, a zaczyna oryginał. Postawienie takiego pytania i konsekwentne poszukiwanie odpowiedzi musi doprowadzić do odkrycia, że oryginał nie istnieje, że płeć i seksualność są symulacją powstałą w wyniku oddziaływania procedur normatywnej przemocy. Parodia narusza oczywistość naturalności płci, ale także wciąga w subwersywną grę pożądania, w czasie której pytanie o płeć i „orientację” pożądania zostaje zawieszona (gdy obserwujący występ *drag queen* heteroseksualni mężczyźni dają się chętnie wciągać w erotyczną grę spojrzeń i gestów, niekiedy bardzo „odważnych”, podczas gdy reagowali by zupełnie inaczej, gdyby tę samą grę prowadził z nimi ten sam mężczyzna, tylko pozbawiony kostiumu kobiecości: sukni i makijażu). Prowadzi to do zapewne niepokojącego odkrycia, że to, co wydaje się instancją naturalną, biologiczną, pierwotną, może być wytworzone jako iluzja, „halucynacja”. W ten sposób ujawniona zostaje spektakularność płci i seksualności oraz to, że nie tylko przedstawienia *drag* mają charakter performatywnego odegrania płci, ale że sama płeć jest performatywna, zaś jedyna różnica pomiędzy *drag shows* a performatywnym odtwarzaniem płci w codzienności jest taka, że w tym drugim przypadku aktor społeczny nie zdaje sobie sprawy z tego, że gra, wierząc, że realizuje *siebie*, że „jest” płcią (kobietą/mężczyzną) i że jest to fakt naturalny, pierwotny i niepodważalny.

Wspomniałem wyżej o heteronormatywnym kontekście performatywności płci, o tym, że norma obowiązkowego heteroseksualizmu wspiera suplementarny system binarny płci, naturalizując go, a zarazem symulacja płci naturalizuje obowiązkowość heteroseksualizmu. Nadrzędnym kontekstem tego spektakularnego systemu jest męska dominacja. Suplementarna konstrukcja binaryzmu płciowego gwarantuje mężczyznom dominację i zawłaszczenie większości zasobów, w tym przede wszystkim odstęp do władzy (kobiecość została skonstruowana jako „niezainteresowanie polityką” i przypisana do sfery prywatnej), reprodukcja symulacji płci gwarantuje zatem trwałość tego układu. Norma obowiązkowego heteroseksualizmu jest pochodną logiki suplementacji wpisanej w binaryzm płciowy. Zgodnie z tym systemem ludzie dzielą się na mężczyzn, którzy pożądają kobiet i kobiety, które są obiektami

męskiego pożądania. Jak wspomniałem, sytuacja, w której mężczyzna staje się (biernym) obiektem męskiego pożądania, a zatem przyjmuje „pozycję” kobiecą, ma dla Spektaklu znaczenie wywrotowe. Butler, powołując się m.in. na analizy Mary Douglas⁴⁸, wskazuje na to, że ciało jest synekdochą przestrzeni społecznej: to na ciele dokonywana jest inskrypcja znaczeń kulturowych, to za pośrednictwem ciała znaczenia te są reprodukowane, gwarantując trwałość systemu spektakularnego, a zatem to subwersja i transgresja dokonywana na ciele i poprzez ciało jest dla systemu szczególnie niebezpieczna. To dlatego homoseksualność – zarówno męska, jak i kobieca – jest szczególnie niebezpiecznym wyzwaniem wobec hegemonii opartej na kategoriach płci/seksualności. Jak wskazuje Butler, homoseksualność jest groźna przede wszystkim dla systemu „homospołeczności”: społecznego związku mężczyzn, „zasadzającym się wprawdzie na więziach między nimi, lecz możliwym dzięki heteroseksualnej wymianie i dystrybucji kobiet”⁴⁹.

Ważne konstatacje na ten temat zawiera praca Eve Kosofsky-Sedgwick *Between Men*⁵⁰, stanowią one istotne uzupełnienie teorii performatywności płci/seksualności. Społeczeństwo Spektaklu jest społeczeństwem strukturalizowanym przez męsko-męskie więzi i opartym na wykluczeniu tego, co kobiece oraz tego, co nieheteroseksualne. System męskiej dominacji Kosofsky-Sedgwick definiuje (za Heidi Hartmann) jako system relacji między mężczyznami, który tworzy system męsko-męskiej zależności i solidarności, umożliwiającą dominację nad kobietami. Wykluczenie pożądania homoseksualnego jest równie konstytutywnym warunkiem trwania Spektaklu, jak wykluczenie kobiet:

Homofobia (...) nie jest ani arbitralna, ani bezpodstawna, lecz ściśle wpleciona w tkankę stosunków rodzinnych, płciowych, klasowych, rasowych i związanych z wiekiem. Nasze społeczeństwo nie mogłoby się uwolnić od homofobii i zachować przy tym swoje polityczne i gospodarcze struktury w niezmienionej postaci.⁵¹

48 Zob. Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. Marta Bucholc, PIW, Warszawa 2007, s. 149-188.

49 Judith Butler, *Uwikłani...*, dz. cyt., s. 109.

50 Eve Kosofsky-Sedgwick, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1985., s. 1-27. Fragmenty tej książki ukazały się w języku polskim jako: Eve Kosofsky-Sedgwick, *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności*, tłum. Adam Ostolski, „Krytyka Polityczna”, 2005, 9/10, s. 176-186.

51 Eve Kosofsky-Sedgwick, *Męskie pragnienie...*, dz. cyt., s. 179, przekład zmodyfikowany.

W latach sześćdziesiątych minionego wieku socjologia odkryła, że problem dyskryminacji ze względu na płeć, wykluczenia kobiet z różnych obszarów przestrzeni społecznej nie jest jednym z wielu problemów dotyczących nierówności, ale jest problemem uniwersalnym w tym sensie, że dotyczy i determinuje wszystkie aspekty życia społecznego, w związku z czym bez odwołania się do *czynnika płci* (*gender factor*) nie jest możliwe wyjaśnienie żadnego procesu społecznego, żadnego aspektu strukturalizacji przestrzeni społecznej. Społeczna teoria *queer* wnosi do socjologii podobną poprawkę dotyczącą normy obowiązkowego heteroseksualizmu, co oczywiście jest ściśle powiązane z płciowym ustrukturuowaniem przestrzeni społecznej. Wykluczenie pożądania homoseksualnego, podobnie jak wykluczenie kobiet, jest jednym z fundamentów zachodniego ładu społecznego i wpływa na wszystkie jego aspekty. Co więcej, obowiązkowa heteroseksualność jest, jak wskazuje Kosofsky-Sedgwick, nieuniknioną konsekwencją systemu męskiej dominacji, którego podstawową relacją jest relacja męsko-męskiej rywalizacji. Pożądanie homoseksualne w oczywisty sposób zaburza ten układ, choć jego główne niebezpieczeństwo tkwi, jak słusznie pisze Butler, w denaturalizacji heteroseksualności i w rozbiciu binaryzmu płci. Kosofsky-Sedgwick zwraca jednak uwagę na inny aspekt heteronormatywności: istotą homofobii jest jej zdaniem to, że jest ona ściśle powiązana z wykluczeniem kobiet, jest obroną męskości przed przyjmowaniem przez nią pozycji kobiecej w męsko-męskich układach seksualnych i emocjonalnych. Kobiecość powstaje jako odwrotność męskości, jako jej suplement, co oznacza, że męskość może się ukonstytuować tylko jako nie-kobiecość, poprzez wyparcie, wykluczenie tego, co oznaczone jako kobiece. W tym sensie męskość jawi się jako kategoria okaleczona, istniejąca tylko dzięki „odesłaniu w kobiecość” części niepożądanych znaczeń. Heteronormatywność Spektaklu służy zatem stabilizacji znaczenia męskości i ochronie jego granic przed tym, co „kobiece”.

Performatywna koncepcja płci ujmująca ją jako wtórnie naturalizowany konstrukt społeczny nie jest obca teorii społecznej. Jak wskazywałem wyżej, Butler powoływała się na powinowactwo swej teorii z pojęciem *habitusu* zaczerpniętym z myśli Pierre’a Bourdieu. Ten francuski socjolog jednak nie tylko rozwinął to ważne pojęcie,

ale także wprost zajął się rozpoznaniem systemu męskiej dominacji i płci jako podstawowej, wspierającej ten system, kategorii normatywnej⁵². Bourdieu zauważa, że w przestrzeni społecznej, w codziennym działaniu jednostki płeć jest traktowana jako „naturalny”, a zatem nieunikniony element istniejącego porządku, jako obiektywna zasada rzeczywistości, jest zatem podstawą poznawczych dyspozycji jednostki, determinujących jej sposób postrzegania samej siebie i innych oraz całej otaczającej jej rzeczywistości. Jest to efekt działania przemocy, którą Bourdieu nazywa przemocą symboliczną, oddziałującą za pomocą znaczeń, wywierającą presję przy pomocy gry wiedzą i niewiedzą, przemocą „delikatną, niewyczuwalną i niewidoczną nawet dla jej ofiar”⁵³. Jej podstawowy mechanizm działania polega na narzuceniu „zdominowanym” dyspozycji poznawczych „dominujących” tak, aby samą relację dominacji postrzegali oni jako element „naturalnego” porządku rzeczy. Ujmując to w kategoriach perspektywy spektakularnej: Spektakl to system wytworzonej, zinstytucjonalizowanej i reprodukowanej iluzji, składającej się z obrazów naturalizujących aktualny układ dominacji. Przemoc symboliczna, co bardzo istotne, dzięki zapośredniczeniu jednostkowych schematów percepcji, uniemożliwia dostrzeżenie w panujących stosunkach społecznych dominacji, ponieważ jej obraz rzeczywistości ujmuje te stosunki nie tylko jako „naturalne”, ale także jako neutralne, a nawet sprzyjające jej samorealizacji. Owym schematom poznawczym towarzyszą także dyspozycje emocjonalne, które skłaniają jednostkę do wyrażania podziwu i szacunku wobec pewnych przejawów władzy symbolicznej i reagowania oburzeniem na przejawy oporu, które jednostka traktuje jako atak na siebie. Atak na obraz tego, co uchodzi za rzeczywistość jednostka odczuwa jako uderzenie we własne struktury oczywistości, reaguje strachem wobec tego wszystkiego, co sprzeciwia się zastanemu porządkowi świata, wobec postrzeganych jako zagrożenie zachowań nienormatywnych. Dyspozycje te, powiada Bourdieu, są następnie „wpisywane w ciało” i wtórnie naturalizowane. Proces ten Bourdieu wiąże z mechanizmem społecznej produkcji płci:

52 Pierre Bourdieu, *Męska dominacja*, tłum. Lucyna Kopciwicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

53 Tamże, s. 8.

Arbitralna nomos ustanawiająca dwie obiektywne klasy przystraja się tu w pozór prawa natury (jeszcze dziś mówi się o istnieniu seksualności lub małżeństwa „wbrew naturze”) poprzez **somatyzację społecznych stosunków dominacji**. A zatem kolektywny proces socjalizacji powoduje, że dystynktywne tożsamości ustanawiane przez kulturą arbitralność ulegają wcieleniu w habitusy – zróżnicowane zgodnie z dominującymi zasadami podziałów; habitusy ujmujące (postrzegające) świat społeczny zgodnie z owymi zasadami. **Relacyjne** istnienie każdego z dwóch rodzajów [płci] jest produktem diakrytycznej konstrukcji, zarazem teoretycznej i praktycznej, koniecznej w celu stworzenia **ciała społecznie od-różnionego**: to znaczy habitusu męskiego jako nie-kobiecego lub habitusu kobiecego jako nie-męskiego.⁵⁴

W ten sposób powstaje płć jako wtórnie naturalizowany produkt społeczny, który Bourdieu ujmuje jako „rodzajowy habitus”, różnicę będącą fundamentem społecznego systemu rodzajowej (płciowej) dystynkcji. Przestrzenią, w której dokonuje się ten proces, jest przestrzeń społecznie przetworzonego ciała, „w którym złożone są płciowe zasady widzenia i podziałów”⁵⁵. Co ważne, Bourdieu podkreśla, że owego efektu inskrypcji ciała znaczeniami płciowymi nie znoszą nawet postępy w emancypacji kobiet, bowiem nadal ciała konstruowane są i rekonstruowane ze względu na męski punkt widzenia. System dominacji nie jest już tak bezwzględny, ale nadal pozostaje systemem męskiej dominacji. W dalszym ciągu porządek rzeczywistości zaprojektowany przez mężczyzn i ze względu na mężczyzn pozostaje systemem „naturalnym”, a zatem takim, który nie potrzebuje uzasadnienia i legitymizacji, ponieważ posługuje się „olbrzymią machiną symboliczną”⁵⁶ służącą utrwaleniu patriarchy. Społecznie skonstruowana i oparta na zasadzie binarnej różnicy płci narracja o rzeczywistości ustanawia różnicę ciał biologicznych, opierając na niej społeczny system podziału pracy, dostępu do określonych zasobów, organizuje przestrzeń społeczną. Narracja ta determinuje także arbitralną konstrukcję tego, co uchodzić ma za „naturalne”, w tym ciała i jego dyspozycje:

54 Tamże, s. 34, podkreślenie PB.

55 Tamże, s. 19.

56 Tamże, s. 18.

Wyjątkowa siła męskiej socjodycei pochodzi bowiem ze zdolności do połączenia dwóch procesów: **uprawomocnienia relacji dominacji przez wpisanie jej w naturę biologiczną, która sama w sobie jest już znaturalizowaną konstrukcją społeczną.**⁵⁷

Odnajdujemy tu bliskość koncepcji Bourdieu i Butler: naturalizacja arbitralnie ustanowionych i reprodukowanych znaczeń płci ma na celu legitymizację systemu męskiej dominacji. Znaczenia te stabilizuje także społecznie wytworzona seksualność, powstająca w wyniku takiego ukierunkowania pragnień (pożądania) ciała, w której kobiecości przypisano rolę pasywną, podporządkowaną, zaś mężczyźnie rolę dominującą i aktywną. Podobnie jak w przypadku płci, jest to wynik reinterpretacji cech anatomicznych ciała zaangażowanego w stosunek seksualny, co pozwala na naturalizację seksualności: penetrowanej kobiecie przypisuje się pragnienie „bycia zdominowaną”, zaś penetrującemu mężczyźnie „wolę dominacji”, co zwrrotnie powiązane jest ze sposobem strukturyzowania przestrzeni społecznej i wyznaczeniu kobiecie „roli pasywnej” we wszystkich jej działaniach. Co ciekawe, Bourdieu nie uważa, że stosunek homoseksualny pełni funkcję subwersywną wobec tego systemu. Jego pogląd różni się zatem od koncepcji Butler, bowiem jego zdaniem homoseksualna penetracja zawsze ujawnia relację dominacji i jest symbolicznym „ukobieceniem” partnera. W ten sposób w opinii francuskiego myśliciela system męskiej dominacji może wbudować w swoje struktury także pożądanie męsko-męskie. Dlatego na przykład w społeczeństwach latynoamerykańskich stygmatyzacji podlega jedynie pasywna aktywność homoseksualna mężczyzny, właśnie ze względu na przyjmowanie przez niego w seksie „pozycji kobiecej”. Mężczyzna, który pozostaje aktywny i dominujący, nie musi się obawiać obelżywych okrzyków pod swoim adresem bez względu na to, kogo penetruje. Sprawa nie jest zatem jednoznaczna. Jednak także Bourdieu stwierdza, że jednym z celów procedury ukonstytuowania stabilnych znaczeń płci jest wyrugowanie z przestrzeni społecznej tego wszystkiego, co potencjalnie rozbijać może jednoznaczność tych znaczeń, „zwłaszcza wszystkiego, co jest biologiczną możliwo-

57 Tamże, s. 33, podkreślenie PB.

ścią polimorficznego „spaczenia”⁵⁸. Wydaje się zatem, że rozważając ten problem należy przemyśleć także możliwości wpisania męsko-męskiej penetracji w taki kontekst, który uruchomi jego znaczenie subwersywne. Penetracja ta może być włączona w kontekst związku emocjonalnego, co, jak pisał m.in. Michel Foucault, ma szczególnie transgresyjny charakter, zmienia bowiem normatywny wzór więzi, jakie mają łączyć mężczyźni w społeczeństwie heteronormatywnym. Penetracja, szczególnie połączona z zabawami typu s/m, może również stanowić subwersywną parodię seksu opartego na dominacji mężczyzny. Kluczowy zatem wydaje się kontekst homoseksualności, w tym także seksu pomiędzy kobietami, i możliwości jego rekonfiguracji. Sądzę, że problem ten jest bardziej znaczący w odniesieniu do seksu między kobietami, który jest zawłaszczony przez ekonomię męskiego pożądania heteroseksualnego (w formie erotycznych fantazmatów), a zatem tym istotniejsza jest kwestia „odzyskania” kobieco-kobiecych relacji seksualnych i wyprowadzenia ich poza znaczenie heteronormatywne.

Spółecznie wytworzona płęć, jak wyjaśnia Bourdieu, która służy stabilizowaniu systemu męskiej dominacji, jest pułapką. Zamyka jednostki oznaczone jako „kobiety” lub „mężczyźni” w normatywnej pułapce roli społecznej. Kobiecość, oznaczona jako podporządkowana, bierna, wycofana, uniemożliwia kobietom wykroczenie poza ciasny gorset normatywnych preskrypcji. Przypisanie kobiecości przestrzeni „domu” i codziennych czynności związanych ze „służebną” funkcją wobec rodziny jest klatką, która sprawia, że:

„(...) **kobiety mogą się stać jedynie tym, kim są**, co stanowi – w ich własnych oczach – potwierdzenie naturalnego powołania do tego, co niskie, nieważne, małe, powierzchowne. Są więc skazane na potwierdzanie, w każdym prawie momencie, pozorów naturalnego umniejszania tożsamości, która jest im społecznie przypisana. (...) To one są oddelegowane do prozaicznych, codziennych prac związanych z ekonomią domową, gdyż – jak się zdaje – znajdują upodobanie w drobiazgowości, małostkowości kalkulowania, wymianach i interesach, które honor męski naka-

58 Tamże. s. 34.

zuje ignorować. (...) Kobiety symbolicznie skazane są na powściągliwość, dyskrekcję, a nawet wycofanie z pozycji władzy (...).⁵⁹

Kobiety są „skazane” na bycie kobietami, normatywne preskrypcje zawarte w znaczeniach kobiecości, zaprojektowanych tak, by chronić system męskiej dominacji, wyznaczają ich los, ramy ich działania. Dzięki potędze naturalizacji płci odtwarzają symulację kobiecości, nie zdając sobie sprawy z tego, że klatka, która ich więzi, jest efektem iluzji, pułapką nie tyle wyobrażoną, co wmówioną. Istnieje, ponieważ kobiety – istoty podporządkowane – postrzegają rzeczywistość w tych kategoriach, jakie zaprojektowali dla nich ci, którzy nad nimi dominują, sądząc jednocześnie, że znaczenia te są naturalne, neutralne i obiektywne. Konsekwencją tej projekcji jest zredukowanie kobiecości „do statusu narzędzia produkcji i reprodukcji kapitału symbolicznego i społecznego”⁶⁰. Zdaniem francuskiego socjologia tak uprzedmiotowione kobiety stosują w swych strategiach autobiograficznych trzy podstawowe zasady: po pierwsze wybierają zawody, które są przedłużeniem pracy domowej sądząc, że tylko w takiej działalności odniosą sukces, po drugie starają się unikać zajmowania wobec mężczyzn pozycji autorytetu i władzy, identyfikując dominację mężczyzn jako element naturalnego ładu, po trzecie oddają w ręce mężczyzn sferę technologii. Te trzy zasady, wynikające z reprodukcji suplementarnego znaczenia kobiecości, gwarantują nienaruszalność męskiej dominacji. Uniżenie, milczenie i abnegacja: to zdaniem Bourdieu trzy podstawowe cnoty, jakie system ten przewiduje dla kobiet. Czy oznacza to jednak, że mężczyźni cieszą się pełnią wolności? Z pewnością ich społeczna sytuacja jest nieporównanie lepsza, jednak także oni mogą korzystać z zalet systemu o tyle, o ile mu się podporządkują, spełniając przeznaczoną dla nich rolę, wywiązywanie się z przeznaczonych dla nich zadań, szczególnego typu *hexis* (zespołu dyspozycji decydujących o stylizacji ciała). Warunkiem osiągnięcia wszystkich przywilejów jest, powiada Bourdieu, cały szereg rodzących napięć stłumień: m.in. wyparcie tego, co kulturowo opisane, jako kobiece i wyparcie pragnień homoseksualnych. Obciążeniem

59 Tamże, s. 42-43, podkreślenie PB.

60 Tamże, s. 57.

jest też podstawowe męskie zadanie: nieustannie potwierdzana zdolność reprodukcyjna, zarówno seksualna, jak i społeczna. Trudna do wytrzymania wydaje się być także wpisana w męski etos gotowość do konkurencji, walki, stosowania przemocy. W dodatku męskość, jak wskazuje francuski socjolog, jest kategorią relacyjną: tożsamość „prawdziwego mężczyzny” otrzymuje się jako wyraz uznania i potwierdzenia od „męskiej wspólnoty”, co skutkuje strachem przed utratą szacunku „męskiej grupy”. Strach ten rodzi kompulsję nieustannego samopotwierdzenia. W ten sposób ujawniona zostaje symulacja męskości: przypisywana tej kategorii „mężność”, odwaga, wola walki jest w gruncie rzeczy tchórzostwem, obawą przed wykluczeniem z męskiej wspólnoty i zepchnięciem do kategorii podporządkowanych: kobiet i homoseksualistów. A lęk najpotężniejszy to lęk przed kobiecością, która rozsadza i destabilizuje jednoznaczność męskości, szczególnie tą, którą mężczyzna odnajduje w sobie. Męskość to zatem kategoria oparta na strachu, a jeśli z męskością wiążemy agresję, to tylko dlatego, że agresja jest jedynie ucieczką przez strachem. Z socjologicznej teorii płci Pierre’a Bourdieu płynie zatem wniosek, że płęć jest instancją, która nikomu, ani mężczyznom, ani kobietom, nie przynosi szczęścia. Otwiera to drogę do przemyślenia strategii transgresji kategorii płci zwanych ogólnie strategiami *transgenderowymi*. Wróćmy do nich w następnym rozdziale.

Podsumujmy: płęć i seksualność są w perspektywie performatywnej ujmowane jako symulacje, które stanowią konstytutywny element normatywnego Spektaklu, opartego na systemie męskiej dominacji. Kategorie te są wytwarzane w obrębie mechanizmów dyskursywizacji (interpretacji) pewnych aspektów biologicznych (anatomicznych) ludzkiego ciała, a powstałe w ten sposób znaczenia są implantowane jednostkom, determinując jej dyspozycje poznawcze i emocjonalne, a następnie wtórnice naturalizowane tak, iż stanowią element jednostkowej koncepcji świata, koncepcji uznawanej przez nią za oczywistą i niepodważalną. Znaczenia te są reprodukowane w codziennych działaniach jednostek, w gestach i pragnieniach ciała, co chroni i podtrzymuje system dominacji. Normy płci wpisane są w logikę obowiązkowego heteroseksualizmu, co pozwala naturalizować płęć poprzez imitację komplementarności jej dwóch rodzajów. W istocie nie chodzi o komplementarność, ale o suplementarność, czyli o sta-

bilizację męskości na pozycji dominującej/aktywnej oraz kobiecości na pozycji podporządkowanej/biernej. Z tego powodu częścią Spektaklu musi być symulacja naturalnego heteroseksualizmu, co pozwala znieść różnicę pragnień seksualnych zagrażających jednoznaczności spektakularnego znaczenia płci. Warunkiem trwałości Spektaklu jest podtrzymywanie iluzji naturalności płci i seksualności, dzięki czemu uznawana jest ona za instancję niezmienną i nieprzekraczalną. Z tego powodu wiedza o tym, że rzeczywistość, w tym rzeczywistość płci, jest symulacją, jest podstawowym warunkiem strategii oporu. Spektakl musi za wszelką cenę ukrywać, że jest systemem symulacji.

Teatr jako pęknięcie: spotkanie ze śmiercią

Analizując możliwości oporu poszukiwać musimy takich przestrzeni, w których dochodzić może do ujawnienia nie-rzeczywistości Spektaklu. Jedną z takich przestrzeni jest teatr. Analiza teatru jako miejsca ujawnienia spektakularności, performatywności przestrzeni społecznej, prowadzi nas do odkrycia ceny, jaką trzeba zapłacić za destabilizację Spektaklu. Ceną tą jest spotkanie z nicością, nie-znaczeniem, śmiercią. Spotkanie nieuniknione.

Ideę teatru/pęknięcia przedstawiałem już gdzie indziej⁶¹, ale powrót do tej idei wydaje mi się niezbędny ze względu na znaczenie kontekstu *performance studies* dla sformułowania stanowiska społecznej teorii *queer*, ale też ze względów teoretycznych. Nie należy bowiem zapominać, że pierwotnym obszarem badawczym studiów performatywnych jest sztuka, performans artystyczny. Teoretycy i teoretyczki tego kierunku najczęściej łączą pracę naukową i artystyczną sądząc, że dopiero połączenie nauki i sztuki umożliwia pełną wypowiedź. Język sztuki okazuje się być niejednokrotnie językiem bardziej pojemnym, a zarazem bardziej komunikatywnym, niż pełen technicznych zwrotów i autystycznego żargonu język nauki. Przekraczanie granic nauki i sztuki jest jedną z cech posthumanistyki, w tym także społecznej teorii *queer*. Jednak w przypadku performatyki powrót do sztuki, a przede wszystkim do teatru, ma sens szczególny. To z wiedzy o teatrze ujęcia performatywne czerpią swoje metafory, konceptualizując działanie człowieka jako występ (*display*) czy też przedstawienie (*performance, show*). Jednocześnie jednak jeśli stosując te metafory dochodzimy do określenia całej przestrzeni społecznej jako Spektaklu, teatr zyskuje, jak pisałem wyżej w odniesieniu do przedstawienia *drag*, zupełnie niezwykły, ontologiczny i epistemologiczny status. Staje się „przestrzenią pogranicza”, umożliwiającą wypowiedzenie tego, co nie jest możliwie do wypowiedzenia w granicach spektakularnych. Dotyczy to nie tylko samego teatru, ale każdego działania artystycznego

61 Jacek Kochanowski, *Teatr jako pęknięcie. Perspektywa społecznej teorii queer*, w: *Inna scena – Ciało, płeć, pożądanie. Tożsamość seksualna i tożsamość płci w polskim dramacie i teatrze*, red. Agata Adamiecka-Sitek i Dorota Buchwald, Instytut Teatralny, Warszawa 2008, s. 13-32; w podrozdziale tym wykorzystuję ostatnią część tego artykułu, która została zmieniona i poszerzona.

mającego charakter performansu. Sztuka, będąc iluzją iluzji, podwójną negacją rzeczywistości, spektaklem w Spektaklu, najbliższej znajduje się tego, by stworzyć – choćby tylko zainaugurować, zaznaczyć, zapowiedzieć – przestrzeń nie-spektakularną, by zakłócić symulację.

Rzeczywistość nie istnieje, rzeczywistością jest to, co za rzeczywistość uchodzi – na terenie teorii społecznej jest to stwierdzenie oczywiste. To, co uważamy za rzeczywistość: stałe elementy naszej codzienności, stabilne tożsamości, instytucje społeczne i normy społeczne, cały otaczający nas sens jest symulacją, iluzją, którą pracowicie reprodukowujemy w naszym działaniu, współtworząc Spektakl rzeczywistości. Jednocześnie jednak ta „rzeczywistość” symulacyjna jest jedyną rzeczywistością, jaka jest nam dostępna, to ona tworzy jedyne uniwersum znaczeń, które tworzą nas i nasz świat. Symulacja, jak wspominałem wyżej, nie ma alternatywy, poza rzeczywistością spektakularną nie ma nic, a raczej – jest nicość, bez-sens, nieznaczenie. Nicość jest obecna w naszej codzienności na trzy sposoby: jako śmierć, jako szaleństwo i jako występki. Występek jest negacją Normy, zaś szaleństwo – negacją Rozumu, dwóch filarów Spektaklu, dwóch podstawowych narzędzi spektakularnej władzy. Jednak najbardziej radykalnym wydarzeniem antyspektakularnym jest śmierć, pozbawiona sensu, bo oznaczająca wyjście poza sens, w pustkę bezznaczenia. W nicość, która jest jedyną nie-rzeczywistością, a zatem jest także jedyną przestrzenią oporu. Wydaje się zatem, że jedyna skuteczna strategia oporu polegać może na wykroczeniu poza Spektakl, ku nicości, ku nie-znaczeniu, na destabilizacji spektakularnych znaczeń tworzących symulację poprzez ich rozszczepianie, ujawnianie ich przygodności, arbitralności, tymczasowości. Na tym polega zasadnicza trudność i bariera: ujawnienie, że rzeczywistość nie istnieje – to ujawnienie nicości, czyli uderzenie w podstawy bezpieczeństwa ontologicznego jednostki. Dlatego początek procesu oporu polegać musi na oswojeniu nicości, oswojeniu nie-znaczenia, oswojeniu śmierci. Sądzę, że teatr – i sztuka – odgrywać mogą w tym procesie podstawową rolę. Szczególnie ten teatr, który świadomie staje się teatrem-pęknięciem. Pamiętać jednak należy o tym, że Spektakl, jak pisał Debord, może wszystko włączyć do swojego repertuaru, zatem nie jest zasadnym stwierdzenie, że *każde* przedstawienie teatralne, *każde* działanie artystyczne, *każdy* performans, jako „spek-

takl w Spektaklu”, ma znaczenie transgresyjne i prowadzić nas może do granicy spektakularnego *ujarzmienia*. Sztuka może brać udział – i bierze udział – także w legitymizowaniu Spektaklu, w podtrzymaniu jego reprodukcji. O transgresji można mówić jedynie w przypadku teatru, który świadomie przyjmuje pozycję pogranicza i stara się wykorzystać sytuację podwójnej negacji „nie-nie-rzeczywistości” do demaskowania przemocy związanej z podtrzymywaniem symulacji oraz stara się wypowiadać to, co w Spektaklu niewypowiadalne. Oto kilka przykładów teatru, który stara się być pęknięciem w przestrzeni spektakularnej.

W innym miejscu pisałem już o teatrze Krzysztofa Warlikowskiego.⁶² Przywoływałem przykład „Oczyszczonych”, spektaklu opartego na dramacie Sarah Kane, reprezentującej dramaturgię tzw. nowego brutalizmu, spektaklu poruszającego – tak go czytam – problem niemożliwości nienormatywnej miłości – jakkolwiek nienormatywnej. Niezakłócony przebieg normatywnej symulacji jest możliwy tylko pod warunkiem, że wszystkie nienormatywne zachowania zostaną trwale *zablokowane*, staną się niemożliwe w obrębie spektakularnego systemu. Z tego powodu, jak wskazywałem wyżej, miłość pomiędzy osobami tej samej płci jest co do zasady niemożliwa, nierealizowalna, niewypowiadalna. W „Oczyszczonych” Ekspert, psychopatyczny doktor Tinker, stopniowo odcina kolejne możliwości zbudowania męsko – męskiej relacji. Odcina język zapobiegając wypowiedzeniu tej miłości, opowiedzeniu jej – ma być niewypowiadalna. Odcina dłoń, która kreśli znaki – miłość ta ma być nieoznaczona, nieznacząca, a zatem pozbawiona sensu. Odcina nogi, by uniemożliwić wypowiedzenie miłości gestem, ciałem, ruchem. Odcina genitalia, by zniweczyć możliwość przełamania tabu męsko – męskiego seksu. Okazuje się, że istnieje tylko jedna możliwość ucieczki przed normą, przed systemem, przed przemocą uniemożliwiającą wypowiedzenie nienormatywnej miłości. Śmierć. Przestrzeń spektakularna ma charakter integralny i totalny, jest, jak pisał Baudrillard, mapą, która pokrywa terytorium i je zastępuje.⁶³ Nie istnieją przestrzenie

62 Jacek Kochanowski, *Pogranicze Normy. Uwagi na marginesie teatru Warlikowskiego*, „Pogranicze. Szczeciński Dwumiesięcznik Kulturalny”, 2003, 6 (47), s. 25-26.

63 Por. Jean Baudrillard, *Symulakry...*, dz. cyt., s. 6.

poza Spektaklem, nie można go opuścić, nie można jednym rewolucyjnym gestem odmówić posłuszeństwa symulacji. Istotnie, jedyna ucieczka wiedzie przez śmierć, w nicość, w nie-znaczenie. Jeśli nie chcesz reprodukować znaczeń spektakularnych, możesz jedynie przestać znaczyć, uciec w nicość, w śmierć. Nie oznacza to jednak konieczności fizycznej samozagłady. Raczej – co będę chciał bardziej szczegółowo opisać w dalszej części książki – na symulacji własnej śmierci poprzez „wzięcie w nawias” własnego życia i tworzących go znaczeń. Paradoksalnie ten ponury teatr Kane/Warlikowskiego pokazuje, że walka jest możliwa, a jest to walka polegająca na destabilizacji znaczeń. Ceną oporu jest cierpienie, w dodatku wynikające z zadawania bólu samemu sobie, bo symulacja jest odtwarzana w naszych gestach, w naszej mowie, w naszych pragnieniach. Początkiem oporu jest uzyskanie świadomości, że bierzemy udział w Spektaklu, ale to *tylko* Spektakl i można mu się sprzeciwić. Lecz ten sprzeciw jest sprzeciwem przeciwko sobie samemu, stąd samobójstwo jest figurą oporu. Jeśli „ja” to spektakularny (nowo)twór, to czy istnieje inny rodzaj odmowy, niż śmierć tego „ja”? Nie chodzi, powtarzam, o śmierć fizyczną, Warlikowski świetnie to wyczuwa, zastępując dosłowność symbolami: główny bohater „gra” swoją śmierć, trzymając się rękami sznura. Nie ma aktora grającego umieranie i tarzającego się po scenie w kałużę sztucznej krwi. Jest aktor, który gra postać, która odgrywa swoją śmierć. Spiętrzenie potrójnej symulacji pozwala niemal zobaczyć umowność rzeczywistości, pozwala – daje odwagę – dostrzec, że w „pochodzie symulaków” prawdziwa jest tylko nicość, która spoza nich wyziera. Reszta to gra, symulacja, gdzie pytanie o „prawdę” już dawno zostało wyśmiane.

Inny przykład to „Burza” w nie-nie-rzeczywistym teatrze Warlikowskiego i postać Kalibana, „dziecka natury”, które uchowało się przed ujarzmiającą maszyną wojenną kultury, ale które w związku z tym nie jest w stanie wypowiedzieć siebie. Szczęśliwe dziecko: udało mu się uchronić przed spektakularnymi procedurami wytworzenia „ja”. Nie jest częścią Spektaklu. Ale oto efekt: każde słowo, które usiłuje wypowiedzieć Kaliban, staje mu kością w gardle. Nie tylko dlatego, że nie ma wprawy. Jak pisał Debord: nie ma języka innego, niż język Spektaklu. Powiedzieć siebie możemy tylko w takich granicach, w jakich się do nas zwrócono – pisze Austin. A zatem

Kalibana nie ma i nie ma on języka, przy pomocy którego może wypowiedzieć „siebie”. Kaliban doświadcza tego, czego my doświadczyć nie możemy, bo od pierwszych dni stopniowo wrasta w nas świat kultury – świat języka. Kaliban z całą mocą doświadcza absurdalności sytuacji polegającej na odgrywaniu narzuconej, wymuszonej roli, na wypowiadaniu kwestii wkładanych przemocą w usta, na obowiązkowym braniu udziału w Spektaklu, którego znaczenie jest konstruowane nie tylko poza nami, ale także wbrew nam. W inscenizacji Warlikowskiego rolę Kalibana odgrywa aktorka – bo kobieta należy do wielkiej rodziny odmieńców, którzy nie są w stanie, jak wskazywałem wyżej, skutecznie wypowiedzieć siebie wbrew kulturowym znaczeniom ustanowionym w społeczeństwie męskiej dominacji. Doświadczenie Kalibana, od którego nagle zaczęto wymagać uczestnictwa w Spektaklu i mówienia jego językiem, wręczając gotowe scenariusze, przypomina odgrzebaną z archiwów przez Michela Foucault historię Aleksyny Barbin⁶⁴, sieroty, która wychowywała się w klasztorze i której nikt „nie nadał płci”, aż do momentu, gdy trafiła przed oblicze zatroskanej komisji lekarskiej, która orzekła u niej/niego hermafrodytyzm, ale z przewagą płci męskiej, co skutkowało wpisaniem Aleksyny do męskości, wydaleniem z klasztoru i „wrzuceniem” w przymus odgrywania nowej roli. Aleksyna pozostawił/a po sobie pamiętnik, z którego wynika, że tego rodzaju oczekiwania normatywne identyfikował/a jako gwałt, absurdalne, nieuprawnione żądanie bycia „kims”, na co zareagował/a ucieczką w nie-znaczenie: samobójstwem. Podobne jest doświadczenie osób transseksualnych, które przechodzić muszą przez szczegółowe przesłuchania przed komisjami psychologicznymi i lekarskimi, których podstawowym zadaniem jest ustaleniem kim są, jaka jest ich *prawdziwa* płeć.⁶⁵ To niebywałe spektakularne roszczenie do decydowania o ciałach, o pragnieniach, o najintymniejszych aspektach „jaźni” przyjmujemy bez wstrząsu tylko dlatego, że stało się ono częścią codziennej rutyny. Teatr Warlikowskiego z tej rutyny nas wytrąca, z rutyny gwarantującej reprodukcję Spektaklu.

64 Michel Foucault, *Prawdziwa płeć*, tłum. Ariadna Lewańska w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybór i opr. Tadeusz Komendant, Warszawa 1999, s. 293-302.

65 Za szczegółowe świadectwo ze spotkania z owymi spektakularnymi instancjami „sądu nad jaźnią” dziękuję Weronice Kami.

Nagi Hamlet – jeszcze jeden przykład – próbujący wyrwać swoją matkę z sieci kłamstw i iluzji, w który została wplątana, ze Spektaklu, który odgrywa – ta wyreżyserowana także przez Warlikowskiego scena może być symbolem przeciwstawienia się rzeczywistości spektakularnej. Nagość jest w naszej kulturze tabu (tym większym, im więcej nagości w obrazach reklamowych, gdzie jest nagością skonsumowaną i przeżutą przez maszynę Rynku, nagością „konsumpcyjną”) przede wszystkim dlatego, że jest przestrzenią nie-oznaczenia, gdzie kultura musi dopiero wyryć swoje sensory, zmuszając nas do stylizacji ciała, jest przestrzenią przed-normatywną, choć podlegającą intensywnej normalizacji. Nagi Hamlet, odarty z kultury na tyle, na ile to możliwe, przemawia do swojej odzianej w majestat królewski matki, próbując wyjaśnić jej, że bierze udział w Spektaklu, oszustwie, symulacji. Przegrywa: Gertruda narzuca mu na ramiona płaszcz. Spektakl go obezwładnia. Reszta jest milczeniem.

Oto zatem przykład teatru, który jest zakłóceniem Spektaklu, pęknięciem symulacji, głosem z pogranicza pomiędzy normatywnym byciem a nienormatywną śmiercią. Przykłady z teatru Warlikowskiego można mnożyć. To jest istotnie teatr nie-nie-rzeczywisty. Teatr-pęknięcie. Teatr, który dzięki swojemu statusowi podwójnej negacji rzeczywistości, dzięki balansowaniu na granicy nicości i „życia”, znaczenia i bezsensu, mowy i milczenia / bełkotu może podejmować próbę wypowiedziania tego, co niewypowiadalne, do snucia narracji w imieniu tych, którym odebrano głos i skazano na milczenie. W tym właśnie sensie teatr Warlikowskiego jest pęknięciem: jest zakłóceniem harmonii normatywnego Spektaklu. Jest spotkaniem z pograniczem symulacyjnej rzeczywistości i próbą pokazania jej „z zewnątrz”, z perspektywy tych, którzy są „wyłączeni z gry”, ponieważ nie chcą odgrywać przypisanych im w symulacyjnej grze ról. Teatr jest zawsze wydarzeniem zbiorowym, gdzie wszyscy – aktorzy, reżyser, widzowie – grają, wszyscy stanowią element zdarzenia interakcyjnego. Teatr-pęknięcie jest w takiej perspektywie wydarzeniem anty-terapeutycznym. Jego zadanie nie polega na tym, by uspokajać, potwierdzać, wspierać, leczyć. Zadaniem teatru-pęknięcia jest burzenie spokoju poprzez wskazywanie ceny, jaką za ów spokój musimy płacić, poprzez wskazywanie na to, że „spokój wewnętrzny” to stan całkowitego sukcesu normatywnej konkwesty: jestem spokojny, ponieważ na wszystko się

zgodziłem. To prawda: normatywny konformizm jest postawą całkowicie zrozumiałą, bowiem, jak wskazywałem wyżej, jest niezbędny do sprawnego uczestnictwa w grze społecznej, grze spektakularnej, dzięki temu uczestnictwu uzyskuje się dostęp do niezbędnych zasobów. Nie wszystkich stać na to, by zgodzić się na wszystkie ciosy kontroli społecznej w zamian za wypowiedzenie posłuszeństwa regułom Spektaklu. Teatr-pęknięcie to nie jest zatem teatr, który nawołuje do uniwersalizacji anarchizmu i antynormatywizmu, do odrzucenia wszelkich norm i reguł. Takie oskarżenia pod adresem reżyserów reprezentujących teatr-pęknięcie, m.in. brutalistów, są dowodem całkowitego niezrozumienia kulturowej sytuacji człowieka. Nie da się odrzucić *wszystkich* reguł, bo potrzebujemy choćby minimalnego zakresu jednoznaczności dla wzajemnej przewidywalności, dla intersubiektywnej komunikowalności, dla rozsądnego ułożenia reguł naszego wspólnego życia. Chodzi jedynie o to, aby ów zakres jednoznaczności, w tym także obowiązujący wszystkich zestaw reguł normatywnych nie był ustalany wyłącznie z perspektywy pozycji dominujących w układzie społecznym, bowiem tego rodzaju sytuacja generuje niesprawiedliwość, wykluczenie, marginalizację, cierpienie. Jediną strategią umożliwiającą uniknięcie skazywania tych, którzy okazują się nie mieścić w obrębie reguł symulacji na niewidzialność jest otwarcie przestrzeni kulturowego znaczenia na renegocjację, na agonizm, na spór, czasem na walkę, otwarcie na zmiany wymuszone krzykiem niewidzialnych.

Otwarcie takie oznacza jednak destabilizację jednoznacznego ładu normatywnego, zakłócenie harmonii Spektaklu. To dlatego teatr-pęknięcie jest także spotkaniem ze śmiercią: wskazuje na to, że spokój społeczny, czyli jednoznaczny i zamknięty ład normatywny oraz spokój psychiczny jednostki jest możliwy tylko dzięki obecności śmierci/nicości i jednoczesnemu jej wyparciu. Obecność śmierci polega na tym, że przynoszącą ład jednoznaczność przestrzeni społecznej i przynoszącą spokój jednoznaczność naszych konstrukcji tożsamościowych osiągamy jedynie dzięki uNICestwieniu, a zatem skazaniu na śmierć, na nicość tego wszystkiego, czego z ową jednoznacznością nie da się uzgodnić. Spokój w przestrzeni społecznej osiąga się poprzez wykluczenie ze sfery widzialności tych, którzy są „koniecznymi ofiarami” Spektaklu. Za cenę ich „śmierci publicznej”, często związanej w historii ze śmiercią fizyczną. Jednostka zaś osiąga

ów spokój wypierając i tłumiąc to, czego nie wolno jej, z racji kontroli spektakularnej, realizować. Tylko za cenę śmierci odmienia oraz skazania na śmierć tej części „mnie”, która wykracza poza normę, możliwe jest osiągnięcie spokoju. Świadomość tego, że jednoznaczność sensu jest możliwa tylko dzięki ruchowi-ku-śmierci, że śmierć – nicłość jest koniecznym warunkiem sensu, że jest częścią wszelkich praktyk kulturowych i społecznych o tyle, o ile dążą one do stabilizacji, domknięcia normatywnego, że jest częścią życia, jest z pewnością nie do zniesienia. Śmierć jest bowiem nicością, brakiem sensu, pustką, a nie ma niczego bardziej przerażającego dla tych wszystkich, którzy wierzą w obecny, „rzeczywisty” Spektakl. Oznacza to bowiem, że wszelkie znaczenia, dzięki którym „aktorzy społeczni” odgrywający swe spektakularne role konstruują koncepcje siebie i otaczającego ich świata, są naznaczone śmiercią – nicością, a zatem niestabilne, przypadkowe i arbitralne. Bez odesłania w śmierć tego, co nie daje się ujednoznaczyć, nie może powstać żadne domknięte znaczenie, a zatem śmierć jest ich warunkiem. Odkrycie śmierci w przestrzeni społecznej oznacza zrozumienie, że jednoznaczność tej przestrzeni, jej reguły, to wszystko, co chce w niej uchodzić za „twardą rzeczywistość” jest arbitralnym tworem procesów przemocy, które posługują się śmiercią, by uciec od śmierci – od nicości, od braku znaczenia, od bezsensu. Nie ma niczego poza Spektaklem, powstał on po to, aby oddzielić nas od pustki – śmierci (choć jego sens jest wyznaczany przede wszystkim przez cele pozytywne, związane z relacjami władzy i dominacji), jednak trwanie Spektaklu okazuje się być możliwe tylko dzięki obecności śmierci w samym jego centrum.

Jeśli przyjmujemy, że to wszystko, co stanowi naszą codzienność i nas samych jest pracowicie odtwarzanym efektem iluzji, że jesteśmy częścią symulacji, poza którą nie ma niczego, wówczas zrozumiemy staję się fakt, że teatr-pęknięcie, który ujawnia spektakularność tego, co nazywamy rzeczywistością i wskazuje na nicłość czającą się poza Spektaklem jako jedyną „prawdziwą” rzeczywistość, paradoksalnie otwiera możliwości re-konstrukcji naszych strategii życiowych (także reguł życia zbiorowego). Jeśli *pierwotnym* stanem ludzkim jest bezsens, pustka, milczenie, zaś sens pojawia się dopiero wtedy, gdy kultura napełnia ową nicłość znaczeniem i umożliwia wypowiedanie owego znaczenia, wówczas spotkanie z nicością – śmiercią czającą

się w codzienności i w nas samych staje się paradoksalnie źródłem wyzwolenia. Pozwala na odkrycie arbitralności znaczenia i jego przypadkowości, co wyzwolić może odwagę do podjęcia zmiany owych opisujących nas i nasze życie znaczeń. Akceptacja śmierci pomaga przewyciężyć warunkowaną lękiem przed nicością potrzebę krótkowego trwania przy implantowanym nam w procesie socjalizacji kulturowym sensie i podjęcie prób rekonstrukcji własnych znaczeń w perspektywie nienormatywnej. Akceptacja śmierci pozwala też na eliminację agresji pojawiającej się w przestrzeni publicznej wówczas, gdy ktoś ma odwagę głosić hasła anty-Spektakularne, podważając system normatywny, na którym Spektakl się opiera. Agresja ta jest warunkowana lękiem przed śmiercią, przed utratą oswojonego znaczenia kulturowego. To dlatego, jak już pisałem w pierwszym rozdziale, ruchy feministyczne czy ruchy lesbijek i gejów są przez środowiska konserwatywne oskarżane o chęć niszczenia, krzywdzenia, zabijania (symbolicznego, ale także fizycznego, np. w przypadku retoryki „zabijania dzieci nienarodzonych”). Ta gwałtowna agresja wywołana jest paraliżującym lękiem przed śmiercią znanego świata, lękiem przed pustką, jaka wyziera spoza demontowanego Spektaklu. Tymczasem wieloznaczność (Spektaklu, przestrzeni kulturowej) nie musi oznaczać bezsensu. Wprawdzie Jacques Derrida, którego koncepcję w następnym rozdziale będę chciał włączyć w obręb społecznej teorii *queer*, wskazuje, że różNICowanie przestrzeni znaczenia kulturowego opiera się na założeniu, że owa różnorodność jest możliwa przy założeniu prymarności nicości i nieobecności sensu (zgoda na różnorodność i nienormatywność opierać się musi na przekonaniu, że żaden system normatywny nie jest absolutny i pierwotny, a zatem bezwzględnie obowiązujący), to jednak akceptacja śmierci nie musi oznaczać zagłady wszelkiego znaczenia i sensu, a jedynie otwarcie przestrzeni kulturowej na różnorodne strategie budowania sensu własnego życia.

Teatr jest – może być, jeśli wybierze pozycję pogranicza – pęknięciem w „rzeczywistości”, zakłóceniem symulacji, sabotażem Spektaklu. Teatr-pęknięcie wyprowadza tych, którzy w nim uczestniczą poza to, co uznajemy za „rzeczywistość” w pustkę, w nicność, w śmierć, w przestrzeń bezsensu, milczenia, ciemności. Jako wydarzenie anty-terapeutyczne burzy w ten sposób nasz oparty na pogodzeniu z re-

gułami Spektaklu spokój, zmusza do odkrycia śmierci w nas (śmierci jako przypadku i iluzoryczności tego, co nazywamy swoim „ja”) i w naszej codzienności (śmierci jako arbitralnego charakteru wszelkich znaczeń kulturowych i opartych na nich praktyk społecznych, tworzących „rzeczywistość” Spektaklu). Odkrycie śmierci i jej akceptacja uwalnia od kurczowego trwania przy jednoznaczności wmuszanej nam przez procedury normalizacji i otwiera możliwości kreowania swojego życia w sposób nienormatywny, traktowania go jako dzieła sztuki, usuwając także strach przed różNICą pomiędzy własnymi przedsięwzięciami autokreacyjnymi, a wyborami innych. Akceptacja prymarnej Nicości i prymarnego zróżNICowania przestrzeni społecznej uwalnia od fetyszyzowania jednoznaczności i normatywnej tożsamości. Spektakl (kultura, przestrzeń społeczna) to przedsięwzięcie polegające przede wszystkim na wymazaniu śmierci, na ucieczce przed śmiercią w oswojony, tożsamy, jednoznaczny świat symulacji. Teatr-pęknięcie jako wydarzenie anty-spekularne przywraca nam śmierć, przywracając nam samych siebie.

Rozdział III

Odmieńcy w przestrzeni społecznej

Spółeczna teoria *queer* jako teoria różNICy

Pierre Bourdieu, którego poglądy przywoływałem w dwóch poprzednich rozdziałach wyznaje, że do zajęcia się problemem męskiej dominacji skłoniło go pewne zdziwienie, które dotyczy tego, z jaką łatwością różne kategorie podporządkowanych i wyzyskiwanych są w stanie godzić się ze swoim losem:

(...) zadziwiające jest to, że istniejący porządek z wpisanymi weni relacjami dominacji, prawami i krzywdami, przywilejami i niesprawiedliwością utrwała się tak łatwo (wyłączając kilka historycznych wypadków); że trudne do zniesienia warunki egzystencji traktowane są jako akceptowalne, a nawet naturalne.¹

Słowa te mogą być mottem tego rozdziału. Postaram się w nim zarysować zręby społecznej teorii *queer* ujmowanej jako konceptualizacja przestrzeni społecznej z perspektywy owych „podporządkowanych”. Postaram się wskazać przy tym, że wszystko to, co w poprzednich dwóch rozdziałach powiedziano na temat produkcji symulacji płci i seksualności, naturalizacji tych kategorii i czynienia z nich elementu normatywnego Spektaklu jest częścią szerszej opowieści o tych, którzy zostali przez nowoczesne reżimy władzy dyscyplinarnej uznani nie za twórcze podmioty (*subject*), mogące korzystać ze zdobyczy modernizacji, ale za pomioty (*abject*)², zbędny

1 Pierre Bourdieu, *Męska dominacja*, dz. cyt., s. 7.

2 Ten kongenialny przekład terminu *abject* pochodzącego z filozofii Julii Kristewej zawdzięczamy, jeśli się nie mylę, Tomkowi Kitlińskiemu.

margines symbolizujący nieczystość, niepokojący, skazany na niewidzialność i milczenie. Tych kategorii, które skazane zostały na los „zewnątrza” wobec normatywnego „wnętrza” przestrzeni społecznej. Tych wszystkich, którzy byli warunkiem możliwości tożsamości, wyznaczając obszar nie-tożsamości, tych wszystkich, których nieobecność była warunkiem obecności znaczeń tworzących Spektakl. Będzie to opowieść o ontologii nieobecności i epistemologii nieznaczenia oraz ich konsekwencjach.

Analiza sposobu, w jaki znaczenia płci i seksualności są wytwarzane w normatywnych instancjach władzy, a następnie implantowane jednostkom w toku socjalizacji i reprodukowane w codziennych działaniach tych jednostek prowadzi do ujawnienia ogólnych zasad produkcji i stabilizacji sensów tworzących spektakularny system dominacji. Kontekstem ich wytwarzania jest zawsze kontekst polityczny, kontekst układów dominacji, sił kontrolujących sferę produkcji dyskursu. Owe, jak je nazywa Butler, „reżimy władzy” nadzorują procedury konstruowania interpretacji rzeczywistości dbając o to, aby interpretacja ta chroniła aktualne struktury dominacji. Nie ma neutralnych opowieści o rzeczywistości, nie ma neutralnych narracji, punktów widzenia „znikąd”, ponieważ każda przestrzeń społeczna zawsze strukturowana jest przez relacje władzy, przymusu i dominacji. Opowieści o rzeczywistości tworzące narrację Spektaklu są produkowane zawsze z konkretnego punktu widzenia i w imię konkretnych interesów. Społeczna teoria *queer* zajmuje się ujawnieniem powiązania („zapikowania”, używając języka Lacana) znaczeń społecznych/kulturowych z logiką obowiązkowego heteroseksualizmu, wskazując, że spektakularna opowieść o rzeczywistości została skonstruowana w taki sposób, iż nie uwzględnia istnienia i doświadczenia pragnienia nieheteroseksualnego, co oznacza, że jednostki, które identyfikują w sobie takie pragnienia i nie mogą lub nie chcą ulegać procedurom ich wyparcia, znajdują się na zewnątrz systemu znaczeń tworzącego Spektakl, w tym sensie nie-istnieją, system ich „nie uwzględnia”. Nie mogą skutecznie odgrywać żadnej z przeznaczonych dla nich ról społecznych, nie mogą zająć żadnej pozycji w Spektaklu, ponieważ nie są w stanie skutecznie wywiązać się z normatywnych zobowiązań, jakie nakłada na nie Spektakl i tworzące go symulacje. Są radykalnie inni, są obcymi, których pojawienie się w przestrzeni spektakularnej narusza jego jednoznaczność i stabilność, tym samym denaturalizując go. To dlatego są niebez-

pieczni, to dlatego uruchamiane są przeciw nim mechanizmy kontroli zmierzające w dwóch kierunkach: albo w kierunku ich pozbycia się z przestrzeni społecznej (strategia antropofagiczna) albo ich renormalizacji (strategia antropeomiczna). W odniesieniu do osób nieheteroseksualnych oznacza to albo odmowę uwzględniania istnienia takich osób, wypieranie ich ze sfery publicznej, zmuszanie do niewidzialności i milczenia albo praktyki „leczenia” homoseksualizmu, przywracania „zaburzonych” jednostek normie. Jeśli zatem, jak wspomniałem, nie przepadam za pojęciem homofobii to właśnie dlatego, że sprowadza ono problem wykluczenia osób nieheteroseksualnych do kwestii indywidualnych uprzedzeń i lęków, podczas gdy podłożem postaw antyheteroseksualnych jest radykalne naruszenie przez pojawiających się w centrum przestrzeni społecznej kuriozalnych odmieńców (*queers*) poczucia „bezpieczeństwa ontologicznego”, poprzez denaturalizację znaczenia płci i znaczenia seksualności. To doświadczenie wykluczenia, które jest udziałem osób nieheteroseksualnych, ujawnia mechanizmy normatywne mające na celu wyrugowanie z przestrzeni widzialności wszelkiego typu odmieńców, wszelkiego typu niejednoznaczności. Obecność odmieńców w przestrzeni społecznej widzialności to bowiem antyspektakularny skandal podważający reguły działania Spektaklu jako całości we wszystkich jego przejawach. Jak pisałem, sukces symulacji tworzących Spektakl osiągniany jest dzięki ich naturalizacji, dzięki ich wbudowaniu w domknięty i stabilny system normatywny, który jest podstawą jednostkowego poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Bezpieczeństwo to, jak wskazywał Giddens, opiera się na przeświadczeniu posiadania wiedzy, która czerpana jest z różnych źródeł: pochodzi z tradycji, z przekazów mityczno-religijnych, z narracji naukowych, a która dotyczy reguł rządzących „światem”, to znaczy przede wszystkim: życiem w jego codziennych przejawach. Wiedza ta dotyczy reguł postępowania, które pozwalają jednostce sprawnie poruszać się w przestrzeni społecznej i osiągać swoje cele. Tworzona przez wiedzę podręczną jednostki „mapa rzeczywistości” jest źródłem podstawowego poczucia bezpieczeństwa, dlatego jej naruszenie, poprzez wykazanie nie-naturalności, arbitralności, a zatem przypadkowości tworzących ją znaczeń, wywołuje lęk, a co za tym idzie agresję wobec tych, którzy burzą spokój. Bez wątplenia pojawienie się obcych, niedostosowanych, jest dysfunkcjonalne wobec Spektaklu, zaburza go.

Ponieważ zaś Spektakl trwa mocą indywidualnych, jednostkowych aktów reprodukcji symulacji, to tam, w jednostkowych działaniach, podejmowane są przedsięwzięcia mające na celu unieszkodliwienie tych, którzy niszczą Spektakl. Na przykład heteronormatywność Spektaklu strukturuje działania jednostek, ale to zarazem one, zwrotnie, reprodukują heteronormatywność, w tym także tę instytucjonalną. Decyzję o przemocy podejmują zawsze jednostki, ale to sam Spektakl broni się, używając ich ciała i gestów, przed śmiertelnym zagrożeniem. Jednostka wykrzykująca antyhomoseksualne obelgi, jednostka wyrzucająca z pracy osobę transseksualną, jednostka forsująca wprowadzenie przepisu prawnego wymierzonego w osoby homoseksualne nie jest po prostu jednostką „homofobiczną”. Ona jedynie broni, zazwyczaj nie zdając sobie z tego sprawy, jednoznaczności Spektaklu, który jest jej *Lebenswelt*, którego znaczenia „utkały” jej tożsamość, jej sposób postrzegania i siebie, który jest w jakimś najgłębszym sensie jej „domem” i którym jest ona sama. Agresja antyhomoseksualna w heteronormatywnym Spektaklu jest w gruncie rzeczy obroną jednostki przed schizofrenią: utratą „rzeczywistości” i utratą „siebie”, utratą możliwości adekwatnego uczestnictwa w codziennych interakcjach.

Zasadniczy problem, etyczny problem, polega na tym, że integralność tej rzeczywistości, która tworzy „dom” jednostki i która tworzy ją samą jest osiągnięta za cenę wyrzucenia poza obręb owego bezpiecznego Spektaklu tych wszystkich, dla których nie ma miejsca wewnątrz, którzy nie są w stanie lub nie chcą „dostosować się” do reguł, a których „reżimy władzy” opisały jako szaleńców, przestępców, zbrojców, chorych, dewiantów, ludzi „z marginesu”, wykolejenców, socjopatów itp. Nie ma dla nich miejsca w Spektaklu, nie ma dla nich reguł preskrypcji, którymi mogą się kierować, nie mogą zbudować mapy rzeczywistości, która umożliwi im „normalne życie”. Mogą jedynie „podszyć się” pod „normalnego”, mogą symulować symulacje „normalnej” płci, „normalnej seksualności”. Mogą zatem uczestniczyć w przestrzeni społecznej tylko o tyle i w takim stopniu, w jakim uda im się ukryć swoje „niedostosowanie”, swoją antyspektakularność, swoją nienormatywność. Spektakl istnieje dzięki procesowi abiektywizacji (u-pomiotowania, uczynienia zbędnymi pomiotami) tych, którzy stanowić mają jego zewnętrzną granicę. Pojęcie abiektu do humanistyki wprowadziła, jak wspomniałem, Julia Kristeva, która tak o nim pisze:

W abiektywizacji (*abjection*) przejawia się jeden z owych gwałtownych i mrocznych buntów bytu przeciw temu, co mu zagraża i co, jak się zdaje, nadchodzi z zewnątrz lub rozsada od wewnątrz, rzucone obok tego, co dopuszczalne, tolerowane, możliwe do pomyslenia. To jest tu, tak blisko, lecz nie da się przyswoić.³

Pojęcie abiektywizacji na terenie społecznej teorii *queer* odnosi się do produkcji „pomiotów” – wytwarzania *kategorii abiektaalnych*, „zwymiotowanych” na zewnątrz systemu po to, aby chronić jego wnętrze. To te wszystkie kategorie, które w procesie suplementacji ustanowione zostały jako podporządkowane człony binaryzmów, m.in. osoby nie-heteroseksualne. Ich niepokojący status polega na tym, że jednocześnie są zewnętrzem Spektaklu, wykluczonym z niego, ale zarazem są tutaj, wśród „normalnych”, zatem w każdej chwili mogą się ujawnić i zdestabilizować spektakularny system znaczeń. Co jednak bardziej paradoksalne, Spektakl jest w gruncie rzeczy konstituowany przez owe kategorie, ponieważ to one wyznaczają jego zewnątrz, jego granice, są zatem warunkiem jego istnienia, jego tożsamości, jego stabilności i jego zamknięcia. Heteroseksualność, jak wykazywał to m.in. Michel Foucault nie może się ukonstytuować jako normalne/naturalne pragnienie seksualne bez przyjęcia założenia o istnieniu pragnień perwersyjnych, bez stygmatyzacji i wykluczenia tych, którzy takich pragnień doświadczają. Podobnie kobiecość stanowi zewnątrz męskości: znaczenie męskości może zawłaszczać takie pojęcia jak męstwo, rozumność, waleczność, siła, ponieważ wypycha ku znaczeniu kobiecości tchórzostwo, histerię, skłonność do ulegania i słabość. W socjologii ta przedziwna więź opisana jest przy pomocy binaryzmu swój/obcy, gdzie „swojskość” jest tym wyraźniejsza, określona, domknięta, tożsama, jednoznaczna, im bardziej jest nie-obcością, od której się może odróżniać i którą może czynić swoim zewnętrzem. Spektakl, który ma znaczyć, którego znaczenie ma być stabilne i domknięte, potrzebuje kategorii, które będą jego suplementem, zewnętrzną granicą, dlatego „pomioty” (*abiekty*) są jednocześnie zewnętrzem Spektaklu i jego zasadą. Nie istnieje możliwość

3 Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o ustręciu*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 7, tłumaczenie poprawione.

zachowania jednoznaczności i tożsamości przestrzeni społecznej bez jednoczesnego produkowania „zwymiotowanych pomiotów”, kategorii abiektałnych. Spektakl oparty na tożsamości, na domkniętym systemie znaczeń wspierającym system dominacji nie może się obyć bez wykluczeń. To dlatego rację ma Eve Kosofsky-Sedgwick, która, jak wskazywałem wyżej, twierdzi, że zachodnia przestrzeń społeczna nie może się obyć bez u-pomiotowania kobiet i homoseksualistów o tyle, o ile chce u-podmiotować heteroseksualnych mężczyzn.

U podstaw Spektaklu leży zatem następująca logika: jednostki, poszukując poczucia ontologicznego bezpieczeństwa, poszukują wiedzy/narracji, która zawierać będzie informacje o regułach rządzących przestrzenią społeczną. Reguły te jednak nie są neutralne, ale wytwarzane są z pozycji dominacji. System dominacji jest stabilniejszy tym bardziej, im bardziej stabilny jest zestaw chroniących go znaczeń i determinowanych przez te znaczenia symulacji, które są reprodukowane w codziennych działaniach jednostek. Wymaga to oparcia społecznego systemu znaczeń na jednoznaczności, na tożsamości skonstruowanej z podporządkowanej Spektaklowi normatywnej narracji. Wszelka jednoznaczność i tożsamość budowana jest w oparciu o gest separacji – abiektywizacji tych znaczeń, które uznane są za zbędne, groźne, które wpisane zostają w różne kategorie nie-tożsamości i nie-normatywności. Ponieważ stabilność Spektaklu zależy od tego, czy jego symulacje będą reprodukowane w codziennych rytuałach jednostek, koniecznym jest, po pierwsze, takie ukształtowanie ich indywidualnych narracji o rzeczywistości, aby tworzyły one tożsamość, spójny i domknięty zestaw znaczeń, oczywiście zgodnych ze znaczeniami spektakularnymi, a po drugie powiązanie ich poczucia bezpieczeństwa ze stabilnością tych tożsamościowych narracji, obejmujących także opowieści o zagrożeniu, w tym przede wszystkim ze strony owych nie-normatywnych, czyli abiektów. Pojawia się zatem kompulsywny, warunkowany lękiem przed utratą bezpieczeństwa, przymus domykania indywidualnych narracji, przymus samookreślenia. Przestrzeń społeczna oparta zostaje o zasadę tożsamości: każdy musi być „kims”, posiadać definicję siebie utkaną ze znaczeń usankcjonowanych przez spektakularne reżimy normatywne. Tożsamość ta gwarantuje brak zakłóceń w reprodukcji symulacji, jednostce daje poczucie bezpieczeństwa wynikającego z „oczywistości rzeczywisto-

ści”, zaś systemom dominacji gwarantuje trwałość dzięki normom wdrukowanym w tożsamości jednostek. Podstawowym mechanizmem chroniącym ten system jest implantowany jednostkom lęk przed nie-jednoznacznością, nie-tożsamością, przed destabilizacją ich wiedzy o rzeczywistości. Społeczeństwo tożsamości (jednoznaczności) oparte jest zatem na dwojakiego rodzaju wykluczeniach: na takim konstruowaniu tożsamości jednostek, aby wykluczyć z nich wszelkie potencjalnie groźne dla trwałości systemu znaczenia i pragnienia oraz na wykluczeniu tych jednostek, które nie przechodzą prawidłowo procesu wytwarzania normatywnej tożsamości. Abiektywizacja ma zatem dwie postaci: jest abiektywizacją znaczeń i pragnień oraz abiektywizacją jednostek, które nie chcą pozbyć się znaczeń i pragnień uznanych za abiektalne. W praktyce społecznej te dwa wymiary abiektywizacji są ze sobą ściśle połączone: procedury wykluczenia znaczeń i pragnień prowadzą do mechanizmów różnego typu społecznej segregacji (płciowej, seksualnej, rasowej, religijnej itp.), polegającej na marginalizacji jednostek nie-normatywnych. Zauważmy: powodzenie tego spektakularnego procesu jest możliwe tylko pod warunkiem, że odgrywające swoje role w Spektaklu jednostki nie buntują się przeciwko swojej sytuacji, sądzą bowiem, jak wskazywał m.in. Bourdieu, że jest ona konsekwencją „naturalnego porządku rzeczy”. Tego rodzaju wiedza o rzeczywistości jest składnikiem ich tożsamości, ich – normatywnie wytworzonej – koncepcji siebie i koncepcji świata. To ta wiedza o rzeczywistości sprawia, że godzą się na wykluczenie ze swojego życia znaczeń i pragnień, które posiadana przez nich wiedza naznacza jako niewłaściwe, niezdrowe, nierozumne, chore, zboczone itp. To ta wiedza powoduje, że kobiety – co tak dziwiło Bourdieu – godzą się na swój podrzędny status, na przypisanie ich do tego, co niskie i codzienne, na odmówienie cnót związanych z aktywnością, przedsiębiorczością, kreatywnością. To ta koncepcja rzeczywistości tworząca tożsamościowe wyposażenie jednostek sprawia, że osoby homoseksualne godzą się na życie w ukryciu, respektując wzorce heteronormatywności, ukrywając swoją nienormatywność i żyjąc „cudzym” (normatywnym) życiem. Jest to wiedza wytworzona spektakularnie, uzasadniająca i naturalizująca systemy dominacji i symulacje, które im służą. Wiedza, dzięki której możliwa jest iluzja jednoznaczności rzeczywistości.

Pierre Bourdieu wyrażał zdziwienie tym, że kategorie podporządkowane tak łatwo godzą się na uczestnictwo w systemie, który wiąże się z ich upokorzeniem i ich krzywdą. Jak jednak sam wskazuje w swoich książkach, wyjaśnieniem zagadki tej uległości jest syndrom „kanarka w klatce”: naturalizacja niewoli i jednocześnie zablokowanie wiedzy o możliwości zmiany swojej sytuacji. Podstawą moich dociekań teoretycznych jest zdziwienie innego rodzaju: nieustannie zaskakuje mnie to, jak mocno nowoczesne procedury władzy wdrukowały nam, uczestnikom i uczestniczkom zachodniej przestrzeni społecznej, przywiązanie do tożsamości oraz lęk przed nie-jednoznacznością, panikę wobec ujawnienia arbitralności znaczeń konstytuujących nasze wyposażenie kulturowe i związaną z tym agresję wobec przejawów inności/odmienności destabilizującej „oczywistość świata”. To przywiązanie do tożsamości ujawnia swą absurdalność szczególnie w świetle teorii spektakularnej, która wykazuje arbitralność, tymczasowość i niestabilność znaczeń tworzących tożsamościowe koncepcje siebie i koncepcje świata. Ten rzekomo pewny i rzekomo oczywisty obraz rzeczywistości oparty jest na symulacji, a zatem nie ma w nim niczego ani pewnego, ani oczywistego. Lęk, który wiąże się z ujawnieniem arbitralności Spektaklu, jest lękiem przed nie-znaczeniem, przed nicością, którą odkrywamy w naszej codzienności przede wszystkim jako śmierć. Tymczasem nicość jest obecna (jeśli można tak powiedzieć) w naszych codziennych działaniach i praktykach, co więcej, przy bliższym pozbawionym paniki oglądzie okazuje się być podstawowym warunkiem sprawczości.

Społeczna teoria *queer* jest opowieścią o rzeczywistości pisaną z perspektywy tych, którzy wyrzuceni zostali na margines Spektaklu, a zatem doświadczenie nie-znaczenia, doświadczenie nicości, doświadczenie śmierci jest częścią ich codzienności. Aby przetrwać w rzeczywistości spektakularnej muszą przyjmować znaczenia, które niezbędne są do „symulowania symulacji” poprawnej płci czy poprawnej seksualności. Jednak – w przeciwieństwie do tych, którzy pozostają w centrum Spektaklu – mają świadomość uczestnictwa w grze, performansie, przedstawieniu, iluzji. Odgrywanie heteroseksualisty przez osobę homoseksualną, czy też odgrywanie pokornej gospodyni domowej przez kobietę o zupełnie innych aspiracjach, poza faktem, że – jeśli jest odgrywaniem świadomym – jest przeżyciem traumatyzującym, czyni jednostki uczestniczące w takiej podwójnej maskaradzie szczególnie

predysponowanymi do ujawnienia arbitralności znaczeń pokrywających „rzeczywistość”, a tym samym do ujawnienia nieciągłości tych znaczeń i widocznej w pęknięciach i szczelinach nicości. Nicość ta, rozszepiająca, rozspajająca pancierz spektakularnych znaczeń nie jest przez nich postrzegana jako niebezpieczna, jako zapowiedź zniszczenia, katastrofy, rozpadu rzeczywistości. Nie jawi im się ona jako zagrożenie. Przeciwnie: te szczeliny, te miejsca niespójności znaczeń stają się dla nich szansą wolności, autokreacji, przestrzeni nienormatywności. To „pozytywne” doświadczenie nicości prowadzi do sformułowania społecznej teorii *queer* jako teorii różNICy (*différance*). Pojęcie to pochodzi ze słownika Jacquesa Derridy. Bogdan Banasiak, znawca dekonstrukcjonizmu, w następujący sposób charakteryzuje ten termin:

W najbardziej podstawowym sensie *différance* (wywodząca się od czasownika *différer*, którego obiegowym znaczeniem jest „różnić się”) oznacza „nie być identycznym, być innym, być do odróżnienia”, odróżniać się, nie dać się z czymś utożsamić. W tym więc aspekcie *différance* stanowi „nadłożenie drogi, odroczenie, opóźnienie, zapas”, rozprzestrzenienie, dystans między czymś a czymś innym, ową biel, która „bierze na siebie znaczenie”. (...) *Différance* oznacza również zwłokę („odwlekać” to drugie znaczenie czasownika *différer*), spóźnienie obecności wobec siebie samej, jej nieprzystawalność do siebie, a zatem efekt rozspajającej pracy czasu. (...) Oznacza zatem, że w obecności tkwi luka, która nie pozwala jej nigdy być w pełni obecną (rzeczą samą czy wiedzą absolutną), nieusuwalna szczelina, która *zawsze już* rozspaja obecność czegoś obecnego. *Différance* sprawia, że wszelkie „ustanowione” przez nią różne (wszelkie „coś”) różne jest nie tylko od innych różnych, ale też od siebie samego, że wobec jego różności rozproszeniu ulega jego tożsamość, jest więc ono tym samym różne od siebie, gdyż samo nie jest ze sobą tożsame, rozspajane jest przez *différance*. (...) sobość (bycie sobą, bycie sobą samym, sobą własnym) nie jest „sobością”, lecz innością, odmiennością. To samo jest inne, tożsamość jest różnicą.⁴

4 Bogdan Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, OperaHaus, Szczecin 2007 (wyd. III poszerzone), s. 145-146, pominąłem w cytacie odniesienie do tekstów Derridy. Tłumaczenie terminu *différance* przyjmuję za Tadeuszem Sławkiem.

Spróbujmy dokonać transpozycji tego pojęcia na teren społecznej teorii *queer*. Możemy mówić o dwóch planach, w jakich można ujmować przejawianie się różNICy w przestrzeni społecznej: planie społecznym oraz planie indywidualnym. Ujmowana pozytywnie, różNICa w planie społecznym ujawnia się jako uniwersalizacja kuriozalności (*queerness*), jako zróżNICowanie przestrzeni społecznej, wielość indywidualnych narracji i związanych z nimi autobiograficznych projektów. W planie indywidualnym natomiast różNICa ujawnia się jako otwartość przedsięwzięć autokreacyjnych, płynność indywidualnych narracji i ich podatność na rekonfiguracje. W domkniętej przestrzeni spektakularnej sprawa wygląda jednak inaczej.

RóżNICa to nieobecność sensu, to brak możliwości domknięcia jakiegokolwiek znaczenia w związku z faktem, że powstają one nie poprzez związek z jakąkolwiek rzeczywistością, do której mogłyby odsyłać i która mogłaby być ich stabilną podstawą, ale wytwarzane są poprzez wzajemny system odniesień. Stabilizacja znaczenia ma charakter czysto arbitralny i polega albo na dowolnym powiązaniu znaczeń ze sobą, dzięki któremu konstytuują się one, wzajem do siebie odsyłając, albo na wytworzeniu symulacji znaczonego i umownym przypisaniu do niego znaczącego, dzięki czemu wytwarza się iluzję referencjalności. Spektakularne procedury władzy posługują się obiema tymi strategiami. RóżNICa w spektakularnej przestrzeni społecznej ujawnia się jako negatywność, jako destrukcja, jako destabilizacja procesu produkcji przestrzeni społecznej opartej na zasadzie tożsamości, podobieństwa, jednoznaczności. Jak pisałem wyżej, zasadą podstawową rzeczywistości spektakularnej jest rutynowe odtwarzanie przez znormalizowane jednostki znaczeń, które uznawane są przez nie za „naturalne” i oczywiste. Wymaga to oznaczenia wszelkiej odmienności (wszelkiego zróżNICowania) jako nie-naturalnej i wykluczenia jej z pola widzialności tak, by nie zakłócała jednoznacznego Spektaklu, co prowadzi do produkcji kategorii abiektalnych. Efektem jest iluzja, że Spektakl tworzony jest przez domknięte i stabilne znaczenia, zaś dewiacja to tylko „wyjątek” od reguły, nie mający znaczenia dla stabilności przestrzeni spektakularnej, nieistotny margines. Tymczasem odmieńczy, kategorie abiektalne, które zmuszane są przy pomocy różnorodnych dyscyplinarnych technik przymusu bądź do przyjęcia normatywnych ról spektakularnych (nawet za cenę symulacji ich od-

grywania), bądź do ukrycia: niewidzialności i milczenia, nie tylko są integralną częścią Spektaklu, ale są jego częścią konstytutywną. Spektakl nie jest możliwy bez owych kategorii: męskość nie może wyrazić swego znaczenia bez (suplementarnej) kobiecości, heteroseksualność nie może zostać ustanowiona na pozycji normy bez swego (suplementarnego) zaprzeczenia - homoseksualności. Dominacja męska jest możliwa jedynie dzięki u-pomiotowaniu kobiet, obowiązkowy heteroseksualizm jest możliwy tylko dzięki abiektywizacji pragnień homoseksualnych. Znaczenia tworzące system tożsamości oparte są na geście zaprzeczenia, przekreślenia: męskość jest nie-kobiecością, przekreśleniem, wyparciem i zaprzeczeniem kobiecości, w związku z czym system męskiej dominacji oznaczać musi wypchnięcie kobiecości do sfery nie-znaczenia, w nicłość. Kobiecość ustanawiana jest jako nie-męskość, jako zewnątrz męskości, jako jego nie-znaczenie, zaprzeczenie. Nie posiada znaczenia, jest tylko negacją męskości, a zatem jest nie-obecnością męskości, a zarazem warunkiem ukonstytuowania męskości jako obecności i sensu. Podobnie ustanawiany jest hegemoniczny heteroseksualizm, który opiera się na negacji, u-NICestwieniu homoseksualności. To paradoksalne oparcie techniki produkcji sensów społecznych na geście separacji, przekreślenia i odmowy sprawia, że różNICa staje się – zwrotnie – także wewnętrzną zasadą kategorii dominujących. Męskość ujawnia się jako kategoria „okaleczona”, powstała poprzez „wycięcie” zeń znaczeń wypchniętych do kobiecości. Męskość jest nie-kobiecością w takim samym stopniu, w jakim kobiecość jest ustanowiona jako nie-męskość. System obowiązkowego heteroseksualizmu oznacza, jak wskazywałem wyżej za Butler, ustanowienie „homoseksualnej melancholii”, wynikającej z wyparcia pragnień homoerotycznych. W ten sposób znaczenia społeczne, tworzące Spektakl, okazują się być nie elementami „naturalnej” rzeczywistości, ale iluzją powstałą w toku nieustannego procesu zaprzeczania i przekreślenia, co niweczy wszelką stabilność i tożsamość, ujawniając nieustanną pracę różNICy. To wzajemne przekreślanie, binarne odsyłanie się znaczeń spektakularnych, ten neurotyczny, lękliwy i zarazem agresywny proces samopotwierdzania się jest miejscem, gdzie powraca wyparta różNICa, ujawniając się jako symptom, jako niemożność ostatecznego domknięcia tożsamości, jej ciągłego rozpadania się, pęknięć, jej chronicznej niejed-

noznaczności wymagającej produkcji wciąż nowych kategorii abiektałnych, mających uściślać znaczenie. Walka z różNICą wymaga wznoszenia coraz nowych granic (które wciąż rozpadają się lub grożą rozpadem), co proces tworzenia znaczeń spektakularnych wprowadza w charakterystyczne dla neurozy błędne koło, kompulsywne katalogowanie, definiowanie, typologizowanie, wyznaczanie – wszystkie te procesy tworzenia spektakularnej wiedzy, które tak znakomicie opisał w swoich pracach Michel Foucault. Skutkiem jest kultura obsesji tożsamości, przy czym najważniejsze jest nie to „kim jestem”, ale to, „kim nie jestem”, od kogo się odróżniam, kogo wykluczam, od kogo się odcinam, kogo nienawidzę, kto jest moim zaprzeczeniem i komu ja zaprzeczam. Z tego powodu przemoc i agresja wpisana jest w same podstawy społeczeństwa tożsamości, które dążąc do jednoznaczności, mającej rzekomo gwarantować poczucie bezpieczeństwa, produkuje fantomy: z jednej strony fantomy „normalnych”, realizujących preskrypcje normatywne, a z drugiej fantomy „kuriozalnych”, przekreślonych i nienormatywnych. Spektakl normatywny żywi się wzajemnym przekreślaniem się tych dwóch typów symulacji, czego konsekwencją jest agresja, uprzedzenia, stereotypy, systemy segregacji, dyskryminacje, wykluczenia itp. To dlatego społeczna teoria *queer* stara się przezwyciężać procedury ukazywania różNICy jako zagrożenia. Stąd elementem perspektywy *queer* jest ujawnienie tożsamości jako arbitralnego efektu iluzji, jako symulacji normatywnej zmierzającej do uwikłania przestrzeni społecznej w skutkujące niesprawiedliwością mechanizmy dominacji i abiektywizacji oraz otwarcie przestrzeni społecznej na różNICę, na jej dysseminacyjną (proliferującą znaczenia) pracę. RóżNICa, która jest „zakrywana” tożsamością, ujawnia się jako negatywny proces tworzenia symulacji tożsamości poprzez wypieranie tych znaczeń, które mają być odwrotnością danej kategorii tożsamościowej. Otwarcie przestrzeni społecznej na różNICę pozwoli ujawnić się społecznemu różNICowaniu, nieskończonej wielości jednostkowych przedsięwzięć autokreacyjnych. Dzięki temu ujawniona zostaje arbitralność konstrukcji tożsamościowych, w tym tożsamości płci i seksualności – tych symulacji, które nikomu nie służą, a generują przemoc, co otworzy drogę do zwielokrotnienia znaczeń związanych z płcią/seksualnością, aż do możliwego „zatarcia” przy pomocy owej niekończącej się proliferacji, wszelkich śladów

dawnej symulacji jednoznaczności. Może to prowadzić do przekształcenia zachodnich przestrzeni społecznych polegającego na przejściu od obsesji tożsamości i kompulsywnego nawyku domykania znaczeń do uniwersalizacji odmienności (kuriozalności) i ujawnienia pierwotnego zróżnicowania przestrzeni społecznej.

Plan indywidualny działania różnicowy w przestrzeni społecznej jest pochodną planu społecznego. Arbitralnie ustanowione znaczenia, które są reprodukowane w codziennych działaniach jednostek nie mogą być podstawą domkniętych, jednoznacznych narracji, całkowicie determinujących tożsamość jednostki. Reprodukacja ta, to przywołując słowa Judith Butler, cytowanie nieistniejącego wzorca, „imitacja imitacji”, „wywoływanie” w działaniach jednostki symulacji „naturalnej” płci czy „naturalnej” seksualności. Symulacja ta jest „nie-rzeczywistością”, nie odsyła do niczego innego poza sobą, nie ma w niej zatem niczego koniecznego. Oznacza to, że możliwa jest dowolna rekonfiguracja tych znaczeń, błędy przy ich reprodukcji, niedokładne cytowanie, niekonsekwencje, pęknięcia, a we wszystkich tych wydarzeniach ujawnia się różnica, rozspajając normatywne sensory i ukazując możliwą przestrzeń nieuwarunkowania. Pozór „naturalnej” płci pryska, odkrywając nieskończone zróżnicowanie możliwych stylizacji ciała, dowolnie przesuwając to, co pracownicy oznaczane jako męskość czy kobiecość. Podobnie dzieje się z poddaną działaniu różnicowej seksualnością, która okazuje się być symulacją ukrywającą wielość możliwych konfiguracji pożądania. Oczywiście w przestrzeni spektakularnej takie odkrycie różnicowe i ujawnianej przez nią przygodności, nie-konieczności znaczeń społecznych jest niezwykle rzadkie, bowiem, jak wspomniałem wyżej, nowoczesne mechanizmy dyscyplinarne uczyniły potrzebę posiadania spójnej i domkniętej narracji tożsamościowej podstawą poczucia ontologicznego bezpieczeństwa jednostki. Z tego powodu odkrycie to wzbudza zazwyczaj lęk, poczucie winy, niestosowności, błędu, zagubienia. Jednostka nie kwestionuje raczej istniejącego systemu znaczeń, ale stara się zapobiegać pojawiającym się w jej codziennych działaniach niekonsekwencjom i niespójnościom. Źródłem niepokoju nie są zwykłe niekonsekwencje, mieszczące się w obrębie preskrypcji normatywnych, ale pęknięcia, które prowadzą do przerażającego odkrycia, że jednostka nie jest tym, za kogo się uważała i za kogo była uznawana

przez innych, że te opowieści – zarówno indywidualne, jak i społeczne – są nieadekwatne w stosunku do jej pragnień. W przypadku płci i seksualności, znaczeń, które poddane są wtórnej naturalizacji, jest to odkrycie traumatyczne, bowiem jego konsekwencją jest odkrycie, że w „domu” – swojskiej przestrzeni spektakularnej – nie ma dla jednostki miejsca o tyle, o ile ujawni swoje nienormatywne pragnienia. To ekstremalne i antyspektakularne doświadczenie nieadekwatności jednostki, nieadekwatności „siebie do siebie samej” ujawnia niestabilny charakter wszelkich znaczeń społecznych. Niestabilność ta, wynikająca z arbitralności owych normatywnych sensów, jest starannie ukrywana, bowiem tylko jednoznaczny Spektakl może skutecznie uchodzić za rzeczywistość, a zarazem tylko całkowicie „normalne” (znormalizowane) jednostki mogą reprodukcować Spektakl w swych działaniach. Ujawnienie różNICy, ujawnienie przygodności znaczeń społecznych i możliwości ich dowolnej rekonfiguracji to śmiertelny cios dla Spektaklu, dlatego procedury spektakularnego przymusu starają się zapobiegać ujawnianiu się zróżNICowania w doświadczeniu jednostek przede wszystkim poprzez wspomniane powiązanie stabilności naturalizowanych znaczeń z poczuciem bezpieczeństwa.

Lęk przed nicością, ujawniającą się w różNICowaniu się znaczeń społecznych, został ustanowiony przez mechanizmy normatywne jako lęk przed śmiercią. W planie społecznym wiąże się on z przeświadczeniem, że pojawiające się w przestrzeni społecznej nienormatywne jednostki – obcy/inni – niosą ze sobą śmiertelne zagrożenie dla „naszego świata”. Oto przykład tego rodzaju „mowy przerażenia” (*panic speech*):

Wpływowe lobby homoseksualne za wszelką cenę chce wymusić akceptację dewiacyjnych zachowań, by traktowano je jako normalny element pejzażu społecznego. Coraz częściej także mówi się o prawie takich związków do adopcji dzieci, **a zatem do zalegalizowania pedofilii**. Ta postępująca akceptacja praw homoseksualnych dotyka **fundamentu** funkcjonowania państwa i społeczeństwa, a zwłaszcza charakteru kultury organizującej społeczne wyobrażenia, wartości i zachowania. (...) Efektem tego postępu jest m.in. radykalny spadek narodzin **prowadzący do wymierania naszego Narodu**, wzrost rozwodów, wzrost liczby dzieci wychowywanych poza normalną rodziną i poprzez to – jak pokazują

badania – znacznie bardziej narażonych na różnorakie patologie. To wszystko **prowadzi do zupełnej destrukcji życia społecznego** i – jak dowodzą historyczne przypadki – **politycznej i kulturowej klęski** każdego narodu. (...) Państwo ma prawo bronić nie tylko młodego pokolenia przed demoralizacją, ale ma obowiązek bronić przyszłości własnego narodu. Ta przyszłość jest zagrożona przez szereg procesów i działań wymierzonych w rodzinę.⁵

To dość charakterystyczny przykład „mowy przerażenia” w odniesieniu od osób homoseksualnych: lesbijki i geje niosą śmierci i zniszczenie. Ten paroksyzm lęku i warunkowanej lękiem agresji jest wyrazem reakcji na zaburzenie poczucia bezpieczeństwa związanego z rezygnacją znaczeń kulturowych, które uchodziły za „naturalne”, a zatem – niezmiennie. Wiązanie odmieńców ze śmiertelnym zagrożeniem, ze śmiercią jest uzasadnione o tyle, że ich widzialność prowadzi do ujawnienia niestabilności i przygodności znaczeń kulturowych, a co za tym idzie, do ujawnienia różNICy – nicości. Nicość ta jest utożsamiana ze śmiercią: zniszczeniem, nie-znaczeniem, pustką, utratą „swojskiego” świata i – co najważniejsze – utratą siebie. Tymczasem perspektywa derridiańska pozwala na uchwycenie nicości w jej „pozytywnej” funkcji rozszczepiania znaczeń umożliwiającą ich rekonfigurację i dostosowanie do indywidualnych pragnień i społecznych celów. Znaczenia są przygodne, a ich stabilizacja nie służy niczemu innemu niż utrwaleniu spektakularnego systemu dominacji. Akceptacja różNICy i akceptacja zróżNICowania znaczeń społecznych, tego, że nigdy nie znaczą one ostatecznie, bo nie odsyłają do niczego poza sobą, nie musi prowadzić do paniki i wiązania różNICy z lękiem przed ostatecznym nie-znaczeniem: śmiercią. Doświadczenie nicości może być doświadczeniem otwierającym nowe możliwości znaczenia – znaczenia nieuwarunkowanego. Takie doświadczenie, okupione jednak cierpieniem wykluczenia, odnaleźć można w społecznej i kulturowej sytuacji odmieńców.

5 Wypowiedź b. posła Mariana Piłki z 24 kwietnia 2006 r., <http://www.radjomaryja.pl/pdf/pdf.php?r=ar&cid=258>, podkreślenie JK.

O uniwersalizacji kuriozalności (*queerness*)

W pierwszym rozdziale wspomniałem, że społeczny status odmieńca (*queer*) zbliżony jest do tego, który Giorgio Agamben przypisuje *homo sacer*, szczególnej egzystencji „nagiego życia”, pozostającego na pograniczu życia i śmierci, egzystencji kogoś, kogo można zabić, ale nie można złożyć w ofierze. Szczegółową prezentację znaczenia, jakie koncepcja Agambena ma dla społecznej teorii *queer* muszę pozostawić na inną okazję, ponieważ zbyt oddaliłoby to nas od głównego tematu tej części książki, jakim jest prezentacja podstawowych założeń tej teorii. Niemniej jednak sądzę, że wskazać mogę na kilka zbieżności, które pomogą mi w wyrażeniu kategorii kuriozalności jako ważnego pojęcia perspektywy *queer*.

Niewypowiedzianym dotychczas problemem, który ukryty jest za wszystkimi prowadzonymi dotychczas w tej książce rozważaniami, jest problem stawki, o którą toczy się walka w spektakularnym systemie dominacji. Czemu służyć mają te wszystkie niezwykle drobiazgowo i wyrafinowane spektakularne procedury przemocy? Czemu tak silną kontrolą obejmują one sfery życia, które, jak się wydaje, nie muszą mieć aż takiego znaczenia, a mianowicie sfery opisywane normami płci i seksualności? Odpowiedzi na te pytania udzielił już Michel Foucault: stawką w tej walce jest życie, władza nad życiem, możliwość wpisania życia w społeczne mechanizmy produkcji i reprodukcji:

(...) należałoby mówić o „biopolityce” dla określenia zespołu poczynań wprowadzających życie i jego mechanizmy w dziedzinę trzeźwych kalkulacji i z władzy-wiedzy tworzących czynnik przekształcenia ludzkiego bytu; (...) władza, biorąca na siebie odpowiedzialność za życie, wymaga mechanizmów ciągłych, regulacyjnych i naprawczych. Nie chodzi już o śmierć, stanowiącą stawkę na polu suwerenności, ale o dystrybucję pierwiastków życia w dziedzinie wartości i pożytku.⁶

Zaś za Agambenem możemy dopowiedzieć: chodzi o nagie życie, które może zostać włączone w struktury przymusu, nagie życie pozostające

⁶ Michel Foucault, *Wola wiedzy*, dz. cyt., s. 125-126.

stające w całkowitej dyspozycji suwerena. Przypadek *homo sacer* jest dlatego przypadkiem wyjątkowym, iż w jego „losie” ujawnione zostają mechanizmy „zawłaszczania” nagiego życia. *Homo sacer* to jednostka radykalnie wykluczona, skazana na margines, wypchnięta na obrzeża. Wykluczona gestem suwerennej władzy ujawnia ten gest, który skazuje ją na egzystencję na granicy dwóch światów: świata „życia” – świata społecznego, świata znaczenia, produktywności, świata objętego suwerenną dominacją – i świata „śmierci”: nie-znaczenia, wyłączenia, niewidzialności, milczenia. *Homo sacer* jest przeklęty: z różnych powodów wyłączony ze wspólnoty, uznany za zbędnego, nieprzydatnego, ale także niebezpiecznego. Dlatego nie może zostać złożony w ofierze – jest nieużyteczny, nie może zostać włączony w społeczne systemy wytwarzania, ale można go zabić, unieważnić. Ponura, z pogranicza życia i śmierci, egzystencja *homo sacer* ujawnia stawkę, o którą chodzi:

(...) *homo sacer*, przywiedziony z powrotem na właściwe mu miejsce leżące poza prawem karnym i prawem ofiarnym, przedstawia pierwotną formę życia pochwyconą w suwerenne wyrzucenie i przechowuje pamięć o pierwotnym wyłączeniu, poprzez które ukonstytuował się wymiar polityczny. (...) Tym, co zostaje uchwycone w suwerennym wyrzuceniu, jest ludzkie życie, które można zabić i którego nie można złożyć w ofierze: *homo sacer*. Święte, czyli dające się zabić, lecz nie dające się złożyć w ofierze, jest pierwotne życie objęte suwerennym wyrzuceniem, wytworzenie nagiego życia jest, w tym sensie, pierwotnym osiągnięciem suwerenności.⁷

Władza nowoczesna to nade wszystko władza dowolnego rozporządzania „nagim życiem”, włączania go w struktury użyteczności, w system (re)produkcji lub wyłączania – jako nieużytecznego – poza wspólnotę. Stosując te uwagi do społecznej teorii *queer* możemy sformułować następującą tezę: kulturowy i społeczny status odmieńca, w tym także odmieńca seksualnego i płciowego, ujawnia mechanizmy władzy związane z zarządzaniem życiem, zarządzaniem „żyjącymi ciałami”, których pragnienia muszą być włączone w systemy społecznej użyteczności nie tylko ze względu na ich produktywność lub bezproduktywność, ale

7 Giorgio Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 115-116.

przede wszystkim ze względu na ich rolę w przestrzeni politycznej, rolę wyznaczoną im przez „reżimy władzy” i związaną z podtrzymywaniem struktur dominacji. Stawką jest samo życie i to, w jaki sposób można je włączać w (ekonomiczne i polityczne) struktury społecznego znaczenia. Jednostki, którym z powodu ich nienormatywności nadano status *homo sacer*, są wyłączone z przestrzeni społecznej, co z jednej strony oznacza brak możliwości uczestniczenia w „normalnym” życiu Spektaklu, z drugiej strony jednak otwiera możliwość wykorzystania tego szczególnego statusu wyłączenia do podejmowania prób kreowania znaczenia, które nie będzie pochodne od znaczeń spektakularnych. Inaczej mówiąc, na co wskazuje także Agamben, największym problemem dla wspólnoty jest *homo sacer*, który żyje, choć został skazany na śmierć, znaczy, choć wyłączony został poza obszar sensu społecznego, działa, choć jego działania nie oznaczają reprodukcji spektakularnych symulacji. To dlatego homoseksualiści, którzy budują swoje znaczenie, nawet jeśli jest to znaczenie wtórne wobec sensów Spektaklu, wzbudzają taką panikę, porównywalną do strachu, jaki wzbudza powracający zza grobu zombi: poza Spektaklem nie ma życia, nie ma znaczenia, nie ma niczego. Poza Spektaklem możliwa jest tylko śmierć. Odmieniec, który żyje i który wykorzystuje swój status kuriozalności do kreacji nieuwarunkowanych znaczeń dokonuje zamachu na suwerenną władzę Spektaklu, która żąda dla siebie wyłączności w oznaczaniu ciał i pragnień. Jest to zamach tym boleśniejszy, im bardziej owe pozaspektakularne znaczenia są odległe od znaczeń normatywnie usankcjonowanych. W doświadczeniu odmienców nicość nie-znaczenia okazuje się nie być zabójcza. Akceptacja nicości ujawniającej się jako destabilizująca znaczenia różNICa okazuje się być szansą na wyrwanie „nagiego życia” spod panowania mechanizmów normatywnych, odzyskania ciał i pragnień oraz przynajmniej podjęcia próby nadania im znaczeń innych niż te, które dyktuje normatywna ekonomia użyteczności Spektaklu i powiązane z tą ekonomią struktury dominacji. Wprawdzie zatem *homo sacer* zesłany jest na margines gestem władzy, jednak może tej władzy stawić opór *przyjmując* swój status marginesu i kuriozalności. Może przeżyć i tworzyć sensy o charakterze antynormatywnym. Jego trwanie będzie najcenniejszym świadectwem, jakie może nam przynieść. Świadectwem o tym, że kuriozalność jest szansą, a nie przekleństwem.

Przejęcie statusu *homo sacer*, statusu kuriozalności (*queerness*) i napełnianie go nowymi, nienormatywnymi – w takim stopniu, w jakim to możliwe – znaczeniami ujawnia dostępną dla wszystkich strategię oporu przeciwko strukturom dominacji i ich konsekwencjom. Jest momentem, w którym różne (nie)tożsamości abiektaalne mogą podjąć się rewindykacji swojego statusu. Suwerenny gest wykluczenia może zostać w ten sposób obrócony przeciwko samej władzy. Pisze Foucault:

(...) pojawienie się w XIX wieku – w psychiatrii, prawodawstwie, a także w literaturze – całej serii wywodów o rodzajach i podrodzajach homoseksualizmu, inwersji seksualnej, pederastii, „psychicznego hermafrodytyzmu” sprzyjało bez wątpienia bardzo silnemu wzrostowi społecznej kontroli nad tym obszarem „perwersyjności”. Zarazem jednak spowodowało to powołanie dyskursu „zwrotnego”: homoseksualizm zaczął przemawiać we własnym imieniu, rewindykować swoją legalność lub „naturalność”, często posługując się nawet słownictwem, za pomocą których dyskwalifikowała go medycyna. Nie jest tak, że po jednej stronie sytuuje się dyskurs władzy, po drugiej zaś dyskurs mu przeciwny. Dyskursy są elementami lub taktycznymi ugrupowaniami w polu stosunków siły; jedna strategia pomieścić może różne, nawet sprzeczne dyskursy; mogą też one w nie zmienionym kształcie krążyć między przeciwstawnymi strategiami.⁸

Normatywnie ukształtowana jednostka uczestniczy w Spektaklu i rutynowo reprodukuje jego symulacje w swoich codziennych działaniach najczęściej nie zdając sobie sprawy z tego, sądzi bowiem, że uczestniczy w „naturalnym” porządku świata, do którego musi się dostosować po to, aby osiągnąć swoje cele i – w konsekwencji – szczęście. Realizując normatywne preskrypcje zazwyczaj sądzi, że realizuje „siebie”, jako rodzaj swojej autonomicznej, wewnętrznej „prawdy”. Nie postrzega swojej kulturowej i społecznej sytuacji jako wyrazu upośledzenia, oddziałujące na nią procedury przemocy postrzega jako naturalne procesy wspomagające ją w poprawnym odgrywaniu przeznaczonej jej roli spo-

8 Michel Foucault, *Wola wiedzy*, dz. cyt., s. 91-92.

łącznej. W sposób szczególny dotyczy to tych preskrypcji, które dotyczą ciała i jego pragnień, czyli norm płci i seksualności. O ile jednostka może sobie zdawać sprawę z uczestnictwa w pewnych konwencjach związanych z płcią lub seksualnością (wie, co wypada, a czego w tym zakresie nie wypada), to jednak nie jest w stanie dostrzec, że sama płęć i seksualność jest konwencją. Nawet jeśli pojawia się moment zwątpienia, a konwencje płci/seksualności objawiają swój ulitymatywny charakter, to jednostka, motywowana lękiem przed utratą oczywistości rzeczywistości, a zarazem obawiając się konsekwencji społecznych swej nienormatywności chętnie pozwala się „diagnozować” społecznym technologiom korekcyjnym, które przywracają jednostkę normie. Jednak, jak wskazałem wyżej, z perspektywy społecznej teorii *queer*, która ujawnia tu swe pokrewieństwo z socjologicznymi teoriami konfliktu, spektakularne instancje płci i seksualności są instancjami, których podstawowym celem jest podtrzymanie systemu przemocy: męskiej dominacji i systemu obowiązkowego heteroseksualizmu. Ich odtwarzanie służy normatywnemu Spektaklowi, służy legitymizacji, naturalizacji i reprodukcji struktur hegemonii, zmuszając jednostki do stylizacji ciała i nadzorowania swych pragnień zgodnie z normatywnym scenariuszem poprawności. To dlatego istnienie obszarów społecznej kuriozalności, istnienie na obrzeżach Spektaklu różNICowanych „gatunków” odmieńców, jest szansą na ujawnienie arbitralności znaczeń Spektakularnych i możliwości ich subwersji, rozumianej jako rekonfiguracja owych znaczeń. Celem owej subwersji jest uwolnienie ciała, uwolnienie „nagiego życia” od przymusowego wpisywania ich w maszynierię (re)produkcji podporządkowanej „reżimom władzy” suwerennej. Doświadczenie *homo sacer* przyjęte jako świadectwo ujawniające Spektakl, a zarazem wskazujące na możliwość kreacji znaczeń nie-normatywnych i oparciu na nich strategii autobiograficznych oznacza otwarcie przestrzeni społecznej na uniwersalizację kuriozalności, uniwersalizację odmienności i akceptację różNICy. Odwołując się do wyżej przeprowadzonych rozważań, w planie społecznym oznacza to odstąpienie od zasady oparcia strategii budowy społecznego zaufania na zasadzie tożsamości i podobieństwa, zniesienie kontrolującej kompulsji „czyszczenia” przestrzeni społecznej ze wszelkiej niejednoznaczności i wprowadzenie zasady uniwersalnej odmienności, postrzeganej jako powszechny sposób uczestnictwa w zróżNICowanej przestrzeni społecznej:

W świecie radykalnie podzielonym bezpieczeństwo zaistnieje dopiero wtedy, gdy kulturowo żywe i powszechne staną się gotowość i zdolność do tego, aby na świat niespętanej nowoczesności spoglądać oczyma Innego i Inności.⁹

„Spoglądać oczyma Inności” oznacza przestać się jej bać, przestać wiązać strategię budowy społecznego poczucia bezpieczeństwa z wykluczeniem odmienności i dążeniem do jednoznaczności przestrzeni społecznej. Inność ujmowana jako nie-standardowość, jako kuriozalność nie grozi bowiem nikomu, groźna jest jedynie dla struktur spektakularnej dominacji. Kuriozalność jest groźna dla kapilarnej władzy normatywnej, bowiem ujawnia możliwość współistnienia jednostek w skrajnie nawet zróżnicowanej przestrzeni społecznej. Jak wskażę w rozdziale szóstym, nie chodzi o nową utopię „powszechnego pokoju” osiąganego drogą monadyzacji przestrzeni społecznej, gdzie każdy będzie żył swoim własnym stylem życia bez żadnego związku ze współuczestnikami tej przestrzeni. Chodzi o przestrzeń, gdzie ujawnione i zaakceptowane zostaje działanie różnic, gdzie różnorodność postaw, opinii, pragnień, stylizacji ciała nie wzbudza paniki, ale jest oczywistością i gdzie brana jest ona pod uwagę przy projektowaniu strategii budowy ładu społecznego. W planie indywidualnym odkrycie kuriozalności oznacza uwolnienie pragnień ciała i otwarcie możliwości „estetyki egzystencji”, subwersji znaczeń wypisywanych procedurami normatywizacji na powierzchni ciał jednostek, uwolnienia tych ciał z ekonomii spektakularnej (re)produkcji. W ten sposób kuriozalność, dotychczas przypisywana nienormatywnym odmiencom, stygmatyzująca ich jako nieużytecznych, *ponieważ* nie dających się wpisać w porządek normatywny, stać się może doświadczeniem powszechnym, uniwersalnym.

Wydaje się, że ten okres dziejów zachodniej przestrzeni społecznej, który jedni nazywają ponowoczesnością, a inni późną nowoczesnością lub drugą nowoczesnością, to okres takiej właśnie uniwersalizacji kuriozalności, choć wydaje się również, że spektakularne mechanizmy władzy nie rezygnują z prób wpisania tej kuriozalności w obręb spektakularnych znaczeń albo za pomocą wtórnej normali-

9 Ulrich Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, tłum. Jerzy Łoziński, Scholar, Warszawa 2005, s. 13.

zacji kuriozalności albo za pomocą karnawalizacji i komercjalizacji kuriozalności. Kuriozalność odmieńca wpisywana jest w spektakularne struktury znaczeniowe w taki sposób, iż choć pozornie zajmuje on pozycję nienormatywną, to w rzeczywistości reprodukuje znaczenia Spektaklu, uruchamiając tym samym procedury przemocy, ujawniające się jako procedury normemiczne, procedury przemocy działające wewnątrz kategorii abiektałnych i generujące nowe mechanizmy abiektywizacji. W ten sposób kuriozalność przestaje być kuriozalnością, a staje się nową normatywnością, nową symulacją normatywną. Kuriozalność oznacza bowiem funkcjonowanie jednostki *poza* regułami normatywnymi nie w sensie całkowitego wykraczania poza sferę spektakularnych znaczeń, co jest niemożliwie, bowiem nie ma innych znaczeń poza znaczeniami wytworzonymi normatywnie, ale poprzez „zaślubienie ze śmiercią”, z nicością, polegające na podejmowaniu nieustannej gry ze znaczeniami, ich subwersję, przekraczanie tych znaczeń i – korzystając z obecności różNICy – wprowadzanie ich w ruch. Powstają wówczas znaczenia chwilowe, niestabilne, migotliwe, które rozpadają się przy każdej próbie ich poznawczego ujęcia, ustabilizowania, domknięcia. To domknięcie znaczeń, które są subwersywnie wytwarzane z pozycji *homo sacer*, jest bowiem spektakularną pułapką renormalizacyjną. Spektakl osiąga swój sukces w sytuacji, gdy na przykład osoba homoseksualna wytwarza domknięte i stabilne preskrypcje na temat gejowskiego/lesbijskiego stylu życia czy gejowskiej/lesbijskiej tożsamości. Oczywiście zazwyczaj oznacza to, że usiłuje hegemonizować własny styl życia i powiązane z nim znaczenia, co wiąże się z włączeniem się w proces suplementacji i produkcję kategorii abiektałnych. Tego rodzaju renormalizacja odmieńca może oznaczać wpisywanie go w logikę ekwiwalencji seksualnej, a zatem wpisywanie znaczeń nieheteroseksualnych w horyzont heteronormatywności. Strategia ta będzie zazwyczaj opierała się na taktyce dyskrecji, podtrzymującej nakaz niewidzialności osób nieheteroseksualnych, przejmowaniu wzorców wieloletnich związków monogamicznych czy uniwersalizacji pragnień reprodukcyjnych („wszystkie osoby homoseksualne pragną mieć dzieci”). Ale renormalizacja oznaczać może także ustabilizowanie znaczenia homoseksualności jako anty-heteroseksualności, a zatem opierać się będzie na strategii obowiązkowego promiskuityzmu, odrzuceniu wszelkich form stałych

związków, głoszeniu, że osoby homoseksualne „nie nadają się” do posiadania i wychowywania dzieci. Obie te strategie, jeśli traktowane są jako wypowiedanie „normy homoseksualnej” są funkcjonalne wobec Spektaklu, ponieważ oznaczają wpisanie homoseksualności w jej znaczenia i rezygnację ze statusu kuriozalności: w pierwszym przypadku poprzez minimalizowanie obszaru homoseksualnej nienormalności (w zasadzie jesteśmy tacy sami jak heteroseksualiści, poza jednym szczegółem – płcią osoby, z którą tworzymy nasze związki), a w drugim przypadku poprzez podtrzymanie suplementarnego znaczenia homoseksualności jako zaprzeczenia heteroseksualności (heteroseksualność to monogamia, homoseksualność – promiskuityzm, heteroseksualność to miłość, homoseksualizm – przelotne i nietrwałe układy itp.). Kuriozalność subwersywna oznacza innego rodzaju strategię: podejmowanie gry ze spektakularnymi znaczeniami bez jednoznacznego wpisywania się w żadne z nich i akcentowanie ich tymczasowości, ale równoczesne wykazywanie symulacyjnego charakteru rzekomo stabilnych i naturalnych znaczeń heteroseksualnych (homoseksualność może być podobna do heteroseksualności, ale może być też równocześnie jej zaprzeczeniem, ponieważ jest seksualnością różNICowaną). Ostatecznym świadectwem kuriozalności seksualnej jest wykazanie, że sama seksualność jest symulacją, że nie istnieje, jest seksualnością (seksualnością przekreśloną, poddaną działaniu różNICy), istnieją tylko skrajnie różNICowane pragnienia i – jak to określał Foucault „przyjemności ciała”, które *nie muszą być* wpisywane w żadne nadrzędne znaczenia. Kuriozalny opór to strategia nie-znaczenia, oznaczająca podejmowanie nieustannej gry ze spektakularnymi sensami, strategia tworzenia seksualności, płci, narodowości, religijności i wszelkich innych różNICowanych znaczeń (nie) tożsamości (tożsamości). Te nie-znaczenia muszą zostać chronicznie otwarte i chronicznie niestabilne, jeśli mają zachować swoją antyspektakularną funkcję.

Kuriozalność może być także wtórnie normalizowana poprzez jej karnawalizację i komercjalizację. W moim przekonaniu jednym z ważnych symptomów tego mechanizmu jest komercjalizacja *drag shows*. Jak pamiętamy, zdaniem Judith Butler przedstawienia *drag* mają sens antynormatywny, denaturalizują bowiem płęć ujawniając jej symulacyjny charakter. Jednak wystarczy wizyta na dowolnej stro-

nie internetowej polskiej *drag queen*, by przekonać się, że ich głównym źródłem dochodu są występy komercyjne dla firm, traktowane jako rodzaj kabaretu. Oto na przykład na stronie *drag queen* Vanadis czytamy:

Drag Queen, czyli artysta – parodysta, to mężczyzna wcielający się na scenie w rolę kobiety. Występ taki charakteryzuje między innymi olbrzymia dawka humoru oraz cudowne kreacje sceniczne. Już w latach 30-tych XX wieku, jeden z najznakomitszych polskich aktorów – Eugeniusz Bodo – w filmie „Piętro wyżej” wcielił się w rolę kobiety, wykonując słynną piosenkę „Sex appeal”. Show Drag Queen VANADIS to niezapomniane przeżycia, które na długo pozostają w pamięci publiczności. (...) Bajeczne kostiumy, niesamowita gra światła, rewelacyjnie dobrany repertuar, profesjonalna gra aktorska, perfekcyjna interakcja z publicznością oraz efektowne pomieszanie gatunków sztuki: drag queen i travestie. Za każdym razem inny repertuar dostosowywany do publiczności, miejsca i czasu. (...) Pierwsze swoje kroki na scenie DQ postawił(a) kilka lat temu... Za sobą ma występy na wielu eventach firmowych, m.in. dla Polmos, Electrolux, Polferries – prom Skandynawia. Bawił(a) pracowników oraz Klientów firm i stowarzyszeń farmaceutycznych, hoteli, klubów, restauracji itp...¹⁰

Drag to po prostu zawód, a *drag shows* traktowane są jako rodzaj występu kabaretowego, którego jedyną funkcją jest zabawienie publiczności. Oczywiście nie ma w tym niczego złego, jest to rodzaj sztuki parodystycznej a artyści, jak wszyscy inni ludzie, muszą zarabiać, w związku z tym urządzają swoje przedstawienia dla tych, którzy chcą za nie zapłacić. Niemniej jednak nie ma co ukrywać, że subwersywny charakter przedstawień *drag* jeśli całkowicie nie zanika, to jest minimalizowany, a występy *drag queen* i *drag king* są „wpisywane” w spektakularną przestrzeń konsumpcji jako rodzaj zabawy lub ubarwiającego codzienność „udziwnienia”. Dzieje się tak bez względu na intencje artystów prezentujących *drag shows*, choć, jak widać w powyższym cytacie, także oni zacierają antynormatywne znaczenie

¹⁰ <http://www.dragqueen.pl/info.html>, 11.08.2009 r.

swoich przedstawień być może dlatego, że łatwiej je wtedy sprzedać jako niegroźną rozrywkę. Wydaje się, że ta komercjalizacja bardziej dotyczy przedstawień *drag queen*, bowiem performans *drag king*, czyli *show* kobiet udających mężczyzn oznacza denaturalizację oraz parodystyczne wykpienie naturalności męskości, czego Spektakl już tak łatwo nie jest w stanie wchłonąć, bowiem uderza to bezpośrednio w struktury męskiej dominacji.

Innym przykładem komercjalizacji kuriozalności seksualnej jest dyskurs „wyzwolonej seksualności”, jaki znajdujemy najczęściej na łamach pism kobiecych takich, jak *Cosmopolitan*. Na łamach tego i tym podobnych pism. „Cosmo” w ten sposób zachęca do lektury jednego ze swoich artykułów:

Sztuczki łamiące tabu podkreślają wasze życie erotyczne i zwiększają rozkosz. Nie tylko jego! Jeśli czytasz regularnie Cosmo, znasz już sporo erotycznych sztuczek. Ale w dzisiejszych czasach, żeby zasłużyć na miano niegrzecznej dziewczynki, musisz być naprawdę niegrzeczna. – Filmy porno dostępne w internecie sprawiły, że nawet wyuzdany seks stał się czymś całkiem normalnym – twierdzi Ian Kerner, autor książki „Jego orgazm później” (Santor-ski & Co., 2007). Wygląda na to, że nasi faceci uodpornili się już na łagodne nieprzyzwoitości. Marzy im się naprawdę ostry seks. – Im bardziej doświadczony facet, tym większą kreatywnością musisz się wykazać, by go rozpałić – twierdzi Barbara Keesling, autorka „Jak rozmawiać seksownie z partnerem” (Da Capo, 1996).¹¹

W seksie nie ma zatem żadnego tabu, wszystko jest dozwolone, także najbardziej wyuzdane i perwersyjne zachcianki, ponieważ służą one zabawie. I niczemu więcej. Zabawę tę można wspomóc kupując różne akcesoria, które pomogą zrealizować owe „nieprzyzwoite pragnienia”. Czyżby zatem triumf nienormatywności i rzeczywista uniwersalizacja seksualnej kuriozalności? Nic podobnego, to tylko Spektakl wykorzystuje symulację kuriozalności do swoich potrzeb. W dziale „Love&Sex” na stronie internetowej promującej magazyn znajdziemy zapowiedzi artykułów o następujących tytułach: „9 wielkich sekre-

11 http://www.cosmo.pl/HTML/biezacy_numer/sex1.html, 11 sierpnia 2009 r.

tów jego podniecenia”, „Erotyczne tajemnice facetów – wyjaśnione!”, „Seks, jakiego (tak naprawdę) pragnie Twój facet”, „67 sekstricków, jakimi zawrócisz mu w głowie”, „Mapa jego rozkoszy”, „7 piśczot, o których marzy Twój ukochany”, „Co on czuje podczas seksu”¹². Poza tym odnajdujemy tam kilka tytułów odnoszących się do seksu w ogóle. Zasadnym jest pytanie, czy to rzeczywiście pismo dla kobiet? Złamanie tabu ma tylko jeden cel: dostarczyć mężczyźnie więcej rozkoszy. Perwersja, owszem, ale w granicach spektakularnej normy. W gruncie rzeczy bowiem nie chodzi o kuriozalność, ale o symulację kuriozalności, o przechwycenie znaczeń, które mogą być groźne dla stabilności Spektaklu i wpisanie ich w przestrzeń normatywności. Tak, Spektakl także się modernizuje, kapilarne „reżimy władzy” odnajdują coraz to nowe sposoby na zarządzanie ciałami w taki sposób, by nie wymknęły się kontroli i w dalszym ciągu reprodukowały w swych pragnieniach spektakularne znaczenia. Potencjalnie groźnemu *homo sacer*, który przeżył na obrzeżach przestrzeni społecznej przeciwstawić można symulację, która „przykryje” jego subwersywne znaczenia. To dlatego budowanie strategii oporu, w której kuriozalność odmienca ma mieć znaczenie antynormatywne musi być podejmowaniem nieustannej gry z sensami Spektaklu, bowiem nie ma takich znaczeń, które nie mogą być przez Spektakl przechwycone i wtórnie wpisane w system normatywnej reprodukcji. Spróbujmy na koniec tego rozdziału przyrzeć się bliżej możliwym strategiom skutecznego antynormatywnego oporu, skutecznego „przejmowania znaczeń”.

12 Tamże.

Opór: ćwiczenia z subwersji

Na terenie społecznej teorii *queer* zakłada się, że instancje płci i seksualności są symulacjami, w ramach których reprodukowane są normatywne znaczenia Spektaklu. Symulacje te powstają jako skutek cytowania znaczeń tworzących normy płci i seksualności. Cytowanie to nigdy nie jest jednak cytowaniem dokładnym, zawsze pojawiają się drobne przemieszczenia znaczeniowe, niekonsekwencje, nieściśłości. Są one tym wyraźniejsze, im słabsze jest oddziaływanie normatywne w danym zakresie. Te pęknięcia wywołane niedokładnym od-tworzeniem normy są podstawową przestrzenią antynormatywnego i antyspektakularnego oporu, obszarem, w którym jednostka, może dokonywać prób subwersji znaczeń normatywnych. Z pewnością jednostka nie może wykroczyć poza owe znaczenia całkowicie, ponieważ tworzą one nią samą, wszystko to, co ma ona na myśli, mówiąc „ja”, „mnie”, „moje”, a co George H. Mead ujmował jako „ja przedmiotowe” (*me*)¹³. Znaczenia te tworzą także język, przy pomocy którego jednostka buduje swą narrację o sobie samej i o otaczającym ją świecie. Nie jest możliwy zatem opór polegający na jednorazowym „geście odmowy”, w wyniku którego jednostka uzyskiwałaby stan nieuwarunkowania. Możliwa jest jednak subwersja owych znaczeń, ich przejęcie i przekształcenie w taki sposób, by otwierały możliwości takich przedsięwzięć autokreacyjnych, które nie mieszczą się w obszarze wyznaczanym zakresem normy. Procesualny charakter tego, co ujmujemy jako „rzeczywistość”, fakt, iż jest ona reprodukowana,

13 Zob. George H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, dz. cyt., s. 246-247. Mead w swej koncepcji jaźni wyróżniał dwa jej komponenty: oparte na zinternalizowanych konwencjach *me* oraz *I* rozumiane jako wyraz indywidualnej odpowiedzi jednostki na konwencje. Chciał w ten sposób przeciwstawić się „przesocjalizowanym koncepcjom jednostki” i podkreślić, że jednostka nie jest całkowicie zdeterminowana normami społecznymi i może na owe normy reagować także poprzez opór. Niemniej jednak *I* także wytwarzane jest w procesie socjalizacji, a zatem wydaje się, że dla jednostkowej „koncepcji siebie” kluczowe znaczenie ma *me* i narracje („wewnętrzne konwersacje”) ją generujące. *I* należałoby rozumieć jako wyraz indywidualizacji konwencji normatywnych raczej w związku ze szczególnymi cechami organizmu jednostki, wpływającymi na jej sposób odgrywania ról społecznych, nie zaś jako wyraz „podmiotowego”, nie-normatywnego lub anty-normatywnego (antykonwencjonalnego) działania. Wydaje się, że tak interpretowana koncepcja Meada współbrzmi z perspektywą spektakularną, w której przyjmuje się, że jednostka nie może „znaczyć” przy pomocy innych znaczeń, niż znaczenia Spektaklu także dlatego, że wówczas staje się dla współuczestników przestrzeni społecznej „niezrozumiała”, co powoduje jej wyłączenie z sieci społecznej interakcji – ze Spektaklu.

od-twarzana w codziennych działaniach jednostki, że staje się ona czymś „realnym” jedynie dzięki owym działaniom i w ich obrębie, wszystko to czyni możliwym strategię odkształcania rzeczywistości poprzez niedokładne cytowanie znaczeń Spektaklu. Na możliwość tę wskazuje m.in. Judith Butler, której poglądy w tym zakresie następująco referuje Ewa Hyży:

Butler podkreśla, że „rodzaj” (*gender*, „płeć kulturowa” – JK) nie jest gramatycznym podmiotem [noun – rzeczownikiem] obdarzonym trwałym zestawem atrybutów, ale że jest aktem, rezultatem (bez ontologicznego statusu), ekspresją, „dramatyczną” konstrukcją znaczenia czy przedstawieniem (w sensie przedstawienia np. teatralnego, tj. odtwarzania, które za każdym razem jest też tworzeniem). Rodzaj jest środkiem, poprzez który „płeć” (pisana w cudzysłowie) jest produkowana i reprodukowana jako pre-kulturowa i politycznie neutralna powierzchnia. Bardzo istotną cechą rodzaju jest jego niestabilność: ponieważ jego wytwarzanie i odtwarzanie (przedstawianie) mają charakter ciągły, jednostki mogą zmienić swe „przedstawienie” w taki sposób, że są w stanie obalić zniewalające, dominujące w społeczeństwie heteroseksualne normy, które zarządzają nimi jako swymi wytworami.¹⁴

Wszystkie symulacje jakie tworzą performatywnie ujmowaną tożsamość jednostki mają taki sam, niestabilny i podatny na subwersywne przekształcenia, charakter. Skoro efekt normalizacji, będący zasadą Spektaklu i przyczyną jego trwałości, uzyskiwany jest na powierzchni ciał jednostek, to oznacza to, że właśnie tam należy poszukiwać możliwości budowy strategii oporu. Wymaga to jednak szczególnego aktu, który określiłbym jako „wzięcie siebie w nawias”. Jego podstawą jest wiedza o spektakularnym i symulacyjnym charakterze „rzeczywistości”, umożliwiająca z jednej strony denaturalizację reprodukowanych w działaniach jednostki kategorii normatywnych, z drugiej zaś zdystansowanie się jednostki wobec znaczeń, które tworzą ją samą, zdystansowanie się wobec siebie samej. Dystans ten odznacza „odsunięcie” się od znaczeń normatywnych, rezygnację z kompulsywnego

¹⁴ Ewa Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość...*, dz. cyt., s. 160.

przymusu „przykładania” do nich własnego ciała. Ciało przestaje być wówczas utożsamiane z wypisywanymi na jego powierzchni normatywnymi sensami, w tym ze znaczeniami płci i seksualności. Pomiedzy ciałem a owymi znaczeniami pojawia się „pusta przestrzeń”, różnica, nicość. Dzięki tej „pustej przestrzeni” możliwe są przesunięcia znaczeniowe, drobne, antynormatywne przemieszczenia, jest ona zatem podstawowym warunkiem jakiegokolwiek nienormatywności.

Jednak „odsunięcie” ciała od znaczeń kulturowych oznacza odsunięcie go w nicość – poza znaczeniem Spektaklu nie ma niczego. W nicość, czyli w śmierć. W przestrzeni Spektaklu szansę nie-znaczenia ma ciało poddane śmierci, ciało tego, kto umarł. Śmierć zrywa ciągłość pomiędzy ciałem i tożsamością, która była na nim wypisywana. Kiedy ciało żyje, postrzegane jest przez pryzmat znaczeń, które nosi. Stąd widząc ciało mówimy, że to ciało *jest* Jackiem, mężczyzną, gejem. Ciało martwe jest już tylko ciałem, czymś *odrębnym* od owych znaczeń, które nagle ujawniają swój wtórny charakter: jest ciałem Jacka, ciałem mężczyzny, ciałem geja, po prostu ciałem, zwłokami, truchłem, szczątkami. Poza śmiercią tego rodzaju od-znaczenie, od-sensownienie ciała możliwe jest tylko w, jak na to zwracał uwagę George Bataille, „ekscesie erotycznym”, gdzie znaczenia ulegają „zawieszeniu”, a ośrodkiem zainteresowania jest ciało i jego pragnienia, doznania, ekstazy. Ciało staje się „czystym przeżyciem”, nie jest nośnikiem żadnych znaczeń, a jedynie przestrzenią rozkoszy.¹⁵ Z tego powodu śmierć i rozkosz erotyczna są objęte w przestrzeni spektakularnej tak silnym tabu, „naga” śmierć bowiem i „naga” rozkosz są antyspektakularnym skandalem. Śmierć i rozkosz „odziera” jednostkę z jego „godności”, to znaczy z tych norm i wartości, które kultura wypisuje na jej ciele. Śmierć i ekstaza erotyczna uwalniają jednostkę z przymusu symulacji, tym samym ujawniając nieciągłość pomiędzy ciałem i jego symulacjami, co dla stabilności Spektaklu jest skrajnie niebezpieczne. Spektakularne procedury normatywne starają się temu przeciwdziałać po pierwsze tabuizując „nagą” śmierć i „nagą” rozkosz, a po drugie starając się wpisać śmierć i rozkosz w struktury znaczeniowe. Śmierć jest wpisywana w narracje mitologiczne, zaś pożądanie w obręb dyskursu

15 Georges Bataille, *Erotyzm*, tłum. Maryna Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007; tenże, *Historia erotyzmu*, tłum. Ireneusz Kania, Aletheia, Warszawa 2008.

seksualnego, normatywnie wiążącego rozkosz z emocjami i z prokreacją (zarazem deprecjonując „nagą” rozkosz jako „niegodną”).

Zauważmy: „odsunięcie” ciała od znaczeń normatywnych, przesunięcie go w sferę nie-znaczenia, w nicość, owo „wzięcie siebie w nawias”, wzięcie w nawias wszystkich konstytuujących „mnie” znaczeń, budzi przerażenie, bowiem lęk, panika to ostateczne narzędzia Spektaklu, którymi może się on posłużyć, by przeciwdziałać osuwaniu się jednostki w przestrzeń nienormatywności. Panika nie-znaczenia to panika śmierci, nicości, w której jednostka widzi zagrożenie dla „siebie”, dla własnej, tak chronionej przez nowoczesne reżimy wiedzy/władzy, „integralności”. Pojawienie się tej paniki jest czytelnym sygnałem transgresji – rzeczywistej transgresji, nie zaś takiej, którą Spektakl wbudowuje w swoje systemy znaczeniowe i wykorzystuje dla siebie. Źródłem lęku jest utrwalenie w dyspozycjach poznawczych jednostki binaryzmów: życie/śmierć, sens/szaleństwo, ład znaczenia/chaos bezsensu. W binaryzmach tych *tertium non datur*: albo życie w Spektaklu albo śmierć; albo jednostka jest człowiekiem (mężczyzną, Polakiem) albo jest truchłem, ciałem-wydanym-śmierci, *homo sacer*. Albo ściśle przyleganie do spektakularnego sensu albo szaleństwo, utrata „siebie”, rozpad „rzeczywistości”, chaos. Tymczasem doświadczenie odmieńca, o którym była mowa wyżej, doświadczenie *homo sacer*, który przetrwał własną śmierć pokazuje, że *tertium datur*. Nicość działająca w przestrzeni społecznej jako różNICa nie oznacza śmierci, bez-znaczenia, szaleństwa i chaosu. Może oznaczać otwarcie możliwości znaczenia subwersywnego wobec znaczeń Spektaklu, życia poza normatywnymi symulacjami, ujmowania własnej egzystencji jako „dzieła sztuki”, wciąż otwartego na nowe, zmieniające się znaczenia i wywoływane przez nie strategie autobiograficzne. Nie można całkowicie „wyjść ze Spektaklu”, można jednak „brać w nawias” jego znaczenia i dokonywać ich subwersji, broniąc się jednocześnie przed paniką, która jest wywoływana przez procedury normatywnej dyscypliny. Warunkiem zdobycia się na tego rodzaju gest jest wiedza, a ściślej ten jej szczególny rodzaj, który wymyka się spektakularnym sensom, wiedza antyspektakularna, wiedza/opór, przeciwstawna normatywnej wiedzy/władzy. Wiedza o spektakularnym charakterze „rzeczywistości” i możliwości subwersji tworzących ją znaczeń. Wiedza, której źródłem jest doświadczenie „egzystencji pogranicza”, ja-

kie jest udziałem odmieńca, któremu wiedza/opór jest niezbędną do przetrwania, umożliwia mu bowiem „powrót z zaświatów”, przeżycie własnej śmierci: wykluczenia ze Spektaklu. Tworzenie wiedzy/oporu obejmuje następujące procesy: po pierwsze proces rozpoznania i ujawnienia mechanizmów reprodukcji Spektaklu normatywnego, po drugie proces dekonstrukcji symulacji i tworzących ją znaczeń, po trzecie subwersja znaczeń spektakularnych, ich destabilizacja i otwarcie na nieustanną rekonfigurację, umożliwiającą wymykanie się mechanizmom normatywnym. Jak zatem widać, choć „natura” tej wiedzy będzie przedmiotem szczegółowych rozważań w drugiej części tej książki, to wszystko, co dotychczas powiedziane zostało na temat spektakularnego charakteru instancji płci i seksualności jest już częścią tak rozumianej wiedzy/oporu. Wiedza ta umożliwia przewyższenie paniki nie-znaczenia i „oswojenie” pustej przestrzeni pomiędzy ciałem i kulturowymi znaczeniami, co w konsekwencji umożliwia podjęcie gry z owymi znaczeniami i ich subwersję. W ten sposób doświadczenie odmieńca, którego ciało zostało wydane na nie-znaczenie jest doświadczeniem ujawniającym możliwość wypracowywania skutecznych taktyk antynormatywnego oporu, służącego rewindykacji statusu i sytuacji społecznej/kulturowej kategorii abiektalnych, a także destabilizacji Spektaklu i jego struktur przemocy i dominacji.

Na zakończenie tego rozdziału – i tej części książki – wskazać chciałbym na podstawowe trudności, jakie wiążą się z subwersją znaczeń płci i seksualności, owych szczególnych, bo najsilniej naturalizowanych kategorii normatywnych.¹⁶ Jak wspomniałem subwersja to praktyka oporu polegająca na wykorzystywaniu nieciągłości w reprodukowanych znaczeniach społecznych do ich rekonfiguracji. Celem subwersji jest destabilizacja procesu reprodukcji symulacji spektakularnych i tym samym osłabienie struktur dominacji. W przypadku znaczeń płci i seksualności subwersja jest szczególnie utrudniona. Po pierwsze dlatego, że znaczenia te są realizowane w gestach i pragnieniach ciała, a zatem praktyka oporu dotyczyć musi przede wszystkim właśnie ciała, musi wiązać się z jego zaangażowaniem w resygnifikację

16 Wstępny zarys tej części niniejszej książki, która dotyczy wybranych feministycznych koncepcji „odzyskiwania” znaczenia kobiecości czytelnik/czytelniczka odnajdzie w moim artykule: Jacek Kochanowski, *Poza funkcją fallliczną...*, dz. cyt., s. 237-259.

znaczeń, a zatem prowadzić musi do jego przekształcania tak, by na jego powierzchni przeciwstawić się procedurom płciowej i seksualnej normalizacji. To ciało musi być przede wszystkim odzyskane, o ile i na ile to możliwe, jako potencjalne pole zapisu znaczeń nie-normatywnych.¹⁷ W myśli feministycznej jako pierwsza zwróciła na to uwagę Elizabeth Grosz, ujmując ciało jako „przestrzeń kulturowego wypełnienia”, w której społeczne, ekonomiczne i seksualne systemy wypisują swoje znaczenia.¹⁸ Grosz zarzuciła zresztą myśli feministycznej lekceważenie roli, jaką ujarzmienie ciała odgrywa w podtrzymywaniu systemu męskiej dominacji. Drugą trudność związana z subwersją znaczeń płci i seksualności polega na tym, że, jak się wydaje, w przypadku tych kategorii skuteczna może być tylko subwersja radykalna, prowadząca do zatarcia znaczeń płci i seksualności w takim kształcie, w jakim są one wytworzone przez nowoczesne dyskursy wiedzy/władzy. Wiedza/opór w tym zakresie to nade wszystko informacja o tym, iż jednostka *nie musi* posiadać ani płci, ani seksualności rozumianych jako stabilne konstrukcje tożsamościowe, bowiem każda próba podtrzymania owych kategorii prowadzi do ponownego wpisania ciała w normatywne symulacje. Wniosek taki wypływa ze świadectwa odmieńców: odmieńców płciowych, czyli kobiet, osób transpłciowych oraz odmieńców seksualnych, przede wszystkim lesbijek i gejów.

Znaczenie kobiecości jest znaczeniem suplementarnym, wtórnym wobec znaczenia męskości. Kobieta nie-znaczy w sposób autonomiczny, jej znaczenie zostało bowiem wyprodukowane jako zewnętrzna granica znaczenia męskości. Kobiecość obejmuje te znaczenia, które zostały wypchnięte ze znaczenia męskości, jest nie-męskością, przekreśleniem męskości. W tym sensie kobieta nie istnieje, jest tylko suplementem męskości, jej znaczenie to uwyrażnianie znaczenia męskości i konstytuowanie heteroseksualnego pragnienia mężczyzny poprzez przyjęcie statusu obiektu owego pragnienia (*obiektema*, używając pojęcia Lacana). Strategia oporu, jaka jako pierwsza narzuca się w tej sytuacji, to strategia napisania, stworzenia autonomicznego znacze-

17 Szarzej pisałem o tym w: Jacek Kochanowski, *Dusza więzieniem ciała. Perspektywa społecznej teorii queer*, w: *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem a tekstem*, red. Joanna Bator, Anna Wiczeorkiewicz, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 310-325.

18 Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. 18.

nia kobiecości tak, by znaczyła ona „na równi” z męskością. Strategia ta ma swoje dwie podstawowe odmiany. Pierwsza z nich wiąże się z feministyczną odmianą zarysowanej w pierwszym rozdziale logiki ekwiwalencji: skoro tylko męskość znaczy w przestrzeni społecznej, kobiety powinny upodobnić się do mężczyzn i zająć miejsce obok nich. Tego rodzaju narrację odnajdujemy w pracach Betty Friedan, przede wszystkim w jej książce *The Feminine Mystique*.¹⁹ Pisze ona, iż w społeczeństwie patriarchalnym, społeczeństwie męskiej dominacji, wytworzono szczególnego rodzaju „mystykę kobiecości”, uznając, że przeznaczeniem kobiety jest sfera prywatna i „służba” mężowi i dzieciom, zaś posiadanie przez nią własnych marzeń i ambicji jest czymś niewłaściwym. Friedan wzywała do przeciwstawienia się tego typu „mystyce” i wdarcia się kobiet do sfery publicznej, uznawała jednak przy tym, iż wejście kobiet do tej sfery wiązać się musi także z odrzuceniem „tradycyjnych cech” przypisywanych kobietom, takich jak serdeczność, wrażliwość, czułość i uprzejmość i przejściem cech przypisywanych mężczyznom: bezwzględności, agresywności, dążeniu do konkurencji i walki. (Prze)pisanie znaczenia kobiecości oznacza tu zatem upodobnienie kobiet do mężczyzn, przekreślenie tego, co kulturowo oznaczone jako kobiece i „wdarcie się” kobiecości do przestrzeni męskiego znaczenia. Taka strategia, w świetle tego, co napisano wyżej, nie może być skuteczna, bowiem (normatywna) męskość potrzebuje jako swej zewnętrżności (nie-normatywnej) kobiecości. Kobieta, która próbuje znaczyć jak mężczyzna będzie nadal kobietą, która nie posiada własnego znaczenia i próbuje realizować znaczenie wytworzone z pozycji męskiej dominacji, a zatem strategia ta z pewnością pozostawi nietknięte same struktury dominacji. Strategia ta oznacza uznanie prymatu znaczenia męskości w przestrzeni społecznej i zachęcanie kobiet, które chcą w tej przestrzeni znaczyć, do przekreślenia (normatywnego) sensu kobiecości i przyjęcia znaczenia męskości. Skutek będzie taki sam, jak w omawianej wyżej logice ekwiwalencji stosowanej przez osoby nieheteroseksualne: lesbijka i gej mogą się upodobnić do heteroseksualności tylko wtedy, kiedy staną się heteroseksualni,

19 Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, W. W. Norton & Company, London – New York 2001. W kolejnych książkach Friedan stopniowo jednak odchodziła od swojej koncepcji na rzecz strategii androgynii, łączenia cech przypisywanych męskości i kobiecości.

negując wszystko, co stanowi o ich inności, dokonując zatem na sobie i swoich pragnieniach zabiegu renormalizacji. Wyrządzająca im krzywdę struktura obowiązkowego heteroseksualizmu pozostanie przy tym nietknięta. Podobnie dzieje się w przypadku kobiet: uznanie prymatu znaczeń męskości i próba opisywania przy ich pomocy ciała kobiecego oznacza mniej lub bardziej udane zabiegi kulturowej zmiany płci. Kobieta najpełniej może przejąć znaczenia męskości stając się mężczyzną. Symbolem tego procesu jest Margaret Thatcher, która konsekwentnie kopiując „męski” styl sprawowania urzędów państwowych zasłużyła na przydomek *Iron Lady*. Trudno sobie wyobrazić, że praktyką oporu można nazwać strategię zachęcającą kobiety do tego, by społecznie stały się mężczyznami, akceptując i podtrzymując tym samym cały system opresji. Tego rodzaju „konwersja” może zostać dopuszczona – i tak się dzieje – jedynie jako wyjątek, same zaś mechanizmy spektakularnej męskiej dominacji pozostają nietknięte.

Strategią przeciwną do powyższej jest strategia związana z próbą stworzenia znaczenia kobiecości, które nie będzie związane ze znaczeniem męskim. Do takiego przedsięwzięcia w odniesieniu do kobiecości nawołuje Luce Irigaray.²⁰ Punktem wyjścia jej koncepcji jest uznanie, że kobiecość została zepchnięta poza sferę symboliczną, poza język, poza rozum, utożsamiona z szaleństwem i histerią, a zatem skoro kobieta nie jest w stanie uzyskać dla siebie pozycji podmiotowej w obrębie fallicznej mowy męskiej, powinna ukonstytuować się jako podmiot poza nim, powinna ukonstytuować się jako podmiot szaleństwa używając języka histerycznych symptomów. Służyć temu celowi ma „pisarstwo kobiece”, *écriture féminine*, w ramach którego wytworzony ma zostać rodzaj nowej mitologii, wiążącej się z przejściem języka. Jak pisze Paweł Dybel, „język zdegradowanego »szaleństwa kobiet« ulega (...) przeobrażeniu w język nowej mitologii kobiecości”²¹, mitologii sięgającej do symboliki wypartej z fallocentrycznej kultury zachodniej, z symbolicznym związkiem matki i córki na czele. Zauważmy jednak, że zerwanie ze znaczeniem spektakularnym jest pozorne, bowiem Irigaray za punkt odniesienia

20 Luce Irigaray, *Spéculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974; też: *Ciało w ciało z matką*, tłum. A. Araszkiewicz, eFKA, Kraków 2000.

21 Paweł Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Universitas, Kraków 2006, s. 180.

dla konstrukcji nienormatywnej kobiecości wybiera normatywną konstrukcję kobiety jako historyczki. Owszem, jest to istotnie próba subwersji znaczeń kulturowych, ich przejścia i (prze)pisania z pozycji nienormatywnych, jednak przeświadczenie o tym, że reinterpretacja kobiecości, a zatem skonstruowanie jakiegokolwiek sensu kobiecości pozwoli wyprowadzić tę kategorię poza obręb mowy fallicznej jest iluzją. Wszelki proces ustabilizowania jakiegokolwiek sensu oznacza wkroczenie w zakres znaczeń spektakularnych, w związku z tym próba wypowiedzenia kobiecości w tej kulturze i w tym języku oznacza poddanie się jedynej istniejącej logice i jedynej istniejącej przestrzeni znaczenia – tej powiązanej z męską dominacją. Słusznie zatem wspomniany Paweł Dybel zauważa, że podejmowane przez Irigaray próby nadania kobiecości nie-patriarchalnej treści kończą się na drobnych przesunięciach akcentów w różnorodnych schematach myślowych zadomowionych w kulturze zachodniej, że, innymi słowy, nie powstaje tu żaden nowy sens, a raczej nowy kolaż sensów już obecnych. Wspomniałem o tym wyżej: nie istnieje inny język, niż język Spektaklu. Ci, którzy nie chcą mówić jego językiem, muszą milczeć. Każda zaś próba „przemówienia” innego, niż poprzez bełkot lub krzyk, a zatem każda próba mówienia sensownego wpisuje owo mówienie w przestrzeń spektakularnego znaczenia.

W tej sytuacji jedyną strategią oporu, która może prowadzić w kierunku rzeczywistej destabilizacji systemu męskiej dominacji jest strategia proponowana przez Julię Kristevę²², podejmowana także – z istotnymi zastrzeżeniami – przez Judith Butler. To, co znaczy, jest w naszej kulturze nieusuwalnie męskie, zaś kobiecość ukonstytuowana została w sferze tego, co semiotyczne – nieznaczące. Sytuacja ta ma jednak zdaniem Kristevej dobre i złe strony: wprawdzie oznacza to, że wszystko, co znaczy, wpisane jest w sens męskości, jednak paradoksalnie usytuowanie kobiecości poza sferą symboliczno–znaczeniową daje niepowtarzalną możliwość destabilizacji męskiego sensu „z zewnątrz” i poszukiwania w powstałych w wyniku tych działań pęknięć i szczylin nowych możliwości ekspresji. Nie jest zatem, zdaniem bułgarskiej

22 Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique: l'avant-garde à la fin du XIXe siècle. Lautréamont et Mallarmé*, Seuil, Paris 1974; teźe, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. Michał Paweł Markowski, Remigiusz Rzyński, Universitas, Kraków 2007; teźe, *Potęga obrzydzenia. Esej o ustręciu*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

myślicielki, właściwą strategią przeciwstawianie esencjalnej męskości równie „domkniętej” kobiecości, prowadzi to bowiem do swoistego kultu kobiecości i reprodukcji mechanizmów procedur normemicznych: wykluczania kobiet, które nie mieszczą się w esencjalnej definicji kobiecości. Szansą na skuteczną strategię oporu wobec procedur normatywnych jest przyjęcie pozycji kobiecej w całej jej semiotyczności, niewypowiadalności, nie-znaczności, umożliwia bowiem wykraczanie poza to, co symboliczne, destabilizowanie spektakularnych znaczeń i otwieranie ich na różNICę. Ujmując rzecz nieco innym językiem: kobiety wprawdzie nie istnieją w porządku znaczenia, wyparte do tego, co nieznaczące, ale ich nie-istnienie przeciwstawić się może Spektaklowi, rozszczepiając jego normatywne symulacje.

Te trzy bardzo skrótowo przywołane koncepcje mają zilustrować problem, jaki wiąże się z subwersją znaczenia płci. Wszystkie one są słuszną próbą zniesienia konsekwencji systemu męskiej dominacji poprzez rozbicie suplementarnego charakteru binaryzmu płci, „wy-rwanie” kobiecości z jej statusu podporządkowania, statusu nie-męskości, statusu zewnętrzna. Strategia ekwiwalencji, reprezentowana tu przez Betty Friedan zmierza do włączenia kobiet do sfery publicznej i umożliwienia im funkcjonowania na równi z mężczyznami, jednak ceną tego ma być porzucenie kobiecości i uniwersalizacja znaczenia męskiego. Brak w tej koncepcji rozpoznania tego, że nie ma żadnego powodu, dla którego cała przestrzeń spektakularna ma znaczyć na sposób (normatywnie) męski, że warunkiem równouprawnienia kobiet nie musi być podtrzymywanie symulacji męskości. Jeśli system męskiej dominacji generuje niesprawiedliwości, należy dążyć do jego zniesienia, a nie do potrzymania stabilizujących je znaczeń. Skoro strategia ekwiwalencji podpowiada nam możliwość rezygnacji z symulacji kobiecości, a zatem uznaje jej przygodność i arbitralność, dlaczego tego samego spostrzeżenia nie odnosi do męskości i do instancji płci jako takiej? Symulacyjnego charakteru płci nie uwzględnia także strategia separatystyczna, którą tu reprezentuje Luce Irigaray, proponująca rekonstrukcję znaczenia kobiecości, które nie byłoby powiązane ze znaczeniem męskości. Owszem, rekonfiguracja znaczeń spektakularnych ma walor antynormatywny, pod jednym wszakże warunkiem: że nie będzie zmierzać do ustabilizowania nowego znaczenia, a co za tym idzie, do generowania nowych wykluczeń i nowych kategorii abiekta-

nych, usuniętych na pozycje zewnątrz wobec tych znaczeń. Irigaray nie dostrzega faktu, że przymus posiadania stałego i stabilnego znaczenia jest elementem mechanizmów stabilizacji Spektaklu. Sądzi, że skuteczne działanie antynormatywne musi mieć charakter podmiotowy, to znaczy opierać się musi na domkniętych narracjach tożsamościowych, podczas gdy strategie autobiograficzne równie dobrze mogą być oparte na działaniach antypodmiotowych, na działaniach związanych z destabilizacją znaczeń i ich rozszczepianiem. Przestrzeń społeczna zawiera w sposób konieczny uporządkowany system znaczeń, które umożliwiają koordynację działań kolektywnych i intersubiektywnych interakcji. W związku z tym – jak wskazywał m.in. Michel Foucault – nie istnieje przestrzeń społeczna bez pewnego zakresu relacji władzy i dominacji, bowiem znaczenia te są zawsze znaczeniami pisanymi z konkretnych pozycji, zaś ich aktualna hegemonia w przestrzeni społecznej uzyskiwana jest dzięki marginalizacji i wykluczeniu innych znaczeń. Hegemonia ta, co postaram się szerzej pokazać w rozdziale szóstym, nie ma jednak nigdy ostatecznego charakteru, ponieważ przestrzeń społeczna ma charakter procesualny i o ile nie jest sztucznie stabilizowana przez technologie dyscyplinarne, jej znaczenia ulegają ciągłym przemianom. Propozycja Irigaray jest słuszna o tyle, o ile wiąże się z zachętą do rekonfiguracji znaczeń płci, bowiem otwiera to możliwość odzyskiwania przez jednostkę możliwości względnego uwolnienia strategii autobiograficznych od nacisku procedur przymusu. Nie jest słuszna o tyle, o ile wiąże się z próbą budowania znaczeń zamkniętych, generujących nowe kategorie abiektalne. W perspektywie społecznej teorii *queer* problemem zachodniej przestrzeni społecznej jest raczej nadmiar znaczenia oraz niesprawiedliwości wynikające z mechanizmów stabilizacji tych znaczeń i reprodukcji przy ich pomocy systemu dominacji. Poszukiwanie sposobu zmiany tej sytuacji prowadzić nas zatem powinno raczej w kierunku różNICowania i destabilizacji znaczeń oraz wyposażeniu jednostki w kompetencje związane z antynormatywnym oporem tak, aby mogła ona poszukiwać swoich niepowtarzalnych, zróżNICowanych trajektorii znaczenia, w tym sposobu odgrywania (bądź zawieszenia odgrywania) płci. Z tego powodu najbardziej interesująca wydaje mi się strategia semiotyczna Julii Kristevy, wiążąca się z jak najdalej idącą destabilizacją znaczeń płci i otwieraniem ich na działanie różNICy, co prowadzić może do stopniowego ich zacierania,

ich uNICestwienia. Płeć, rozumiana jako spektakularna, symulacyjna instancja normatywna została wynaleziona po to, by „zarządzać ciałami” i wpisywać je w społeczny system (re)produkcji. Być może zatem warto rozważyć to, czy takiej płci w ogóle potrzebujemy, skoro – jak powiedziano wyżej, nie służy ona ani kobietom (ponieważ jest źródłem ich upośledzenia), ani mężczyznom (ponieważ nakłada na nich zobowiązania, którym nie zawsze chcą lub są w stanie podołać). Powtórzmy: Spektakl jest systemem symulacji, przy pomocy których w działaniach jednostek reprodukowana jest struktura dominacji. Jedną z tych symulacji są silne, naturalizowane znaczenia płci służące reprodukcji struktur męskiej dominacji. Destabilizacja Spektaklu jest możliwa tylko poprzez destabilizację znaczeń tworzących owe symulacje, a zatem także znaczeń płci. Koniecznym jest jednak na wstępie, jak wspomniałem wyżej, rozpoznanie i ujawnienie symulacyjnego charakteru płci, jej arbitralności, tego, że nigdy nie jest odtwarzana dokładnie, w związku z czym w egzystencji każdej jednostki pojawiać się mogą pęknięcia będące zacznym antynormatywnego oporu.

Społeczna teoria *queer* spotyka się tu ze studiami transgenderowymi (*transgender studies*), szczególną przestrzenią dyskursu naukowego, który związany jest z narracjami osób transpłciowych (transseksualnych, transgenderowych i innych). Dzięki zawartemu w tych narracjach świadectwie doświadczenia nieciągłości pomiędzy ciałem a płcią, ale także doświadczenia sposobu, w jaki technologie normatywizacji płciowej wpisują swe znaczenia w ciało, dokonując jego przekształceń, możliwa jest konceptualizacja strategii oporu w doniesieniu do instancji płci i seksualności. Jak wyjaśnia Susan Stryker, przedstawiciel/ka *transgender studies*:

Transgender studies pomagają ujawnić stopień, w jakim nierozdzielnie przenikają się wzajemnie *soma*, rozumiana jako ciało skonstruowane przez kulturowe struktury znaczeniowe i *techne*, techniki (normatywne – JK), poprzez które ciało jest przekształcane i determinowane.²³

23 Susan Stryker, *(De)Subjugated Knowledges. An Introduction to Transgender Studies*, w: *The Transgender Studies Reader*, red. Susan Stryker, Stephen Whittle, Routledge, London – New York 2006, s. 11.

Techniki te, związane z biopolityką, z procesem zarządzania „nagim życiem” i włączania go w społeczne systemy (re)produkcji, zmierzają do wytworzenia ciała wpisanego w sens spektakularny, ciała re-produkującego znaczenia Spektaklu. Ciało, które, jak pokazywała to Judith Butler, ustanawiane jest jako „upłciowione” (*gendered*), które odgrywając płć jednocześnie ją naturalizuje, ujawnione zostaje jako (nowo)twór procedur spektakularnej normatywizacji. Osoby transpłciowe, których doświadczeniem jest walka o odzyskanie swojego ciała, o rezygnifikację znaczeń wpisanych w ich ciało przez procesy normatywne, o możliwość posiadania ciała nie-oznaczonego lub oznaczonego w sposób otwarty, niestabilny, podatny na zmiany, ujawniają mechanizmy, których celem jest udaremnienie tego rodzaju przedsięwzięć. To z tego powodu doświadczenie tych osób jest tak ważne. Strategia oporu *transgenderowego*, strategia „brania w nawias” znaczeń płci/seksualności wpisanych w ciało i próba ich przesuwania, może zostać ukazana dzięki temu jako uniwersalna strategia oporu przeciw normatywnej konkwiście ciała. W odniesieniu do instancji płci opór ten polega na przesuwaniu znaczeń męskości i kobiecości, „przechodzeniu” pomiędzy tymi kategoriami i ich destabilizacji przede wszystkim poprzez ich denaturalizację. Taktyka ta może przybierać postać „strategicznej androgynii”, która jest szeroko dyskutowana we współczesnych koncepcjach feministycznych.²⁴ W ten sposób dzięki fundamentalnym inspiracjom płynącym z *transgender studies*, antynormatywna strategia subwersji znaczeń tworzących symulację płci ujmowana jest na terenie społecznej teorii *queer* nie jako próba ich (prze)pisania, zmierzająca do ustanowienia nowego znaczenia płci, ale raczej w kierunku wypracowywania nieskończonej ilości znaczeń płci dzięki destabilizacji tej instancji normatywnej, jej coraz bardziej niedokładnym cytowaniu i poddawaniu płci działaniu różNICy. Dzięki temu, choć dziś wydaje się to zdumiewające, płć może przestać znaczyć, ponieważ rozbity zostanie konstituujący ją binaryzm suplementarny męskość/kobiecość. RóżNICa pomiędzy męskością a kobiecością, rozsuwająca te dwa znaczenia płci, nicość, w którą wpisana jest (jako jej granica) przekreślona kobiecość i która

24 Zob. Rosemarie Putnam Tong, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. Jarosław Mikos, Bożena Umińska, PWN, Wraszawa 2002, s. 68-123.

wytwarza tożsamość płci, zamieniona zostaje na różNICę kobiecości/ męskości i tym samym różNICę płci, obejmując wielość możliwych stylizacji ciała, które coraz trudniej zaklasyfikować do jednoznacznej męskości i jednoznacznej kobiecości.

Czy jednak rzeczywiście ta perspektywa jest perspektywą odległą? Oto przykład normatywnego, suplementarnego, esencjonalnego ujmowania kobiecości:

Kobieta przejawia postawę akceptacji, na pierwszym miejscu dostrzega osobę, jej niepowtarzalną oryginalność, jej obecność. Kobieta tworzy wokół siebie klimat ciepła i serdeczności. Miłość do osób przejawia się poprzez z troską w najdrobniejszych szczegółach o ich dobro. **Kobiecość to gotowość służenia i poświęcenia się**, szczególnie wobec najsłabszych. (...) Badania przeprowadzone nad psychiką kobiety, pozwalają wyodrębnić trzy cechy występujące u kobiet: alterocentryzm, stwierdzony u 96% badanych, wrażliwość uczuciową, stwierdzona u 92% badanych, pragnienie macierzyństwa, stwierdzone u 91% badanych (wg badań N. Han-Ilgiewicz).²⁵

We fragmencie tym widać silne preskrypcje normatywne, szczególnie widoczne w ujęciu kobiecości jako „służebności”. Narracji tej można postawić kilka zasadniczych pytań. Po pierwsze: w jakim stopniu narracja ta odpowiada normom realizowanym w polskiej przestrzeni społecznej? Po drugie: czy cechy wymienione w tej narracji jako cechy kobiece, nie mogą również charakteryzować męskości? Innymi słowy, czy w tej normatywnej perspektywie mężczyzna nie postrzega „niepowtarzalnej oryginalności” osoby, nie może wytwarzać wokół siebie „klimatu ciepła i serdeczności”, troszczyć się o dobro drugiego człowieka „w najdrobniejszych szczegółach”? A zatem, po trzecie, czy w tym opisie chodzi nie tyle o przedstawienie cech specyficznie i wy-

25 Fragment hasła „kobiecość” w słowniku opublikowanym na stronie Instytutu Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie, <http://www.isnr.uksw.edu.pl/slownik/kobieta.htm>, dostęp 17 sierpnia 2009 r., podkreślenie JK; słownik w przywołanym tu fragmencie hasła „kobiecość” odsyła m.in. do: Teresa Kukulowicz, *Problem rodzinnych i zawodowych ról kobiety*, w: *Miłość – małżeństwo – rodzina*, red. Franciszek Adamski, WAM, Kraków 1988, s. 253-276. Warto podkreślić, że w słowniku tym nie ma hasła „męskość”.

łącznie kobiecych, ile o wskazanie na kilka cech „uniwersalnie” *ludzkich* (związanych z pewną normatywną wizją człowieczeństwa), które z normatywnych powodów arbitralnie utożsamione są z kobiecością? Wydaje się, że wyżej przytoczony przykład narracji normatywnej jawi się jako nieadekwatny przede wszystkim dlatego, że w obrębie kultury zachodniej znaczenia męskości i kobiecości ulegają coraz dalej idącej destabilizacji, przejawiającej się m.in. tym, że trudno by było wskazać na cechę, którą można jednoznacznie i wyłącznie przypisać kobiecości lub męskości. Destabilizacja ta jednak nie jest jeszcze, szczególnie w większości krajów Europy Środkowej, w bardziej konserwatywnych stanach USA czy też w Ameryce Łacińskiej, na tyle daleko posunięta, by uniemożliwiła przedstawianie nienormatywnych „inscenizacji” męskości czy kobiecości jako wyjątku od nadal obowiązujących reguł płci. Wyżej przytaczałem fragmenty debaty dotyczącej obecności kobiet w polityce, gdzie szczególnie w wypowiedzi kobiety pełniącej ważną funkcję w polityce szczebla lokalnego, ujawniony został kłopot, jaki politykom konserwatywnym sprawia pogodzenie obecności kobiet także w ich szeregach i jednoczesne podtrzymywanie tradycyjnego przypisania kobiecości „sferze domowej”. Transgenderowa strategia oporu nie musi zatem oznaczać wyłącznie działań radykalno-performerskich, na przykład posługiwania się przez jednostkę oznaczaną jako mężczyzna „kobiecą” gestykulacją, kobiecymi końcówkami czasowników czy „kobiecą” stylizacją ubioru, choć z pewnością te działania mają mocny potencjał destabilizujący Spektakl płci. Transgenderowa strategia to także wchodzenie kobiet do zawodów „typowo męskich”, żądanie zniesienia męskich przywilejów ekonomicznych (w zakresie zarobków na przykład), to ujawnianie i pielęgnowanie przez mężczyzn „kobiecych” cech charakteru. To wskazywanie, że w gruncie rzeczy żadna cecha osobowości, żaden rodzaj aktywności, żadna strategia autobiograficzna nie jest jednoznacznie „kobieca”, ani jednoznacznie „męska”, że znaczenia męskości i kobiecości są stabilizowane arbitralnie. Skoro Judith Butler twierdzi, że płeć jako taka ma strukturę *drag*, jest symulacją, iluzją, grą, oznacza to, że transgenderowe są wszystkie te jednostki, które w swojej codzienności, w swoim działaniu przekraczają preskrypcje płci, zakłócając ich reprodukcję. Każda jednostka może być transpłciowa, każda może przyjąć wobec płci postawę *drag* po to, by destabilizować system męskiej dominacji, na którym oparty

jest Spektakl. Kluczowe jest jednak czerpanie z doświadczenia tych osób, które na drodze przekraczania i rozchwiania binaryzmu płciowego postąpiły najdalej, płacąc za to niejednokrotnie wysoką cenę społecznego wykluczenia i dyskryminacji, ponieważ osoby te wskazują na konkretne mechanizmy normatywnej, płciowej przemocy włączającej nasze ciała w struktury spektakularnych znaczeń.

Wydaje mi się, że problematyka subwersji znaczeń seksualności jest wtórna wobec subwersji znaczeń płci, ponieważ w naszym kręgu kulturowym system obowiązkowego heteroseksualizmu jest pochodny wobec struktury męskiej dominacji. Melancholia homoseksualna, powstała w wyniku wyparcia pragnień homoseksualnych z przestrzeni społecznej jest rezultatem wpisania pragnień ciała w logikę suplementarną binarnej płci. Być mężczyzną to pożądać kobiet, być kobietą to być obiektem męskiego pożądania. Stąd strategie oporu wobec norm seksualności to te wszystkie działania, które „wypisują” pragnienia ciała z gry dominacji/podporządkowania uwikłanej w reprodukcję Spektaklu. W tej perspektywie nie istnieją techniki seksualne ani rodzaje seksualnych inscenizacji, które byłyby jednoznacznie normatywne lub jednoznacznie powiązane ze strategią antynormatywnego oporu. Wszystkie tego typu aktywności seksualne, o ile staną się wystarczająco powszechne i nie będą mogły być dłużej ignorowane przez system dominacji, mogą być wpisane w przestrzeń znaczenia spektakularnego. Penetracja analna jednego mężczyzny przez innego mężczyznę może być, jak wspominałem w poprzednim rozdziale, zachowaniem antynormatywnym jako wykroczenie poza naturalizowany w heteroseksualnym pożądaniu binaryzm płciowy, ale może zostać również zinterpretowany normatywnie jako spotęgowanie zasady homospołeczności, o której pisała Eve Kosofsky-Sedgwick, zasady męskiej samowystarczalności i wykluczenia kobiet. Seks sadomasochistyczny może być antynormatywny jako „spektakl w Spektaklu”, jako parodia dominacji, która podtrzymuje system heteronormatywny, ale jednocześnie może być interpretowany jako potwierdzenie powiązania seksu i przemocy, potwierdzenie zasady, iż satysfakcję seksualną można w Spektaklu osiągać jedynie poprzez przemoc związaną z abiektywizacją jednostki poprzez uczynienie jej obiektem pożądania seksualnego. Spory wokół takich zjawisk, jak seks s/m, pornografia czy prostytutka, świadczą o tym, że nie da się wydzielić jednoznacznie-

go obszaru działań antyspektakularnych i, że poszukiwać trzeba raczej innej ścieżki dla wyznaczenia strategii oporu.

Ważną pomocą w tym zakresie jest ważny także dla społecznej teorii *queer* tekst Gayle Rubin *Rozmyślając o seksie*.²⁶ Autorka odwołując się do prac Michela Foucault i podtrzymując jego opinie o społecznej konstrukcji seksualności jako urzędzenia wiedzy/władzy, wskazuje na pięć podstawowych jej zdaniem sposobów, w jaki „maszyna seksualna” usiłuje normalizować pożądanie, dyskursywizując, segregując i abiektywizując to, co okazuje się być „seksualnym odpadem”. Rozpoznanie tych pięciu podstawowych gestów normalizacji, gestów „zawłaszczania ciała” i jego pragnień, pomoże nam wskazać możliwie kierunki subwersji znaczeń seksualności. Pierwszy gest to „negacja seksu”:

(...) w zachodnich kulturach postrzega się seks w kategoriach negatywnych jako niebezpieczny, destruktywny. (...) Ta kultura zawsze traktowała sprawy seksu z podejrzliwością. Interpretuje i ocenia prawie każdą seksualną praktykę w najbardziej negatywnych kategoriach. Zakłada się winę seksu, dopóki nie udowodni się jego niewinności. Właściwie każde erotyczne zachowanie uznaje się za złe, dopóki nie wynajdzie się specyficznego powodu dla jego przyjęcia. Najbardziej akceptowanymi wymówkami są małżeństwo, reprodukcja lub miłość.²⁷

Seks musi być podejrzany, musi być „wyjęty spod prawa” po to, by jego „usprawiedliwienie” możliwie było jedynie na zasadzie wyjątku i polegało na włączeniu pragnień ciała w narrację normatywną produkowaną w ramach procedur spektakularnych. To podstawowy gest władzy: reglamentacja seksu, uzasadniona troską o dobro jednostki, bowiem seks sam w sobie, a szczególnie seks dla seksu, dla przyjemności, okazuje się być zły, niestosowny, niebezpieczny i niezdrowy. We współczesnej publicystyce i dyskursie naukowym często pisze się i mówi o „seksualizacji” przestrzeni społecznej, o „wszechobecności” seksu, który wpisany jest w maszynierię rynkową i wykorzystywany jest

26 Gayle Rubin, *Rozmyślając o seksie: zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki seksualności*, tłum. Joanna Mizelińska, „Lewą Nogą”, 2004, 16, s. 164-224.

27 Tamże, s. 177.

na przykład w kampaniach reklamowych. Istotnie, seks na niespotykaną dotąd skalę, także dzięki rozwojowi nowych technologii, w tym technik internetowych, stał się towarem na niespotykaną dotąd skalę. A jednak w Polsce do końca pierwszej dekady XXI wieku nie udało się wprowadzić w szkołach programu rzetelnej edukacji seksualnej, a sam temat wywołuje niesłychane kontrowersje. Sprzeczność ta jest pozorna i wiąże się z przywoływanymi wyżej przykładami rzekomo emancypacyjnego dyskursu kolorowych pism dla kobiet. „Emancypacja” zachodzi tam, gdzie może zostać ujarzmiona przez procedury spektakularne, wpisana w znaczenia Spektaklu. Owa „wyzwolona” seksualność, przedstawiana w kampaniach reklamowych bądź w kolorowych czasopismach okazuje się być seksualnością skrajnie normatywną, wpisaną w logikę suplementarną. Kobięca seksualność pojawia się zazwyczaj w reklamach skierowanych do mężczyzn, a kobiece ciało jest tam dodatkiem do reklamowanego towaru i towarem. O wiele rzadziej reklamy posługują się wizerunkiem męskiego ciała, zazwyczaj są one opatrzone komentarzem jednoznacznie dowodzącym, że jest to reklama skierowana do kobiet. Częściej reklamy do kobiet odwołują się do technik stylizacji kobiecego ciała lub do radości życia rodzinnego/domowego. Reklamy skierowane wprost do osób homoseksualnych pojawiają się na zasadzie wyjątku, często wywołując skandal.²⁸ W Polsce seks nadal jest tabu, otwarte mówienie o swoich pragnieniach seksualnych, szczególnie nienormatywnych, uznawane jest za niewłaściwe. Wszystko po to, by – jak wskazywał to Michel Foucault²⁹ – dyskurs seksualny pojawiał się tylko tam i przybierał tylko taką postać, jaka zgodna jest z procedurami normatywnymi. By seks publicznie widzialny był tylko i wyłącznie seksem normatywnie usprawiedliwionym. Pierwsza zatem ze strategii subwersji seksualności polegać powinna na rozbijaniu owego tabu i wprowadzaniu do przestrzeni publicznej dyskursów i praktyk opartych na seksie „nieusprawiedliwionym”, na pożądaniu, które nie poddaje się normatywnemu warunkowaniu. Celem tej strategii jest odebranie wyłączności na dyskursywizowanie

28 Tak było na przykład w przypadku reklamy IKEI w Polsce w 2008 r., gdzie wśród wizerunków różnych rodzin zachęcanych do robienia zakupów w tej sieci, pojawił się wizerunek rodziny homoseksualnej. Wywołało to skandal i wielką akcję „nie kupuj w IKEI” organizowaną przez środowiska katolickie i konserwatywne.

29 Michel Foucault, *Wola wiedzy*, dz. cyt., s. 28-34.

seksu „reżimom władzy” i podporządkowanego im dyskursu wiedzy/władzy. Destabilizacja seksualności i jej denaturalizacja może zostać osiągnięta, podobnie jak w przypadku płci, poprzez ujawnienie różnic seksualnej, mnogości pragnień seksualnych i sposobów ich zaspokajania oraz tego, że seks poza-spektakularny nie prowadzi do śmierci, choroby, zniszczenia, ale że możliwie jest budowanie w oparciu na nim satysfakcjonujących strategii autobiograficznych.

Drugi gest władzy, o którym pisze Rubin, to „błąd chybionej skali”. Pisze Rubin:

Choć ludzie mogą być nietolerancyjni, głupi, natarczywi, jeśli chodzi o dietę, różnice menu rzadko prowokują tego rodzaju wściekłość, niepokój i terror, które zwyczajowo towarzyszą różnicom w erotycznym upodobaniu. Akty seksualne są obciążone nadmiarem znaczenia. (...) W zachodnich społeczeństwach seks jest traktowany zbyt poważnie. Jednostki nie uznaje się za niemoralną, nie wysyła jej do więzienia i nie wyrzuca się z rodziny, gdy lubi pikantną kuchnię. Ale może ona przejść przez to wszystko, a nawet doświadczyć o wiele więcej, gdy lubi skórzane buty. (...) W sposób systematyczny traktuje się źle jednostki i zbiorowości ze względu na ich erotyczny gust czy zachowanie.³⁰

W świetle przedstawionych powyżej analiz jasnym jest, skąd bierze się ten „nadmiar znaczenia”. Jest on niezbędny do naturalizacji kategorii płci i seksualności, a w konsekwencji do reprodukcji spektakularnych struktur dominacji. Wykroczenie poza normy seksualne tym się różni od wykroczenia poza normy żywieniowe, że denaturalizuje instancje płci i seksualności, ujawnia ich arbitralność i możliwość rekonfiguracji znaczeń płci/seksualności, a także wykroczenia poza nie. Subwersja znaczeń seksualności oznacza w tym przypadku budowę wiedzy/oporu, o której pisałem wyżej, wiedzy obejmującej również dekonstrukcyjną analizę znaczeń seksualności, ujawniającą jej normatywne, spektakularne uwikłanie, skutkujące przypisywaniem pragnieniom ciała „nadmiaru znaczenia” i związanej z tym paniki moralnej wywoływanej przez widzialność zachowań/pragnień nienormatywnych.

30 Gayle Rubin, *Rozmyślając o seksie...*, dz. cyt., s. 178, 215.

Rozpoznanie trzeciego gestu władzy ma szczególne znaczenie dla społecznej teorii *queer* i dla konceptualizacji społecznej i kulturowej sytuacji odmieńca. Produkcja normatywnych znaczeń seksualności jest bowiem podstawą praktyk segregacji seksualnej, którą należy analizować analogicznie do systemów segregacji rasowej w krajach rasistowskich, przy czym stopień wyłączenia kategorii abiektałnych z systemu społecznego zależy od stopnia nienormatywności danego pragnienia seksualnego:

Zachodnie społeczeństwa pochwalają akty seksualne zgodnie z hierarchicznym systemem wartości. Na szczycie erotycznej piramidy znajdują się jednostki zamężne, heteroseksualne, posiadające dzieci. Poniżej znajdują się niezamężne, monogamiczne pary heteroseksualne, a za nimi większość innych heteroseksualistów. Samotny seks ma niejasny status. Stabilne, długotrwałe pary gejowskie i lesbijskie znajdują się na granicy akceptacji, ale barowe lesby czy lubieżni geje już poniżej wszystkich grup, na samym dnie piramidy. Najbardziej znieawidzone seksualne kasty to w tej chwili transseksualiści, transwestyci, fetyszyści, sadomasochiści, prostytutki i gwiazdy porno oraz najbardziej podrzędni z nich wszystkich ci, których erotyzm przekracza pokoleniowe granice. Jednostki, których zachowanie jest stawiane wysoko w hierarchii są nagradzane poświadczonym zdrowiem psychicznym, szacunkiem, legalnością społeczną i fizyczną mobilnością, zinstytucjonalizowanym wsparciem i materialnymi korzyściami. Jednostki praktykujące pewne seksualne zachowania umieszczone niżej na skali są podejrzewane o chorobę psychiczną, otaczane złą opinią, uznane za potencjalnych kryminalistów, ogranicza się ich fizyczną i społeczną mobilność, tracą zinstytucjonalizowane i materialne wsparcie.³¹

System segregacji seksualnej nie jest zatem oparty na prostym przeciwstawieniu normy i jej zaprzeczenia, ale na hierarchizowaniu pragnień seksualnych i uzależnianiu dostępu do zasobów od typu charakteryzującego daną jednostkę zachowania seksualnego. Spektakl jest w stanie zatem segregować jednostki i ich pragnienia ze względu

31 Tamże, s. 178-179.

na stopień, w jaki zagrażają reprodukcji normatywnych znaczeń. Jednostki stanowiące największe zagrożenie, te „z dołu” piramidy hierarchii pragnień, skazane są na absolutne wykluczenie, te zaś, które znajdują się nieco bliżej granicy akceptacji, korzystać mogą z niektórych udogodnień i przywilejów. Warto zauważyć, że zgodnie z logiką Spektaklu w reprodukcję tego systemu są zaangażowane działania jednostek, w tym także tych nienormatywnych, co powoduje powstanie opisywanych wyżej mechanizmów normemicznych. Mechanizmy te uwarunkowane są faktem, że jednostki znajdujące się na granicy akceptowalności muszą wkładać szczególnie wiele wysiłku w uwiarygodnienie swojej przynależności do kast „akceptowanych”, stąd to właśnie z tych pozycji najczęściej wywodzą się najbardziej agresywne odmiany retoryki wykluczenia. W ten sposób na przykład żyjące w wieloletnich związkach monogamicznych pary lesbijskie lub gejowskie często gwałtownie odcinają się od „barowych lesb” i „lubieżnych gejów”, uprawiających przygodny seks w klubach, homoseksualiści poprawnie, zgodnie z normami płci stylizujący swoje ciała odcinają się od „przegiętych” gejów lub lesbijek typu „butch” czy też od osób transseksualnych itp. Na to szaleństwo wzajemnych wykluczeń składa się także krzyżowanie się innych wymiarów stratyfikacji społecznej. Wówczas lojalność wobec systemu wykazywana jest poprzez lojalność wobec swojej klasy. W ten sposób system segregacji seksualnej wiąże się z segregacją płciową (np. mężczyźni homoseksualni mogą aplikować do przestrzeni homospołeczności poprzez wykazywanie swojej niechęci do kobiet i podtrzymywanie normatywnego, stereotypowego wizerunku kobiecości), segregacją ekonomiczną (która wiąże się także z faktem, że osobom zamożnym łatwiej jest ukrywać swą nienormatywność lub – dosłownie lub w przenośni – „kupować” akceptację swojej nienormatywności, bowiem ich zasługi dla systemu są ważniejsze, niż szkody, które może przynieść ich nienormatywność seksualna, oczywiście do momentu, w którym nie stanie się ona zbyt jawna) czy segregacją etniczną (sytuacja społeczna homoseksualisty-Roma jest w Polsce z pewnością inna, niż sytuacja homoseksualisty-Polaka). System segregacji seksualnej wiąże się zatem z innymi systemami wykluczeń i segregacji, generując skomplikowaną sieć relacji spektakularnej przemocy. Subwersja znaczeń seksualności oznacza ujawnienie tych wszystkich mechanizmów przemocy, to kolejne zadanie dla wiedzy/

oporu, w tym także charakterystyki mechanizmów przemocy normatywnej, wewnątrzkatégorialnej, niweczącej iluzję jednoznacznej wspólnoty lesbijek i gejów. Dopiero na tej podstawie możliwe będzie opracowanie strategii oporu, umożliwiające „wyjęcie” pragnień ciała ze spektakularnego, normatywnego kontekstu segregacji pożądania.

Dwa ostatnie analizowane przez Rubin gesty władzy w odniesieniu do pragnień ciała to odrzucenie i potępienie seksualnej różnorodności oraz „efekt domina”, będący odmianą paniki moralnej i polegający na przeświadczeniu, że zniesienie systemu segregacji pragnień seksualnych doprowadzi do normatywnego chaosu i upadku zachodniej kultury. O obu tych aspektach spektakularnej przemocy pisałem wyżej.

Subwersja znaczeń seksualności obejmuje zatem dwa etapy. Etap indywidualny polega na odkryciu symulacyjnego charakteru seksualności i znaczeń ją tworzących oraz ich uwikłania w procedury spektakularnej przemocy, a w konsekwencji na odblokowaniu tych pragnień jednostki, które wyparła z powodu nakazu wpisywania ciała w ramy normatywne Spektaklu. Etap społeczny wiąże się z ujawnieniem Spektaklu jako systemu dominacji opartego na symulacji naturalnego, obowiązkowego heteroseksualizmu i powiązanego z nim systemu segregacji seksualnej zmierzającego do stabilizacji znaczenia „prawidłowej” seksualności. Konsekwencją jest dekonstrukcja tożsamości seksualnej i zastąpienie jej przez różNICę seksualną, wielość zróżNICowanych pragnień seksualnych i powiązanych z nimi stylów życia. Na terenie społecznej teorii *queer* podkreśla się, że nie istnieje jedna słuszna, to jest realizująca założenie antynormatywności, taktyka oporu. Każdy projekt takiej taktyki musi być konstruowany z perspektywy lokalnej, uwzględniającej społeczną i kulturową sytuację jednostki, której doświadczenie obejmuje krzyżowanie się różnego typu systemów dominacji. Istnieje jednak pewna wspólna podstawa tych działań, a jest nią wiedza o charakterze Spektaklu, o procedurach wytwarzania tego, co uchodzi za rzeczywistość i o procesie reprodukcji Spektaklu w symulacjach, jakim podporządkowane są codzienne działania jednostek. Choć, jak wspomniałem, podstawowe zręby tej wiedzy zostały już przedstawione w tej części książki, czas teraz bliżej przyjrzeć się temu, o jaką wiedzę chodzi, w jaki sposób może być wytwarzana, z jakimi trudnościami jej wytwarzanie i transmisja może się spotkać oraz jakie mogą być jej polityczne konsekwencje.

Część II

Wiedza i opór

Wiedza Spektaklu

Nowoczesny sojusz: wiedza/władza

Spółeczna teoria *queer* swoją teorię wiedzy opiera na założeniu, że wiedzą jest to, co uczestnicy danej przestrzeni społecznej uznają za prawomocną, to znaczy posiadającą wystarczającą legitymizację, wiedzę. Dowodząc tej tezy chciałbym w tej części książki zająć się tylko jednym rodzajem wiedzy, a mianowicie tym, który posiada we współczesnych społeczeństwach zachodnich status jakości najwyższej: wiedzą ekspercką produkowaną w instytucjach nauki. Oczywiście powyższa definicja wiedzy odnosi się także do wiedzy naukowej: standardy metodologiczne i epistemologiczne, które uprawomocniają narrację jako naukową, zależą od konwencji przyjętych w obrębie danego środowiska naukowego: w ramach dyscypliny, paradygmatu badawczego w danej dyscyplinie, w konkretnej instytucji naukowej itp. Pod pojęciem nauki chcę tu rozumieć zarówno zbiór wszystkich instytucji zajmujących się wytwarzaniem i transmisją wiedzy, jak i produkt tych instytucji, czyli wiedzę naukową.

Tak definiowana nauka ujmowana w perspektywie społecznej teorii *queer* ujawnia swój paradoksalny charakter. Z jednej strony jest bez wątpienia, co odwołując się do ustaleń m.in. socjologii wiedzy postaram się wykazać w tym rozdziale, agendą Spektaklu. Pojęcia „agenda” używam tu w odwołaniu do łacińskiego czasownika *ago, agere*, oznaczającego m.in. (1) poganiać, popychać (w społeczeństwie Spektaklu nauka uznawana jest za główny czynnik postępu i modernizacji); (2) przeżyć (wiedza o regułach normatywnych rządzących przestrzenią spektakularną umożliwia jednostce przetrwanie w niej, nauka legitymizuje owe reguły i opracowuje system ich ochrony i stabilizacji); (3) przebywać gdzieś (wiedza, jak wskazywał Foucault, lokuje i blokuje jednostkę, nadając jej tożsamość; podstawą narracji tożsamościowej są kategorie wypracowywane

w obrębie dyskursu naukowego); (4) oskarżyć kogoś o coś (wiedza naukowa jest narzędziem mechanizmu normatywnej segregacji jednostek i skazywania na wykluczenie jednostek nienormatywnych, czego szczególnym wyrazem jest ekspertyza sądowa); (5) prześladować, przmuszać, zniewalać (wiedza naukowa współodpowiada za systemy segregacji płciowej, seksualnej, etnicznej, rasowej, ekonomicznej i innych; bez względu na deklaracje o obiektywności nauki, *zawsze* znajdują się ludzie nauki gotowi gorliwie wspierać, legitymizować i bronić jednego z tych systemów segregacji lub ich wszystkich jednocześnie); (6) wzbudzać, wszczynać (ukazując obecność w przestrzeni publicznej jednostek abiektałnych jako zagrożenie wiedza naukowa legitymizuje procesy ich społecznego wykluczenia i agresji przeciw nim); (7) grać rolę, przedstawiać w teatrze (wiedza naukowa współtworzy i legitymizuje normatywne symulacje tworzące Spektakl).¹ Z drugiej jednak strony wiedza naukowa może być agendą antyspektakularnego oporu, bowiem (1) może służyć rzeczywistemu postępowi o tyle, o ile korzystać z jego dobrodziejstw będą mogły wszystkie jednostki zamieszkujące daną przestrzeń społeczną, a zatem o ile będzie służyć poprawie losu wszystkich kategorii społecznych; (2) może przyczyniać się do zniesienia lub zmiany reguł normatywnych; (3) może przyczyniać się do ujawnienia blokującego charakteru konstrukcji tożsamościowych i ich niestabilności, otwierając przestrzeń jednostkowej autokreacji; (4) może przyczyniać się do rewindykacji i zmiany statusu wykluczonych, a tym samym do poprawy ich sytuacji społecznej, kulturowej, prawnej i ekonomicznej; (5) może ujawniać mechanizmy segregacji i symulacje, na których są oparte; (6) może przyczyniać się do zniesienia postaw lękowych wobec kategorii abiektałnych wskazując, że nie stanowią one zagrożenia; (7) może, ujawniając spektakularny charakter tego, co uchodzi za „rzeczywistość”, otworzyć możliwość procesu permanentnej rekonfiguracji przestrzeni społecznej w obrębie systemu demokracji agonistycznej.

Taka konceptualizacja funkcji nauki na terenie społecznej teorii *queer* wiąże się z koncepcją przywoływanego wyżej wielokrotnie Mi-

¹ Znaczenia czasownika „ago, agere” podaję za wersją elektroniczną słownika: Janusz Sondel, *Słownik łacińsko – polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2003.

chela Foucault², który analizował rolę, jaką odgrywa wiedza w procesach władzy, ale wskazywał też, iż:

[p]odobnie jak przemilczenia, dyskursy nie są raz na zawsze podane władzy lub przeciwko niej obrócone. Założyć trzeba istnienie złożonej i niestabilnej gry, w której dyskurs stanowić może zarazem instrument i skutek władzy, lecz także przeszkodę, zawadę, punkt oporu i zapowiedź opozycyjnej strategii. Dyskurs przenosi i produkuje władzę; umacnia ją, lecz także podminowuje, naraża, zmiękcza i sprzyja jej tamowaniu.³

Wspominałem o tym wyżej: jeśli to wiedza jest jednym z podstawowych czynników stabilizacji znaczeń normatywnych, dzięki którym Spektakl osiąga swój podstawowy cel, jakim jest reprodukcja systemu dominacji, to także wiedza powinna zostać wpisana w strategię antynormatywnego i antyspektakularnego oporu. Znaczenia są arbitralnie ustanawianymi nośnikami przemocy, a zatem możliwie jest podjęcie próby ich resygnifikacji i subwersji tak, by zamiast wzmacniać władzę, stały się dla niej zawadą i utrudniały osiągnięcie jej celów. Wymaga to jednak precyzyjnego rozpoznania relacji, jaka łączy wiedzę i władzę, nie jest bowiem tak, że wiedza jest po prostu narzędziem władzy, że jest wobec władzy czymś zewnętrznym, co jest dopiero zagarniane i podporządkowywane tak, by realizować cele normatywne. Wiedza i władza są ze sobą zwrotnie powiązane tak, iż jedna nie jest możliwa bez drugiej: wiedza powstaje w polu politycznym, w polu władzy (i w tym sensie jest władzą), zaś władza oznacza hegemonię znaczeń (i w tym sensie jest wiedzą). Tak o tym pisze Foucault:

Trzeba będzie także, być może, zarzucić tradycyjne wyobrażenia, że wiedza rodzi się tam tylko, gdzie ustają związki z władzą i można ją rozwijać jedynie poza jej nakazami, wymogami i interesami. Trzeba być może zrezygnować z wiary, że władza przyprawia o sza-

-
- 2 O podstawowych aspektach teorii Foucault, które są istotne dla perspektywy *queer*, pisałem już obszernie w swojej poprzedniej książce, zob. Jacek Kochanowski, *Fantazmat źródłNICowany...*, dz. cyt., s. 19-56. Dlatego w niniejszym rozdziale dokonam tylko ich skrótowego streszczenia i podsumowania, aplikując je od razu do perspektywy spektakularnej.
- 3 Michel Foucault, *Wola wiedzy*, dz. cyt., s. 91.

leństwo, zatem rezygnacja z niej jest jednym z warunków, które trzeba spełnić, aby zostać uczonym. Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę (ale nie dlatego po prostu, że faworyzuje ją, gdy ta jej służy lub wykorzystuje, gdy jest użyteczna); że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy. Stosunków w obrębie „wiedzy-władzy” nie da się zatem zanalizować wychodząc od podmiotu poznania, który jest albo nie jest wolny wobec systemu władzy; przeciwnie, trzeba uznać, że poznający podmiot, poznawane przedmioty i warunki poznania są raczej skutkami fundamentalnych następstw wiedzy-władzy i ich historycznych przemian. Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwie formy i dziedziny poznania.⁴

Chodzi zatem o szczególnego typu „urządzenie dyscyplinarne”, o wiedzę/władzę, która wytwarza podmioty poznające, wytwarza „rzeczywistość”, która ma być przedmiotem poznania oraz określa warunki poznania, które uchodzić będzie za poznanie prawidłowe, a zatem docierające do „prawdy”. Ten punkt widzenia z powodzeniem można przełożyć na język przedstawianej w drugim i trzecim rozdziale teorii spektakularnej. Spektakl konstytuowany jest przez symulacje, w ramach których w działaniach jednostki reprodukowane są normatywne znaczenia. Spektakularne znaczenia ustanowione są arbitralnie i nie odsyłają do żadnej rzeczywistości, są natomiast wtórnie naturalizowane i tworzą substytut rzeczywistości – Spektakl. Tak wygenerowana „rzeczywistość” zostaje wskazana jako „empiryczna” podstawa wiedzy naukowej, dzięki czemu wiedza staje się przestrzenią stabilizowania Spektaklu: legitymizuje i naturalizuje jego symulacje, generując tworzące je znaczenia spektakularne i ukazując je jako empirycznie ugruntowaną „prawdę”. Z drugiej strony sam podmiot poznający jest „wytworem” wiedzy/władzy: jego tożsamość, a zatem znaczenia tworzące jego wyposażenie kulturowe i determinujące spo-

⁴ Michel Foucault, *Nadzorować i karać...*, dz. cyt., s. 28-29.

sób postrzegania rzeczywistości, mają charakter spektakularny. Jaźń jednostki „utkana” jest ze znaczeń Spektaklu i tych znaczeń używa ona, by konstruować narrację o tym, co postrzega jako rzeczywistość. W ten sposób podmiot poznający zamknięty jest w klatce spektakularnych znaczeń i wbrew złudzeniom różnych odmian pozytywizmu nie jest w stanie od nich abstrahować: poza Spektaklem nie ma innych znaczeń, nie ma „punktu widzenia z nikąd”. Wreszcie normy metodologii naukowej wiążą poznanie z jego „empirycznymi podstawami”, co chroni wiedzę naukową przed antyspektakularnymi wynaturzeniami. Nie oznacza to, zauważmy, że podmiot poznający tkwi w platońskiej jaskini, biorąc cienie za rzeczywistość, że poznanie naukowe uwikłane jest w „kłamstwo”. Spektakl nie jest „kłamstwem”, jest arbitralnie wytworzoną prawdą, wywołującą rzeczywiste skutki na powierzchni ciał jednostek i regulującą relacje pomiędzy jednostkami. Jest prawdą symulacji, rzeczywistości której nikt nie podważa. Nie oznacza to też, że poza cieniami istnieje jakaś „prawdziwa rzeczywistość”. Rzeczywistość nie istnieje i nigdy nie istniała, a raczej zawsze była nie-rzeczywistością Spektaklu, urzeczowioną opowieścią o tym, co ma uchodzić za rzeczywistość, narracją pisaną z partykularnego punktu widzenia, opowieścią, która uzyskała pozycję hegemoniczną. Ta właśnie „rzeczywistość”, Spektakl, jest przedmiotem poznania, poznawać ją mają jednostki będące wytworem Spektaklu, reprodukujące go w swoich codziennych działaniach, a służące badaniu procedury badawcze zapobiegają wytworzeniu wiedzy antyspektakularnej poprzez powiązanie poznania z tym, co uchodzić ma za rzeczywistość. Nie ma wiedzy ściśle nie-spektakularnej, ponieważ nie ma znaczeń poza Spektaklem i języka poza nim. Jest to swego rodzaju pułapka epistemologiczna: jednostka może wypowiedzieć „siebie” tylko przy pomocy znaczeń/pojęć zawartych w języku Spektaklu. Stąd wiedza antyspektakularna nie jest wiedzą nie-spektakularną, ale praktyką dekonstrukcji, denaturalizacji i destabilizacji pojęć tworzących gmach wiedzy Spektaklu, ujawniania symulacji tworzących Spektakl oraz wskazywania na procedury przemocy wiążące się ze stabilizacją przestrzeni spektakularnej.

Kontekst powstania urządzenia wiedzy/władzy został przez Foucault precyzyjnie wskazany. W XVIII i na początku XIX wieku dokonana się w Europie zmiana sposobu sprawowania władzy. Niezu-

pełnie zgodnie z intencjami francuskiego filozofa można to nazwać przejściem od przednowoczesnego do nowoczesnego sposobu sprawowania władzy. Centralnym wydarzeniem władzy przednowoczesnej była kaźń, publiczne „widowisko” okrutnego i wieloetapowego wykonywania kary śmierci na tych, którzy ośmielili się obrazić monarchę nieposłuszeństwem, dokonując jakiejś zbrodni. Widowisko to było publiczną zemstą scentralizowanej władzy monarszej na niesubordynowanych jednostkach, jego celem było zastraszenie poddanych poprzez ukazanie ogromu królewskiego gniewu i okrutnej śmierci, jaką gniew ten sprowadzą na krnąbrnego poddanego. Centralnym wydarzeniem władzy nowoczesnej było wyznanie, którego prototypem jest katolicka spowiedź, a którego celem było wyprodukowanie i implantacja normatywnej prawdy o jednostce tak, aby jej tożsamościowa narracja ściśle przylegała do owej prawdy. Kontekstem tego przejścia były narodziny biopolityki, władzy czasów industrializacji, rozwoju wielkiego przemysłu potrzebującego rzesz karnej „siły roboczej”, władzy zmierzającej do administrowania „nagim życiem” tak, aby możliwe było wpisanie go w społeczne struktury (re)produkcji. Biowładza ma dwa bieguny:

Wydaje się, że najpierw ukształtował się biegun osadzony na ciele jako na maszynie: tresurę, doskonalenie sprawności, wydobywanie sił, wzrost użyteczności odpowiadający wzrostowi posłuszeństwa, integrację z systemami skutecznej kontroli ekonomicznej zapewnia *anatomopolityczna władza nad ciałem*, której poczynania mają charakter technik dyscyplinarnych. Biegun drugi (...) skupił się na ciele-gatunku, poddanym mechanizmowi życia i służącym jako podłoże procesów biologicznych – rozmnażania, urodzin i umieralności, stanu zdrowia, ciągłości życia, długowieczności (...); opanowanie tych procesów polega na wielu interwencjach i *kontrolowanych regulacjach* – jest to *biopolityka populacji*. (...) Wprowadzona w dobie klasycyzmu wielka technologia (...) zwrócona ku dokonaniom ciała i spoglądająca na procesy życia, charakteryzuje władzę, której funkcją naczelną nie jest odtąd zabijanie, lecz zagarnianie życia we wszystkich jego przejawach. (...) Biowładza była, próżno w to wątpić, niezbędnym elementem rozwoju kapitalizmu – mógł przetrwać jedynie za cenę kontrolowanego wtle-

czenia ciał w aparat wytwórczy i dostosowania zjawisk populacyjnych do procesów ekonomicznych.⁵

Celem władzy nowoczesnej jest władza nad życiem, włączenie ciała w mechanizm (re)produkcji, uczynienie z jednostek posłusznych, sprawnych, podporządkowanych narzędzi wytwórczych. Kapitalizm mógł działać jedynie dzięki włączeniu weń odpowiednio wytresowanych „zasobów ludzkich”, stąd władza nie była więcej zainteresowana zabijaniem, niszczeniem życia, ale jego produkowaniem, przekształcaniem, dostosowywaniem do wymogów procesu produkcji. Każdą przestała być wystarczającym narzędziem władzy, bowiem chodziło już o coś o wiele więcej, niż karanie tych, którzy łamali prawo. Celem władzy stało się kontrolowanie ciała, jego gestów, jego pragnień, kontrolowanie codziennych działań jednostki i sprawienie, by działania te ściśle wypełniały preskrypcje normatywne. Stawką stała się produkcja uległych ciał, zaś narzędziem do osiągnięcia tego celu – „dusza”:

Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarzmienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia „dusza”, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała.⁶

„Ujarzmić ludzi to znaczy wytworzyć w nich ja”⁷ – powiada Foucault w swojej słynnej formule. Podstawowe narzędzia normatywnej władzy nad ciałem umieszczone zostały we „wnętrzu” jednostki, w jego „duszy” rozumianej jako narracja, przy pomocy której jednostka opowiada sobie siebie i to, co uznaje za rzeczywistość, w jej tożsamości. Celem władzy stało się zapośredniczenie tej narracji poprzez włączenie jej w normatywne struktury znaczeniowe. W ten sposób wyprodukowany zostaje „człowiek”, kolejna spektakularna meta-symulacja, składająca się z wiązki cząstkowych symulacji. W tym sensie – co będzie istotne dla rozważań dotyczących wiedzy/oporu, ja-

5 Michel Foucault, *Wola wiedzy*, dz. cyt., s. 122 – 123.

6 Michel Foucault, *Nadzorować i karać...*, dz. cyt., s. 30-31.

7 Michel Foucault, *Wola wiedzy*, dz. cyt., s. 58.

kie przedstawię w następnym rozdziale – „człowiek nie istnieje”, jest symulacją, produktem biopolitycznych technologii władzy, których immanentnym elementem było wytwarzanie wiedzy naturalizującej „człowieczeństwo” wpisane w maszynierię kapitalizmu. W ten sposób „specyficzny rodzaj ujarznienia mógł zrodzić człowiecze »ja«, uchodzące za przedmiot dyskursu korzystającego z prestiżu naukowości”⁸.

Pisałem wyżej, że płęć i seksualność na terenie społecznej teorii *queer* ujmuje się jako symulacje, osiągnięte dzięki wpisaniu gestów i pragnień ciała w proces cytowania i reprodukcji znaczeń normatywnych. Czas zatem na dopowiedzenie: wszystkie aspekty tego, co określane jest jako „ludzkie” (i pracowicie oddzielane od tego, co ma być nie-ludzkie, a co jest przedmiotem abiektywizacji), jest wytworem normatywnych, spektakularnych technologii dyscyplinarnych, technologii władzy nad życiem, technologii zawłaszczania ciała. Rolę zasadniczą w tym procesie produkcji „człowieczeństwa” odgrywa wiedza, wpisana w relacje władzy, wiedza/władza. To w jej obrębie produkowane są znaczenia, które dzięki wspomnianemu przez Foucaulta „prestizowi naukowości” uchodzić mogą za obiektywną reprezentację rzeczywistości, to w jej obrębie, jak pokazałem wyżej w odniesieniu do płci i seksualności, znaczenia te są naturalizowane, dzięki czemu mogą stać się podstawą socjalizacji i mogą zostać wbudowane w tożsamościowe struktury jednostek. Ustanowienie „człowieka” przedmiotem nowoczesnej wiedzy humanistycznej miało na celu wytwarzanie „ciała politycznego”, które Foucault definiuje jako konglomerat tego, co w ciele materialne/biologiczne i działających na powierzchni ciała technik „anatomii politycznej”, czego konsekwencją miało być normatywne blokowanie ciała i jego ujarznienie. Ten efekt osiągnięty jest dzięki wpisaniu ciała w system znaczeń, którego podstawowym elementem jest przeciwstawienie tego, co normalne, zdrowe, racjonalne, a zatem tego, co zgodne jest z intencjami „reżimów władzy” i tego, co podlega wykluczeniu: tego, co nienormalne, niezdrowe, szalone. Ciało, powiada Foucault, zostaje rozparcelowane, wszystkie jego funkcje, gesty i pragnienia, zostają sklasyfikowane i poddane przeglądowi, dla każdego z aspektów „życia ciała” opracowany jest wzorzec normatywny, stający się specyficzną normatyw-

8 Michel Foucault, *Nadzorować i karać...*, dz. cyt., s. 25.

ną *celą*. Owa klasyfikacja zachowań przenoszona jest na klasyfikację jednostek, opracowywane są „typy idealne” jednostek normatywnych i nie-normatywnych. Te pierwsze stają się podstawą procedur normalizacyjnych, wspieranych mechanizmami kontroli społecznej, te drugie zaś są podbudową charakteryzowanych wyżej strategii segregacji. W ten sposób wiedza/władza stanowi podstawę procesu zarządzania życiem poprzez produkcję, legitymizację i naturalizację znaczeń, które umożliwiają wpisanie ciała w technologię biopolityki. Znaczenia te tworzą jednostkową narrację o niej samej, jej tożsamość, „prawdę” o niej samej. Narrację tę jednostka postrzega jako element jej własnej opowieści, w związku z czym nadpisywania własnego życia i własnego ciała przy pomocy znaczeń tworzących tę narrację nie postrzega ona jako rezultatu jakichkolwiek oddziaływań o charakterze przymusu, ale jako realizację „siebie”, „swoich” pragnień, „swoich” potrzeb. W ten sposób przemoc zostaje ukryta, a jednostka sama pracowicie wpisuje swoje działania w normatywne znaczenia, reprodukując je. Wiedza naukowa, stanowiąca element urządzenia wiedzy/władzy upewnia ją, że w ten sposób działa na rzecz własnego dobra.

W rozdziale pierwszym, omawiając teorię strukturacji Anthony Giddensa jako ważną inspirację społecznej teorii *queer*, odwołałem się do Giddensowskiego pojęcia „systemu eksperckiego”, które stanowi ważne uzupełnienie koncepcji Foucault. Wskazywałem tam, że w teorii Giddensa rutynową reprodukcję struktury społecznej w jednostkowych działaniach uzyskuje się m.in. dzięki procesowi zapośredniczenia doświadczenia jednostki przez wiedzę wytwarzaną w obrębie „systemów eksperckich”. Nie bez racji Giddens zwraca jednak uwagę, że w czasach, jak pisze „rozwinętej nowoczesności” jednostka, także dzięki rozwojowi technologii teleinformatycznych, ma dostęp do wielu ekspertyz na dany temat, często wzajem się wykluczających.⁹ Prowadzić to może do wniosku, że opisany wyżej mechanizm wiedzy/władzy jest już dziś, w dobie ponowoczesności, słaby i ograniczony. Warto jednak zauważyć, że nie wszystkich obszarów życia ludzkiego proces ten dotyczy w jednakowym stopniu. Instancje, które są podstawowym obszarem zainteresowania społecznej teorii *queer*, są instancjami także pod tym względem wyjątkowymi. Nowoczesna

9 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 194.

wiedza naukowa od początku swego powstania stabilizowała i legitymizowała normatywne znaczenia płci i seksualności, naturalizując je i przeciwdziałając nienormatywności w tym zakresie, także poprzez diagnozowanie różnego typu nienormatywnych odchyłeń oraz opracowywanie strategii re-normalizacji. Tradycje ekspertyz wpisanych w mechanizm wiedzy/władzy można liczyć w setkach lat. Wiedza ekspercka, która nie jest wiedzą/władzą, lecz wiedzą/oporem, która wykazuje arbitralność tych konstrukcji znaczeniowych oraz ich wpisanie w struktury dominacji, ma mniej niż pięćdziesiąt lat, a w Polsce, choć w szcztkowej postaci przenikała przez żelazną kurtynę, to w formie rozwiniętej i dojrzałej wciąż puka do bram uniwersyteckich i obecna jest w polskim dyskursie naukowym bardziej na zasadzie wyjątku, niż reguły. Z tego powodu trudno mówić o równowadze pomiędzy ekspertyzami stabilizującymi normy płci/seksualności a tymi, które je dekonstruują i podważają. Choć istotnie jest tak, że procedury normatywne ulegają przemianom w związku ze zmianami zachodzącymi w globalnej przestrzeni społecznej, co w wielu częściach świata skutkuje m.in. osłabieniem mechanizmów kontroli normatywnej w odniesieniu do płci i seksualności, to jednak zmiany nie zaszły już na tyle daleko, by można było mówić o zmierzchu społeczeństwa męskiej dominacji i obowiązkowego heteroseksualizmu. Warto też pamiętać o tym, że urządzenie wiedzy/władzy ulega jednocześnie wzmocnieniu w odniesieniu do innych aspektów życia, przede wszystkim w związku z ekspansją neoliberalnego modelu kapitalizmu, który do swego sukcesu potrzebuje na przykład określonego stylu konsumpcji towarów i usług, wymuszonej globalizmem „nomadyczności” czy na przykład implantacji postawy uległości wobec „praw rynku”, które skazują coraz znacniejszą część ludzkości na biedę czy brak pracy. Wpisane w strategię zarządzania ciałami mechanizmy wiedzy/władzy wciąż są silne, co wskazuje na tym pilniejszą konieczność obmyślenia taktyki konstruowania wiedzy/oporu, zdolnej przeciwstawić się spektakularnemu systemowi dominacji, w tym dominacji płciowej i seksualnej. W tym celu koniecznym jest bliższe przyjrzenie się sposobowi, w jaki wiedza naukowa uwikłana jest w procedury normatywnej przemocy.

Poza religią nauki: konteksty socjologii wiedzy

Wiedza musi uchodzić za wiedzę obiektywną, jeśli ma być wiedzą ekspercką, to znaczy jeśli jednostka ma ją brać pod uwagę, zarządzając swoim życiem. Wiedza mitologiczna, religijna, zyskiwała swój status „wiedzy pewnej” dzięki autorytetowi Kościołów, które prezentowały się jako dysponent „objawienia” – pochodzącej od Stwórcy wszechrzeczy wiedzy o rzeczywistości. Bóg, który stworzył świat i reguły nim rządzące, najlepiej wie, jaki sposób życia odpowiada planowanej przez niego naturze ludzkiej. Nauka, która zastąpiła religię w spektakularnej roli źródła pewnej wiedzy, uzyskać musiała ten sam autorytet. Z tego powodu sprawą kluczową, szczególnie dla nauk humanistycznych i społecznych, których ustalenia miały się przyczynić do skonstruowania ładu społecznego, była kwestia zagwarantowania wiedzy naukowej statusu wiedzy pewnej, a zatem obiektywnej. Wymagało to przyjęcia korespondencyjnej definicji prawdy jako zgodności poznania z rzeczywistością oraz wprowadzenia metodologii empirycznej, której podstawą stała się wynaleziona przez Francisca Bacona metoda wnioskowania indukcyjnego, choć uzupełniona potem także o elementy dedukcji. Wiedza naukowa jest zatem pewna, ponieważ jest „czystą” i kulturowo (normatywnie) niewykłaną narracją o rzeczywistości, zaś badacz może poznawać rzeczywistość w sposób pewny dzięki odwołaniu do „samych rzeczy” i dzięki regułom metodologicznym, które umożliwiają mu „zawieszenie” swojego wyposażenia kulturowego. Pozwala to, jak pisał Marian Kempny, na otrzymanie wiedzy:

prawdziwej zawsze i wszędzie, wiedzy, której treść nie zależy ani od indywidualnych cech poznającego podmiotu, ani od języka, w którym została wyrażona, ani też od historyczno – kulturowych wyznaczników, ani nawet od biologicznych ograniczeń aparatu poznawczego, jakie wchodzi w grę w przypadku gatunku ludzkiego.¹⁰

10 Marian Kempny, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 23.

Na terenie społecznej teorii *queer* tego rodzaju założenia są oczywiście niemożliwie do przyjęcia. Jeśli uznajemy, że to, co uchodzi za rzeczywistość ma charakter symulacyjny, wówczas narracje nauki, opartej na owej badanej metodami empirycznymi „rzeczywistości” nie mogą uchodzić za wiedzę obiektywną rozumianą jako pewna, bezstronna i prawdziwa relacja o tym, „jak się rzeczy mają”. Owszem, prawda Spektaklu jest prawdą, ale jest to prawda arbitralna, a zatem jedna z wielu możliwych „prawd”, jedna z wielu możliwych konfiguracji znaczeń tworzących „rzeczywistość”. Tu zaznaczę tylko centralną tezę tego rozdziału, którą w pełni wyartykułuję pod koniec drugiej jego części: wiedza Spektaklu jest wiedzą/władzą dlatego, że usiłuje przedstawiać siebie jako jedyną prawdę o rzeczywistości, toteż wiedza/opór, wiedza uwzględniająca „współczynnik spektakularny” musi stać się wiedzą o możliwościach, wskazującą na potencjalne lub aktualne zróżNICowanie wielu możliwych „rzeczywistości” oraz ujawniającą procedury przemocy, które hegemonizują jedną z tych możliwości, naturalizując ją i przedstawiając jako „rzeczywistość”.

Kluczowe znaczenie dla odkrycia społecznego i kulturowego uwiłkiania wiedzy naukowej mają ustalenia socjologii wiedzy, stanowiącej ważny kontekst teoretyczny dla społecznej teorii *queer*. Już współtwórca socjologii wiedzy, Karl Mannheim¹¹, wyrażał przekonanie, że proces produkcji wiedzy jest procesem społecznym, ponieważ wiedzę tworzą jednostki zanurzone w swych kontekstach kulturowych, wpływających na sposób, w jaki postrzegają one otaczającą ich rzeczywistość. Mannheim jednak w niewielkim stopniu zajmował się wiedzą naukową, raczej starał się badać sposoby, w jakich ludzie w swym codziennym doświadczeniu budują wiedzę o otaczającym ich świecie i w jaki sposób wiedza ta pomaga im w nim funkcjonować. Jeśli zajmował się wiedzą naukową i przypisywał jej podatność na wpływy kontekstu społecznego, to miał na myśli jedynie wiedzę humanistyczną. Jednak w tym przypadku jego teza jest dość stanowcza:

(...) struktura społeczna ze wszystkimi swoimi fenomenami z *konieczności* odmiennie jawi się obserwatorom różnie w owej strukturze zakotwiczonym. Tak więc „jednostronności” czy „fał-

11 Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. Jan Miziński, Aletheia, Wrszawa 2008.

szywości” wypowiedzi nie powoduje w takich wypadkach zamiar ukrywania prawdy, lecz z konieczności różnie ukształtowana struktura świadomości różnie umiejscowionych typów podmiotu w przestrzeni historyczno-społecznej.¹²

Nauki przyrodnicze są zdaniem Mannheima wolne od wpływu kontekstu społecznego, ale w tych typach poznania, gdzie jego przedmiotem jest społeczeństwo i jego struktury, czy to w przypadku wiedzy potocznej, czy też naukowej wiedzy humanistycznej i społecznej, należy uwzględniać wpływ kulturowego uwarunkowania świadomości podmiotu poznającego. Zauważmy – jednostronność tej wiedzy nie jest spowodowana (zazwyczaj) złą wolą jednostki, ale jej kulturowym wyposażeniem. Jednostka „widzi” tylko to, co pozwala jej dostrzec tworzący jej aparaturę poznawczo-pojęciową system znaczeń, jej tożsamościowa, normatywna narracja. Dla nas to ważna wskazówka: wiedza, która nie chce być wiedzą/władzą, musi być wiedzą zróżnicowaną, wiedzą polilogiczną, otwartą na ścieranie się różnych perspektyw poznawczych, różnych „etnocentryzmów”, zaś owego niejednokrotnie gwałtownego starcia nie należy przykrywać kolejną symulacją – symulacją „konsensu”.

Barry Barnes i David Bloor, twórcy Mocnego Programu socjologii wiedzy, rozszerzyli zakres analiz na wszystkie postacie wiedzy.¹³ Ich zdaniem wiedzą jest to, co w danym otoczeniu społecznym za prawomocną wiedzę uchodzi. Oznacza to, że zasada społecznego warunkowania wiedzy dotyczy wszystkich jej rodzajów, bowiem zawsze kryteria prawdy są arbitralnymi kryteriami kulturowymi. Za wiedzę prawdziwą, zdaniem Barnes i Bloora, uchodzi wiedza, która osiągnęła odpowiednio wysoki poziom wiarygodności, zaś warunki tej wiarygodności są wytwarzane społecznie (dopowiedzmy – normatywnie) przy pomocy różnorodnych technik legitymizacji wiedzy w danym otoczeniu społecznym. W związku z tym Barnes i Bloor przyjmowali, że nie da się rozstrzygać o prawdziwości wiedzy w kategoriach jej zgodności z „rzeczywistością”, skoro kryteria uznawania danej wiedzy za wiedzę wiarygodną mają zawsze charakter lokalny, nie istnieją zaś

12 Tamże, s. 302.

13 *Mocny program socjologii wiedzy*, red. Barry Barnes, David Bloor, IFiS PAN, Warszawa 1993.

narzędzia służące wypracowaniu uniwersalnych kryteriów wiarygodności wiedzy. Edynburscy badacze nie bez racji wskazywali, że gdyby istniały proste metody testowania prawdziwości wiedzy poprzez jej „porównanie” z rzeczywistością, nie mielibyśmy do czynienia z tak wielką różnorodnością sprzecznych poglądów i opinii na temat tej rzeczywistości, także w samej nauce. Bardzo ważnym aspektem Mocnego Programu socjologii wiedzy jest wskazanie na kryteria, jakie decydują o wiarygodności danej wiedzy. Jest to kryterium dominacji:

(...) sposób pozyskiwania informacji, gromadzenia wiedzy o zewnętrznym świecie jest ściśle związany z interesami kolektywu, który ów sposób adoptuje lub wytwarza. Pozwala on bowiem realizować interesy owego kolektywu, umożliwiając mu przetrwanie w zewnętrznym środowisku oraz uzyskanie wpływu na inne zbiorowości, bądź wręcz ich zdominowanie. (...) im silniejsza pozycja danej zbiorowości, im większy jej wpływ na otoczenie i inne, konkurencyjne (lub podległe) zbiorowości, tym większy wpływ danego typu wiedzy na całe społeczeństwo.¹⁴

Kryteria, przy pomocy których narracja osiąga status wiedzy wiarygodnej, są zatem kryteriami politycznymi: za prawdziwą uchodzi ta wiedza, która reprezentuje i wspiera interesy dominującej w danej przestrzeni społecznej zbiorowości. Co więcej, każda grupa czy kategoria społeczna o tyle, o ile dysponuje w miarę spójną narracją o rzeczywistości, zazwyczaj dąży do narzucenia jej pozostałym współuczestnikom przestrzeni społecznej, dzięki czemu interesy tej grupy lub kategorii staną się interesami, wokół których zorganizowana zostanie struktura społeczna. Zauważmy zatem: wiedza nie reprezentuje rzeczywistości, znaczenia tworzące wiedzę nie odsyłają do niej, nie posiadają one żadnych „realnych” (przynależnych do rzeczywistości) desygnatów, ponieważ – zdaniem badaczy – nie mamy do niej bezpośredniego dostępu. Wiedza reprezentuje interesy grup lub kategorii dominujących w danym układzie społecznym, można zatem jedynie wykazywać powiązanie procedur uprawomocnienia

14 Ryszard M. Machnikowski, *Spór o relatywizm w XX-wiecznej socjologii wiedzy naukowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002, s. 51-52.

danej wiedzy z procedurami dominacji. „Radykalizm” autorów Mocnego Programu polegał na odniesieniu tego twierdzenia również do nauk przyrodniczych, co stało się źródłem wielu kontrowersji, jednak nie tylko wśród przedstawicieli i przedstawicielek nauk ścisłych, ale także nauk społecznych, ponieważ dla wielu z nich nauki ścisłe są nadal niedościgłym ideałem obiektywności i pewności wiedzy. Dla społecznej teorii *queer* jednak szczególne znaczenie ma wskazanie przez Barnes a i Bloora związku pomiędzy kryteriami wiarygodności wiedzy a władzą, co pozwala wyjaśnić mechanizm powstawania symulacji, które tworzą Spektakl „rzeczywistości”. Znaczenia, które są reprodukowane w obrębie tych symulacji, są wytwarzane przez technologie wiedzy/władzy i służą podtrzymaniu systemu dominacji. W związku z tym rozstrzygnięcie związku pomiędzy spektakularną wiedzą a rzeczywistością, a zatem orzekanie o jej prawdziwości lub fałszywości, jest wprowadzeniem rozważań w ślepią uliczkę. Prawda jest konstruktem społecznym, ponieważ to, co uchodzi za rzeczywistość, jest także wytworzone społecznie. Kontekstem zasadniczym jest kontekst władzy: to mechanizmy władzy decydują o wiarygodności wiedzy, która wtórnie naturalizowana (reifikowana) tworzy złudzenie rzeczywistości – Spektakl. Pytanie o prawdę jest pytaniem ściśle socjologicznym, z tej perspektywy każda wiedza jest jednocześnie prawdziwa i fałszywa. Jest prawdziwa, ponieważ uzyskała dzięki strategiom hegemonicznym status wiedzy wiarygodnej, a zarazem można wykazywać jej „zgodność z rzeczywistością”, skoro i owa „rzeczywistość”, i wiedza, a także podmioty poznające i warunki poznania zostały wytworzone przez te same mechanizmy władzy. Jest prawdziwa, ponieważ w danej przestrzeni społecznej uznawana jest za prawdę, w związku z czym jest materializowana w codziennych działaniach jednostek i wpływa na ich życie oraz warunkuje ich relacje z innymi, wytwarza zatem realne skutki. Jednocześnie wiedza ta jest fałszywa, ponieważ przedstawia jako jedyną istniejącą rzeczywistość to, co jest tylko pewną wersją „rzeczywistości”. Jest fałszywa, gdyż jest przedmiotem kontestacji ze strony tych, których interesów wiedza ta nie reprezentuje, bowiem wiąże się z ich abiektywizacją i działa przeciw nim, którzy egzystując na pograniczu Spektaklu są w stanie dostrzec jej symulacyjny charakter. Kryterium właściwym do oceny danego systemu wiedzy nie jest zatem kryterium prawdzi-

wości, ale słuszności, o czym pisali także Barnes i Bloor. Rozstrzygające jest to, czy i w jaki sposób dana wiedza służy interesom jednych kategorii lub grup, a blokuje realizację interesów innych kategorii i grup. Kryterium słuszności jest także kryterium lokalnym, ale podlega negocjacji i procedurom agonistycznym, o czym szerzej w następnych dwóch rozdziałach.

Bardzo istotną dla zrozumienia tego, czym jest wiedza Spektaklu i jakiego typu wiedzą winna być wiedza/opór jest koncepcja Bruno Latoura i Stevena Woolgara, autorów głośnej książki *Laboratory Life*.¹⁵ Badacze zajęli się bezpośrednio wiedzą naukową w jej najbardziej poważanym wydaniu: wiedzą ścisłą, konstruowaną w laboratoriach naukowych. Doszli do wniosku, że tzw. fakty naturalne, które są przedmiotem badania naukowego, są konstruktem społecznym, powstającym w wyniku szczególnego rodzaju gry władzy wewnątrz laboratorium. Gra ta tworzy przestrzeń, którą Latour i Woolgar nazywali, nawiązując do pojęcia Lyotarda, polem agonistycznym:

Jeśli fakty są konstruowane przez operacje, których celem jest porzucenie modalności kwalifikujących dane stwierdzenie i, co więcej, jeśli rzeczywistość jest raczej konsekwencją, niż przyczyną tej konstrukcji, oznacza to, że działalność naukowa jest skierowana nie na rzeczywistość, lecz na operacje kwalifikujące twierdzenia. Całkowita suma tych operacji wyznacza pole „agonistyczne”. Pojęcie „agonistyczny” kontrastuje znacząco z przekonaniem, że naukowcy zajmują się „naturą”. (...) Natura jest użytecznym conceptem jedynie jako produkt uboczny działalności agonistycznej. Nie pozwala ona wyjaśnić zachowań naukowców. (...) Odkąd zrozumiemy, że działania naukowców są zorientowane na pole agonistyczne, nie ma powodu podtrzymywać rozróżnienia pomiędzy „polityką” nauki a jej „prawdą”; (...) te same kwalifikacje polityczne są konieczne do uzasadnienia swego stanowiska, jak i wyprowadzenia w pole konkurenta.¹⁶

15 Bruno Latour, Steven Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, London 1979.

16 Tamże, s. 237. Tłum. za: Ryszard M. Machnikowski, *Spór o relatywizm...*, dz. cyt., s. 73.

Strategią badawczą, która ma potwierdzić tego rodzaju koncepcję „życia w laboratorium”, jaką proponują dwaj uczeni, są jakościowe metody antropologiczne, przede wszystkim metoda obserwacji, w tym obserwacji uczestniczącej, przeprowadzonej w laboratoriach. Założeniami towarzyszącymi temu badaniu było przede wszystkim założenie o odrzuceniu punktu widzenia samych naukowców pracujących w laboratoriach na to, czym się tam zajmują oraz „wzięcie w nawias” wiedzy o przedmiocie badań laboratoryjnych i skupienie się jedynie na obserwacji czynności badacza, ściślej, na obserwacji tego, co sami nazywają „procesem konstrukcji sensu”. W wyniku tych obserwacji Latour i Woolgar dochodzą do wniosku, że to, co nauka przedstawia jako rzeczywistość czy „naturę”, jest w gruncie rzeczy efektem ścierania się w laboratorium różnorodnych koncepcji rzeczywistości i uzyskaniem przez jedną z nich pozycji hegemonicznej interakcji o charakterze agonistycznym. „Rzeczywistość” nie jest zatem czymś uprzednim wobec laboratorium, ale to właśnie w nim jest wytwarzana. Podstawowym argumentem Latoura i Woolgara na rzecz tej tezy jest twierdzenie, że przystępujący do badania naukowiec ma do czynienia z ogromem danych, najczęściej w ten lub inny sposób wytworzonych, które mogą być interpretowane na dowolną ilość sposobów, w związku z czym interpretacje te cechuje zmienność, niestabilność i niespójność. Stabilizowanie tego „chaosu informacji” jest wpisane w etos badacza, który w ten sposób uzasadnia swój własny wysiłek, a także zdobywa uznanie, prezentując spójną narrację. Treść tej narracji jest uwarunkowana po pierwsze przez wyposażenie kulturowe samego badacza, po drugie przez stosunki władzy wewnątrz laboratorium, po trzecie przez różnego typu naciski zewnętrzne, choćby związane z koniecznością zaspokojenia oczekiwań instytucji lub organizacji finansującej dane badanie. W ten sposób konstruowana jest w laboratorium „rzeczywistość”, która staje się punktem wyjścia dla dalszych badań lub przedsięwzięć praktycznych. Kluczowa dla tego procesu jest gra władzy pomiędzy samymi naukowcami, którzy zabiegają o uzyskanie przewagi dla własnych koncepcji.

Oczywiście poglądy Latoura i Woolgara oraz innych reprezentantów stanowiska konstruktywistycznego w socjologii wiedzy spotkały się z ostrą i zjadliwą krytyką, której wspólnym mianownikiem było oskarżenie zwolenników tego nurtu o niszczenie autorytetu nauki

prowadzące do „najbardziej pobłażliwego relatywizmu, dzięki któremu zwolennicy leczących wiarą, czytających z ręki, uzdrowiciele i »krecjonści« mają teraz wolną rękę”¹⁷.

Jednak to przeciwstawienie z jednej strony „czystej” i pewnej wiedzy naukowej, z drugiej zaś „zabobonu”, który prowadzić może ludzkość na manowce, nie oddaje we właściwy sposób tego, jak funkcjonują instytucje wiedzy. Z perspektywy społecznej teorii *queer* bardzo pouczające – i będące argumentem na rzecz teorii Latoura i Woolgara – są dzieje dyskursu naukowego dotyczącego płci i seksualności, które były już wyżej charakteryzowane. Najbardziej oczywistym przykładem jest homoseksualizm, który, jak wiadomo, został w 1973 r. (czyli niemal czterdzieści lat temu!) wykreślony przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne (APA), z międzynarodowej listy zaburzeń psychicznych DSM.¹⁸ Otóż mimo tego można odnaleźć (także w Polsce) jednostki naukowe, w których przeważa nadal stanowisko, że homoseksualizm jest zaburzeniem identyfikacji płciowej, wynikającym z niewłaściwych relacji z ojcem/matką, w związku z czym należy podejmować próby zmiany orientacji seksualnej (oczywiście z homoseksualnej na heteroseksualną) m.in. przy pomocy tzw. terapii konwersyjnej, zaś stanowisko APA uznawane jest za efekt oddziaływania na tę organizację „agresywnego lobby homoseksualnego”¹⁹. Oczywiście istnieją także jednostki naukowe i naukowcy respektujący stanowisko APA i można przypuszczać, że stanowią one większość, jednak nie w proporcji rzecz, ale w różnicy stanowisk. Odmienność ta nie jest zapewne uwarunkowana tym, że socjologia wiedzy zniszczyła

17 Paul R. Gross, Norman Levitt, *Higher Superstition. The Academic Left and its Quarrels with Science*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994, s. 58-60, za: Ryszard M. Machnikowski, *Spór o relatywizm...*, dz. cyt., s. 198.

18 <http://www.apahelpcenter.org/articles/article.php?id=31>, dostęp 21 sierpnia 2009 r.; dwa lata później Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne podjęło uchwałę popierającą tę decyzję.

19 Por. Jolanta Próchniewicz, *Wołanie o miłość. Istota i geneza zaburzeń homoseksualnych*, w: Katarzyna Jabłońska, Cezary Gawryś, *Męska rozmowa. Chrześcijaństwo a homoseksualizm*, Więź, Warszawa 2003. Autorka jest psycholożką i teolożką, pracownikiem naukowym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, zwolenniczką tzw. „terapii konwersyjnej”. Inny przykład tego typu różnicy stanowisk dotyczy oporu wobec teorii ewolucji, podważającej binaryzm ludzkie/zwierzęce, por. Kazimierz Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, UMCS, Lublin 1998. Autor, filozof, obecnie pracownik naukowy Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, przedstawia spory pomiędzy ewolucjonizmem a kreacjonizmem, ukazując kreacjonizm jako interesującą, choć jeszcze niedopracowaną alternatywę.

jednoznaczność autorytetu naukowego, wprowadzając relatywizm do nauki, bowiem relatywizm ten, rozumiany jako chaotyczna wielość naukowych interpretacji, jest, jak widać na tym i innych przykładach, faktem. Odmienności tej nie da się inaczej wytłumaczyć, niż przez odwołanie do gry władzy, która wpisana jest w struktury wiedzy. Rzeczywistość, która byłaby niezależna od naszego poznania, jak już wielokrotnie na kartach tej książki pisałem, nie istnieje. To, co bierzemy za rzeczywistość, jest Spektaklem, urzeczowioną iluzją. Ta „rzeczywistość” nie ma jednej, koniecznej postaci, jest bowiem oparta na symulacjach, w obrębie których reprodukowane są całkowicie arbitralnie ustanawiane znaczenia. Poznawanie zatem oznacza wytwarzanie „rzeczywistości”, na początku zawsze jest słowo – znaczenie, dopiero jego reifikacja, materializacja w jednostkowym lub kolektywnym działaniu stwarza „rzeczywistość”. Proces ten dotyczy każdej wiedzy, ale szczególne znaczenie ma wiedza naukowa, ponieważ tylko ona dysponuje odpowiednim autorytetem, by stać się wiedzą/władzą, by zapośredniczyć doświadczenie jednostek tak, by biorąc ją za prawdę o rzeczywistości reprodukowały one jej znaczenia. Wiedza ta jest niestabilna, ponieważ jest wynikiem walki politycznej, ścierania się różnorodnych interesów, które wiedza ta ma reprezentować. Zwolennicy „leczenia homoseksualizmu” prawdopodobnie mają do pewnego stopnia rację, twierdząc, że zmiana stanowiska APA w sprawie homoseksualizmu była spowodowana naciskiem „lobby pro-homoseksualnego”, a mówiąc ściślej, była uwarunkowana zmianą społeczną, która osłabiła siłę wzorów heteronormatywności. Umożliwiło to prowadzenie badań naukowych ukazujących inny obraz homoseksualności niż ten, który był wytworem normatywnego dyskursu wiedzy/władzy. Dzięki tej zmianie kulturowej możliwa była publikacja wyników tych badań w prestiżowych czasopismach, dyskusja na ich temat i wreszcie zmiana stanowiska opiniotwórczej organizacji. Nie jest przesadą twierdzenie, że wiele artykułów z zakresu *lesbian and gay studies* czy *queer studies*, względnie prezentujących perspektywę feministyczną, które ukazały się w najważniejszych czasopismach amerykańskich, nie miałyby szans na ukazanie się w ważnych polskich czasopismach naukowych, zostałyby bowiem uznane za zbyt „ideologiczne”, czyli „nienaukowe” – niezgodne z tymi poglądami, które w nauce polskiej wydają się wciąż dominować. Choć wiele się

w ostatnich latach zmieniło, zajmowanie się *gender studies* czy *queer studies* nadal uważane jest często za „politykowanie” bardziej, niż za uprawianie „rzetelnej” nauki. Otóż, jak pokazują m.in. badania Latoura i Woolgara, „politykują” wszyscy, bowiem wytwarzanie wiedzy jest działaniem politycznym w tym sensie, że powiązane jest procedurami dominacji. Jeśli jest prawdą, że zmiana stanowiska wobec homoseksualizmu była decyzją polityczną, to jest również prawdą, że hegemonia antyhomoseksualnego dyskursu naukowego w nauce do końca lat pięćdziesiątych była również spowodowana czynnikami politycznymi: ochroną systemu męskiej dominacji i naturalizującego tę dominację obowiązku heteroseksualizmu.

Odnosząc się do kwestii korelacji pomiędzy wiedzą a dominacją, polski przedstawiciel nurtu konstruktywistycznego w socjologii wiedzy, prof. Andrzej Zybertowicz, stwierdza:

Z perspektywy konstruktywistycznego modelu poznania każda wiedza ma charakter ideologiczny. Nie będąc neutralna wobec struktur ludzkiego działania, bardziej sprzyja realizacji jednych potrzeb/interesów niż innych. Wszystkie konceptualizacje zakładają pewne kryteria sensowności i prawomocności, odsyłające do innych przesłanek, które ostatecznie są przyjmowane arbitralnie (...), [N]auka nie posiada – w porównaniu z takimi formami poznania jak zdrowy rozsądek, religia, sztuka, magia, mistycyzm – uprzywilejowanego dostępu do rzeczywistości poza-kulturowej. (...) [N]auka jest jedną z wielu możliwych i istniejących „form życia” (dokładniej: form współ-tworzenia życia), która wcale nie dostarcza reszcie naszej kultury transcendentnych podstaw.²⁰

Nauka służy współ-tworzeniu życia lub, jak wskazałem wyżej, „zagarnianiu życia” po to, by wszczepić je w społeczne struktury (re)produkcji i to jest właściwy kontekst teoretyczny do wyjaśnienia jej funkcji społecznej oraz roli wiedzy naukowej w procedurach przemocy. Decydujące, jak stwierdza Zybertowicz, dla wyjaśnienia charakteru wiedzy są „społeczne okoliczności wytworzenia i funk-

20 Andrzej Zybertowicz, *Wiedza i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

cjonowania tej wiedzy”²¹, nie zaś jej przedmiot. Zdaniem toruńskiego socjologa bez postawienia problemu przemocy w centrum rozważań na temat natury wiedzy nie można poprawnie wyjaśnić procesu jej tworzenia, rozpowszechniania i roli, jaką odgrywa w procesach społecznych. W opinii Zybertowicza tzw. klasyczne koncepcje socjologii wiedzy ujmują związek między wiedzą a strukturą społeczną jako relację jednostronnego warunkowania: to struktura społeczna wpływa (odkształcająco) na wiedzę. Oznacza to, że po pierwsze możliwe jest opracowanie metodologii umożliwiającej uniknięcie owych odkształceń, czemu służyć może zbliżanie metod badawczych nauk humanistycznych do przyrodoznawstwa, które – po drugie – nie ulega tego rodzaju warunkowaniu. Tymczasem nieklasyczne koncepcje socjologii wiedzy, a wraz z nimi także perspektywa spektakularna obecna w obrębie społecznej teorii *queer*, przyjmują tezę o zwrotnym charakterze relacji pomiędzy strukturą społeczną (i szerzej, rzeczywistością) a wiedzą. Struktura społeczna, a ściślej: struktury społecznej dominacji wpływają na wiedzę, determinując przedmiot poznania, podmiot poznający oraz warunki poznania, zaś jednocześnie wiedza, zwrotnie, stabilizuje strukturalne aspekty przestrzeni społecznej z jej mechanizmami przemocy, chroniąc w ten sposób interesy kategorii dominujących. To dlatego, jak pisze Zybertowicz:

[Konstruktywistyczny model poznania] stwierdza, że to, co postrzegamy jako rzeczywistość, konstytuowane (czy konstruowane) jest w ramach uregulowanych kulturowo praktyk społecznych, w tym poznawczych, a prawdziwość naszych przekonań zależy od kontekstu społecznego, w jakim one występują. (...) Konstruktywizm twierdzi, że faktem jest to, iż wiedza postrzegana jako obiektywna nie jest neutralna. Ani społecznie, ani indywidualnie, ani moralnie, ani materialnie. Że niezależnie od tego, na ile pewne systemy wiedzy można uznać za – w jakimś sensie – obiektywne, bardzo często stanowią one tylko jedną z możliwych interpretacji danego kontekstu rzeczywistego (...).²²

21 Tamże, s. 12.

22 Tamże, s. 59, 112.

Jeśli – dopowiedzmy – rzeczywistość jest konstruktem społecznym, wytworzonym w ramach regulatywnych praktyk przemocy, wówczas założenie obecne na terenie tzw. obiektywistycznych modeli poznania, iż prawdą jest ta wiedza, która jest zgodna z rzeczywistością, zaś metodami umożliwiającymi dotarcie do tak rozumianej prawdy są metody badawcze empiryzmu, jest albo wyrazem utopii (zakładającej możliwość poznawczego dotarcia do nieuwarunkowanej rzeczywistości), albo elementem owych praktyk przemocy. Wydaje się, że prof. Zybertowicz byłby w stanie przychylić się do tej drugiej hipotezy, podzielanej także przez społeczną teorię *queer*: prezentowanie pewnych systemów wiedzy i zawartych w nich narracji jako wiernie „odzwierciedlających” rzeczywistość jest zrozumiałe w kontekście wpisania procesu produkcji i transmisji wiedzy w reprodukcję systemu społecznej dominacji. Systemy te wytwarzają, a następnie naturalizują („u-rzeczywistniają”) taką wersję „rzeczywistości”, która jest słuszna z perspektywy kategorii hegemonicznych.

Konkluzją tych rozważań odwołujących się do kontekstu socjologii wiedzy, szczególnie istotną dla sformułowania stanowiska społecznej teorii *queer* na temat wiedzy/oporu, mogą być uwagi Immanuela Wallersteina dotyczące przyszłości nauki o społeczeństwie. Twierdzi on, że nauka, w tym także nauki społeczne będą miały przyszłość o tyle, o ile będą w stanie dokonać przeformułowania swojej metodologii, uwzględniając m.in. wnioski, jakie płyną z analiz podejmowanych na terenie socjologii wiedzy. Píše m.in.:

Trzeba uznać, że nauka nie jest i nie może być niezaangażowana, ponieważ naukowcy są osadzeni w społeczeństwie i nie mogą wydostać się ze swoich umysłów, tak samo jak nie mogą opuścić swoich ciał. Trzeba przyznać, że empiryzm nie jest całkiem niewinny, lecz przyjmuje zawsze pewne założenia aprioryczne. Trzeba przyznać, że nasze prawdy nie są prawdami uniwersalnymi, i że jeśli istnieją prawdy uniwersalne, to są one złożone, sprzeczne ze sobą i jest ich wiele. (...) Trzeba wreszcie uznać, że racjonalność obejmuje wybór jakiejś polityki moralnej (...).²³

23 Immanuel Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, tłum. Michał Bilewicz, Adam W. Jelonek, Krzysztof Tysza, Scholar, Warszawa 2004, s. 191.

Ludzie nauki są uczestnikami swojej kultury i mieszkańcami swojej przestrzeni społecznej, to ona wytworzyła ich umysły i wyposażyla w język – znaczenia, przy pomocy których mogą oni konceptualizować swoje doświadczenie. Ten kulturowy horyzont epistemologiczny jest w znacznym stopniu nieprzekraczalny, stąd roszczenia do uniwersalności wytwarzanej przez naukowców wiedzy jako wiedzy „odzwierciedlającej rzeczywistość” nie są niczym innym, niż gestem władzy. Władzy nieuniknionej, bowiem każda wiedza powstaje w wyniku – jak powiada m.in. Zybertowicz – „gry kulturowej”. Wiedza/opór, której część stanowią ma społeczna teoria *queer* w tę grę polityczną także jest uwikłana, jest przeciw-władzą włączoną do walki o hegemonię znaczeń. Stawką w tej grze jest rekonfiguracja znaczeń Spektaklu, nie prowadząca jednak do ustanowienia nowego Spektaklu, ale do jego destabilizacji, otwarcia na zmianę, na różNICę, ujawnienie arbitralności jego konstrukcji znaczeniowych i związanych z tą arbitralnością nieskończonych możliwości metamorfoz przestrzeni spektakularnej. Możliwości zamiast konieczności, poliseimia znaczeń przestrzeni spektakularnej zamiast normatywnej jednoznaczności, różNICa zamiast tożsamości – te wybory warunkowane są właśnie wspomnianą przez Wallersteina „polityką moralną”, która identyfikując niesprawiedliwości wiążące się z istniejącym, spektakularnym systemem dominacji, wsłuchując się w świadectwo *homo sacer*, w świadectwo tych, którzy uznani zostali za nie-ludzi, zmierzać będzie do takiej rekonstrukcji systemu społecznego, by owe obszary opóźnienia w jak największym stopniu ograniczyć.

Kluczowe dla przedsięwzięcia budowy wiedzy/oporu jest pojęcie możliwości, które wyjaśnia Wallerstein:

(...) fizyka kwantowa [na początku XX wieku] jeszcze podzielała podstawowe założenia fizyki newtonowskiej, że rzeczywistość fizyczna jest zdeterminowana i posiada symetrię czasową, że zatem procesy te są linearne, i że fluktuacje powracają do stanów równowagi. Z tego punktu widzenia przyroda jest bierna, a naukowcy mogą opisywać jej działanie w kategoriach wiecznych praw, które ostatecznie można sformułować w postaci prostych równań. (...). [S]pora grupa przyrodników podważyła te założenia. Uznają oni przyszłość za wewnętrznie niezdecydowaną. **Uważają stany**

równowagi za wyjątkowe, a zjawiska materialne za stale oddalające się od równowagi. Uważają, że entropia prowadzi na rozstaje dróg, które wprowadzają nowe (aczkolwiek nieprzewidywalne) porządki z chaosu, a zatem proces ten nie jest śmiercią [zjawisk materialnych], lecz tworzeniem. (...) Ważne jest, byśmy rozumieli, czym są badania nad złożonością (...). Nie są odrzuceniem nauki jako sposobu poznawania. Są odrzuceniem nauki opartej na założeniu o biernym charakterze przyrody, której cała prawda jest już wpisana w struktury wszechświata. Opierają się raczej na przekonaniu, że możliwość jest „bogatsza” od rzeczywistości. Opierają się na twierdzeniu, że cała materia ma swoją historię, i że ta właśnie jej kręta historia ofiarowuje materialnym zjawiskom kolejne alternatywy, między którymi każde wciąż „wybiera” swoje istnienie.²⁴

Nauki społeczne kształtowały swoje teoretyczne zręby, wpatrzone w przyrodoznawstwo jako wzorzec obiektywnej ścisłości, naukowości. Być może zatem czas, by nauki te odrzuciły wreszcie przestarzałe metodologiczne pryncypia przeniesione z takiej wersji przyrodoznawstwa, która już nie istnieje. Być może czas wyciągnąć wnioski z przemian, które zaszły w fizyce, tej wzorcowej nauce ścisłej, z jej odkrycia u samych podstaw tego, co uznajemy za stabilną rzeczywistość płynności, chaosu, zmienności, współistnienia różnych, często sprzecznych alternatyw. Odkrycia nieskończonych możliwości, odkrycia różNICy, która okazuje się być zasadą „rzeczywistości”. Mam nadzieję, że po tych wywodach przedstawione we wcześniejszych analizach uwagi na temat obecności śmierci w naszym codziennym doświadczeniu wydają się teraz nieco mniej ekscentryczne. Śmierć, czyli nicość, okazuje się być podstawowym warunkiem życia, czyli znaczenia, a zatem jest także podstawowym warunkiem poznania. Nie można, z powodów epistemologicznych i z powodów etycznych, udawać dłużej, że nie dostrzega się nicości ujawniającej się jako arbitralność znaczeń Spektaklu, jako ich niestabilność, jako chaos, jako pluralizm możliwości konfiguracji sensu. Nie można dłużej przykrywać owej zasadniczej nie-tożsamości, nieciągłości, zróżNICowania

²⁴ Tamże, s. 226-227, podkreślenie JK.

„rzeczywistości” symulacją tożsamości i jednoznaczności, ponieważ symulacja ta jest możliwa tylko dzięki arbitralnemu wyborowi jednej z tych możliwości i ustanowienia jej przy pomocy procedur przemocy na pozycji hegemonicznej, co wiąże się z wykluczeniem tych wszystkich znaczeń, które owego systemu dominacji nie wspierają. Wiedza/opór musi być zatem wiedzą o różNICy, o chaosie, o alternatywnych „rzeczywistościach” i alternatywnych narracjach o niej, o możliwościach, w których ujawnia się nicłość i o tym, że ta jej paradoksalna (nie)obecność nie niesie ze sobą zniszczenia, przeciwnie, jak zwraca na to uwagę Wallerstein, umożliwia tworzenie.

Nie wydaje mi się koniecznym, by rozważania zawarte w tej książce wikłać w bardzo szczegółowe rozstrzygnięcie sporu pomiędzy „obiektywistami” i „konstruktywistami”, szczególnie w odniesieniu do nauk ścisłych. Książka ta zawiera narrację prowadzoną z perspektywy *homo sacer*, który doświadcza skutków przemocy obecnej w systemach wiedzy oraz obserwuje, jak za rzeczywistość uchodzi to, co jest tylko jej wersją, a obserwację tę umożliwia mu jego status wykluczonego, status pogranicza, zewnątrz Spektaklu. To doświadczenie i ta obserwacja mają, oczywiście, subiektywny i lokalny charakter, ale taki właśnie lokalny punkt odniesienia jest jedyną dostępną „rzeczywistością”, w oparciu o którą budować można teorię społeczną, która ma szansę być czymś więcej, niż urządzeniem wiedzy/władzy. Nie jest to teoria społeczna bardziej „prawdziwa”, niż teorie aspirujące do obiektywizmu i uniwersalizmu. Jest „prawdziwa” w takim samym stopniu, reprezentuje w przestrzeni społecznej pewne konkretne interesy. Ale jest, w moim przekonaniu, daleko bardziej uczciwa: nie pretenduje do uniwersalizmu, ale ujawnia swoje powiązanie z konkretnym doświadczeniem, podczas gdy teorie „obiektywistyczne” są (bez względu na intencje poszczególnych naukowców) niejawnie wplątane w reprodukcję systemu dominacji. Naturalnie jawne przyznanie się do polityczności, do powiązania wiedzy z praktykami oporu antynormatywnego umożliwia oskarżanie konstruktywistycznej teorii społecznej o „ideologiczność”, ale oskarżenie to, jak pisał przywołany wyżej Andrzej Zybertowicz, nie jest niczym innym, niż gestem władzy, gestem przemocy. Jest obroną konstytutywnego dla trwania Spektaklu mechanizmu wytwarzania znaczeń, które naturalizowane, tworzyć mogą materializowane

w codziennych działaniach jednostek symulacje. Jest obroną hegemonii jednego systemu znaczeń, uświęconego przez podniesienie go do rangi narracji naukowej, reprezentującej jakoby nieuwarunkowaną rzeczywistość. Temu służyć ma „religia nauki” i status ludzi nauki jako „kapłanów prawdy”. Z perspektywy kobiet, których owi „kapłani prawdy” informowali (i jakże często informują dziś), że kobiecość jest „obiektywnie” tak skonstruowana, że jej pełna realizacja możliwa jest w przestrzeni domowej, że kobiety „z natury” nie chcą uczestniczyć w polityce, zaś „rzeczywista” kobiecość jest synonimem łągodności, uległości i wycofania, z perspektywy osób nieheteroseksualnych, których owi „kapłani prawdy” informowali, że ich pragnienia są niewłaściwe, chore, zboczone, że z nieheteroseksualnymi pragnieniami wiąże się skłonność do przestępstw, niezdolność do budowania trwałych relacji i seksualna fiksacja, z perspektywy *homo sacer* budowanie wiedzy/oporu, która służyć będzie sprawie wolności, która służyć będzie poprawie ludzkiego losu (a temu ma ponoć służyć nauka), oznaczać musi zniesienie owej „religii nauki” i wskazanie, że nauka stawać się powinna niepozującym na obiektywizm monologiem, ale otwartym na nieskończone odmiany lokalności polilogiem. Teorią możliwości, a nie konieczności, to jest teorią różNICy, a nie tożsamości.

O tym, dlaczego nie istnieje feministyczny punkt widzenia i co z tego wynika

Nie ma niewinnej wiedzy. Każda wiedza jest ideologiczna, ponieważ jest opowieścią o rzeczywistości konstruowaną z konkretnego punktu widzenia, zaś jej celem jest ochrona związanych z tym punktem widzenia interesów. Interes ten zawsze odnosi się do indywidualnego doświadczenia, do konkretnej społecznej i kulturowej sytuacji jednostki. Czy istnieje możliwość kolektywnego doświadczenia, kolektywnego interesu związanego z tym doświadczeniem i kolektywnej narracji reprezentującej ten interes? Czy możliwa jest wiedza, która reprezentuje interes jakiejś zbiorowości? I jak ją budować?

Odpowiedź na tak postawione pytania, udzielana z perspektywy społecznej teorii *queer*, przybiera postać następującego zespołu tez. Nie istnieje możliwość zbudowania wiedzy reprezentującej adekwatnie interes więcej niż jednostki o tyle, o ile jest to system zamknięty, obejmujący pewną zamkniętą (ustabilizowaną) narrację o rzeczywistości. Ten rodzaj wiedzy istnieć może tylko jako wytwór władzy dyscyplinarnej, urządzenie wiedzy/władzy, ponieważ władza ta nie tylko produkuje narracje mające reprezentować określone interesy, ale produkuje także kategorie, które ma reprezentować. Sytuacja społeczna jednostki jest zawsze niepowtarzalna, ponadto cechuje ją płynność, możliwość zmian w zależności od wielu czynników, w tym także w zależności od przekształceń w obrębie narracji jednostki na temat jej własnego położenia. Toteż konstrukcja kolektywnego interesu polegać może wyłącznie na arbitralnym geście separacji, odrzucenia tych interesów, które uznane są za „nieswoiste” dla danej kategorii. Wiedza, która powstanie w oparciu o ten gest, może nie reprezentować „nikogo konkretnie”, reprezentując „ogólnie wszystkich” zaliczonych do danej kategorii. Im bardziej chce reprezentować „ogólnie”, tym mniej reprezentuje „konkretnie”. Istnieje natomiast możliwość wiedzy rozumianej jako otwarta (dyskursywna) przestrzeń artykulacji cząstkowych interesów razem tworzących poliologiczną narrację, wewnątrz której identyfikować można punkty zbieżności i punkty rozbieżności pomiędzy interesami poszczególnych kategorii, grup i jednostek. Im bardziej ta wiedza będzie konkretna i lokalna, im

bliżej będzie usytuowana konkretnych jednostkowych doświadczeń, tym lepiej owe jednostki będą w obrębie tej wiedzy reprezentowane. Wiedza ta nie utworzy żadnego zamkniętego systemu, a raczej ujawni się jako nieustanny ruch myśli, znaczeń, idei, jako przestrzeń agonistycznego ścierania się różnorodnych koncepcji. Będzie to wiedza antykosmologiczna²⁵, nie opisująca żadnego ładu świata, opartego na systemie tożsamości, ale ujawniająca możliwości „stawania się” rzeczywistości. Podstawowym problemem, jaki wiąże się z takim ujęciem, jest problem zdolności jednostki do poznawczego ujęcia warunkujących jej sytuację mechanizmów przemocy.

Historia myśli feministycznej jest przestrzenią teoretyczną, w której ujawniona została niemożliwość konstrukcji domkniętego systemu wiedzy, który określić by można było mianem „feministycznego punktu widzenia”. Tymczasem możliwość jego istnienia sugerowana jest przez jedną z najgłośniejszych feministycznych koncepcji wiedzy, a mianowicie w projekcie epistemologii feministycznego punktu widzenia Sandry Harding.²⁶ Jej koncepcja jest niewłaściwie interpretowana, także w Polsce, pomija się bowiem jej marksistowski kontekst. Przynależy ona do amerykańskiego nurtu teorii punktu widzenia (*standpoint theory*), która ufundowana jest na bazie poglądów György Lukácsa na temat świadomości proletariatu.²⁷ W następujący sposób poglądy te referuje Marek J. Siemek:

(...) klasa najemnych robotników jest tą klasą społeczeństwa kapitalistycznego, w której społecznym bycie skupia się całość społeczeństwa społecznie nieuświadomianych – gdyż przemilczanych przez ideologiczne struktury „urzeczowienia” – warunków możliwości tego społeczeństwa, a więc jego rzeczywista „totalność”. Toteż „uświadomianie” (*Bewusstwerdung*) własnego bytu społecznego – już u Marksa równoznaczne z przekształcaniem się proletariatu z „klasy w sobie”

25 W nawiązaniu do greckiego pojęcia κόσμος, oznaczającego wszechświat, ale także ład, porządek, przeciwieństwo chaosu.

26 Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986; też: *Whose Science, Whose Knowledge. Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca 1991.

27 Tytuł znanego esaju Lukácsa *Urzeczowienie i świadomość proletariatu* w Stanach Zjednoczonych został przełożony jako *Reification and the standpoint of proletariat*, stąd wzięta została nazwa *standpoint theory*. W języku polskim esej ten jest opublikowany w: György Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. Marek J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 198–417.

w „klasę dla siebie”, a więc z jego rozpoznawaniem się i konstytuowaniem *jako* klasy – otwiera przed proletariatem także szansę pełniejszego wejrzenia w tę „totalność”. W tym sensie świadomość klasowa proletariatu jest potencjalnie „prawdziwsza” od zideologizowanych form myślenia klasy panującej: w „przypisanym” jego klasowemu stanowisku idealnym typie świadomości zawarta jest nawet, jako jej graniczne „maksimum”, możliwość rzeczywistego przeniknięcia całej kapitalistycznej „totalności”, a więc pełnego *poznania* tego porządku społecznego, które umożliwiłoby też jego całościowe przeobrażenie w świadomym, właśnie podmiotowym *działaniu*.²⁸

Jeśli zakładamy, że przestrzeń społeczna strukturowana jest przez stosunki dominacji, to oznacza to, że kategorie podporządkowane o tyle, o ile rozpoznają swoją sytuację społeczną/kulturową jako będącą wytworem owych stosunków dominacji, mają pełniejszy – i w tym sensie bardziej „obiektywny” – ogląd procesów становienia społeczeństwa. Przy założeniu, że podstawowy charakter mają stosunki produkcji, dla właściwego rozpoznania struktury społecznej opartej na przemocy klasowej odpowiedniejszy jest punkt widzenia wyzyskiwanych, ponieważ to oni doświadczają konsekwencji systemu wyzysku. Oczywiście warunkiem progowym jest wspomniane rozpoznanie przez robotników swojego położenia jako sytuacji wyzysku, a zatem uzyskanie świadomości klasowej i przekształcenie się proletariatu w klasę dla siebie. Zdaniem Lukácsa umożliwia to robotnikom podjęcie działania na rzecz zmiany społecznej polegającej na zniesieniu systemu przemocy klasowej. Ten sposób myślenia Sandra Harding przenosi na obszar dominacji płciowej. Kobiety, które doświadczają w swoim życiu konsekwencji systemu męskiej dominacji (a także mężczyźni-feminiści, którzy są świadkami tych konsekwencji), są lepiej predestynowane do ujawnienia mechanizmów normatywnej przemocy opartej na różnicy płci, a co za tym idzie, do bardziej adekwatnego – i w tym znaczeniu bardziej obiektywnego – ujęcia procesów konstytuujących istniejący ład społeczny. I w takim kontekście Harding pisze:

28 Marek J. Siemek, *Marksizm jako filozofia*, w: György Lukács, *Historia i świadomość klasowa...*, dz. cyt., s. XXX-XXXI.

Sposoby myślenia wynikające z kobiecych doświadczeń życiowych zapewniają kluczowe źródło dla stworzenia od nowa nauk dostępnych wszystkim, które zastąpią nauki dostępne dla nielicznej elity. Bez takich nowych nauk pozostaną w głębokiej ignorancji dotyczącej ważnych regularności i stojących za nimi związków przyczynowych w naturze i relacjach społecznych, a także dotyczących własnego usytuowania w świecie społecznym i w świecie natury. Bez owych nauk większość ludzi na ziemi zostanie pozbawiona wiedzy, która może służyć im w odzyskaniu demokratycznej kontroli nad warunkami swojego życia.²⁹

Ryszard M. Machnikowski komentując stanowisko Harding stwierdza, że amerykańska filozofka zakłada, iż „stanowisko feministyczne jest uprzywilejowane poznawczo wobec nie-feministycznego” ponieważ „perspektywa feministyczna pozwala lepiej postrzegać rzeczywistość.”³⁰ Jednak w swej interpretacji Machnikowski zupełnie pomija wspomnianą perspektywę marksistowską i esencjalizuje stanowisko Harding, w dodatku czyniąc z niego w sposób zdecydowanie nieuprawniony (wobec zróżnicowania koncepcji feministycznych) ujęcie wyznaczające „pewien intelektualny standard”³¹. W ten sposób uzyskujemy następujące podsumowanie „feministycznego” stanowiska na temat nauki:

Nauka i technika jest przez [feminizm] postrzegana jako kolejna, bardzo istotna we współczesnym świecie, męska instytucja, będąca narzędziem dyskryminacji kobiet i męskiej dominacji. Przyjmuje się tezę, że męskiemu sposobowi poznania świata, wyznaczanemu przez naukę (w szczególności nauki przyrodnicze), należy przeciwstawić rzekomo odmienny, specyficznie kobiecy typ poznania. Rodzaj poznania jest tu więc determinowany przez społeczną płć (*gender*) – można więc wyróżnić dominującą i daleki od prawdziwej obiektywności męski typ poznania, wyrażany przez naukę

29 Sandra Harding, *Whose Science, Whose Knowledge*, dz. cyt., s. 312, tłum. popr. za: Ryszard M. Machnikowski, *Spór o relatywizm...*, dz. cyt., s. 143.

30 Ryszard M. Machnikowski, *Spór o relatywizm...*, dz. cyt., s. 130.

31 Tamże, s. 144.

oraz spychany na margines, podrzędny społecznie, lecz zdecydowanie bardziej obiecujący typ poznania właściwy kobietom.³²

Teoria punktu widzenia zostaje zatem sprowadzona do idei, która po prostu głosi, że (fizyczne) kobiety mają lepsze możliwości poznania rzeczywistości, niż (fizyczni) mężczyźni, w zasadzie nie przedstawiając ku temu żadnego uzasadnienia. Nie jest to rzetelny sposób prezentacji koncepcji Harding. Interpretację Machnikowskiego możemy podsumować następująco: wszystko się zgadza, ale to zupełnie nie tak. Teza wyjściowa Harding dotyczy kategorii płciowych, które tworzą płciowy system symboliczny (znaczeniowy), determinujący wszystkie inne aspekty życia społecznego, w tym także naukę i proces wytwarzania wiedzy. Różnica płci jest jej zdaniem „najstarszym, najbardziej uniwersalnym i najsilniejszym źródłem wielu opartych na moralnych wartościach konceptualizacjach wszystkiego, co stanowi świat wokół nas”³³, także tego, co nie jest wytworem kulturowym, ale jest przedmiotem pojęciowego ujęcia. Jeśli zakładamy, że kultura zachodnia jest kulturą powstałą w obrębie społecznego systemu męskiej dominacji, obejmującej także przemoc symboliczną, to oznacza to, że wszystkie procesy kulturowe, w tym także proces tworzenia wiedzy, w tym wiedzy przyrodniczej, a zatem procesy pojęciowego, językowego ujmowania tego, co jawi się jako rzeczywistość, podlegają warunkowaniu przez struktury tejże dominacji. Jeśli zatem Harding krytykuje androcentryzm nauki, to nie dlatego, że uważa mężczyzn (fizycznych) za istoty „gorzej poznające” rzeczywistość, ale dlatego, że stara się ujawnić mechanizmy dominacji związane z kulturowo wytworzoną różnicą płci. To te mechanizmy sprawiają, że – jak pokazuje Harding – nauka jest instytucją podtrzymującą i legitymizującą wykluczenie kobiet. Po pierwsze nauka wspierała, a niejednokrotnie wspiera nadal, praktyki seksistowskie poprzez konstruowanie narracji naukowych, w tym na terenie nauk ścisłych, na przykład biologii, które uzasadniają kobiecą podległość. Po drugie problematyka badawcza związana z dyskryminacją kobiet i ich kulturową, społeczną, prawną, polityczną i ekonomiczną sytuacją była, a niejednokrotnie jest nadal, jeśli nie

32 Tamże.

33 Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, dz. cyt., s. 17.

marginalizowana, to przynajmniej lekceważona. Po trzecie sama nauka była, a niejednokrotnie jest nadal, instytucją, w której kobiety są dyskryminowane (mają utrudniony dostęp do gremiów decyzyjnych w nauce, ich kariera naukowa przebiega wolniej, niż kariera naukowa mężczyzn, ich praca naukowa jest mniej ceniona, niż praca mężczyzn)³⁴. Ponadto Harding wiele uwagi poświęca sposobowi pojęciowego ujmowania rzeczywistości materialnej w obrębie nauk ścisłych wskazując, że także tu, poprzez stosowanie szczególnego typu metafor, ujawnia się (poprzez procesy językowe) system męskiej dominacji. Przede wszystkim jednak centralną tezę teorii punktu widzenia jest stwierdzenie, że kobiety, uświadamiając sobie swoją sytuację społeczną jako sytuację podległości, mogą lepiej rozpoznać konstytutywny dla przestrzeni społecznej system męskiej dominacji i w tym sensie ich poznanie jest bardziej obiektywne. To z tego powodu zdaniem Harding poznania naukowego nie powinno opierać się na pochodzącym od Webera odrzuceniu sądów wartościujących, koniecznym jest bowiem w jej opinii wprowadzenie w naukę „silnego obiektywizmu” związanego z powiązaniem nauki z wartościami. Uwzględnienie narracji prowadzonej z feministycznego punktu widzenia, narracji obejmującej wszystkie aspekty tego, co określane jest mianem rzeczywistości, umożliwi, jej zdaniem, odkrycie i ujawnienie różnorodnych aspektów przemocy powiązanej z systemem męskiej dominacji jako konstytutywnych dla sposobu (u)stanowienia tej rzeczywistości, a co za tym idzie, doprowadzi naukę do prawdziwego obiektywizmu.

Pierwsza trudność tej koncepcji wiąże się z założeniem istnienia w miarę jednoznacznego feministycznego punktu widzenia, który może być przeciwwagą dla androcentrycznej wiedzy/władzy. Problem polega na tym – i jest to istotny problem polityczny – że naprzeciwko jednorodnego dyskursu androcentrycznego (lepiej w tym kontekście za Derridą powiedzieć: fallogocentrycznego) nie stoi jednolity dyskurs feministyczny. Dyskurs wiedzy/władzy tworzy znaczenia wchodzące w skład systemu symulacji, które z założenia muszą być jednoznaczne. Dyskurs władzy jest dyskursem jednoznacznym, ponieważ opiera się na geście separacji znaczeń, które uznane są za znaczenia

34 Zob. *Gendered Trajectories in Academia in Cross-National Perspective*, red. Renata Siemieńska, Annette Zimmer, Scholar, Warszawa 2007, szczególnie s. 241-266.

niepożądane, abiektralne, na geście odrzucenia wieloznaczności, a ściślej wytworzenia arbitralnego znaczenia. Dyskursy feministyczne oparte są na doświadczeniu wykluczonej kobiecości, które jest zawsze doświadczeniem ukonkretnionym, a zatem wiążącym się z różnymi typami przemocy: płciowej, seksualnej, klasowej, rasowej, etnicznej, religijnej itp. Z tej różnorodności doświadczeń i wiążących się z nimi problemów oraz wyrastających z nich interesów nie może się wyłonić żadna jednorodna narracja. Wydaje się, że Harding coraz lepiej zdaje sobie z tego sprawę, czemu dawała wyraz w swoich kolejnych książkach, w tym szczególnie w najnowszej, odwołującej się do perspektywy postkolonialnej, a zatem do perspektywy krytyki, a nawet odrzucenia zachodniego feminizmu jako narracji wybitnie europocentrycznej.³⁵ W książce tej pisze już o „feminizmach” i wiążących się z nimi różnorodnych poglądach na procesy modernizacji. Druga trudność to konsekwentne trwanie przez Harding przy ujmowanej epistemologicznie koncepcji silnego obiektywizmu. Harding słusznie zauważa, że rzekoma bezstronność dyskursu naukowego jest maską, która skrywa jego powiązanie z procedurami dominacji, w związku z czym nauka feministyczna musi przyczyniać się do odrzucenia tej maski i ujawnienia korelacji pomiędzy procesem wytwarzania wiedzy i systemami wartości wspierającymi owe dominacje. Wydaje się, że możliwa jest reinterpretacja koncepcji Harding w kierunku ujęcia obiektywizmu jako procesu ujawniania mechanizmów męskiej dominacji we wszystkich ich odmianach, ujawnienia procesów konstruowania „rzeczywistości” w obrębie fallogocentrycznego dyskursu. Jeśli tak, to nie chodzi tu o obiektywizm epistemologiczny, o lepsze poznawcze ujęcie rzeczywistości poza-kulturowej, poza-pojęciowej, ale o obiektywizm etyczny, czyli po prostu o sprawiedliwość: o budowanie dyskursu z pozycji kategorii zdominowanych. Feministyczny punkt widzenia byłby wtedy dlatego lepszą perspektywą poznawczą, ponieważ pomagałby zbudować wiedzę, która lepiej ujawnia mechanizmy przemocy, a zatem lepiej wspomaga strategię oporu przeciwko nim. W tym kontekście opór Harding przed relatywizmem byłby oporem nie przed relatywizmem epistemologicznym, zakładającym,

35 Sandra Harding, *Sciences from Below. Feminisms, Postcolonialities and Modernities*, Duke University Press, Durham 2008.

że wszelka wiedza jest konstruowana z określonego punktu widzenia powiązanej z konkretnym systemem normatywnym (bo tak przecież wydaje się brzmieć stanowisko amerykańskiej teoretyczki), ile relatywizmem etycznym, zrównującym systemy wiedzy legitymizujące dominację z systemami wiedzy związanymi z ujawnieniem mechanizmów przemocy. Wydaje się jednak, szczególnie w świetle jej wyjaśnień doprecyzowujących pojęcie silnego obiektywizmu³⁶, że Harding nie akceptuje takiej interpretacji swojej teorii. W jej przekonaniu obie te perspektywy łączą się: feministyczny punkt widzenia gwarantuje większy obiektywizm badań naukowych właśnie dlatego, że ujawnia konsekwencje systemowej przemocy wobec kobiet. Ujawnianie ukrytych wartości determinujących poznanie naukowe prowadzi jej zdaniem do odkrycia prawdy o rzeczywistości naturalnej i społecznej, a zatem także o rzeczywistości poza-kulturowej.

Spróbujmy przemyśleć konsekwencje teorii feministycznego punktu widzenia z perspektywy *queer*. Wydaje się, że obiektywistyczna wersja stanowiska Harding nie może zostać włączona do społecznej teorii *queer* z dwóch powodów, które wymieniła Susan Hekman, krytykując tę wersję teorii punktu widzenia:

(...) wszystkie te stanowiska [teorii punktu widzenia] łączy przekonanie, że feministyczny punkt widzenia jest zakorzeniony w „rzeczywistości”, w przeciwieństwie do abstrakcyjnego świata pojęciowego zamieszkałego przez mężczyzn, szczególnie przez mężczyzn z klas dominujących (...). Po pierwsze, [przekonanie to] opiera się na założeniu, że dychotomię pomiędzy rzeczywistością a pojęciami można znieść poprzez zwrócenie się ku rzeczywistości i odrzucenie pojęć. Ta strategia jest jednak nieskuteczna. Oba elementy tej dychotomii są od siebie zależne. Zwrócenie się ku jednej z nich oznacza uznanie epistemologicznej prawomocności obu stron dychotomii, co zatem nie rozwiązuje problemu. Po drugie, stanowisko to pomija fakt, że świat przeżywany jest, podobnie jak wszelkie inne przejawy ludzkiego działania, dyskur-

36 Por. Sandra Harding, *Rethinking Standpoints Epistemology: What is “Strong Objectivity”?*, w: *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, red. Sandra Harding, Routledge, London – New York 2004, s. 127-140.

sywnie konstruowany. Dyskurs ten nie jest tożsamy z dyskursem abstrakcyjnej nauki, ale jednak jest dyskursem.³⁷

W terminologii teorii spektakularnej propozycję Sandry Harding można by zatem przedstawić następująco: żyjemy w Spektaklu, który jest zespołem symulacji wytworzonych tak, by chronić system męskiej dominacji. Spektakl ten jednak „pokrywa” rzeczywistość, która znajduje się pod nim i która może zostać odkryta o tyle, o ile wiedza o niej będzie konstruowana z punktu widzenia opozycyjnego wobec systemu męskiej dominacji, to jest z feministycznego punktu widzenia. Na terenie społecznej teorii *queer* zakłada się jednak, że to, co uchodzi za rzeczywistość, jest zawsze społecznie konstruowane i nie mamy dostępu do „rzeczywistości” inaczej, niż za pośrednictwem owych pojęciowych konstrukcji. Nie istnieje nic takiego jak obiektywna i gotowa do odkrycia rzeczywistość poza-kulturowa (w słabszej wersji tego stanowiska można po prostu powiedzieć, że do takiej rzeczywistości nie mamy dostępu), istnieje natomiast Spektakl, system znaczeń materializowanych w codziennych gestach i pragnieniach ciała jednostek zamieszkujących przestrzeń społeczną, w związku z czym możliwie jest ujawnienie mechanizmów normatywnej przemocy warunkującej ten system znaczeń i jego konsekwencje odgrywania symulacji, które ze znaczeń tych się składają. Innymi słowy mówiąc, możliwe jest ujawnienie, komu Spektakl służy i przeciw komu jest wymierzony, jednak ujawnienie to jest możliwie tylko dzięki wysłuchaniu świadectwa *homo sacer*, świadectwa, które dotyczy przemocy i które ukonkretnione jest określonymi warunkami życia. Te świadectwa będą zawsze opowieściami lokalnymi i partycularnymi i nie istnieje możliwość złożenia ich w jedną, spójną, zamkniętą opowieść o „rzeczywistości”. Jeśli rzeczywistość, jak zdaje się zakładać Harding, jest jedna i „czeka na odkrycie”, to oznacza to, że jedna i tylko jedna opowieść o tej rzeczywistości jest prawdziwa. Tymczasem feminizm nigdy nie wygenerował i, jak sądzę, nigdy nie wygeneruje, takiej jednorodnej opowieści. Jej uzyskanie możliwie jest tylko drogą stłumienia jednych opowieści i uprzywilejowania innych, a zatem skonstruowania nowego Spektaklu, który będzie potrzebo-

37 Susan Hekman, *Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited*, w: *The Feminist Standpoint Theory Reader*, dz. cyt., s. 226-227.

wał swojego zewnątrz w postaci tych narracji (w tym także niektórych narracji feministycznych), które nie „z mieszczą się” w przestrzeni mowy Spektaklu. Kwestią odrębną jest utopijność projektu Harding: w jaki sposób zamierza ona konstruować nie-fallogocentryczną naukę przy użyciu fallogocentrycznego języka?

Ze społeczną teorią *queer* wiąże się inna strategia, która polega na destabilizacji znaczeń spektakularnych, otwieraniu ich na działanie różNICy i tym samym otwieranie (dyskursywnej) przestrzeni społecznej dla procesu ujawnienia się możliwości (relatywnie) dowolnego konstruowania i rekonstruowania systemu znaczeń konstytuujących jednostkowy świat przeżywany i determinujących jego codzienne działanie. W ten sposób przemoc zostanie ujawniona w swej kapilarnej konkretności, zidentyfikowana w swych codziennych przejawach, których suma dopiero może złożyć się w polilologiczną, zawsze otwartą na dookreślenia i nigdy nie wypowiedzianą ostatecznie całość. Tych rozsianych i pieczołowicie zbieranych opowieści nie zastąpi nowa, akademicka „wielka narracja”. Może ona jedynie dać początek nowemu Spektaklowi. Jednak teoria punktu widzenia, pozbawiona swoich obiektywistycznych roszczeń w wersji „silnego obiektywizmu”, bliska jest tym momentom społecznej teorii *queer*, w której wskazuje ona, że pozycja zewnątrz Spektaklu, pozycja *homo sacer* ułatwia rozpoznanie mechanizmów konstytuujących Spektakl, co zbliża tę perspektywę do koncepcji Lukácsa. Jednak zauważmy: jeśli Spektakl oparty jest na systemie symulacji, a status abiektu grozi każdemu, kto nie odgrywa tych symulacji w zadowalający sposób i nie poddaje się procedurom renormalizacji, to znaczy odmawia reprodukcji i materializowania na swoim ciele spektakularnych znaczeń, to można założyć, że taka sytuacja jest potencjalnie otwarta dla każdej jednostki, która w swoim doświadczeniu odkrywa procedury przemocy. Ponadto ujawnienie Spektaklu jest możliwe także drogą świadectwa, dzięki któremu jednostka, która nie doświadcza osobiście danego typu przemocy, może uzyskać wiedzę o jej charakterze. Wydaje się, że właśnie owo zróżnicowane, ukonkretnione świadectwo, zbierane i włączane do oficjalnych systemów wiedzy jest przedsięwzięciem kluczowym dla budowania wiedzy/oporu, zatem częścią tak rozumianego świadectwa są narracje konstruowane także w oparciu o różnorodne feministyczne punkty widzenia.

Trudno jednak znaleźć powody dla przyznania systemowi przemocy opartej ściśle na dominacji męskiej statusu absolutnego priorytetu, co postuluje teoria punktu widzenia. Jest to możliwe tylko pod warunkiem metaforycznej konceptualizacji męskości jako systemu znaczeniowego tworzącego Spektakl. Takie ujęcie opiera się na założeniu, że skoro przestrzeń społeczna strukturowana jest przez system męskiej dominacji i wszystkie znaczenia, jakie w tej przestrzeni zostały wytworzone, wytworzone zostały z perspektywy dominującej męskości, to oznacza, to, że „męskie” są także wszystkie inne typy przemocy: męski jest rasizm, męska jest dominacja klasowa, męskie są szowinizmy etniczne, męska jest agresywna eksploatacja zasobów naturalnych globu itp. Wydaje mi się jednak, że taki sposób postawienia sprawy, choć nie pozbawiony słuszności, prowadzić może do esencjalizacji kategorii płci i przeciwstawiania „męskiego” świata dominacji i przemocy „kobiecu” światu współpracy i sprawiedliwości. Problem ten jest dość skomplikowany i raczej wtórny wobec zasadniczego tematu tej pracy dlatego – zapewne narażając się na nieporozumienia – ograniczę się tylko do stwierdzenia, że takie rozciąganie zakresu pojęcia męskiej dominacji może utrudniać rozpoznanie sytuacji, w których to rzeczywiście symulacje płci są źródłem różnego typu nierówności i opresji, zaś z drugiej strony nie musi pomagać w zidentyfikowaniu szczególnych problemów związanych z doświadczeniem przemocy seksualnej czy klasowej.

Wróćmy zatem do problemu feministycznego punktu widzenia, a raczej do kwestii braku możliwości jego ustanowienia. W perspektywie *queer* jest to kwestia ważna, na co w wielu swoich tekstach zwracała uwagę Judith Butler, poddając krytyce strategię podmiotowej polityki feministycznej, opartej na kategorii reprezentacji. Swoją najsłynniejszą książkę, *Gender Trouble*, rozpoczyna następująco:

Teoria feministyczna najczęściej wychodziła z założenia, że istnieje pewna gotowa tożsamość, obejmowana przez kategorię kobiet, która nie tylko leży u podstaw dyskursu o interesach i celach feminizmu, lecz także definiuje podmiot mający uzyskać polityczną reprezentację. (...) Michel Foucault twierdzi, że jurydyczne systemy władzy *wytwarzają* podmioty, które następnie reprezentują. (...) okazuje się, że podmiot feminizmu zostaje dyskursywnie

ustanowiony przez system polityczny, który ma wspomóc jego emancypację.³⁸

Podmiot, tak można skomentować poglądy Butler, którego emancypacji służyć ma feminizm, okazuje się być regulatywną symulacją, która jest wytwarzana w obrębie feministycznej teorii, a następnie reprezentowana w jego praktyce. Ponieważ teoria feministyczna zmierza do zamknięcia/ustabilizowania kategorii kobiecości, jest przeto wplątana w te same procedury przemocy, jakie powiązane są ze wszystkimi dyskursami normatywnymi (spektakularnymi). Wytwarzając kobiecość (pewną narrację o kobiecości obejmującą identyfikację jej sytuacji społecznej i kulturowej oraz związane z tą sytuacją interesy) posługuje się gestem separacji, odrzucając te znaczenia, które uznaje za „nieswoiste” dla kobiecości. Tymczasem taka zamknięta kategoria kobiecości nie istnieje, jest tylko symulacją, toteż staje się „pojęciem kłopotliwym, punktem spornym i źródłem obaw”³⁹. Odwołując się do teorii Denise Riley⁴⁰, Butler wskazuje, że taka próba ustabilizowania znaczenia kobiecości oznacza zazwyczaj hegemonizację jednej z jej wersji, ponieważ zasadniczy problem polega na tym, że:

w różnych kontekstach historycznych płeć nie jest ani spójna, ani stała, oraz że zbiega się z rasowymi, klasowymi, etnicznymi, seksualnymi i regionalnymi aspektami dyskursywnie ustanawianej tożsamości. (...) obstawanie przy stabilnym podmiocie feminizmu, przy pozbawionej jakichkolwiek pęknięć kategorii kobiet, nieuchronnie wywołuje wobec niej wieloraki opór. Dzięki owym wykluczonym obszarom dobrze widać, jak taki konstrukt – nawet jeśli przyświecają mu cele emancypacyjne – niesie ze sobą przymus i regulację.⁴¹

Płeć jest arbitralnie ustanawianym i materializowanym na powierzchni ciał jednostek systemem znaczeń powiązanych z lokal-

38 Judith Butler, *Uwikłani w płeć...*, dz. cyt., s. 43-44.

39 Tamże, s. 45.

40 Denise Riley, *Am I that Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*, Macmillan, New York 1988.

41 Judith Butler, *Uwikłani w płeć...*, dz. cyt., s.46-47.

nymi strukturami dominacji. Konkretna postać tak wytworzonej symulacji zawsze jest uzależniona od jej interferencji z pozostałymi znaczeniami tworzącymi jednostkową, odgrywaną tożsamość, czyli od lokalnego, normatywnego kontekstu społecznego/kulturowego jednostki. Kobiecość zatem jest kategorią rozproszoną, wieloznaczną, nie może zatem być „reprezentowana” przez żaden typ zamkniętej, jednoznacznej narracji ani praktykę polityczną na tej narracji opartą. Z tego powodu w innym swoim tekście⁴² Butler wskazuje, że jedyną strategią, jaka umożliwi feminizmowi uniknięcie owych związanych z procedurami normatywnego wytwarzania kategorii kobiecości konsekwencji jest odrzucenie totalizujących i uniwersalizujących dyskursów, w ramach których konstruowane są narracje przy użyciu strategii *pars pro toto*, czyli strategii wykluczenia. Wiedza, jaka wiąże się z polityczną praktyką feminizmu, musi być wiedzą opartą na kategoriach (z)destabilizowanych, multiplikowanych w różnorodnie społecznie osadzonych dyskursach. Musi być wiedzą fragmentaryczną, otwartą na radykalną krytykę:

(...) jeśli feminizm będzie oparty na założeniu, że pojęcie „kobieta” desygnuje pewne nieoznaczone pole różnicy, wówczas pojęcie to nie będzie mogło być totalizowane czy zagarniane przez deskryptywne kategorie tożsamościowe, pozostanie przestrzenią permanentnie otwartą i podatną na resygnifikację. (...) Dekonstrukcja podmiotu feminizmu nie oznacza zabiegu ocenzurowania sposobów jego użycia, lecz, przeciwnie, wiąże się z otwarciem tego terminu na potencjalną multiplikację jego znaczeń (...).⁴³

Wiedza feministyczna musi być wiedzą otwartą na różNICę, na nie-znaczenie, na (z)wielokrotnienie znaczenia w jego sytuacyjnych ukonkretnieniach. Znaczenia, jakie wiedza ta ma wypracowywać, będą tym się różnić od sensów produkowanych w ramach dyskursów wiedzy/władzy, że będą chronicznie niestabilne, wciąż konstruowane od nowa i nigdy ostatecznie niedomknięte. Wiedza ta z pewnością

42 Judith Butler, *Contingent foundations: Feminism and the question of postmodernism*, w: *From Modernism to Postmodernism. An Anthology*, red. Lawrence Cahoone, Blackwell, Oxford 2003, s. 390-401.

43 Tamże, s. 397.

będzie wyglądała na wiedzę mniej „elegancką”, mniej przejrzystą, mniej „systematyczną”, niż wiedza spektakularna, ale z pewnością będzie wiedzą bardziej „obiektywną”, bo reprezentującą polilog zróżnicowanych doświadczeń. Nie jest to obiektywność wynikająca z opisanania „rzeczywistości jako takiej”, ale jest to obiektywność wynikająca z powiązania wiedzy feministycznej z szerokim i otwartym systemem zróżnicowanej reprezentacji.

Podobne stanowisko reprezentują Nancy Frazer i Linda Nicholson.⁴⁴ Twierdzą one, że wiedza feministyczna budowana musi być w powiązaniu z koncepcjami postmodernistycznymi, w tym przede wszystkim francuskiego poststrukturalizmu. Dzięki temu szczegółnemu spotkaniu teoria postmodernistyczna dostarczyć może teoretycznego uzasadnienia dla działań politycznych podejmowanych przez feminizm oraz może wspomagać jego efektywność w demaskowaniu i przeciwdziałaniu mechanizmom przemocy opartej na systemie płci, chroniąc feminizm przed założeniami fundacjonistycznymi (obiektywistycznymi) oraz esencjalistycznymi. Z drugiej strony feminizm pomaga „wyprowadzać” teorie postmodernistyczne z objęć dyskursu fallogocentrycznego (dyskursu męskiej dominacji), nadając mu tym samym „polityczny impet”. Znaczenie postmodernizmu polega zdaniem autorek przede wszystkim na ogłoszeniu końca „wielkich narracji” – narracji o charakterze totalizującym, narracji „obowiązkowych”, warunkujących i nadzorujących indywidualne, „małe”, jednostkowe opowieści, a zarazem marginalizujących narracje alternatywne. Podstawową funkcją „wielkich narracji” była legitymizacja systemu dominacji i powiązanych z nim praktyk przemocy, toteż narracje te zostały skompromitowane jako urządzenia wiedzy/władzy, służące zniewoleniu kategorii uznanych za podporządkowane. Nikt zatem, kto rzeczywiście chce unikać uwikłania swojego dyskursu w normalizujące praktyki władzy, nie będzie próbował tworzyć więcej żadnego typu uniwersalnych, totalnych „teorii społecznych”, możliwe i konieczne jest jednak konstruowanie małych, lokalnych, płynnych i niestabilnych narracji. Swoją legitymizację te „małe nar-

44 Nancy Frazer, Linda Nicholson, *Social criticism without philosophy. An encounter between feminism and postmodernism*, w: *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, red. Steven Seidman, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 242-264.

racje” uzyskują w lokalnych, „regionalnych” doświadczeniach, a zatem oznaczają one zabieg przywrócenia głosu tym kategoriom, które dotychczas skazane były na milczenie. „Małe narracje” są weryfikowane przez praktykę polityczną, z jaką się wiążą, są tym bardziej „prawdziwe”, im bardziej są skuteczne w rozwiązywaniu konkretnych problemów podległości, upośledzenia, wykluczenia i marginalizacji. Narracje te mogą się łączyć w przecinające się sieci nakładających się częściowo doświadczeń, przedsięwzięć związanych z oporem i celów politycznych. Frazer i Nicholson, podobnie jak Bulter, wskazują, że na terenie koncepcji feministycznych, które starały się dostarczać uzasadnienia dla praktyki feminizmu, dochodziło niejednokrotnie do przejścia stylu i strategii metodologicznych „wielkich narracji”. Konsekwencją tego było używanie języka uniwersalizmu do budowania pewnego typu „średnich narracji”, co oznaczało reprodukcję normatywnych procedur wykluczenia głosów, które nie zostały włączone do owych narracji. Dążenie do budowania uniwersalnej teorii feministycznej prowadziło i prowadzi nadal do wielu gwałtownych sporów oraz rozłamów w obrębie ruchu feministycznego. W ten sposób energia kobiet nie była wykorzystywana do zmiany systemu społecznego, ale marnotrawiona na wewnętrzne spory, walki i polemiki wokół definicji „prawdziwego feminizmu”. Źródłem tych kontrowersji było dążenie do oparcia teorii feministycznej ujmowanej jako uniwersalna teoria społeczna na jednym, kulturowo uwarunkowanym czynniku (takim jak na przykład reprodukcja macierzyństwa czy eksploracja ciała) i ignorowaniu faktu, że w obrębie różnorodnych lokalnych kontekstów społecznych i kulturowych (a także różnorodnych indywidualnych trajektorii biograficznych) czynniki warunkujące procedury dominacji, a zatem także i skutki tej dominacji, są różne. Zazwyczaj towarzyszyła temu uniwersalizacja szczególnych pojęć wypracowanych w obrębie zachodniego dyskursu teoretycznego (np. pojęć seksualności, macierzyństwa czy homoseksualności), podczas gdy znaczenie tych pojęć nie zawsze przystaje do znaczeń konstruowanych w innych przestrzeniach kulturowych. Wszystko to razem skłania Frazer i Nicholson do sugestii, iż teoria feministyczna powinna przybierać postać o następujących cechach. Po pierwsze powinna być rodzajem „teorii mozaikowej” (*puzzle-theory*), narracji składającej się z wielu lokalnie wytwarzanych i zakorzenio-

nych w lokalnych doświadczeniach „fragmentów” dyskursywnych, konstruowanej „oddolnie” przez zbieranie i reprezentowanie rozproszonych świadectw dotyczących różnych przejawów dominacji i jej konsekwencji. Po drugie powinna być teorią otwartą (*open theory*) na nieustanne modyfikacje i dookreślenia płynące z różnorodnych pozycji kulturowych i historycznych. Po trzecia winna być teorią nie-doskonałą (*fallibilistic theory*), omylną, dopuszczającą swój błąd i w związku z tym gotową do zmiany stanowiska o tyle, o ile zaistnieją ku temu wystarczające powody, nigdy nieuznająca się za teorią „skończoną” czy „kompletną”. Po czwarte winna to być teoria zwrotnie powiązana z feministyczną polityką koalicyjną (*affinity political theory*): powinna wspierać strategie polityczne różnorodnych koalicyjnych, działających nie ze względu na wspólnotę tożsamości, ale ze względu na podobieństwo zidentyfikowanych interesów grup feministycznych, ale zaraz winna ulegać modyfikacjom pod wpływem doświadczenia płynącego z tych działań.

Teoria feministyczna nie może być zatem teorią opartą na jednorodnym feministycznym punkcie widzenia, ponieważ punkt widzenia zawsze powiązany jest z konkretną, lokalną sytuacją jednostki z jej (narratywowym) doświadczeniem przemocy. Teoria ta nie może także być teorią zobowiązującą się do reprezentowania wszystkich kobiet, ponieważ każde symulacyjne, lokalne ukonkretnienie normatywnej preskrypcji „kobiecości” zachodzi w odmiennych kontekstach społecznych, a zatem wiąże się z różnymi problemami i wymaga odrębnych teorii. Musi być mozaiką „małych narracji”, które swoją obiektywność budują na otwartym systemie reprezentacji w dyskursie tych głosów, które dotychczas były skazane na milczenie, wymazywane – bo zakłócające jednorodność Spektaklu. Perspektywa *queer*, jak wskazywałem w pierwszym rozdziale, narodziła się z rozczarowania sposobem, w jakim do wnętrza dyskursów emancypacyjnych i powiązanych z nimi praktyk politycznych przenikają normatywne procedury wykluczenia, które usiłując stabilizować dyskurs antynormatywny, segregują stanowiska nań się składające i hegemonizują jedno z nich (zwykle te związane z kategoriami dominującymi w tym dyskursie: w przypadku studiów lesbijsko-gejowskich hegemonizowana była narracja białych, zamożnych, homoseksualnych mężczyzn, a w przypadku teorii feministycznej – białych, zamożnych, hetero-

seksualnych kobiet), separując i wykluczając inne, skazując kategorie „wykluczonych wśród wykluczonych” na milczenie i niewidzialność w obrębie ruchu LGBT lub ruchu feministycznego. To wniosek niezwykle istotny dla rozstrzygnięcia kwestii tego, jakiego rodzaju wiedzą ma być wiedza/opór, której częścią chce stać się społeczna teoria *queer*. Mogę już zatem przejść do zarysowania wstępnej koncepcji zasadniczych cech wiedzy/oporu konstruowanej z perspektywy *queer* i omówienia kilku problemów, jakie wiążą się z jej wprowadzeniem do przestrzeni spektakularnej.

Budowanie wiedzy/oporu

Wiedza re-kodowania

Spółeczna teoria *queer* ujmuje przestrzeń społeczną jako Spektakl, w którym jednostki reprodukują strukturę dominacji, w tym dominacji płciowej i seksualnej, poprzez rytualne odgrywanie znaczeń normatywnych tworzących symulacje, wtórnie naturalizowane instancje blokujące ciało jednostki, jej pragnienia i jej działania w taki sposób, aby ściśle realizowała ona normatywne preskrypcje. System ten jest stabilny tylko dzięki uwarunkowaniu świadomości jednostki, jej tożsamości rozumianej jako wytworzona przez procedury przemocy narracja, przy pomocy której jednostka poznawczo ujmuje otaczający ją świat i siebie w tym świecie i w relacjach z innymi. To z tego powodu problem wiedzy, jej tworzenia, jej legitymizacji i jej transmisji, jest dla tej teorii problemem kluczowym. Wiedzą jest to wszystko, co jednostka, która buduje i przekształca swą tożsamościową narrację, uznaje za wiedzę, za wiarygodną opowieść o rzeczywistości. Może być to wiedza religijna, wiedza mitu, której niewątpliwą zaletą jest jej holistyczny charakter: stanowi zazwyczaj kompletny system znaczeń wyjaśniających rzeczywistość we wszystkich jej aspektach. Może to być wiedza tradycji, doświadczenie poprzednich pokoleń przekazywane w obrębie mechanizmów reprodukcji kultury, systemu norm i wartości. Może to być wiedza „znaczących innych”, brana pod uwagę ze względu na pozycję, jaką ów „znaczący inny” zajmuje w systemie międzyosobowych (indywidualnych i kolektywnych) odniesień. Można wskazać na inne rodzaje wiedzy wpływającej na jednostkowe narracje tożsamościowe. Można jednak założyć, że w zachodnich przestrzeniach społecznych szczególne znaczenie ma wiedza naukowa, przede wszystkim ze względu na implantowaną jednostkom postawę zaufania wobec tego rodzaju wiedzy jako wiedzy obiektywnej, reprezentującej rzeczywistość taką, jaką ona „jest”, a zatem wiedzy pewnej i z tego powodu bezpiecznej. Z tego powodu, choć z pewnością społeczna

teoria *queer* musi zmierzyć się także z problemem wiedzy religijnej czy tradycji, ta część niniejszej książki poświęcona jest głównie wiedzy naukowej i jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakiego rodzaju teorię naukową przeciwstawić można wiedzy/władzy, jaki typ wiedzy/oporu może służyć tym wszystkim, których Spektakl skazuje na kondycję abiektałną, na niewidzialność i milczenie. Spektakl jest wprawdzie oparty na systemie symulacji, a zatem jest Wielkim Żłudzeniem, ale jednocześnie, i na tym polega jego paradoksalność, jest „rzeczywistością”, jego znaczenia są materializowane w codziennych działaniach jednostek oraz naturalizowane w dyskursach wiedzy (nie tylko wiedzy naukowej). Spektakl zatem jest realnością, ponieważ wywołuje realne skutki w postaci systemu dominacji/podporządkowania, wiążącego się z uprzywilejowaniem jednych kategorii jednostek, przyznaniem im pełnego obywatelstwa Spektaklu wraz z obietnicą szacunku, dostępem do różnego typu zasobów oraz z marginalizacją innych kategorii, skazaniem ich na wegetację na obrzeżach Spektaklu, produkowanie dyskursu szkalującego ich i odmawiającego im prawa do obywatelstwa, legitymizującego zadawanie im cierpienia i poniżanie ich. To cierpienie właśnie jest „miejscem”, w którym zaczyna się społeczna teoria *queer*. Ponieważ nauka jest przestrzenią uwikłaną w procedury wytwarzania i stabilizowania wiedzy/władzy, to także nauka winna stać się przestrzenią budowania strategii oporu – przede wszystkim poprzez ujawnianie związków pomiędzy pewnymi typami wiedzy i ludzkim cierpieniem, które jest przez tę wiedzę usprawiedliwiane. Mimo wszystko sądzę, że należy zachować pewien umiar: wiedza nie wytwarza systemów dominacji. Wiedza, w tym także wiedza naukowa, może stać się źródłem opresji wtedy, kiedy proces jej wytwarzania i transmisji zostanie podporządkowany normatywnym mechanizmom przemocy. Oznacza to, że trzeba włączyć się do tej gry i wytwarzać wiedzę, która w największym możliwym stopniu będzie służyć sprawie wolności, a nie zniewolenia, będzie zmniejszać obszary wykluczenia i związane z nim cierpienia, a nie je legitymizować.

Strategią konstruowania wiedzy jako przestrzeni oporu zajęła się w swym klasycznym już tekście Donna Haraway.¹ Bezbłędnie identy-

1 Donna Haraway, *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. Ewa Majewska i Sławomir Królak, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2003, 1 (3), s. 49-87.

fikuje ona stawkę, o jaką chodzi w tej grze: jest nią samo życie i jakże nęcąca możliwość włączenia go w społeczne mechanizmy (re)produkcji poprzez wytwarzanie cyborgów, hybryd maszyn i organizmów, powstających poprzez wypisanie na ciele znaczeń kulturowych, poprzez wszczęcie w ciało symulacji stanowiących element biopolitycznych technologii. Jesteśmy „społeczeństwem zapośredniczonym technologicznie”², wiedza i technologia są podstawowymi narzędziami normatywnej władzy. Chodzi o wiedzę/władzę i technologię/władzę, o systemy wiedzy i systemy technologiczne włączone w logikę dominacji i konstruujące „rzeczywistość” tak, by ową dominację podtrzymać. Przy pomocy normatywnej wiedzy i normatywnej technologii wytwarzana jest nasza świadomość. W ten sposób technologia władzy nad życiem staje się częścią nas samych, naszej tożsamości i naszych ciał, a my stajemy się cyborgami, życiem przetworzonym technologicznie, ludźmi/maszynami, zaprogramowanymi tak, by działać według odpowiednio przygotowanych schematów. Konstrukcjami normatywnej technologii.

Technologie i dyskursy naukowe mogą być częściowo rozumiane jako formalizacje, tzn. jako zamrożone momenty płynnych interakcji społecznych, które je konstytuują, ale powinny być postrzegane również jako instrumenty narzucania znaczeń. Granica pomiędzy znaczeniem i mitem, instrumentem a pojęciem, historycznymi systemami relacji społecznych i historycznymi anatomiami możliwych ciał, włączając w to przedmioty wiedzy, jest przepuszczalna. W rzeczywistości mit i narzędzie wzajemnie się konstytuują.³

Mit – symulacja „rzeczywistości”. Narzędzie: wiedza/władza i technologia, które z niej się wywodzą, które są „węzłami” sieci przemocy, ich zinstytucjonalizowaną, a zatem utrwaloną postacią. Nauka: przestrzeń produkcji i transmisji wiedzy/władzy. Nauka służy utrwalaniu systemu (płciowej, seksualnej, klasowej, rasowej, kolonialnej) dominacji, jednocześnie prezentując się jako narzędzie „postępu”, jak się okazuje

2 Tamże, s. 55.

3 Tamże, s. 66-67.

– „postępu” dla wybranych. Nauka jest patriarchalna, bo służy systemowi męskiej dominacji, nauka jest kapitalistyczna, bo w coraz większym stopniu jest podporządkowana „logice produkcji” i potrzebom „kapitału” i wymierzona przeciwko pracy, szczególnie tej najbardziej pogardzanej: pracy domowej kobiet. Nauka jest „anty-naturalna”, bo usiłuje wszystko i wszystkich objąć mechanizmami technologicznej transformacji tak, by nie pozostał nawet skrawek nie przetworzonej, nie przeprogramowanej „rzeczywistości”. Nauka oskarżana przez tych wszystkich, przeciw którym jest wymierzona i broniona przez tych, którym służy, choć wszyscy, ci dominujący i ci zdominowani, są w jednakowym stopniu cyborgami, produktami szaleństwa przetwarzania biologicznych danych, zawłaszczania życia, programowania świadomości. Laboratoria nie są miejscem „badania” rzeczywistości, lecz są miejscem produkcji normatywnych cyberpodmiotów, które mają mechanicznie reprodukować symulacyjne znaczenia. To tam powstaje cybernetyczna świadomość, świadomość symulacyjna, kodowana znaczeniami spektakularnymi. Tam powstaje cyborg:

Cyborg jest organizmem cybernetycznym, hybrydą maszyny i organizmu, wytworem rzeczywistości społecznej i fikcji. Rzeczywistość społeczną stanowi całość przeżywanego stosunków społecznych, jest naszym najważniejszym wytworem politycznym, fikcją zmieniającą świat. (...) Cyborg jest rodzajem zdemontowanego i przemontowanego postmodernistycznego, społecznego i jednostkowego podmiotu. Jest to podmiot, który musi być kodowany przez feministki.⁴

Cyborg to przeprogramowane życie. Życie włączone w fikcyjno-realną, spektakularno-symulacyjną maszynę produkcji. Laboratorium to normatywna instancja informatyki dominacji. Dlatego strategia oporu polegać winna na przejściu laboratoriów oraz technologii produkcji sensu. Jeśli przestrzenią zapośredniczenia doświadczenia jednostki przez techniki wiedzy/władzy jest jednostkowa świadomość, należy tę świadomość próbować prze-montować, de-kodować tak, by zakłócić proces reprodukcji znaczeń tworzących symulacje spektakularne.

4 Tamże, s. 49, 66.

Służyć temu winna wiedza/opór. Wiedza, która musi być inna, niż wiedza Spektaklu. Nie chodzi bowiem o zastąpienie Spektaklu patriarchalnego Spektaklem feministycznym, wiedzy/władzy legitymizującej system męskiej dominacji w wiedzę/władzę legitymizującą hegemonię znaczeń feministycznych. Haraway ostrzega, że feminizm może stać się nową wiedzą/władzą o tyle, o ile będzie podtrzymywał domkniętą i stabilną kategorię „kobiecości”, starał się ją definiować i „reprezentować”. Feminizm będzie użyteczny dla budowania wiedzy/oporu o tyle, o ile uwzględni fakt, że „[n]ie istnieje nic takiego w byciu »kobietą«, co w sposób naturalny łączyłoby kobiety”⁵. To jedna z normatywnych symulacji, dlatego jej ukonkretnione, urealnione znaczenie zawsze odsyła do indywidualnego doświadczenia opresji w lokalnym kontekście kulturowym. Wiedza re-kodowania oznaczać musi wysiłek stworzenia nowego języka naukowego, języka opartego na rozproszeniu, języka zróżnicowanego, tworzonoego przez znaczenia będące wyrazem różnych odmian świadomości opozycyjnej – lokalnych odczytań sieci władzy (płciowej, seksualnej, rasowej, klasowej) i ich konsekwencji. Podstawą tej wiedzy ma być epistemologia różNICy, a nie tożsamości, epistemologia odrzucająca „naturalną matrycę (kobiecej) jedności”⁶ i uwzględniająca wielość kobiecych doświadczeń. Doświadczenia te są zróżNICowane, ponieważ są jednocześnie wytworem fikcji (konsekwencją reprodukcji normatywnych symulacji) oraz faktem (wynikiem realnej opresji wobec kategorii abiektalnych), nie mogą być zatem objęte jedną, domknęłą narracją, która ukazywałaby uniwersalne doświadczenie „kobiecości”. Zdaniem Haraway, taka jedność nie jest do niczego potrzebna, feminizmowi nie powinno bowiem chodzić o wyzwolenie „kobiet”, ale o rozpoznanie i ujawnienie mechanizmów opresji, technologii dominacji i ich skutków, o poznawcze ujęcie przemocy i wytworzenie antyspektakularnej świadomości opozycyjnej. Chodzi o opowieść ironiczną, zdającą sobie sprawę ze swej lokalności, przygodności i lokalności, ale jednocześnie będącą podstawą strategii politycznej.

Żyjemy w epoce informatyki dominacji, będącej podstawą technologii programowania życia i produkcji uległych cyberpodmiotów,

5 Tamże, s. 56.

6 Tamże, s. 59.

epoce zaniku granicy pomiędzy człowiekiem a maszyną, naturą i kulturą, materią i ideą. Ta diagnoza Donny Haraway z 1985 roku jest coraz bardziej aktualna. Gwałtowny rozwój technologii wiąże się z coraz bardziej agresywnym zawłaszczaniem życia i coraz intensywniejszym włączaniem go w struktury produkcji. Współczesne technologie informacyjne umożliwiają zarządzanie życiem na niespotykaną dotąd skalę. Stajemy się, jak wskazuje m.in. Derrick de Kerckhove czy Manuel Castells (do ich koncepcji wróć niżej), „społeczeństwem sieci”, czego konsekwencją jest m.in. nakaz nieustannego bycia on-line, wobec czego telefon komórkowy, palmtop czy komputer stacjonarny lub przenośny stają się dodatkowymi „organami” człowieka. Poza innymi konsekwencjami oznacza to niebywały wzrost kontroli nad życiem, które w każdej chwili może zostać przywołane do porządku wtedy, gdy osuwa się poza ramy (re)produkcji. Szybkość realizowania przez jednostki postawionych przez nią zadań dorównywać musi szybkości przepływu informacji. Musimy działać jak maszyny, w tempie dyktowanym przez maszyny, maszyny stają się wprost częścią naszego ciała. Granica pomiędzy człowiekiem i maszyną została przekroczona już dawno, żyjemy w czasach, gdy coraz mniej w nas (do końca nieprzewidywalnego) człowieka, a coraz więcej (zaprogramowanej) maszyny. Czy to rzeczywiście postęp, czy też powstanie Spektaklu 2,0? Nowej, udoskonalonej wersji informatyki dominacji? Nowego, udoskonalonego sposobu zagarniania samego życia poprzez jego cyfryzację? Dziś *homo sacer* nie jest skazywany na śmierć/nie-znaczenie. Dziś *homo sacer* jest odłączany od sieci. Nie medyczna, psychologiczna czy socjologiczna diagnoza Prawodawcy jest dziś głównym narzędziem procedur abiektywizacji, ale klawisz „delete” naciskany przez Informatyka. Nie ma cię w sieci – nie istnieje. Jeśli to nie jest jeszcze adekwatny obraz cyfryzacji życia, to czy długo będziemy czekać na jego realizację? To jednak najzupełniej logiczne i oczywiste: jeśli żyjemy w Spektaklu, jeśli nasze działanie oznacza reprodukcję symulacji, to dlaczego nie przenieść wszystkich procesów stanowienia społeczeństwa do przestrzeni wirtualnej? Skoro rzeczywistość i tak nie istnieje? O ile wygodniejszy i sprawniejszy jest wirtualny Panoptikon, o ile efektywniejsze są informatyczne techniki dyscyplinarne. Nie ma przed nimi ucieczki, skoro życie „toczy się” w sieci, toteż jednostka, która jest on-line, jest jednostką w pełni

– przynajmniej potencjalnie – formatowalną. Programowanie życia nigdy nie było tak łatwe, a przecież informatyka dominacji dopiero się rozwija.

Nie chodzi mi o budowanie apokaliptycznej wizji, ale o wskazanie tego, jak słuszne były apele Donny Haraway o to, by pilnie starać się nie tylko o budowanie wiedzy/oporu, ale także o odzyskanie technologii, o konstruowanie technologii/oporu. Wszystko, co w tej książce zostało powiedziane o wiedzy, dotyczy także technologii. Nowoczesny Spektakl był oparty na wiedzy/władzy, powstający w naszych czasach Spektakl 2,0 oparty jest na technologii/władzy, w tym przede wszystkim na technologiach informatycznych. Toteż równocześnie z wiedzą/oporem niezbędne staje się opracowanie strategii antyspektakularnego hakerstwa⁷, które będzie odpowiedzią na informatykę dominacji. Kwestią tą zajmę się w trzeciej części tego rozdziału.

Dokonajmy podsumowania tego wszystkiego, co zostało wyżej powiedziane na temat wiedzy/władzy i wiedzy/oporu. Tabela 1 zawiera mapę konceptualną różnicy pomiędzy tymi dwoma typami wiedzy. Wykorzystuje ona przeciwko Spektaklowi logikę suplementacji: Spektakl ustanawia swe znaczenia poprzez separację tych sensów, strategii dyskursywnych i pozadyskursywnych, które są niezgodne z logiką dominacji. Wystarczy zatem ujawnić mechanizmy działania Spektaklu, zbierając świadectwa tych, którzy są ofiarami procedur abiektywizacji i zaprojektować wiedzę/opór jako odwrócenie mechanizmów spektakularnych. Nie chodzi jednak o proste zaprzeczenie, ale o precyzyjne zidentyfikowanie miejsc przebiegu wektorów normatywnych oddziaływań i odwrócenie ich kierunku. Nie możemy wyjść poza Spektakl, możemy jednak użyć jego technik przeciwko niemu samemu.

7 Pojęcie „hakerstwa społecznego” oraz „etyki hakerskiej” wprowadził Pekka Himanen, w trzeciej części tego rozdziału dokonam przeformułowania tego pojęcia. Zob. Pekka Himanen, *The Hacker Ethic and the Spirit of Information Age*, Random House, New York 2001.

	wiedza/władza	wiedza/opór
(a)	tożsamość	różNICA
(b)	konieczność	możliwość
(c)	równowaga i ład	chaos i procesualność
(d)	spektakularność	anty-spektakularność
(e)	legitymizacja/naturalizacja symulacji	de-legitymizacja/de-naturalizacja symulacji
(f)	rutynizacja podległości	świadomość opozycyjna
(g)	kodowanie świadomości	de-kodowanie świadomości
(h)	produkcja cyborgów	de-montowanie cyborgów
(i)	biopolityka (zagarnianie życia)	odzyskiwanie życia
(j)	ciało jako (bezwolna) przestrzeń ujarznienia	ciało jako „pole walki”
(k)	programowanie życia (informatyka dominacji)	hakerstwo społeczne
(l)	suplementacja i abiektywizacja (<i>homo sacer</i>)	de(kon)strukcja układu centrum-peryferie
(m)	dyskurs ekwiwalencji	dyskurs odmienności
(n)	obiektywność jako prawdziwość (zgodność z rzeczywistością)	obiektywność jako słuszność (prowincjonalizacja „rzeczywistości”)
(o)	niejawna polityczność	jawna polityczność
(p)	dyskurs totalitarny	dyskurs rozproszony
(q)	„wielkie narracje”	„małe narracje” (teoria mozaikowa)
(r)	system ekspercki (religia nauki)	polilog narracji naukowych
(s)	wiedza zamknięta	wiedza otwarta

Tabela 1. Wiedza/władza a wiedza/opór

Czym zatem winna być wiedza/opór? Przede wszystkim – teorią różNICy (a), rozsunięciem spektakularnych znaczeń przez ujawnienie nicości stanowiącej warunek wszelkiego znaczenia. Rozsunięcie to, zawsze istniejące, ale starannie ukrywane, umożliwi destabilizację znaczeń, ich przemieszczenie, a w konsekwencji transsygnifikację. „Otwiera” to znaczenia, z których skonstruowane są jednostkowe, tożsamościowe narracje, umożliwiając ich przemianę. RóżNICa to brak możliwości domknięcia znaczenia związany z ich arbitralnością. Nic nie znaczy w sposób ostateczny, ponieważ znaczenia nie odsyłają do żadnej rzeczywistości, ale są ustanawiane poprzez system zwrotnych odniesień pomiędzy nimi, najczęściej o charakterze binarnym. To właśnie owa nieobecność ostatecznego sensu, związana z arbitralnością znaczeń, jest przestrzenią różNICy. Poza znaczeniami nie ma żadnej koniecznej rzeczywistości, która jest ich podstawą, ale znaczenia złączone w system symulacji wytwarzają „rzeczywistość”, materializowaną i wywołującą realne (materialne) skutki. Wiedza/opór wiąże się z ujawnieniem tego paradoksalnego charakteru „rzeczywistości”, co wiąże się ze wskazaniem na przygodność tego, co jednostki nazywają rzeczywistością. Ta przygodność jest źródłem lęku, ponieważ prowadzi do opisywanego przeze mnie wyżej spotkania z nicością jako „zasadą” tego, co uznajemy za rzeczywistość, a nicość manifestuje się w naszym doświadczeniu jako śmierć. Nicość nie musi jednak oznaczać śmierci, jest bowiem warunkiem wszelkiej twórczości, umożliwia działanie, które jest czymś więcej niż reprodukcją, odzorowywaniem, kopiowaniem. Umożliwia też resygnifikację znaczeń, ich odzyskiwanie dla indywidualnych projektów autokreacyjnych. A zatem – szansę wyjścia poza to, co konieczne. Wiedza/opór jest zatem także teorią możliwości (b), wskazaniem, że wszystko, co znaczy, nie musi znaczyć ostatecznie, że stabilność znaczeń to tylko iluzja. Ujawnienie różNICy pracującej w przestrzeni symbolicznej odkrywa szansę proliferacji znaczeń. Mogą być one przekształcane, wpisywane w najróżniejsze konteksty, przemieszczane zgodnie z indywidualnymi lub koalicyjnymi strategiami. Rzeczywistość nie istnieje, istnieje nieskończenie wiele wersji „rzeczywistości”, których postać może być przedmiotem agonistycznej renegocjacji (o czym szerzej w następnym rozdziale). Wiedza/opór jest w związku z tym teorią chaosu (c), wskazującą, że równowaga jest zawsze tylko chwi-

lowa, a ład jest dziełem procedur (sztucznej) stabilizacji. Pierwotna jest nicość, tu objawiająca się jako chaos, zmienność, niestabilność i procesualność wszystkiego, co zdaje się być „rzeczywistością”. Chaos w przestrzeni społecznej nie grozi apokalipsą. Istnieje możliwość wytworzenia chwilowej równowagi, umożliwiającej wyznaczenie względnie trwałych wzorów życia społecznego. Jeśli jednak przemoc nie ma się stać ponownie podstawową determinantą przestrzeni społecznej, musi to być równowaga niestabilna, wrażliwa na zmiany jej warunków brzegowych, musi być paradoksalną równowagą procesu, a nie struktury. Musi być otwarta na „efekt motyla”: małe zaburzenia, które mogą wywołać całkowitą rekonfigurację społecznego systemu znaczeń. Wiedza/opór musi być zatem powiązana z matematyczną teorią chaosu i jej manifestacjami na terenie różnych nauk ścisłych. Jeśli „świat materialny” okazuje się być niepodatny na pojęciowe próby jego stabilizacji, to czas, aby także teoria społeczna oswoiła się z myślą, że w przestrzeni społecznej króluje chaos, czasem chwilowo stabilizowany, nie rządzi zaś nią żadne czekające na odkrycie „prawa”. Teoria społeczna musi wreszcie dorosnąć. Tylko wtedy wiedza/opór będzie miała szansę stać się wiedzą anty-spektakularną (d), nie wikłającą się w ustanawianie nowego Spektaklu, ale związaną ze strategiami nie tyle destabilizacji znaczeń spektakularnych, co ujawniania ich chronicznej niestabilności, otwierającą pole możliwości resygnifikacji. Oczywiście wiąże się to z de-legitymizacją i de-naturalizacją symulacji (e), które tworzą Spektakl. Płeć, seksualność i inne normatywne instancje to tylko konstrukty wiedzy/władzy, których celem jest porządkowanie jednostkowych pragnień i wpisanie ciała w proces reprodukcji systemu dominacji. Wiedza/opór, której celem jest otwarcie możliwości rekonfiguracji znaczeń spektakularnych tak, aby minimalizować społeczne obszary wykluczenia i cierpienia, winna wskazywać na arbitralny charakter symulacyjnych znaczeń i ich rolę w mechanizmach przemocy. Denaturalizacja instancji normatywnych i wskazanie na ich związek z ustanawianiem hierarchii dominacji może stać się szansą na przerwanie rutynowego odtwarzania symulacji przez jednostki i ukształtowanie „świadomości opozycyjnej” (f), jednostkowej świadomości podległości i ujarzemia przez procedury normatywne. To niesłychanie trudny i delikatny moment, oznacza bowiem skłonienie jednostki do „wzięcia w nawias” tego,

wszystkiego, co uznaje ona za „swoje”: zinternalizowany system norm i wartości, pragnienia, sposób postrzegania rzeczywistości, styl budowania relacji z innymi itp. Ujęcia własnego życia jako „dzieła sztuki”, które może być (relatywnie) dowolnie nadpisywane znaczeniami. To jednak początek koniecznego w strategii oporu de-kodowania świadomości (g), pozbywania się tego szczególnego „nadmiaru” znaczeń, jakie włączane są w tę świadomość, znaczeń uzasadniających różnego typu powinności. Nie chodzi, oczywiście, o całkowite rozkodowanie, z pewnością jednak wiedza/opór powinna wskazywać, że pozbycie się znakomitej części z tych znaczeń nie tylko nie czyni szkody, ale przeciwnie, uwalnia ciało jednostki od rutyny reprodukcji spektakularnych symulacji. Mnożenie dyskursów to zabieg wiedzy/władzy, nowa brzytwa Ockhama to narzędzie wiedzy/oporu. *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Nie musimy „posiadać” seksualności, by pożądać, nie musimy „posiadać” płci z jej całym znaczeniowym bagażem, by zapewnić trwanie gatunkowi. Ta „konieczność” zawsze była koniecznością Spektaklu. De-kodowanie świadomości przez wiedzę/opór oznacza także de-montaż cyborga (h) rozumiany jako zwiększanie w jednostce tego, co ludzkie, nieoswajalne, nieuwarunkowane, nieprzewidywalne, a pomniejszanie obszaru tego, co determinowane technologiami dyscyplinarnymi. Stawką jest nagie życie, niewpisane w spektakularny system znaczeniowy, wiedza/opór ma służyć odzyskiwaniu życia (i) oraz przeciwstawianiu się strategiom biopolitycznym. „Moje życie moją własnością” – oto nowe hasło przewodnie. Życie nie jest własnością państwa, narodu, kapitału, religii, rodziny, prawo do życia musi przestać być rozumiane jako prawo do zrzeczenia się prawa do życia. Spektakl usiłuje normatywnie regulować zarówno początek, jak i koniec życia, oczywiście poza całym jego przebiegiem. Wiedza/opór to wiedza, która wiąże się z ujawnieniem możliwości dysponowania przez jednostkę własnym życiem, ale, co istotniejsze, wiąże się z przywróceniem nagiemu życiu jego wartości. W Spektaklu życie, które nie wiąże się z (re)produkcją jest bezwartościowe, jest egzystencją *homo sacer*. Życie musi być produktywne: musi (re)produkować życie, (re)produkować znaczenia, (re)produkować towary, (re)produkować idee. Wartość życia jest pochodną wartości tego, co życie to (re)produkuje. Jednostka, która dysponuje swoim życiem (swoim czasem, swoją pracą, swoimi umie-

jętnościami) w sposób świadomy, może stawiać warunki, dyktować cenę, walczyć o szacunek dla własnego życia bez względu na to, czy jest w stanie być odpowiednio produktywnie. Jeśli życie stanie się na powrót przede wszystkim własnością jednostki, może ona również je trwonić. To jej życie. Odzyskanie prawa do życia wiąże się z odzyskaniem prawa do ciała (j), z odsunięciem od niego normatywnych znaczeń i wytworzeniem „pustej przestrzeni” pomiędzy ciałem i znaczeniami. Ciało może być oznaczane na nieskończoną ilość sposobów, wiedza/opór wiąże się ze wskazaniem na tę możliwość. Spektakl jest „rzeczywistością” tylko dzięki władzy nad ciałami, to na ich powierzchni się materializuje, to dzięki jego uległości możliwa jest re-produkcja symulacji. Odzyskanie ciała to dematerializacja Spektaklu i jego symulacji: dematerializacja płci podtrzymującej system męskiej dominacji, dematerializacja seksualności podtrzymującej wykluczenie pragnień homoseksualnych. Walka o ciała to walka o ujawnienie spektakularności przestrzeni społecznej. Spektakl może działać tylko wtedy, gdy uchodzi za materialną „rzeczywistość”.

Wiedza/opór musi zatem przeciwstawiać się zabiegom zagarniania życia, wpisywania ciała w procedury reprodukcji Spektaklu, materializacji jego znaczeń, odtwarzania jego symulacji po to, by stabilizować społeczny system dominacji. Zmienia się technologia implantacji znaczeń, przybiera ona obecnie postać informatyki dominacji, co wiąże wiedzę/opór z projektem hakerstwa społecznego (k), o czym niżej. Niezmienny jest natomiast sam mechanizm produkcji znaczeń, powstają one w obrębie tego, co wyżej określono jako logika suplementacji. W konsekwencji Spektakl istnieje tylko dzięki wyznaczaniu tych, którzy/które mają stanowić jego zewnątrz, dzięki abiektywizacji tych, którzy uznani zostali za nieprzydatnych, za odpady, tych, których widzialność mogłaby zagrozić jednoznaczności przestrzeni spektakularnej. Wiedza/opór, której źródłem są świadectwa kategorii abiektałnych o cierpieniu wykluczenia, jakie jest ich udziałem, wiąże się z dekonstrukcją i destrukcją chroniącego Spektakl układu centrum/periferie (l). Zewnętrzność kategorii abiektałnych jest iluzją, w istocie wykluczeni stanowią ukrytą zasadę „rzeczywistości”. „Oni” (nie-normatywni) nie są „tam”, są tutaj, wśród „nas” i w „nas”. Nie istnieje żadne normatywne centrum, ponieważ człowiek, dopóki jest (jeszcze) człowiekiem, a nie (już) maszyną, nigdy nie jest ujarzmio-

ny całkowicie, w jego odgrywaniu symulacji zawsze pojawiają się pęknięcia, niekonsekwencje, luki. Nienormatywność jest doświadczeniem uniwersalnym, zagłuszonym jedynie przez nakazy normatywnej poprawności. Wiedza/opór nie może z tego powodu wiązać się z absurdalną strategią dowodzenia, że nie-normatywni też mogą stać się „normalni”. Wtedy przestaje być wiedzą/oporem, a staje się na powrót wiedzą/władzą, służącą normalizacji. Potrzebna jest strategia odmienna, strategia uniwersalizacji odmienności (m), potrzebna jest wiedza o odmienności jako powszechnym doświadczeniu, tłumionym przez techniki dyscyplinarne. Powszechność odmienności wynika z arbitralności znaczeń Spektaklu, które są niestabilne i zawsze niedokładnie cytowane. Odmienność nie zagraża „swojskości”, odmienność jest manifestacją możliwości innej niż normatywna konfiguracja znaczeń i opartych na tych znaczeniach strategiach autobiograficznych. Odmienność jest szansą, nie zawadą. Kuriozalni, którzy dzięki dyskursowi wiedzy/oporu, stają się widzialni i słyszalni w przestrzeni społecznej, wnoszą ze sobą przesłanie, które może być zatrważające tylko dla spektakularnych nadzorców: można żyć inaczej, nie-normatywność, nie-spektakularność nie oznacza śmierci. Można nie mieć płci, przechodzić pomiędzy płciami, „mieszać” znaczenia obu płci i nie prowadzi to do szaleństwa, degeneracji, choroby. *Homo sacer*, który wraca „zza grobu” i przemawia, jest kpiną z powagi, „naturalności”, bezalternatywności Spektaklu. Jeśli w dodatku zaczyna opowiadać o swoim szczęściu, którego źródłem jest wolność, choć nieraz drogo okupiona, może wywołać rewoltę. Nie rewolucję ani apokalipsę. Rewoltę świadomości. Można inaczej. Przestrzeń społeczna jest przestrzenią możliwości, nie konieczności. A niezbędny zakres konieczności można renegocjować, nie jest w żadnym sensie ostateczny. Wiedza/opór to wiedza „klasy dla siebie”. To dlatego w Spektaklu jest oskarżana o szerzenie anarchizmu. Nie chodzi jednak o anarchię, ale o wolność. O ograniczenie obszarów upokorzeń, cierpień, przemocy. O sprawiedliwą przestrzeń społeczną, gdzie każdy może konstruować i rekonstruować siebie w sposób dowolny, o ile nie krzywdzi innych.

Wreszcie „metodologia”. Wiedza/opór wskazuje na przygodność tego, co uznajemy za rzeczywistość oraz na to, że „rzeczywistość” jest wytwarzana przez procedurę implantacji, reprodukcji, materializacji

i wtórnej naturalizacji znaczeń. To znaczenia, zebrane w system re-produkowanych symulacji, tworzą „rzeczywistość”. I, przedstawiając ten pogląd w słabszej wersji, akceptowanej przez konstruktywistyczną wersję socjologii wiedzy, nie mamy niczego „danego” w poznaniu poza owymi znaczeniami. Stwierdzenie, że coś jest zgodne z „rzeczywistością” jest jednocześnie prawdą (ponieważ można dowieść jego zgodności z tą wersją „rzeczywistości”, która jest ustanawiana jako Spektakl i wytworzona przez procedury dominacji) i kłamstwem (ponieważ możliwa jest nieograniczona ilość innych konfiguracji znaczenia, a zatem innych wersji „rzeczywistości”). Innymi słowy mówiąc stwierdzenie prawdziwości jakiegoś stanu rzeczy jako jego zgodności ze „stanem faktycznym” jest pracą w obrębie Spektaklu, a nauka, która opiera się na takiej definicji prawdy, jest nauką spektakularną, wiedzą/władzą. Poprzestaje ona na stwierdzeniu „faktyczności” pewnego stanu rzeczy, stabilizując w ten sposób Spektakl. Nie dodaje jednak: tak nie musi być, może być inaczej, tak jest tylko w pewnej wersji „rzeczywistości”, przy przyjęciu pewnych założeń, przy stabilizacji płynności znaczeń. Nie dodaje, że tworzący „rzeczywistość” stan rzeczy jest efektem procedur dominacji, w ramach których wytwarzane są znaczenia, materializowane następnie w działaniach jednostek. To dlatego wiedza/opór oznacza prowincjonalizację „rzeczywistości” (n). Stwierdzenie, że coś ma miejsce w „rzeczywistości” to dopiero początek jej pracy, ponieważ następnie pyta o to, komu owa „rzeczywistość” służy i przeciw komu jest wymierzona. Stąd koncepcja obiektywności jako słuszności, gdzie prawda ujmowana jest nie jako relacja znaczenia i „rzeczywistości”, ale jako ujawnienie mechanizmów przemocy związanych z tworzeniem „rzeczywistości” Spektaklu. Podstawą wiedzy/oporu jest świadectwo, jakie składa *homo sacer*, świadectwo wykluczenia, cierpienia, świadectwo egzystencji marginesu. Do tych świadectw odsyłają znaczenia wiedzy/oporu i one stanowią o jej obiektywności. Opisując proces konstrukcji „rzeczywistości” Spektaklu (i jego „prawdy”) jako procesu przemocy, wiedza/opór jest wiedzą jawnie polityczną, ponieważ staje po stronie tych, którzy są ofiarami tego procesu (o), podczas, gdy wiedza/władza jest wiedzą polityczną w sposób niejawny, wiedzą wpisaną w ustanowienie Spektaklu, a zatem wiedzą stojącą po stronie tych, którzy są beneficjentami systemu dominacji. Wiedza/władza jest wiedzą jednoznaczną, ponie-

waż służy stabilizacji Spektaklu, jest związana z jedną prawdą, ponieważ uwikłana jest w mechanizm wytwarzania iluzji, że prawda ta jest prawdą jedyną, reprezentującą rzeczywisty stan rzeczy. W tym sensie jest wiedzą totalitarną: dąży do hegemonizacji jednego systemu znaczeń. Wiedza/opór wytwarza dyskurs rozproszony (p), który oznacza próbę zbierania rozsianych narracji o przemocy, rozsianych opowieści o „rzeczywistości”, których podstawą są unikalne doświadczenia. Z tego powodu opiera się na „małych narracjach” (q), lokalnych wersjach „rzeczywistości”, z których każda jest prawdziwa, ponieważ jest słuszna, ponieważ jest świadectwem doświadczenia przemocy i cierpienia. Wiedza/opór przeto powstaje jako przestrzeń polilogiczna, przestrzeń zwielokrotnionego dialogu, jako teoria mozaikowa (w znaczeniu pochodnym do tego, w jakim terminu tego używa się w ekonomii, teorii organizacji, geografii czy ekologii) zbierająca rozproszone i dotychczas wymazywane głosy. Rola eksperta w wiedzy/oporze jest ograniczona. Nie jest on „kapłanem prawdy”, nie jest także „posiadaczem prawdy” wyrokującym o tym, jak się rzeczy mają lub jak się powinny mieć. Wiedza/opór jest oparta na polilogu narracji naukowych (r), ponieważ uznaje cząstkowość i stronniczość każdego punktu widzenia. Z tego powodu jest związana z próbą zastąpienia (autorytarnego) systemu eksperckiego (demokratyczną) przestrzenią ścierania się opinii, z pełną świadomością trudności, jakie z tym się wiąże. Wiedza/opór jest wreszcie wiedzą otwartą (s), która ulega nieustannym przekształceniom po to, by skuteczniej przeciwdziałać przemocy i ograniczać jej konsekwencje.

Na koniec tej zapewne nieco nużącej i „gęstej” prezentacji mapy konceptualnej wiedzy/oporu chciałbym dokonać pewnego koniecznego uniku, wynikającego zresztą z postulatu pozostawienia wiedzy otwartą na przekształcenia. Prezentację tę należy traktować jako propozycję, nie zaś ostateczne określenie tego, czym winna być wiedza/opór jako działająca przeciwieństwo wobec wiedzy/władzy. Bardziej chodzi tu o wskazanie pułapek, jakie czyhać mogą na wiedzę antyspektakularną, niż o budowę domkniętego, „eleganckiego” modelu. Bardziej chodzi o wskazanie na wektory działań, niż ustanowienie paradygmatu metodologicznego. Prawdziwość wiedzy/oporu to jej słuszność, a zatem jest ona weryfikowana przez jej skuteczność w ograniczaniu obszarów cierpień, nie zaś przez wierność (norma-

tywnemu) modelowi. Wiedza/opór oparta jest na strategii destabilizacji a nie budowania, ujawniania pęknięć i niekonsekwencji a nie ich zalepiania. To strategia uników, wymykania się przemocy jednoznaczności, przemocy unieruchamiania znaczeń. Odgórne „założenia metodologiczne” z pewnością są tu zawadą, a nie pomocą. Sądzę jedynie, że warto zdawać sobie sprawę, ku czemu wiedza/opór ma zmierzać, a czego chce unikać, także po to, by włączyć się do akademickiego polilogu i być przygotowanym na różnego typu zarzuty i wątpliwości. Niemniej jednak chcę to podkreślić: wiedza/opór to wiedza lokalna, która strategię tworzenia wiedzy testuje i modyfikuje w konkretnych warunkach. Przedstawiony wyżej model jest zatem jedynie orientacyjnym punktem odniesienia, który można – i należy – modyfikować lub radykalnie zmieniać w zależności od potrzeb rozproszonych, kapilarnych projektów oporu.

Posthumanistyka. Inspiracje postkolonialne

Jego śmierć ogłosił Michel Foucault w 1966 roku, ujawniając zarazem jego niedawne narodziny. Śmierć człowieka, przedmiotu troski humanizmu i nauk humanistycznych. Oto nekrolog:

Jedno jest pewne, człowiek nie jest najstarszym ani najtrwalszym problemem, przed jakim stanęła ludzka wiedza. Biorąc pod uwagę stosunkowo krótki okres i niewielki obszar geograficzny – kulturę europejską od XVI w. – można być pewnym, że człowiek jest świeżym wynalazkiem. W rzeczywistości spośród wszystkich przekształceń, jakim uległa wiedza o rzeczach i ich łądzie (...) tylko w tym jednym, w tym, który rozpoczął się półtora wieku temu i być może właśnie się kończy, wyłoniła się figura człowieka. I nie było to wyzwoleń jakiegoś dawnego niepokoju, jasne uświadomienie sobie odwiecznej troski, osiągnięcie obiektywności przez coś, co długi czas pozostawało w sferze wierzeń i filozofii: był to rezultat zmiany w fundamentalnych dyspozycjach wiedzy. Człowiek jest wynalazkiem, którego historia – jak bez trudu wykazała archeologia naszej myśli – jest krótka. A koniec, być może, bliski. Gdyby ów układ znikł tak samo, jak się pojawił, gdyby skutek jakiegoś wydarzenia (...) układ ten uległ zachwianiu, tak jak się stało u schyłku XVIII wieku z podłożem myśli klasycznej – wówczas możemy założyć, że człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza.⁸

Człowiek, produkt wiedzy uwikłanej w mechanizmy biopolityki, technologii zagarniania nagiego życia i włączania go w procedury (re)produkcji, umarł w tej samej chwili, w której ujawniono jego narodziny. Żył bowiem dopóty, dopóki wierzono w jego odwieczne trwanie, dopóki nie powątpiewano, że „jest”, a starano się ustalić kim/ czym „jest”. *Homo sapiens, homo faber, homo labor*. Człowiek „jest” istotą myślącą, wytwarzającą, pracującą – oto symulacja człowieczeństwa, którego ostateczny, ścisły i naukowy projekt wypracowany został w obrębie nowoczesnych nauk humanistycznych. Myślenie (racjonal-

8 Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. Tadeusz Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, t. II, s. 219-220.

ność), wytwarzanie, praca – wszystko to leży w „naturze” człowieka i wyraża jego „istotę”. W tym odróżnia się on od tego, co nie-ludzkie, w tym wyraża się jego powołanie. Myśląc, wytwarzając, pracując, realizuje „siebie”, swoją najgłębszą, nieuwarunkowaną „naturę”. Chodzi tylko o to, by usunąć wszelkie przeszkody, a wtedy człowiecza racjonalność czy człowiecza produktywność ujawnią się w całej swej pełni, gdyż ukryte są pod warstwami „zakłóceń”. Chodzi o to, by ustanowić takie warunki społeczne i kulturowe, by owa pierwotnie-ludzka racjonalność lub owa pierwotnie-ludzka wytwórczość wydała swoje owoce. Humanistyczna eschatologia w pogoni za wciąż umykającym horyzontem walczy z przemawiającymi przeciw niej faktami. Irytujący niedomiar racjonalności, pracowitości, kreatywności to tylko rezultat niedomiaru człowieczeństwa, które okazuje się być stopniowalne. Nie każdy „jest” człowiekiem w takim samym stopniu, istnieje wzorzec człowieczeństwa, człowiek prawdziwy i istnieją ci, których człowieczeństwo jest niedoskonałe, a nawet tacy, którym miana tego się odmawia. Im bardziej jednoznaczny wzorzec prawdziwego człowieka, tym liczniejsze zastępy nie-ludzi. Nowe znaczenie zyskuje starożytna dychotomia *homo humanus* – *homo barbarus*. W starożytności była to kwestia ogłady, w nowoczesności – kwestia natury. Barbarzyńcę można wyuczyć eleganckiej angielszczyzny i manier, ale na zawsze pozostanie barbarzyńcą, nie-człowiekiem, pod-człowiekiem, a jego świat „trzecim światem”, zdolnym jedynie do kopiowania w radosnym uniesieniu „europejskich wzorców” politycznych, społecznych, kulturowych, ekonomicznych. Barbarzyńca, nie-człowiek, musi pozostać barbarzyńcą, ponieważ człowiek potrzebuje swojego zewnątrz, swego zaprzeczenia będącego jednocześnie ostrzeżeniem: *tertium non datur*. Możesz być albo człowiekiem, albo barbarzyńcą. Możesz być istotą racjonalną albo owładniętą przesadami. Możesz być istotą wytwarzającą albo odtwarzającą. Możesz stać się człowiekiem „w pełni” albo zaprzęścić swoje człowieczeństwo, osuwając się w barbarzyństwo, gdzie granica pomiędzy człowieczym a zwierzęcym staje się przerażająco cienka. Bo najbardziej radykalnie nie-ludzka jest zwierzęcość, ukazywana struchlałym umysłem jako krwiożerca agresja, nieujarzmiony popęd seksualny oraz pragnienie niszczenia. Każdy nie-człowiek osuwa się w zwierzęcość: kobieta w nieracjonalność hysterii, homoseksualista w kompulsywną seksualność, barbarzyńca w mgłę pierwotnych

instynktów. Wszyscy oni reprezentują niedomiary człowieczeństwa. Człowieczeństwo jest pełnią, której osiągnięcie oznacza wyzwolenie. Ku niemu prowadzić ma nas humanizm i humanistyka.

Humanistyczna eschatologia jest pociągająca, dopóki nie pojawi się skandalista, który zapyta: dlaczego właściwie człowiek „jest” istotą myślącą, wytwarzającą, pracującą? I o jakie myślenie, jakie wytwarzanie i jaką pracę chodzi? Dlaczego chodzi o takie, a nie inne wzory racjonalności, wytwarzania i pracy? I dlaczego to one wyznaczają wzorzec człowieczeństwa? Dlaczego zaszczytne imię człowieka przysługuje w pełni tylko tym, którzy te wzory reprodukują w swym działaniu? To pytanie przychodzi z pogranicza Spektaklu, od tych, którym odmawia się miana człowieczeństwa, ponieważ nie są wystarczająco *sapiens, faber czy labor*, a zatem nie spełniają kryteriów człowieczeństwa. To oni ujawniają, że kryteria te to nie opis, ale normatywna preskrypcja, „jest” znaczy „powinien być”. A odwrócenie opisu człowieczeństwa zamienia go w listę proskrypcyjną, na której odnajdujemy nazwy gatunków nie-ludzi, tych wszystkich, którzy ze względu na swoją nieprzystawalność do normy człowieczeństwa, skazani są na los jego zewnątrz. To ich doświadczenie: kobiet, osób nieheteroseksualnych, „barbarzyńców” ujawnia, że człowieczeństwo to tylko pre-tekst, symulacyjna podstawa procedur przemocy spektakularnej, że chodzi nie o „wyzwalanie”, ale o wszczęcie życia w odpowiednie ramy racjonalności i (re)produkcji. Nie chodzi o wyzwalamie człowieka, tylko o produkcję normatywnego człowieczeństwa, wpisanego w strategię biopolityczne. O władzę, która posługuje się obietnicą wyzwolenia, by podtrzymać system dominacji. Model ten jest skuteczny tylko dopóty, dopóki jednostki wierzą, że chodzi o ich dobro, o ich wyzwolenie od tego, co nie pozwala im być „sobą” i odnaleźć szczęścia. Dopóki wierzą, że „bycie człowiekiem” to najbardziej wzniosły cel, ku jakiemu winni dążyć. Wzniosły obiekt humanistycznej ideologii. Ujawnienie, że nie chodzi o żadną wolność, tylko o zagarnięcie życia, o normatywną kolonizację myślenia, wytwórczości, pracy, ujawnienie polityczności projektu „człowieczeństwo” to początek jego końca. Michel Foucault zadał mu dotkliwy cios, nie tylko swoją archeologią wiedzy humanistycznej, demaskującej ją jako wiedzę/władzę, ale wszystkimi swoimi pracami, w których analizował różne „laboratoria” produkujące skolonizowa-

ne człowieczeństwo i pokazywał, jak wytwarzana jest płeć, seksualność, racjonalność czy zdrowie. Jak powstaje człowiek. Dlatego to on miał prawo ogłosić uroczyste jego śmierć. A w konsekwencji koniec humanizmu i humanistyki i początek posthumanizmu i posthumanistyki. Rozstanie się z humanistycznymi iluzjami to początek wiedzy/oporu.

Sądzę, że najbardziej radykalna, a zarazem najbardziej użyteczna dla budowania wiedzy/oporu krytyka humanizmu i humanistyki przychodzi ze strony studiów postkolonialnych. Krytyka feministyczna czy krytyka *queer* to krytyki „z wewnątrz” kultury nowoczesnej, z pozycji w tej kulturze wytworzonych, co jednocześnie czyni je podatniejszymi na spektakularne przechwycenie. Spojrzenie „z od dali”, choć bynajmniej nie wolne od wielu pułapek, pozwala wskazać to, co mniej widoczne „z bliska”. Doświadczeniem, które jest fundamentem studiów postkolonialnych, jest doświadczenie kolonialnego spotkania dwóch istot, z których jedna sądzi, że reprezentuje „pełnię” znaczenia i usiłuje drugą opisać jako pustkę nie-znaczenia. Jako swoje odwrócenie i zaprzeczenie. Im bardziej się to udaje, im bardziej istota podporządkowana pozwala strącić się w otchłań bez-znaczenia, tym bardziej istota dominująca u-obecnia pełnię sensu. Jaki pisze Leela Gandhi, „[a]by Europa mogła się wyłonić jako miejsce cywilizacyjnej pełni, należało wyzuć świat skolonizowany ze znaczenia”⁹. Aby Europejczyk mógł stać się miarą człowieczeństwa, należało odmówić znaczenia wszystkiemu, co nie-europejskie. Istoty zamieszkujące nie-europejskie kultury były zatem „odkrywane” przez europejskich badaczy i opisywane jako „kultury prymitywne”, znajdujące się na wczesnym etapie wychodzenia z „kondycji zwierzęcej” i będące daleko na drodze do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Jako nie-ludzie: „[Murzyni] przedstawiani są przez wszystkich piszących jako najbardziej plugawe istoty ludzkie, a nie zasłużyli sobie na uznanie ich za istoty ludzkie niczym innym ponad to, co wynika z wyglądu ich postaci”, wyznawał ze zgrozą Edward Long, autor osiemnastowiecznej *History of Jamaica*.¹⁰ Należało czym prędzej

9 Leela Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. Jacek Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 23.

10 Cyt. za: Homi K. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. Tomasz Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2, s. 192.

„wyrwać” owych nieszczęśników z ich barbarzyńskiej rzeczywistości i wspomóc na drodze do prawdziwej kultury, prawdziwej cywilizacji, prawdziwego człowieczeństwa. Najczęściej pomoc ta przybierała (i wielu miejscach nadal przybiera) postać rabunkowej eksploatacji bogactw kulturowych i naturalnych „odkrytych” ziem bez względu na opinię ich prawowitych mieszkańców oraz eksploatację ciał barbarzyńców, zagarnianie ich życia dla budowania dobrobytu kolonizatorów i ich metropolii. Najpierw niewolnicy, a potem zasoby „taniej pracy”: oto los, który wiązał się z kondycją barbarzyńcy. To głównie dlatego musiał on pozostać barbarzyńcą, skolonizowanym, „ucywilizowanym”, ale jednak barbarzyńcą, nie-człowiekiem, którego można i należy eksploatować bez szczególnych wyrzutów sumienia. Ideologicznym uzasadnieniem tej eksploatacji miała być m.in. „teoria dwóch światów”:

(...) tubylcy, choćby bez końca poddawać ich wpływowi europejskim, niezdolni są jakoby do całkowitego ich wchłonięcia; autochton (...) w decydującym momencie zawsze odrzuci maskę cywilizacji i ukaże swą prawdziwą twarz.¹¹

Barbarzyńca, nawet „ucywilizowany” i wykształcony, na zawsze pozostanie barbarzyńcą, którego istnienie znaczy o (europejskie) niebo mniej, niż istnienie cywilizowanego Europejczyka. Według danych UNAIDS z 2008 r. w Afryce, przede wszystkim w Afryce subsaharyjskiej, żyje ok. 22 milionów ludzi z HIV, zaś AIDS zabija rocznie ok. 1,5 miliona z nich.¹² Liczby niewyobrażalne, liczby całkowicie nieznanne. Wyobraźmy sobie, że prasa europejska ogłasza, że – utrzymując proporcje demograficzne – w Europie żyje 17 milionów osób zarażonych wirusem HIV, zaś w ostatnim roku zmarło na AIDS 1 200 000 z nich. Czy zbyt śmiałym jest przypuszczenie, że pisano by o apokalipsie? Afryka umiera, „świat” milczy. Życie barbarzyńcy jest wartościowe o tyle, o ile jest użyteczne, samo w sobie jest pozbawione znaczenia, jak cały nie-europejski świat i jego kultury.

11 Chinua Achebe, *Krytyka kolonialistyczna*, tłum. Krzysztof Majer, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2, s. 118.

12 UNAIDS 2008 Report on the global AIDS epidemic, <http://www.unaids.org/en/KnowledgeCentre/HIVData/GlobalReport/2008/default.asp>, dostęp 4 września 2009 r.

Ashis Nandy zwraca uwagę na to, że kolonizację ciał, umożliwiającą ich włączenie w procedury biopolityczne, poprzedzać musi kolonizacja umysłów. Należy barbarzyńcy uświadomić jego nie-ludzka kondycję, nie-znaczenie jego kultury po to, aby z wdzięcznością przyjął znaczenia kolonizujących i ich kultury:

Kolonializm ten oprócz ciał kolonizuje także umysły i na gruncie skolonizowanych społeczności uwalnia siły mające doprowadzić do tego, by raz na zawsze zmieniły się ich priorytety kulturowe. Przyczynia się przy tym do generalizacji idei nowoczesnego Zachodu, przenosząc ją z jednostki geograficznej i czasowej na kategorię psychologiczną. Zachód jest teraz wszędzie, w obrębie Zachodu i poza nim, w strukturach i w umysłach.¹³

Kolonizacja umysłów to, zdaniem Nandy'ego, bardziej subtelna, ale zarazem bardziej skuteczna strategia dominacji kolonialnej. To wciąż ten sam podstęp: przemoc ukazana jako wyzwolenie, imperializm jako narzędzie cywilizacyjnego „rozwoju” skolonizowanych obszarów, przyjęcie racjonalności i kultury kolonizatora jako uwolnienie od niecywilizowanych przesądów i barbarzyńskich obyczajów. Prowadzi to, jak wskazywał Frantz Fanon, do wytworzenia w skolonizowanym umyśle symptomu naśladowczości. Symptom ten był już opisywany w tej książce, choć jeszcze nie nazywany, widzieliśmy go w homoseksualnych strategiach ekwiwalencji czy w próbach „przepisywania” znaczenia kobiecego tak, aby pokryło się ono ze znaczeniem męskości. W warunkach kolonialnych i postkolonialnych syndrom ten ujawnia się jako idealizacja Europy, jej cywilizacji, jej technologii, jej kultury i jej wiedzy. A także niedostrzeganie przemocy, jaka ukryta jest za ideami nowoczesności, humanizmu, postępu:

Czas, aby europejskie zdobycze, europejska technika, europejski styl życia przestały nas kusić i zakłócać naszą równowagę. Na próżno w nich szukać człowieka; w nich można znaleźć tylko jego zaprzeczenie, lawinę zbrodni.¹⁴

13 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi 1983, za: Leela Gandhi, *Teoria postkolonialna...*, dz. cyt., s. 23.

14 Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. Hanna Tygielska, PIW, Warszawa 1985, s. 213.

Te gniewne słowa klasyka postkolonializmu są wyrazem buntu wobec kolonialnej wersji logiki ekwiwalencji, sprzeciwu wobec reprodukcji narzuconych znaczeń uzasadnianych mirażem postępu i wolności, a w rzeczywistości służących odtwarzaniu systemu kolonialnej dominacji. Pytaniem odrębnym jest pytanie o to, czy możliwie jest odrzucenie narzuconych znaczeń przez skolonizowany umysł, czy możliwy i czy właściwy jest powrót do stanu przedkolonialnego? Próby odpowiedzi na tak postawione pytanie znajdziemy w wielu pracach, m.in. w analizach Homi K. Bhabhy.¹⁵ Kierunek tych odpowiedzi nie jest tak stanowczo gniewny, jak apel Fanona. Świadomość postkolonialną tworzą zdaniem Bhabhy dwa procesy: proces ujawniania kolonialnej przemocy i jej konsekwencji oraz proces przejmowania – w jakimś sensie także (od)zyskiwania dla „siebie” – kolonialnych znaczeń, z których świadomość kolonialna jest utkana. Powrót do stanu przedkolonialnego nie jest możliwy, tamten świat, tamte znaczenia, tamta kultura, tamten język został w dużym stopniu utracony bezpowrotnie, ale możliwe jest wykorzystywanie faktu, że dyskursy kolonialne nigdy całkowicie nie determinują jednostkowej świadomości, pozostawiając możliwość przemieszczeń, resygnifikacji, podejmowania gry wymykania się znaczeń tego dyskursu. Strategię tę Bhabha określił mianem „kolonialnej mimikry” i opisał jako rodzaj „złego naśladownictwa” kolonialnych znaczeń, jego „błędnych odczytań”, otwierających możliwość przesunięć. Mimikra wpisana jest w logikę kolonialnego dyskursu, który dąży do implantacji imperialnych znaczeń, ale zakłada przy tym, że ich reprodukcja będzie zawsze niedokładna, że będzie wytwarzała pewien nadmiar, który umożliwi zawsze odróżnienie kolonizatora od kolonizowanego, a ponadto, jak wskazałem wyżej, pozwoli na strategiczne demaskowanie nieusuwalnego piętna barbarzyństwa w podporządkowanych w sytuacjach, gdy ich aspiracje zaczną niebezpiecznie rosnąć. W ten sposób proces „cywilizowania” sytuuje objęte nim jednostki na pozycji barbarzyńców. Ten mechanizm przemocy może zostać wyko-

15 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-Nowy York 1994, dwa rozdziały tej książki (będącej zbiorem esejów Bhabhy) zostały przetłumaczone niedawno na język polski, zob.: Homi K. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. Tomasz Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2, s. 184-195; tenże, *DyssemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, tłum. Tomasz Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2, s. 196-240.

rzystany do konstruowania strategii anty-kolonialnych. Bhabha odwołuje się do wielu pojęć ze słownika Derridy, także m.in. do pojęcia różNICy wskazując, że praktyka oporu postkolonialnego to praktyka nieustannej destabilizacji kolonialnych znaczeń, uniemożliwiająca działanie dyskursywnym mechanizmom kolonialnej przemocy, ale także odsuwająca niebezpieczeństwo osunięcia się w nowy, anty-kolonialny esencjalizm. Dostrzec tu możemy zbieżność z sugerowaną przez Judith Butler strategią „niedokładnego cytowania”.

Krytyka postkolonialna to także krytyka kolonialnej, nowoczesnej, humanistycznej wiedzy, jednoznacznie identyfikowanej jako wiedza/władza. Przedmiotem krytyki jest przede wszystkim jej eurocentryczny, rzekomy uniwersalizm legitymizujący wtargnięcie zachodniej wiedzy do nie-zachodnich przestrzeni kulturowych i proces kolonialnego kodowania tych przestrzeni. Wiedza zachodnia nie jest uniwersalna, ponieważ, jak stwierdza Dipesh Chakrabarty, jej stwierdzenia „powstawały we względnej, a czasem całkowitej ignorancji w stosunku do większej części ludzkości – to jest tych żyjących w kulturach niezachodnich”¹⁶. Wiedza ta stała się, zdaniem Chakrabarty’ego, „uniwersalna” wyłącznie dzięki agresji, dzięki przemocy kolonialnego imperializmu i nacjonalizmu, a jej efektem była – tu bengalski teoretyk odwołuje się do pojęcia Gillesa Deleuza – deterytorializacja „małych literatur” tworzących narracje kolonizowanych kultur. Wiedza uniwersalna, a zatem obiektywna, miała być konstruowana wyłącznie „z zewnątrz”, ponieważ była ściśle powiązana ze sprawowaniem nadzoru nad „tubylcami”, była wiedzą/władzą:

Dla umysłowości kolonialnej rzeczą absolutnie nadrzędną było móc powiedzieć sobie: „już ja się znam na tubylcach”. Owo stwierdzenie implikowało dwie rzeczy na raz: (a) tubylcy są w istocie raczej nieskomplikowani i (b) rozumienie ich jest nierozzerwalnie związane ze sprawowaniem nad nimi nadzoru (rozumienie jako warunek konieczny nadzoru, nadzór jako dostateczny warunek rozumienia).¹⁷

16 Dipesh Chakrabarty, *Postkolonialność a podstęp historii. Kto wypowiada się w imieniu Indii?*, tłum. Daniel Vogel, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2003, 3-4, s. 118.

17 Chinua Achebe, *Krytyka kolonialistyczna*, dz. cyt., s. 122.

Wiedza europejska, dyskursy wiedzy/władzy musiały być uniwersalne, to znaczy obiektywne, służyły bowiem ostatecznie kolonizacji życia, miały cel normatywny, polityczny i ekonomiczny. „Tubylcy” mieli być przedmiotami tej wiedzy, nigdy jej podmiotami, jedyną słyszalną narracją o nich miała być narracja kolonialna, jedyną słuszną charakterystyką ich kondycji ta, która wypracowywana była w dyskursie europejskiej humanistyki. Implantowanie skolonizowanym umysłem znaczeń wypracowywanych w obrębie tej wiedzy, prezentowanej jako wiedza uniwersalna, umożliwiało zarządzanie skolonizowanymi ciałami i eksploatację skolonizowanych terytoriów przy minimalnym oporze autochtonów. Podstawową retoryką legitymizującą imperializm kolonialny była retoryka „świata cywilizacji”, jakie przynieśli ze sobą podbijanym ludom Europejczycy, wyzwalając barbarzyńców z ich ciemności. Wiedza zatem, którą ze sobą przynieśli i która miała stać się odtąd wiedzą obowiązującą w świecie kolonialnym, jest wiedzą, która rzekomo służyć ma dobru podbitych. Stąd z oburzeniem kolonizatorzy reagują zazwyczaj na próby ukazania zupełnie innej funkcji wiedzy/władzy w procesie kolonizacji. Chinua Achebe, nigeryjski pisarz, przytacza znamiennej reakcję pewnej brytyjskiej recenzentki jego debiutanckiej powieści *Świat się rozpada*, wydanej także w Polsce.¹⁸ Recenzentkę zirykowała próba opisanie procesu kolonizacji z perspektywy kolonizowanych, dla których nadejście Białych oznaczało koniec „dawnego świata” odwiecznych zwyczajów, wcale zresztą przez Achebe nie idealizowanych. Powieść jego ukazuje po prostu dwuznaczność kolonizacji i związaną z nią przemoc, także kulturową, co wspomniana recenzentka kwaśno kwituje jako wyraz sentymentu za „barbarzyńskimi” czasami i ironicznie radzi pisarzowi, by porzucił wygodną cywilizację w Lagos i wrócił do sposobu życia swoich przodków. Oficjalny cel kolonizacji: „ucywilizowanie dzikich” usprawiedliwia wszystkie popełnione w jej okresie „błędy”. Cel uświęca środki i to owi „dzicy”, ci okropni niewdzięcznicy, powinni doskonale rozumieć. Zresztą te błędy to głównie ich, „barbarzyńców”, wina. Hegemonizacja dyskursu kolonialnego pozwalała na dominację wiedzy legitymizującej przemoc wobec istot, których dopiero spotkanie z Europą uczyniło „prawie ludźmi” (pra-

18 Chinua Achebe, *Świat się rozpada*, tłum. Małgorzata Żbikowska, Iskry, Warszawa 1989.

wie – skoro nie są ludźmi na tyle, by budować wiarygodne narracje o swej kondycji), jednocześnie zrzucając odpowiedzialność za konsekwencje tej przemocy na samych kolonizowanych. Krwawe wojny, skrajna nędra czy wreszcie epidemia HIV/AIDS to oczywiście skutki nieudolności Afrykanów, ich niezdolności do bycia w pełni cywilizowanymi, niezdolności do sprawnego wdrażania europejskich wzorców. Biały nie może się mylić, jego wiedza i jego recepty na szczęście są uniwersalne. Kolorowy myli się zawsze. Całkowite fiasko wszystkich programów ekonomicznych dla Afryki wypracowanych w Międzynarodowym Funduszu Walutowym czy Baku Światowym nie jest, oczywiście, dowodem omyślności rzekomo uniwersalnych zachodnich teorii ekonomicznych. Jest dowodem nieudolności rządów afrykańskich. Jeśli fakty przeczą uniwersalności zachodnich narracji, tym gorzej dla faktów, iluzja uniwersalności jest niezbędna w procesach zarządzania życiem, uniemożliwia bowiem kategoriom podporządkowanym wprowadzenie do przestrzeni słyszalności własnych narracji i rewindykowanie na ich podstawie własnego statusu. Iluzja uniwersalizmu z góry unieważnia wszelkie odmiany wiedzy opozycyjnej, wszelkie odmiany wiedzy/oporu, stabilizując dominację: rasową, seksualną, płciową i każdą inną. Wykazanie imperialnego charakteru roszczeń uniwersalistycznych i ujawnienie ich powiązania z władzą i dominacją jest jednym z podstawowych zadań nie tylko studiów postkolonialnych, ale każdej odmiany wiedzy/oporu. Toteż wiedza opozycyjna ma w opinii Dipesh Chakrabarty'ego dwa podstawowe zadania: „prowincjonalizowanie” wiedzy europejskiej poprzez wykazywanie jej lokalności i uwikłania w mechanizmy polityczne związane z kolonialną dominacją oraz „reterytorializowanie” dyskursów wykluczonych, dyskursów skolonizowanych i skazanych na milczenie.

Reterytorializacja „małych narracji”, przywrócenie znaczenia lokalnym głosom odmiennym od hegemonicznego monologu pozującego na uniwersalizm, budowanie wiedzy rozumianej jako wielogłosowość opowieści opartych na doświadczeniu wykluczenia i przemocy – oto zadanie. Afroamerykańska teoretyczka postkolonialna i przedstawicielka czarnego feminizmu, bell hooks, zadanie to umieszcza w ramach „polityki umiejscowienia”, rozumianej jako próba zakorzenienia narracji w doświadczeniu osób usiłujących budować

strategie antyhegemonicznej praktyki kulturowej. Owo doświadczenie jest miejscem początku „re-wizji” hegemonicznej wiedzy. Tym, co wiedzę/opór legitymizuje i czyni prawdziwą jest cierpienie, ból, który jest świadectwem przemocy i który sprawia, że głos uciskanych jest głosem „załamującym się”, nieporadnym, usiłującym wyartykułować to, co miało być niewypowiadalne i niesłyszalne. Trudność artykulacji wynika nie tylko z dławiącego cierpienia (to z jego powodu, warto to podkreślić, narracje te nie przypominają beznamiętnych opowieści nowoczesnej humanistyki, ale często są pełne emocji: smutku, bólu, ale także gniewu i buntu), ale także z trudności w wypowiedaniu „siebie” w opozycyjnym dyskursie. Bo czym jest to „ja”? W perspektywie postkolonialnej to nie tylko to wszystko, co obejmuje znaczenia tworzące aktualną tożsamość jednostki, wytworzoną przeciw procedurom normatywnymi (rasistowskimi, seksistowskimi, heteronormatywnymi), ale także nieokreślone do końca „miejsce pochodzenia”, miejsce paradoksalne, utracone, ale nadal obecne. W przejmujących słowach bell hooks daje świadectwo tym zmaganiom o odzyskanie „siebie” i odzyskanie języka do wyrażenia „siebie”:

Ten język, który umożliwił mi naukę na studiach doktoranckich, pisanie dysertacji, wypowiedanie się w czasie rozmów kwalifikacyjnych o pracę, nosi w sobie zapach ucisku. Język jest także polem walki. (...) Jesteśmy zaślubieni w języku, nasze istnienie zawiera się w słowach. Język jest także polem walki. (...) Uciskani walczą w języku, by odzyskać siebie, by się pojednać, ponownie zjednoczyć, odnowić. Nasze słowa nie są bez znaczenia, są działaniem, oporem. Język jest także polem walki.¹⁹

Język i tworzące go znaczenia to pierwsza przeszkoda by reprezentować w mowie coś, co miało pozostać poza mową. O tym samym problemie pisze Eve Kosofsky-Sedgwick, formułując swoją teorię „epistemologii szafy”: osoby nieheteroseksualne, próbujące budować własny dyskurs oporu, dysponują tylko pojęciami wytworzonymi „na zewnątrz” miejsc ich ukrycia/zesłania. „Wychodząc z szafy”, tj. wkra-

19 bell hooks, *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. Ewa Domańska, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2, s. 110.

czając w przestrzeń społecznej widzialności i słyszalności, mogą wypowiadać siebie tylko przy pomocy pojęć zastanych w świecie heteronormatywnym, pojęć najczęściej wytworzonych przeciwko nim. Skutkiem jest często wpadanie w pułapkę re-konstruowania „siebie” w taki sposób, aby podporządkować się owym pojęciom i w ten sposób stać się „komunikatywnym”. Podobne trudności sygnalizowane są w odniesieniu do mówienia kobiecego przez teorie feministyczne, m.in. w obrębie *écriture feminine*. Jak mówić, nie wikłając się w dyskurs przemocy? Jak mówić jako kobietach, nie wikłając się w dyskurs męskiej dominacji? Jak mówić jako osoba homoseksualna, nie wikłając się w dyskurs heteronormatywny? Jak mówić jako Czarny/a, nie wikłając się w dyskurs rasistowski? To przecież w obrębie tych dyskursów powstały te kategorie: kobiety, osoby homoseksualnej, Czarnego/Czarnej. To one „interpelują” do istnienia kobiety, ustanawiając je jednocześnie jako nie-mężczyzn, osoby homoseksualne ustanawiając jako nie-heteroseksualne, Czarnych jako nie-Białych. Ta interpelacja jest znakiem hegemonizacji dyskursu patriarchalnego, heteronormatywnego i kolonialnego (rasistowskiego), który determinuje wszystkie znaczenia w przestrzeni wypowiedalności. Słowa „stają kością w gardle”, są ciągle nieadekwatne, niewłaściwe, więcej ukrywają niż (re)prezentują. Toteż podporządkowani nigdy nie znajdują swojego miejsca i w przestrzeni społecznej, i w języku o tyle, o ile uciekają przed hegemonicznymi znaczeniami, o ile nie chcą mówić mową przemocy. Podporządkowani nie są w stanie skutecznie wypowiedzieć siebie, są tylko w stanie podejmować kolejne próby destabilizacji istniejącego sensu i mówienia poprzez jego nieściśłości, niekonsekwencje, niedokładności. Taki nieporadny, mało zrozumiały sposób mówienia bardzo łatwo wykipić, unieważnić, uciszyć jako „bełkot”. Być może podporządkowanym pozostaje jedynie bełkot, jak w przywoływanej w drugim rozdziale postaci Kalibana Szekspira/Warlikowskiego.

bell hooks wskazuje, że opozycyjny dyskurs budowany być może jedynie w obrębie przestrzeni „radikalnego otwarcia”, za jaką uznaje przestrzeń marginesu. Odnajdujemy tu taki sposób myślenia o epistemologicznej pozycji marginesu, jaki wyżej był opisywany jako punkt widzenia tych, którzy skazani są na pozycję zewnątrz Spektaklu. hooks już w swojej drugiej, bodaj najbardziej znanej książce,

*Feminist Theory: From Margin to Center*²⁰, pisze o pozycji marginesu jako pozycji umożliwiającej rozpoznanie zarówno własnej sytuacji marginalnej, jak i procesów odpowiedzialnych za wytwarzanie binaryzmu centrum/periferie, a zatem także tych organizujących centrum. Pozwala ujrzeć margines jako nieodłączną część całości, bez której centrum nie może istnieć. Zbliżając się do analizowanej wyżej teorii punktu widzenia hooks wskazuje, że owo rozpoznanie całości, składającej się z procesu wzajemnego odsyłania do siebie centrum i peryferii wyposaża podporządkowanych w pełniejszą wiedzę o charakterze społecznych relacji przemocy niż ta, którą posiadają klasy dominujące. Margines, powiada hooks, nie jest zatem tylko miejscem ponizenia i cierpienia, jest pozycją, z której można konstruować skuteczne strategie oporu, pozycją, z której widzi się „więcej”. Nie należy zatem porzucać marginesu i celem swoich aspiracji ustanawiać przemieszczenie się w kierunku centrum, przede wszystkim poprzez upodabnianie się do tych, którzy to centrum zamieszkują. hooks odrzuca zatem strategię ekwiwalencji i konformizmu wskazując, że prowadzi ona do utraty szczególnego typu przewagi epistemologicznej, dzięki której można „dostrzec, stworzyć, wyobrazić sobie alternatywne rozwiązania, nowe światy”²¹. Afroamerykańska teoretyczka potwierdza zatem słuszność interpretacji przewagi epistemologicznej, jaka wykazywana jest w obrębie teorii punktu widzenia, jako przewagi etycznej. Widok z marginesu, z krawędzi, umożliwia uzyskanie lepszego wglądu w technologie przemocy, a co za tym idzie, jest lepszą podstawą do projektowania takiego ładu, który będzie sprawiedliwszy, nie będzie oparty na wykluczeniu i krzywdzie. hooks podkreśla, że nie stara się stworzyć nowego, feministycznego czy postkolonialnego mitu, ale relacjonuje jedynie wnioski, jakie płyną z doświadczeń kobiet i mężczyzn wypchniętych na margines i doświadczających w swej codzienności cierpienia. Opór, zgodnie m.in. z sugestią Michela Foucault, należy budować dokładnie tam, gdzie ujawnia się przemoc, a zatem na marginesach, tam można próbować budować język, który umożliwi wypowiedzenie „nie” przemocy:

20 bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984, s. XVI-XVII.

21 bell hooks, *Margines jako miejsce...*, dz. cyt., s. 114.

(...) przestrzeń odmowy, gdzie kolonizatorowi można powiedzieć „nie”, powiedzieć „nie” uciskającemu, mieści się na marginesach. Tam właśnie można powiedzieć „nie”, można mówić językiem oporu, ponieważ tam istnieje przeciwjęzyk. Nawet jeżeli przypomina on język kolonizatora, to jednak przeszedł transformację, został nieodwołalnie zmieniony.²²

To zatem margines jest miejscem, w którym konstruowana być musi wiedza/opór, z którego wywodzić się winno oskarżenie nowoczesnej humanistyki o to, że pod pozorem rzekomej uniwersalności i obiektywności konstruuje narracje, które nie przynoszą, wbrew nadziejom humanizmu, wyzwolenia, ale są wpisane w praktyki przemocy. Człowiek, który miał być afirmowany w humanizmie i wyzwalany dzięki dyskursowi nauk humanistycznych, to człowiek Zachodu, budujący swe człowieczeństwo dzięki negatywnemu odniesieniu do nie-zachodniego barbarzyńcy, nie-człowieka. Wolność jest dla Białego, dla mężczyzny, dla osoby heteroseksualnej, nie dla Czarnego, kobiety czy lesbijki/geja. Głos z marginesu, głos tych wszystkich wykluczanych kategorii, jest wymazywany, uciszany, ponieważ ujawnia, że projekt humanizmu jest projektem przemocy i dominacji, a nie wolności. Głos ten jest unieważniany, m.in. w metodologicznym powiązaniu obiektywności i punktu widzenia „z zewnątrz”, konstruowaniu opisu danej kategorii przez osobę do niej nie należącą. W ten sposób naukowy dyskurs dotyczący kobiet był przez wieki budowany przez mężczyzn (uniwersalnych „z natury”), a norma metodologiczna do połowy lat sześćdziesiątych rezerwowała przywilej budowania wiedzy o homoseksualistach dla osób heteroseksualnych, wszystko ze względu na „subiektywność” opisu danej kategorii dokonywanej z wnętrza jej samej. Dlaczego?

Nie muszę wysłuchiwać twojego głosu, jeśli mogę wypowiedzieć się w Twoim imieniu lepiej, niż ty sam. Nie muszę słuchać twojego głosu. Opowiedz mi tylko o swoim cierpieniu. Chcę poznać twoją historię. Potem opowiem ją tobie w inny sposób. Opowiem ją w taki sposób, żeby stała się moją historią, moją własną

22 Tamże, s. 114.

opowieścią. Przepisując cię, napiszę siebie na nowo. Cały czas jestem autorem, autokratą. Stale jestem kolonizatorem, wyopowiadającym się podmiotem, a ty jesteś w centrum mojej wyopowiedzi.²³

Oto zatem Czarny opowiada swoją historię kolonizacji i swojego cierpienia: rozpadu „starego świata”, niewolnictwa, rasowej pogardy, przemocy na niespotykaną skalę, okrucieństwa. Dyskurs kolonialny przechwytyje tę opowieść i zamienia w narrację o „barbarzyńcach”, którzy zostali wyzwoleni od biedy i przesądów, ucywilizowani, ale którzy nie potrafili korzystać z dobrodziejstw cywilizacji, sprowadzając na siebie biedę i okrucieństwo. Oto zatem kobieta opowiada o swoim wykluczeniu z przestrzeni publicznej, spotykających ją niesprawiedliwościach, nierównym traktowaniu, uznawaniu za człowieka gorszej jakości: nieracjonalnego, tchórzliwego i słabego, wymagającego nieustannej opieki i wsparcia. Dyskurs androcentryczny przechwytyje tę opowieść i buduje narrację o kobiecie, która z powodu swej konstrukcji biologicznej i psychicznej nie sprawdza się w działaniach publicznych, w związku z czym jej przeznaczeniem są prace usługowe na rzecz mężczyzny i rodziny oraz macierzyństwo, co jest wyrazem komplementarności płci. Oto zatem osoba homoseksualna opowiada o cierpieniu spowodowanym przemocą, jaką wywołują jej potrzeby emocjonalne i seksualne, przemocą fizyczną i symboliczną, stawiającą ją poza prawem, poza godnością, poza człowieczeństwem. Dyskurs heteronormatywny przejmuje tę opowieść i buduje z niej narrację o społecznej bezproduktywności relacji homoseksualnych, co uzasadnia wyłączenie związków homoseksualnych spod prawnej ochrony, o tym, że lesbijki i geje nie potrafią tworzyć wieloletnich, monogamicznych związków, kierują się raczej promiskuityzmem i w dodatku zwykle wkraczają na drogę przestępstwa, w związku z czym ich wykluczenie jest racjonalne z perspektywy dobra społecznego. Wina za cierpienie leży zawsze po stronie podporządkowanych, którzy z powodu swoich „naturalnych” defektów, swojej niższości, swojego „nieuporządkowania” nie potrafią właściwie realizować wzniesłego projektu człowieczeństwa. Kobieta nigdy nie

23 Tamże, s. 116.

dorówna mężczyźnie racjonalnością sądów, homoseksualista nigdy nie zbuduje równie pięknego związku, jak osoba heteroseksualna, nie mówiąc o byciu dobrym rodzicem, Czarny nigdy nie osiągnie takiego poziomu ucywilizowania, jaki reprezentuje każdy Biały. Są zatem nie-ludźmi, są „inni”, ich „inność” może zostać dowiedziona i opisana jako „nieprawidłowość” i stanowić uzasadnienie marginalizacji. Tak działa nowoczesny humanizm i nowoczesna humanistyka, uniwersalna i obiektywna, odrzucająca subiektywny punkt widzenia i budująca bezstronną wiedzę o człowieku. Wiedza, dzięki której (każdy) człowiek osiąga wolność.

Studia postkolonialne podtrzymują zatem nekrolog sformułowany przez Foucault: człowiek umarł, a wraz z nim humanizm i humanistyka. W humanizmie i nowoczesnej humanistyce nigdy nie chodziło o wyzwalenie człowieka i zmianę losu tych, którym wiedzie się źle. Zawsze chodziło o polepszanie położenia niektórych ludzi, kosztem poniżenia i cierpienia innych. To zawsze był projekt partykularny, projekt w służbie dominacji. Uniwersalność miała być maską partykularności i wymówką przemocy. Trudno jest zdemaskować płć i seksualność jako urzędzenia wiedzy/władzy, ponieważ są one silnie naturalizowaną częścią jednostkowej świadomości, implantowaną w okresie socjalizacji. Trudno jest odnaleźć przestrzeń poza płcią czy poza seksualnością, jest to niemal niewyobrażalne. Wiedzę/opór w odniesieniu do instancji płci/seksualności budować można tylko dzięki „wzięciu siebie w nawias”, trudnej i związanej z koniecznością przewyciężenia wielu przeszkód strategii zaprzeczenia własnemu „ja”, odsunięcia znaczeń normatywnych, które owo „ja” tworzą, od powierzchni ciała, wytworzeniu pustej przestrzeni bez-znaczenia, która umożliwia zakwestionowanie oczywistości tych instancji i otwiera przestrzeń do budowania narracji o przemocy, jaka związana jest z ich ustanawianiem. Studia postkolonialne wskazują inną jeszcze drogę: drogę odwołania się do pamięci przed-kolonialnej, do „miejsca pochodzenia” ujmowanego jako narracja związana z przekazywaną zazwyczaj w tradycji ustnej pamięcią o czasach przed przybyciem kolonizatorów. Nawet, jeśli są to opowieści idealizujące obraz przeszłości, pozwalają one na wyobrażeniowe „odsunięcie” znaczeń wiedzy kolonialnej, ich „zawieszenie” jako obcych/narzuconych. W ten sposób tradycje lokalne,

tradycje marginesów, pozwalają na „wzięcie w nawias” kolonialnych narracji i tym samym odrzucenie ich roszczeń uniwersalnych, co otwiera możliwość budowania wiedzy/oporu. Wiedzy, której zadaniem nie jest odzyskanie czasu przeszłego, odbudowa świata, który się rozpadł, ale wskazanie, w oparciu o świadectwa wykluczonych, na możliwości budowania innego świata niż ten, który jest legitymizowany przez dyskurs wiedzy/władzy. To dlatego wiedza/opór ma być wiedzą posthumanistyczną: odrzucająca roszczenia do „uniwersalności” i prezentująca się jako polilog lokalnych opowieści, odrzucająca roszczenia do „obiektywności” w ujęciu fundacjonistycznym i opierająca się na subiektywnych świadectwach o przemocy. Wiedza ta nie ma przynosić wolności człowiekowi „w ogóle”, ponieważ człowieczeństwo jest w systemie dominacji ściśle reglamentowane, jest cechą stopniowalną, której pełnia przysługuje tylko dominującym, istnieją zaś kategorie, którym owego zaszczytnego miana odmawia się kategorycznie i uporczywie, tym radykalniej, im więcej w przestrzeni słyszalności mówi się o „prawach człowieka”. Ta wiedza ma przynosić wolność konkretnym jednostkom w kontekstach ich codziennej egzystencji, zmniejszać ich cierpienie, a jednocześnie prowadzić, dzięki wysłuchaniu ich świadectwa, do przebudowy relacji społecznych tak, by przynajmniej ograniczyć strukturalne źródła przemocy. Niezbędnym do tego narzędziem jest wyobraźnia, która wykorzystując pamięć i/lub mit o czasach przed-przemocą, potrafi budować marzenie o świecie, w którym przemoc ta nie jest podstawową zasadą strukturalizacji przestrzeni społecznej. Być może najdonioślejszym zadaniem wiedzy/oporu jest zbieranie partykularnych marzeń, które wypowiedane przez tych, którzy na poparcie swoich słów mają świadectwo cierpienia i poniżenia, mogą mieć siłę zmiany świata. „I have a dream that my four little children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin but by the content of their character.”²⁴ To marzenie, wypowiedziane 28 sierpnia 1963 r., taką zmianę zapoczątkowało.

24 Martin Luther King, *I Have a Dream*, mowa wygłoszona 28 sierpnia 1963 r. na schodach Lincoln Memorial w Waszyngtonie, w czasie *Marszu na Waszyngton*, tekst za oryginalnym nagraniem: <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm>, dostęp 4 września 2009 r.

Warto jeszcze wyjaśnić jedno: terminem „posthumanistyka” określa się często przedsięwzięcia badawcze związane z zakwestionowaniem centralnej pozycji człowieka w świecie oraz ujawnieniem przekroczeń granicy – a raczej ich iluzoryczności – pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, pomiędzy człowiekiem a maszyną i pomiędzy człowiekiem a światem „natury” czy też materią nieożywioną, światem rzeczy. Sądzę jednak, że nie jest możliwe konsekwentne odejście od normatywnego projektu humanizmu i wspierającej go humanistyki bez wielogłosowej dekonstrukcji „człowieczeństwa” i zakwestionowania go jako przedmiotu wiedzy i działań politycznych. W tym sensie początkiem posthumanistyki jest wiedza/opór budowana w obrębie różnorodnych przedsięwzięć: teorii feministycznej, studiów *queer*, studiów transseksualnych, studiów postkolonialnych oraz wielu innych częściowych, lokalnych „głosów z marginesu”, które utracają uniwersalistyczne i obiektywistyczne roszczenia nowoczesnej humanistyki, wskazując, że człowieczeństwo, podobnie jak płeć, seksualność czy rasa, to urządzenie wiedzy/władzy, symulacja, której celem jest stabilizacja spektakularnego systemu dominacji poprzez wyznaczanie marginesów – zewnątrz zamieszkanego przez rzesze nie-ludzi. Dopiero w tych lokalnych kontekstach ujawnić można, w jaki sposób w ten proces normatywnej przemocy uwikłane były różnorodne binaryzmy: kultura/natura, człowiek/maszyna, ludzkie/nie-ludzkie (zwierzęce) itp. Pominięcie etapu de(kon)strukcji przedmiotu humanizmu i humanistyki prowadzi do uwikłania wytwarzanej narracji w mechanizmy wiedzy/władzy, do budowania karkołomnych projektów humanistyki nie-antropocentrycznej i bezkrytycznego posługiwania się takimi terminami, jak „człowiek” i „człowieczeństwo”.²⁵

25 Por. Ewa Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura współczesna”, 2008, 3, s. 9-21. Autorka pisze m.in.: „Nie chodzi rzecz jasna o wyrugowanie człowieka z badań, lecz raczej o odejście od humanistycznej wizji człowieka jako miary wszechrzeczy i centrum zainteresowań badawczych i stworzenie projektu humanistyki nie-antropocentrycznej” (s. 11). Chodzi zatem o pewne przesunięcia akcentów, z podtrzymaniem uniwersalistycznej koncepcji człowieczeństwa. Chodzi zatem nie o posthumanistykę jako wiedzę/opór, ile o humanistyczne badania nad rzeczami lub nad zwierzętami (odmienne od badań prowadzonych przez nauki przyrodnicze).

Spektakl 2,0 i informatyka dominacji

W omawianym na początku tego rozdziału tekście Donny Haraway *Manifest cyborgów* autorka słusznie sugeruje, że jeśli nasze rozważania o mechanizmach władzy nie mają pozostać anachroniczne, musi się w nich znaleźć odniesienie nie tylko do roli wiedzy we współczesnych procesach społecznych, ale także do znaczenia technologii i ich powiązania z procedurami reprodukcji systemu dominacji oraz możliwymi metodami oporu. Oczywiście gruntowne prześledzenie i przeanalizowanie tego, w jaki sposób gwałtowny rozwój różnego typu technologii (np. biotechnologii, technologii informacyjnych, militarnych i innych) wiąże się ze zmianą technik sprawowania władzy normatywnej, szczególnie w zakresie norm płci i seksualności, to zadanie na odrębną książkę. Tu chciałbym się skupić na tym aspekcie tego szerokiego tematu, który pomoże mi dookreślić prezentowany w tej części książki model wiedzy/oporu. Sądzę, że z tego punktu widzenia szczególnie istotny jest rozwój technologii informatycznych i telekomunikacyjnych, zwanych ogólnie technologiami informacyjnymi, ponieważ zmieniają one sposoby sprawowania władzy, prowadząc do powstania nowej wersji systemu dominacji, który wyżej określiłem jako Spektakl 2,0. Problem związku pomiędzy rozwojem tych technologii a przemianami strukturalnych cech przestrzeni społecznej jest przedmiotem ogromnej ilości opracowań i analiz.²⁶

26 Choćby Manuela Castellsa, którego trylogia *Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura* jest właśnie przekładana na język polski. Do momentu pisania tych słów ukazały się dwie części: Manuel Castells, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. Mirosława Marody, Kamila Pawluś, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański, PWN, Warszawa 2007; tenże, *Siła tożsamości*, tłum. Sebastian Szymanski, PWN, Warszawa 2008. Wydanie części trzeciej (*Koniec tysiąclecia*) zapowiadane jest na rok 2009. Praca Castellsa, imponująca bogactwem danych, na jakich się opiera i odniesień bibliograficznych, zawierająca bardzo wiele trafnych i istotnych obserwacji, rozczarowuje jako rodzaj „ogólnej teorii wszystkiego”, której celem jest powiązanie wszystkich aspektów zmiany społecznej przełomu tysiącleci z powstaniem tego, co Autor określa mianem „społeczeństwa sieci” (*network society*). Powstanie nowego typu struktury społecznej Castells ujmuje jako konsekwencję rozwoju technologii informacyjnych, zasadniczej przyczyny wszystkich przemian. W odniesieniu do problematyki płci i seksualności teza o tego rodzaju przyczynowym powiązaniu nie została przekonująco udowodniona, co nie wyklucza korelacji o bardziej skomplikowanym, niż prosty związek przyczynowy, charakterze. Największym mankamentem pracy jest jej rozmach teoretyczny, prowadzący do wielu uproszczeń. Z perspektywy społecznej teorii *queer* zdumiewające są na przykład zdania: „Obrona praw kobiet jest sednem feminizmu. Wszystkie inne jego formy obejmują tę podstawową afirmację kobiet jako ludzkich istot, a nie lalek, przedmiotów,

W zasadniczej większości wydają się one potwierdzać intuicję Donny Haraway: granica pomiędzy człowiekiem a maszyną, a także pomiędzy ciałem (materią) a ideą (światem „wirtualnym”) ulega coraz dalej idącemu zatarciu. Życie przenosi się do przestrzeni wirtualnej, ulega procesowi cyfryzacji, co oczywiście znakomicie ułatwia procedury zarządzania nim. Cyfryzacją życia nazywam proces, w wyniku którego coraz większy wpływ na nasze codzienne działania indywidualne oraz grupowe, związane z aktywnością zawodową oraz z życiem prywatnym, zyskują aplikacje informatyczne, związane z generowaniem, pobieraniem i przetwarzaniem informacji istniejących w postaci zapisu cyfrowego. Aplikacje warunkują nie tylko sposób, w jaki technologię informatyczną wykorzystujemy do realizacji różnego rodzaju zadań, ale także sposób, w jaki funkcjonujemy tzw. świecie „realnym”. Szczególne znaczenie mają aplikacje komunikacyjne związane z Internetem (od przeglądarek internetowych, poprzez programy do obsługi poczty elektronicznej, aż po różnego typu komunikatory internetowe). Proces programowania życia polega na włączaniu go w struktury znaczenia generowane, transmitowane i implantowane przy pomocy technologii informatycznych. Spektakl opierał się na mechanizmach dyscyplinarnych, których centralnym wydarzeniem było wyznaczenie/ spowiedź, interpretowane przez posiadającego wiedzę obiektywną Eksperta. Spektakl 2,0, choć normatywna wiedza ekspercka nadal odgrywa w nim kluczową rolę, opiera się na technologiach informatycznych, których centralnym wydarzeniem jest programowanie życia leżące w gestii mającego dostęp do odpowiednich technologii

rzeczy lub zwierząt, by użyć kategorii klasycznej krytyki feministycznej” (*Sila tożsamości*, s. 234) czy „W rzeczywistości homoseksualność ma swoje własne istnienie i wzór niezależnie od heteroseksualności”, (tamże, s. 244). Zdumiewa także sugestia, iż „głęboki rozłam [między mężczyznami i kobietami] wywołany przez łączny efekt feministycznego wyzwania i niemożności większości mężczyzn do poradzenia sobie z końcem własnych przywilejów, wzmocnił prawdopodobieństwo do pojawienia się jedнопłciowych sieci wsparcia i przyjaźni, tworząc środowisko, w którym łatwo można było wyrażać wszelkiego rodzaju pożądaniami.” (tamże, s. 244). Jak wskazałem wyżej, feminizm obejmuje także te teorie – coraz bardziej zyskujące na znaczeniu – które kwestionują kategorię „kobiecości” oraz ideę „praw kobiet”, szczególnie w jej uniwersalizującym – esencjalizującym wymiarze. Teza zaś, od której Castells się (jawnie) odżegnuje, ale którą jednocześnie (dyskretnie) sugeruje, że konsekwencją przemian wywołanych przez feminizm jest rozdzielenie mężczyzn i kobiet oraz wzrost liczby zachowań homoseksualnych, byłaby może teżą zabawną, gdyby wypowiedział ją prawnik publiczny, ale kiedy wychodzi spod pióra jednego z najbardziej znanych socjologów po prostu wprawia w osłupienie.

i znającego języki programowania Programisty. Spektakl 2,0 jest, jak w przypadku wszystkich programów operacyjnych, rozwinięciem i udoskonaleniem Spektaklu, oparciem mechanizmów dominacji na nowych technologiach. Zasada działania Spektaklu i jego cel jest nadal ten sam: reprodukcja systemu klasowej, rasowej, płciowej i seksualnej dominacji, zmianie ulegają jedynie narzędzia. Powstaje, jak wskazała Haraway, informatyka dominacji. Skutkiem jej działania jest wytworzenie sieci o coraz szerszym zasięgu, sieci obejmującej ludzi, maszyny i krążące pomiędzy nimi informacje. Zatarcie granicy pomiędzy człowiekiem i maszyną wynika z coraz głębszego powiązania jednostkowej działalności z funkcjonalnościami oferowanymi przez programy komputerowe, dzięki czemu programy te stają się nieodłączną częścią życia, przekształcając człowieka w cyborga, coraz bardziej podatnego na programowanie. Pewien zakres wolności, jaki oferuje przestrzeń wirtualna, związanej z możliwościami (ograniczonymi przez mechanizmy ujarznienia) autoekspresji czy „grania z tożsamością” kompensowany jest zwiększoną wydajnością i efektywnością życia wpisanego w procedury (re)produkcji. Zmuszany do współpracy z maszynami, do dostosowania swojego tempa pracy do tempa przepływu informacji, człowiek staje się maszyną, coraz mniej znajdując czasu na ową ekspresję, a coraz więcej czasu poświęcając na pracę. Czas wolny, który pojawił się dzięki ograniczeniu czasu pracy w wyniku walki związków zawodowych, znika. Będąc nieustannie on-line, jesteśmy wszędzie w pracy, przez telefon komórkowy, palmtop czy laptop z aplikacjami internetowymi spływają do nas coraz nowe zadania. Zanik niezagospodarowanego życia, zanik życia bezproduktywnego, oto cel Spektaklu 2,0, którego osiągnięcie umożliwiają nowe technologie. Spektakl wykorzystuje fakt, że praca domowa, która przez wieki zepchnięta była na kobiety, uznawana jest za pozbawioną wartości, zaś jej wykonywanie ma być wyrazem miłości wobec rodziny, troską o jej potrzeby, pragnieniem jej szczęścia i rozwoju. Czyż nie inaczej koncerny motywują odmowę opłacania pracy wykonywanej w godzinach nadliczbowych w domu? Czy nie lojalnością wobec koncernu i jego celów oraz pragnieniem jego rozwoju? Nowe technologie przejmują stare strategie i napełniają je nową treścią. Bezpłatna praca domowa jest pułapką, w jaką wpadli mężczyźni dotychczas traktujący domowe usługi kobiet jako element

„naturalnego” krajobrazu życia rodzinnego. A tymczasem należało się tego spodziewać: logika Spektaklu to logika efektywności, jego taktyka polega na zagarnianiu życia i włączaniu w procesy (re)produkcji gwarantujące wzrost dobrobytu klas dominujących. Potrzeba było tylko nowych technologii, które umożliwią sięgnięcie po irytująco bezproduktywne obszary czasu wolnego. Cyborgi nie mają czasu wolnego, cyborg to maszyna, której jedynym celem istnienia jest praca. Nie żyjemy w społeczeństwie sieci (*network society*), żyjemy w społeczeństwie pajęczyny (*web society*), jednostkowe życie zostało schwyte w pajęczynę technologii informatycznych, owinięte kokonem urządzeń i aplikacji, „zdigitalizowane” i wchłonięte przez cyfrową przestrzeń przetwarzania danych. W tym sensie zatarciu ulega także granica pomiędzy „realnością” a „światem wirtualnym”, co jest tylko konsekwencją symulacyjnego charakteru tego, co jednostki biorą za „rzeczywistość”. Zmienia się charakter gospodarki, w coraz większym stopniu opiera się ona na produkcji informacji, wiedzy i technologii. Ujarzmienie ciała przestaje być tak istotnym zadaniem, najważniejsze jest połączenie umysłów w sieć/pajęczynę (re)produkcji. Spektakl 2,0 nie musi już angażować ciała w reprodukcję symulacji, może ją wywoływać bezpośrednio w umyśle dzięki technologiom informatycznym. Już nie trzeba koniecznie materializować znaczeń, mogą one pozostać „czystymi” znaczeniami, istniejącymi jedynie w postaci zapisu cyfrowego. Być może dlatego normy płci i normy seksualności tak słabną w zachodniej przestrzeni społecznej: biopolityka zagarnia życie bez pośrednictwa ciała. Władza nad życiem nie musi już oznaczać władzy nad ciałem, ale z pewnością bardziej niż kiedykolwiek oznacza władzę nad umysłami. Umysł staje się zasadniczym celem Programisty, co Derrick de Kerckhove opisuje pojęciem *mindware* (analogiczne do *hardware* i *software*), „oprogramowania umysłu”. Pojęcie to dobrze podsumowuje dotychczasowe rozważania na temat konsekwencji rozwoju technologii informatycznych:

Jednym z podstawowych celów cyfryzacji jest „upłynnienie” wszystkiego, co przedtem było stałe. Wszystko, co da się przekształcić w formę cyfrową, może być przekształcone we wszystko inne, a to z kolei może być poddane procesowi cyfryzacji. (...) Ta szczególna elastyczność upłynniania różnych form materii, uwa-

żanych niegdyś za zbiór heterogenicznych, zamkniętych na siebie substancji, wydaje się teraz tak płynna, jak sama myśl. Dzięki możliwości sprowadzenia każdej materii i każdej formy do wartości zerojedynkowych, tego najniższego wspólnego mianownika leżącego u podstaw wszelkiego istnienia sprawiamy, że cyfryzacja staje się nowym punktem odniesienia tego, co rzeczywiste i nierzeczywiste, materialne i duchowe. Ponieważ coraz mniej form materii opiera się procesowi cyfryzacji, płynność danych cyfrowych zbliża je coraz bardziej do płynności procesów myślowych. Cyfryzacja przekształca sprzęt (*hardware*) w oprogramowanie (*software*), a w konsekwencji w coś, co przypomina obraz myślowy, czyli „oprogramowanie umysłu” (*mindware*).²⁷

W ten sposób znika granica pomiędzy ciałem i umysłem, pomiędzy ideą a materią. Możliwie staje się bezpośrednie programowanie umysłów, rozumiane jako determinowanie znaczeń tworzących jednostkowe narracje tożsamościowe przy pomocy technik informatycznych.

To tylko ogólny zarys zmian, jakie zachodzą w sposobie sprawowania władzy dzięki włączeniu nowych technologii do procedur reprodukcji systemu dominacji. Ich szczegółowa charakterystyka wymaga głębokiej wiedzy informatycznej, znajomości technologii informacyjnych pozwalającej precyzyjnie wskazać miejsca przebiegu nowych kapilarnych technik władzy i na tej podstawie opracować możliwe przedsięwzięcia związane z oporem. Laik – taki jak autor tych słów – jest jedynie w stanie obserwować i opisywać efekty wiązania technologii informatycznych z mechanizmami władzy normatywnej, ale do opracowania strategii technologicznego oporu niezbędny jest specjalista. Dlaczego? Otóż jak wskazałem wyżej, Spektakl istnieje dzięki reprodukcji znaczeń, tworzących symulację, dzięki którym znaczenia te są materializowane na powierzchni ciał działających jednostek. W uproszczeniu rzecz ujmując, podstawą dominacji jest zatem odtwarzanie pewnego typu narracji, pewnego fantazmatu, wyobrażenia o rzeczywistości. Narracja ta, dzięki technikom jej transmisji i implantacji, staje się częścią jednostkowych nar-

27 Derrick de Kerckhove, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, tłum. Andrzej Hildebrandt, Ryszard Glegoła, MIKOM, Warszawa 2001, s. 159.

racji tożsamościowych, determinujących działania jednostki poprzez ich blokowanie w normatywnie wyznaczonych ramach znaczeniowych. W ten sposób narracje te stają się wypowiedziami o charakterze performatywnym, stwarzającymi to, co nazywają. Narracyjny projekt rzeczywistości staje się „rzeczywistością” na powierzchni ciał jednostek, w ich codzienności. Informatyka dominacji odtwarza ten mechanizm. Proces programowania może być, jak mi nie mam, analizowany jako jeden z przypadków budowania narracji o charakterze performatywnym, bowiem celem programowania jest także uzyskanie materialnego efektu w postaci aplikacji umożliwiającej realizowanie określonego zadania. Co więcej, programowanie opiera się na specyficznych językach, zwanych językami programowania, które posiadają własne reguły semantyczne i syntaktyczne. Język ten determinuje formę, jaką przybiera ostatecznie kod źródłowy, a zatem także sposób, w jaki funkcjonuje program. Jednak tym, co najbardziej różni języki programowania od języków nie-informatycznych jest semantyka: znaczenie poszczególnych symboli jest ściśle zdefiniowane, w związku z czym nie jest możliwe ich „niedokładne cytowanie”, ponieważ automatycznie skutkuje to błędami w funkcjonowaniu programu lub brakiem możliwości jego uruchomienia. Na tym polega różnica pomiędzy tradycyjnym Spektaklem a Spektaklem 2,0: technologia informatyczna uniemożliwia zastosowanie dowolnego przesunięcia znaczeniowego w celu odkształcenia sposobu, w jaki dana aplikacja realizuje swoje zadania. Zmiana aplikacji możliwa jest bądź przez zmiany w obrębie kodu źródłowego, bądź poprzez napisanie nowego kodu, który będzie imitował istniejący program, ale będzie się od niego różnił. Wymaga to jednak specjalistycznej wiedzy w zakresie programowania, która dostępna jest relatywnie niewielkiej części społeczeństwa, stanowiącej tym samym szczególnego rodzaju elitę – elitę władzy informatycznej. To w jej rękach znajduje się podstawowe narzędzie informatyki dominacji: programowanie. Oto nowy, coraz istotniejszy typ władzy. To z tego powodu znajomość tych technologii jest podstawowym warunkiem opracowania skutecznych technik oporu. Technologii/władzy przeciwstawić należy technologie/opór, laik nie jest w stanie temu zadaniu podołać, stąd wynika postulat włączenia do zakresu *queer studies* – i konstruowanej z tej perspektywy wiedzy/oporu – także informatyki oraz,

szerzej rzecz ujmując, badań nad nowymi technologiami.²⁸ Nie ulega wątpliwości, że – z perspektywy socjologicznej – znajdujemy się wciąż u zarania „ery informatycznej”: pierwszy model komputera przeznaczony do masowej sprzedaży (Apple I) został wyprodukowany w 1980 roku (sukces komercyjny odniósł dopiero jego następca, Apple II, rok później), zaś pierwsza strona internetowa powstała w 1990 roku. To, że mimo tak krótkiej historii technologie informatyczne, a szczególnie Internet, zdołały na tyle zmienić nasze życie, że mówi się o powstaniu nowego typu organizacji przestrzeni społecznej, jest wystarczającym powodem, by coraz więcej uwagi poświęcać rozpoznawaniu tego, w jaki sposób technologie te służą reprodukcji systemu dominacji i jak w związku z tym muszą być wykorzystane do budowania oporu.

Opór nie musi jednak polegać jedynie na tworzeniu i przetwarzaniu nowych technologii, wiele można osiągnąć także wykorzystując ową technologię do celów związanych m.in. z budowaniem wiedzy/oporu. Wydaje mi się, że ważnej inspiracji w tym właśnie zakresie dostarcza koncepcja etyki hakerskiej oraz hakerstwa społecznego, zaproponowana przez Manuela Castellsa oraz Pekka Himanena²⁹. Haker to w pierwotnym znaczeniu po prostu entuzjasta informatyki, dysponujący zazwyczaj ogromną wiedzą. Tworzenie oprogramowania, udoskonalanie i poprawianie istniejących programów jest jego pasją, której oddaje się bez reszty. Zdaniem Castellsa i Himanena podejście hakerów do wiedzy charakteryzują trzy cechy: po pierwsze są oni pasjonatami wiedzy wiążącej się z informatyką i chcą wiedzieć jak najwięcej, wiedza jest zatem dla nich ogromną wartością, zdają sobie bowiem z tego sprawę, że im większą wiedzę będą posiadać, do tym większych i bardziej satysfakcjonujących dokonań będą zdolni, po drugie podchodzą do procesu zdobywania wiedzy w sposób twórczy, stawiając własne pytania, ale także nie wahając się zaproponować własnych, nowatorskich rozwiązań bez względu na istniejące konwencje

28 Bardzo obiecujące w tym zakresie wydają się podejmowane z perspektywy *queer* badania Tylera Curtaina z Uniwersytetu Północnej Karoliny. Jest on jednym z niewielu przypadków naukowca łączącego zainteresowanie i wykształcenie z jednej strony z zakresu studiów kulturowych i *queer theory*, z drugiej zaś – informatyki. Strona domowa: <http://www.unc.edu/~xtc/>, dostęp 7 września 2009 r.

29 Manuel Castells, Pekka Himanen, *Spółczesność informacyjna i państwo dobrobytu. Model fiński*, tłum. Michał Penkala i Michał Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

o tyle, o ile sądzą, że może to pomóc w uzyskaniu lepszego efektu, po trzecie są gotowi dzielić się swoją wiedzą zdając sobie sprawę, że inni mogą wnieść do ich propozycji poprawki, które doprowadzą do jeszcze lepszych rozwiązań. Działają oni najczęściej w oparciu o model *open source*, który następująco charakteryzują Manuel Castells i Pekka Himanen:

Pełnowartościowy model *open source* naśladuje model naukowy – zaczyna się od jednostki, która rozpoznaje jakiś problem i publikuje jego pierwsze (swoje własne) rozwiązanie. Ci, których problem również interesuje, przyłączają się do pracy. Otwartość tego modelu oznacza, że każdy ma prawo za darmo używać, sprawdzać i rozwijać dane rozwiązanie, co jest możliwe tylko wtedy, gdy opublikowany jest jego kod źródłowy. Otwartość pociąga za sobą także zobowiązanie każdego, kto dane rozwiązanie współtworzy, do zachowania owoców swojej pracy w stanie równie wolnym (...). Jeśli ten model urzeczywistnia się w Internecie, jego efektem jest globalna sieć ludzi wypróbujących różne idee i stopniowo składających je w imponujący system. W praktyce taki typ zdecentralizowanego rozwoju wymaga istnienia swoistych grup oceniających, podobnych do tych, jakie działają w przypadku publikacji naukowych: praca na rzecz rozwoju jest dostępna dla wszystkich, ale niektórzy pełnią w ramach wspólnoty specjalne funkcje (zawdzięczają je swym osiągnięciom i utrzymują dopóty, dopóki ich sądy są podzielane przez szerszą krytyczną wspólnotę). Odpowiadają oni mianowicie za dany fragment systemu poprzez wybór określonych innowacji i ich zastosowanie do całości.³⁰

Oczywiście w modelu tym pojawia się wiele momentów nieuchronnej przemocy, ograniczającej wolność hakerskiego tworzenia. Pierwszym ograniczeniem jest, jak wspomniałem wyżej, sam język programowania, który w dużym stopniu determinuje efekt finalny – program. Drugim ograniczeniem są zadania, jakim służyć ma dana aplikacja. Jeśli haker pracuje na stworzonym już kodzie źródłowym dokonując

30 Manuel Castells, Pekka Himanen, *Spółczesność informacyjna i państwo dobrobytu. Model fiński*, tłum. Michał Penkala i Michał Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 88.

jedynie jego modyfikacji, musi liczyć się ze sprzeciwem głównego programisty w sytuacji, gdy zmiany w istotny sposób zmieniają funkcjonalność danej aplikacji. Wreszcie trzecie ograniczenie to wspomniany przez Castellsa i Himanena nadzór „grup oceniających”, który może mieć charakter czysto merytoryczny, ale – jak to bywa także w laboratoriach nauk ścisłych – może być uwikłany w próby obrony dominującej pozycji hakera w danej grupie hakerskiej czy innego typu działania o charakterze politycznym czy normatywnym. Nie możemy bowiem zapominać, że choć język programowania jest językiem sformalizowanym, to jednak proces programowania to proces wytwarzania pewnej narracji, której celem jest wywołanie określonych skutków, a zatem także on podlega warunkowaniu kulturowemu w skali, którą z pewnością najbardziej precyzyjnie są w stanie ocenić jedynie sami hakerzy. Wydaje się jednak, że model *open source*, poddany pewnym modyfikacjom, może być ważną podpowiedzią w zakresie metodologii konstruowania wiedzy/oporu. Castells i Himanen etykę hakerską ujmują jako etykę innowacji: jedynym celem działania hakerów jest udoskonalenie programów i znalezienie jak najbardziej optymalnych rozwiązań. Niezwykle ważne jest osobiste zaangażowanie hakerów, gotowych spędzać wiele godzin na poszukiwaniu informacji potrzebnych do przygotowania nowego rozwiązania lub na jego opracowywaniu i udoskonalaniu. Co jednak istotne, haker może, opierając się na własnym doświadczeniu i wiedzy, zaproponować coś całkowicie nowego, innowację, która oznacza wniesienie do analizowanego zagadnienia całkowicie nowej, dotychczas nieuwzględnianej perspektywy. W modelu idealnym propozycja ta zostanie zaakceptowana, jeśli większość osób zaangażowanych w dane zadanie uzna, że istotnie umożliwia on łatwiejsze lub efektywniejsze osiągnięcie zakładanego celu. Ta otwartość na innowacje, która oznacza gotowość akceptacji każdej interesującej propozycji bez względu na to, kto ją wprowadza, jest zdaniem przywoływanych autorów podstawową cechą „etyki hakerskiej”.

Sądzę, że model *open source* dobrze opisuje strategię, jaka w moim przekonaniu powinna służyć budowaniu i przekształcaniu wiedzy/oporu jako wiedzy lokalnej, to jest opartej na indywidualnej wiedzy i doświadczeniu osób zajmujących się opracowywaniem danego zagadnienia, jako wiedzy polilogicznej. Jak wskazywałem wyżej, jedną z najważniejszych cech wiedzy/oporu jest oparcie go na dyskursie

rozproszonym, powiązonym z małymi narracjami, w celu reterytorializacji dyskursów, które dotychczas były pomijane i wymazywane. Z pewnością technologie informacyjne znacznie ułatwiają możliwość dotarcia do tych głosów i wprowadzenia ich do naukowego polilogu, z drugiej strony technologie te umożliwiają przedstawienie swojego stanowiska tym osobom/kategoriom, które czują się wykluczone z dyskursu naukowego. Ten sieciowy model tworzenia wiedzy zastosowany do budowania wiedzy/oporu zakłada jednak bardziej radykalną otwartość, niż w przypadku modelu *open source* wykorzystywanego przez hakerów. Nie może on bowiem zakładać istnienia „grup oceniających” znaczenie narracji zgłaszanych z pozycji lokalnych. Głos lokalny jest legitymizowany przez doświadczenie, jakie reprezentuje, w tym przede wszystkim doświadczenie przemocy i związanego z nim cierpienia i jest to jedyne kryterium, jakie decydować może o wprowadzeniu tego głosu do naukowego polilogu. Różnica zasadnicza pomiędzy strategią hakerskiej pracy nad kodem źródłowym a budowaniem wiedzy/opory polega bowiem przede wszystkim na tym, że hakerzy dążą do stworzenia jednoznacznego rozwiązania, podczas gdy dyskurs wiedzy/oporu może pozostać wieloznaczny (złożony z wielu partykularnych narracji, także wchodzących ze sobą w spór). Hakerzy dążą do napisania ostatecznej wersji kodu źródłowego danego programu, stąd z wielu pojawiających się alternatywnych rozwiązań konieczne jest wybranie, drogą selekcji, jednego. Można tego dokonać dwiema drogami: demokratycznie (opinia większości) albo merytokratycznie (w oparciu o decyzję „grupy oceniającej”). Wiedza/opór nie potrzebuje takich decyzji, nie dąży bowiem do stworzenia jednoznacznej, uniwersalnej teorii – odrzuca bowiem iluzję uniwersalności na rzecz wielogłosu opowieści, z których każda jest prawdziwa, bowiem reprezentuje konkretne doświadczenie. Tworzenie jednak własnej, lokalnej narracji nie wyklucza konieczności uważnego wsłuchiwania się w inne opowieści współtworzące polilog wiedzy/oporu. Strategia ta nie ma prowadzić do „monadyzmu”, hermetycznego zamknięcia się w lokalności, ale ma być związana z gotowością uczenia się od innych, uwzględniania innych niż własne doświadczeń, ponieważ to one właśnie mogą okazać się ważną innowacją, zmieniającą nieoczekiwanie punkt widzenia na własne, lokalne sprawy. Wiedza/opór jest otwarta także w tym sensie, że osoby ją tworzące udostępniają, podobnie jak

w modelu *open source*, efekty swojej pracy w oczekiwaniu, że będą one modyfikowane, rozwijane i komentowane przez innych, a także włączane przez nich do własnych opowieści o tyle, o ile uznają ją za źródło cennych inspiracji. Wymaga to z pewnością rezygnacji z nie-szczęśliwej instytucji recenzji, które przynajmniej w odniesieniu do przedsięwzięć posthumanistyki tracą rację bytu, jak bowiem oceniać cudze doświadczenie? Recenzję zastępuje tu raczej komentarz, będący interpretacją tekstu i wskazaniem, w jaki sposób włącza się on do istniejącego polilogu wiedzy. Otwartość procesu tworzenia wiedzy oraz jego demokratyczny charakter – te dwie cechy modelu *open source* z pewnością mogą zostać zastosowane do procedur tworzenia wiedzy/oporu. Zarazem owo zastosowanie jest przykładem sposobu, w jaki technologie – w tym przypadku technologie informatyczne – determinują różne typy jednostkowej i kolektywnej działalności – w tym przypadku tworzenie wiedzy. Castells i Himanen myślą się jednak wskazując w przywoływanej tu publikacji, że model *open source* naśladuje sposób, w jaki działa nauka. Przywoływane w poprzednim rozdziale ustalenia socjologii wiedzy naukowej wskazują, że nauka nowoczesna oparta jest na modelu hierarchicznym, w związku z czym wytwarzanie wiedzy naukowej podlega warunkowaniu ze strony pola politycznego, pola władzy. Nie chodzi przy tym koniecznie o obronę pozycji władzy w środowisku naukowym lub w instytucji naukowej. Chodzi raczej o to, że statyczny, zamknięty model wiedzy naukowej, oparty na ustabilizowanym konsensusie, który zakłócić mogą jedynie radykalne „rewolucje naukowe” chroni swoją stabilność przez odrzucanie propozycji, które są zbyt innowacyjne pod względem merytorycznym lub metodologicznym. Każda propozycja jest sprawdzana przede wszystkim pod kątem zgodności z wiedzą już istniejącą, pielęgnowany jest bowiem zaczerpnięty z nauk ścisłych (choć przez owe nauki ściśle już odrzucony³¹) model „przyrostu wiedzy”: wiedza nowa nie może oznaczać zakwestionowania wiedzy istniejącej. Paradoksem jest to, że lektura opracowań metateoretycznych przedstawicieli i przedstawiolek nauk technicznych czy ścisłych wskazuje, że model zamknięty charakteryzuje dziś znaczenie bardziej dyscypliny huma-

31 Oczywiście najbardziej interesujące pod tym względem są kontrowersje pomiędzy mechaniką klasyczną a mechaniką kwantową, o których pisałem we wstępie.

nistyczne, niż przyrodnicze czy ścisłe, czego nie da się wytłumaczyć inaczej, niż uwikłaniem nowoczesnej humanistyki w mechanizmy wiedzy/władzy. Na szczęście ten stan rzeczy ulega zmianie. Wydaje się zatem, że model *open source* może się przyczynić do zwiększenia dynamiki tej zmiany poprzez otwarcie nauki na szeroko rozumiane dyskursy innowacyjne, wnoszące nowe perspektywy i nowe spojrzenia. Model ten wiąże się po prostu z demokratyzacją procedur wytwarzania wiedzy, z włączaniem do nauki tych systemów wiedzy, które zostały deterytorializowane i uległy marginalizacji. Włączanie to pomoże wypłatać wiedzę z mechanizmów władzy i sprawi, że wiedza, w tym przedsięwzięcia powstające pod znakiem posthumanistyki, będzie rozwiązywać problemy zgłaszane przez konkretnych ludzi w ich lokalnych sytuacjach, nie zaś „uniwersalne” problemy „człowieka” projektowanego przez systemy dominacji.

Na znaczenie, jakie mają technologie informatyczne dla budowania wiedzy/oporu oraz szerzej, dla obmyślenia politycznych strategii antyspektakularnego oporu Castells i Himanen wskazują mimochodem stwierdzając: „nikt nie jest w stanie sam wywołać rewolucji, potrzebna jest sieć buntowników”³². Zdanie to w cytowanej pracy dotyczy wytwarzania innowacji w warunkach konkurencyjnej gospodarki, może jednak zostać użyte jako motto do przemyślenia roli technologii informatycznych w politycznej mobilizacji kategorii podrzędnych – kuriozalnych. Ma to oczywiście ważny związek także z budowaniem wiedzy/oporu, bowiem racjonalna (ze względu na cel) działalność polityczna musi być oparta na wiedzy o okolicznościach, które wymagają interwencji. Strategię tworzenia „sieci bojowników” zilustrować można dość oczywistym przykładem ruchu anty- i alterglobalistycznego:

Usieciowienie, a zwłaszcza usieciowienie oparte na Internecie, jest istotą ruchu antyglobalistycznego (...). Dzięki wykorzystaniu Internetu ruch ten nie potrzebował scentralizowanej struktury dowodzenia, wyposażonej we władzę i moc podejmowania decyzji. Różne grupy mogły wygłaszać różne przekazy oraz prezentować wszystkim swoje poglądy i konflikty przez Internet. Spotkania

32 Manuel Castells, Pekka Himanen, *Spółczesność informacyjna...*, dz. cyt., s. 65.

koordynacyjne odbywały się przed każdym wydarzeniem, zazwyczaj w tym samym miejscu, w którym to wydarzenie i kontrwydarzenie miało się odbyć. Jednak większość z tych spotkań była ograniczana do kwestii logistyki i fizycznego rozdzielania rozmaitych składowych demonstracji tak, by te, które były gotowe na konfrontację z użyciem przemocy, miały swoje własne miejsce działania. Innymi słowy różnorodność taktyk i ideologii ruchu wyrażała się w przestrzennej i organizacyjnej separacji, a zatem usieciowiona komunikacja wokół wspólnych celów zapewniała ogólną skuteczność ruchu.³³

„Jedność w różnorodności” – hasło dość zużyte, ale doskonale oddające istotę tej strategii. Tym, co łączy, jest ogólne określenie „wroga”, tu jest nim globalizm, przede wszystkim w swoim ekonomicznym, gospodarczym wymiarze. Jednak szczegółowa konceptualizacja owego „wroga”, narracje dotyczące konsekwencji globalizmu i globalizacji, są różne, ponieważ wypływają z różnych doświadczeń, leżących u podstaw zróżnicowanych systemów wiedzy. Nie przeszkadza to jednak ani w koordynacji wspólnych działań politycznych, ani w ekspresji – dzięki pośrednictwu Internetu – różnorodnych interpretacji krytykowanych procesów oraz interferencji tych różnych punktów widzenia, ich wzajemnego przenikania się i nakładania. Zarazem jednak strategia ta pozwala na zaznaczenie odrębności tam, gdzie doświadczenia i związane z nimi narracje – a także polityczne projekty – rozchodzą się lub nawet są sobie przeciwstawne. Internet umożliwia interakcję komunikacyjną o wysokiej częstotliwości, co jest wykorzystywane w informatyce dominacji do zagarniania całego czasu jednostki, ale co w informatyce oporu może zostać wykorzystane w procesie otwartego re-negocjowania znaczeń składających się na wiedzę/opór i będących podstawą opozycyjnych działań politycznych. Ten sposób budowania wiedzy/oporu, chciałbym to jeszcze raz podkreślić, okazuje się obywać bez żadnych hierarchicznie usytuowanych „gremiów oceniających”, a oceniające recenzje zastąpić może interpretującymi komentarzami. Powstaje wiedza płynna, w takim sensie, iż każda grupa lub kategoria może przedstawić jej fragment

33 Manuel Castells, *Siła tożsamości*, dz. cyt., s. 146.

(oraz cytaty z innych fragmentów) jako własną narrację, co nie stoi na przeszkodzie temu, by jednostki tworzące tę grupę lub kategorię równocześnie legitymizowały swoim doświadczeniem inne fragmenty tej wiedzy w związku z innym aspektem procesów dominacji. Tak działa przestrzeń sieciowa: jednostka uczestniczyć może i uczestniczy w różnych sieciach, i tych najbardziej ogólnych (związanych na przykład z ogólnie określoną nienormatywnością seksualną), poprzez sieci średniego poziomu (łącznie doświadczenia na przykład homoseksualnych mężczyzn), aż po najbardziej lokalne sieci (mężczyzn identyfikujących się jako geje, zatrudnionych na uniwersytecie i posiadających poglądy lewicowe). Sieci te nie tworzą żadnej stabilnej struktury, ponieważ jednostka, nieustannie dokonując reinterpretacji swojego doświadczenia, zmieniać może swoje ulokowania i identyfikacje, pojawiać się mogą nowe węzły sieci na różnych poziomach, a inne mogą zanikać. Istotny jest przepływ wiedzy pomiędzy owymi węzłami sieci i wewnątrz nich, które ujęte razem jako polilog lokalnych narracji tworzą wciąż tworzącą się wiedzę/opór – odpowiedź na domknięty i ustabilizowany procedurami przemocy dyskurs wiedzy/władzy. Choć sposób, w jaki jednostka stopniowo rozpoznając swoją sytuację lokuje się w sieci, jest zróżnicowany, to jednak strategia tworzenia wiedzy/oporu przebiega zawsze od sieci najbardziej lokalnych do sieci najszerszych, ponieważ, jak wielokrotnie wspominałem wyżej, punktem wyjścia tej wiedzy jest zawsze jednostkowe doświadczenie przemocy. Oczywiście, ten sieciowy, zapośredniczony informatycznie, sposób budowania wiedzy/oporu nie jest wolny od wielu niebezpieczeństw i trudności, o części z nich pisałem już wyżej. Niektóre lokalne narracje mogą być „niezauważane” w olbrzymiej różnorodności antyspektakularnego dyskursu, co, jak sądzę, powinno skłaniać osoby tworzące te narracje do budowania szerszych koalicji, lepiej widzialnych i słyszalnych. Problemem jest przejrzystość jednostki dla siebie samej i jej umiejętność budowania otwartej narracji o swoim doświadczeniu, co każe przyjmować założenie o płynności jednostkowych identyfikacji sieciowych, a zatem o niestabilności samej sieci i otwartym charakterze tworzonej w niej wiedzy. Innym problemem, pojawiającym się nieuchronnie, są roszczenia niektórych tworzących sieć jednostek lub kategorii do sprawowania władzy nad siecią, certyfikowania prawomocności budowanych dyskursów, próby podpo-

rządkowania ich perspektywom teoretycznym czy metodologicznym (ta książka może być i zapewne będzie interpretowana jako tego rodzaju uzurpacja). W związku z tym należy przyjmować założenie o strategicznej niestabilności wszystkich propozycji teoretycznych: są one ważne do momentu, w którym przez część włączających się w sieć wiedzy/oporu jednostek uznawana jest za ważną. Ewentualne roszczenia i wiążące się z nimi konflikty są nieuniknione, co więcej, są pożądane, ponieważ ich wynikiem może być przepracowanie skonfliktowanych narracji i pojawienie się nowych. Problemem jest język, który sam w sobie może stanowić poważną przeszkodę w budowaniu lokalnych i polilogicznych zarazem narracji – problem ten wiąże się z próbą transsygnifikacji znaczeń spektakularnych i przekładania ich na język lokalnych doświadczeń, przy zachowaniu komunikatywności wytworzonej opowieści. Problemem jest wreszcie dostęp do technologii informacyjnej umożliwiającej efektywne włączanie się w proces budowania wiedzy/oporu – tu mówić już należy o spektakularnie wytworzonej strukturalnej nierówności, „wykluczenia informatycznego”, związanego z brakiem odpowiedniej infrastruktury, brakiem zasobów umożliwiających dostęp do niej lub brakiem wiedzy umożliwiającej korzystanie z tych technologii. Tych problemów może się pojawić i będzie się pojawiać więcej, a wszystkie one świadczą o tym, że z pewnością pełna reprezentatywność wiedzy/oporu, o ile w ogóle możliwa, jest bardzo trudna do osiągnięcia. Niemniej jednak sądzę, że Paryż wart jest mszy. Budowa wiedzy/oporu jest niezbędna, jeśli wiedza nie ma pozostać podporządkowana mechanizmom spektakularnej władzy, jeśli służyć ma rozwiązywaniu problemów tych kategorii, które dotychczas bądź przez wiedzę były niezauważone, bądź, co gorsza, wiedza była jedną z przyczyn ich opresji. Wiedzę/opór tę tworzyć może jedynie sieć buntowników; zróżnicowana, wewnętrznie skonfliktowana, walcząca w różnych miejscach i przy pomocy różnych strategii. Polityczność ujawnia różnicę interesów, różnicę położenia, różnicę ucisku, różnicę doświadczenia, w związku z powyższym nie można jej uniknąć. Technologie informatyczne, które Spektakl 2,0 wykorzystuje do ustanawiania nowych form dominacji i przemocy, mogą być przez kategorie podporządkowane wykorzystane do budowania załączków nowego typu społeczeństwa sieci: otwartego, antyspektakularnego, poszerzającego zakres jednostkowej

autonomii na tyle, na ile to możliwe. A wszystko w związku z obecną u podstaw tego przedsięwzięcia nadzieją, że „zakres cierpienia się zmniejszy, że ustać może ponížanie jednych istot przez inne”³⁴. Czas zatem, na zakończenie tej książki, zadać pytanie o to, w kontekście jakiego modelu polityki lokuje się projekt wiedzy/oporu.

34 Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. Waclaw J. Popowski, WAB, Warszawa 2009, s. 16.

Wiedza a hegemonia

Hegemonia pozycji, hegemonia znaczeń

W ostatnim rozdziale tej książki nakreślić spróbuję konsekwencje, jakie przedstawiona w niej teoria społeczna i teoria wiedzy/oporu, ujmowana z perspektywy *queer*, ma dla polityki demokratycznej. Postaram się naszkicować tylko pewien kierunek możliwych rozwiązań, ponieważ chcę pozostać wierny przedstawionym w poprzednich rozdziałach tezom dotyczącym strategii budowania wiedzy/oporu. Teoria społeczna jest w tym ujęciu zawsze budowana lokalnie (i polilogicznie), ponieważ opiera się na indywidualnych narracjach o rzeczywistości, narracjach legitymizowanych przez doświadczenie przemocy, na „małych narracjach”, radykalnie różnicowanych. A zatem także strategia polityczna, która z tej teorii wyrasta, musi być strategią lokalną (ale może też przybierać postać koalicji podobieństw, *affinity group*). Z perspektywy społecznej teorii *queer* nie istnieje w związku z tym możliwość opracowania „uniwersalnej” strategii politycznej, te bowiem muszą być budowane na możliwie najniższym poziomie. Można jednak wskazać, z jakiego rodzaju sposobami uprawiania polityki i ustanawiania strukturalnych cech przestrzeni społecznej z pewnością społecznej teorii *queer* nie jest po drodze. Perspektywa *queer*, która w teorii społecznej wiąże się z odrzuceniem iluzji tożsamości na rzecz rehabilitacji różNICy, w teorii polityki wyraża się sprzeciwem wobec prób ustanawiania uniwersalności, demaskując je jako próby ustanowienia i podtrzymania systemu dominacji. Stawia to przed perspektywą *queer* konieczną do rozstrzygnięcia kwestii: jak w warunkach skrajnego różNICowania przestrzeni społecznej, jak przy radykalnej różnorodności narracji, dyskursów, artykułowanych w ich obrębie interesów możliwe jest jakiegokolwiek porozumienie, niezbędne przecież w sytuacji wspólnego życia?

Warto zauważyć, że w tym miejscu moich rozważań spotykają się filozofia polityki, socjologia wiedzy oraz teoria społeczna – w tym sensie rozdział ten można traktować jako rodzaj podsumowania całości wyżej przeprowadzonych analiz. Socjologia wiedzy, szczególnie jej nieklasyczna, konstruktywistyczna odmiana omawiana w rozdziale czwartym, ze względu na konsekwencje swoich stwierdzeń na temat społecznego procesu wytwarzania znaczeń posiada potencjał przekształcania się w pewien typ teorii społecznej, co w polskiej socjologii przekonująco wykazują w swoich analizach m.in. przywoływany już Andrzej Zybertowicz czy też Robert Sojak¹. Zarazem jednak wykazanie, że owo wytwarzanie znaczeń przebiega w polu politycznym, że warunkowane jest przez mechanizmy władzy, wiąże socjologiczną teorię wiedzy i teorię społeczną z teorią polityki. Na terenie społecznej teorii *queer* przyjmuje się, że przestrzeń społeczna organizowana jest przez system dominacji, który reprodukowany jest dzięki odtwarzaniu normatywnych symulacji w codziennym działaniu jednostek. Symulacje te są naturalizowane i tworzą Spektakl, iluzję „rzeczywistości” wywołującą materialne skutki na powierzchni ciał jednostek i strukturującą przestrzeń społeczną. Reprodukacja tych symulacji możliwa jest dzięki normatywnie wymuszonemu cytowaniu tworzących je znaczeń, stąd sposób, w jaki znaczenia te są wytwarzane i legitymizowane oraz implantowane ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia mechanizmów, przy pomocy których strukturowana jest przestrzeń społeczna. Opisanie tych mechanizmów w ich zróżnicowaniu jest możliwe dzięki odwołaniu się do doświadczeń różnych kategorii podporządkowanych, które dzięki swej marginalnej pozycji i swej nienormatywności potrafią zidentyfikować procedury przemocy, odkrywają je bowiem w swej codzienności, próbując im się przeciwstawić. Powstała na podstawie ich świadectwa teoria społeczna pomagać ma w ograniczeniu obszarów cierpienia na świecie, co jest (przynajmniej deklarowanym) celem każdej teorii i każdej polityki. Teoria wiedzy i teoria polityki są zatem podstawowymi działaniami społecznej teorii *queer*, ale zarazem właściwa dla tej perspektywy koncepcja wiedzy i władzy wypracowywana jest na podstawie świa-

1 Robert Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004.

dectwa dotyczącego sposobu, w jaki w ramach procedur przemocy wytwarzane, stabilizowane i implantowane są znaczenia tworzące symulacje płci, seksualności oraz innych typów normatywnych instancji. To z tych powodów kluczowym pojęciem społecznej teorii *queer* jest pojęcie władzy/przemocy, a szczególnie tego jej typu, który Pierre Bourdieu określił mianem przemocy symbolicznej:

[R]óżne klasy i części klas angażują się w symboliczną walkę, właściwie mówiąc – w walkę nakierowaną na narzucenie definicji świata społecznego, która najbardziej odpowiada ich interesom. Pole ideologicznych stanowisk reprodukuje zatem w transfiguralnej formie pole pozycji społecznych. Owe klasy mogą angażować się w tę walkę bezpośrednio lub *per procura*, za pomocą starć między różnymi specjalistami od symbolicznej produkcji (pełnozatrudnieni producenci) poprzez walkę o monopol legitymizowanej przemocy symbolicznej (cf. Weber), to jest o władzę narzucania (lub nawet formowania w umyśle) arbitralnych instrumentów poznania oraz wyrazów (taksonomii) społecznej rzeczywistości – ale instrumentów, których arbitralna natura pozostaje nierozpoznana.²

Otóż wydaje mi się, że pytanie o możliwość społecznego porozumienia, o warunki ustanowienia reguł wspólnego życia wiąże się z pytaniem o możliwość zbudowania wspólnoty bez odwołania się do przemocy symbolicznej. Chciałbym postawić hipotezę, że z perspektywy społecznej teorii *queer* nie istnieje możliwość ustanowienia stabilnej, względnie jednorodnej wspólnoty innej niż mikrowspólnota bezpośrednich więzi emocjonalnych. Wszystkie inne wspólnoty są rzeczywiście „wspólnotami wyobrażonymi”, przy czym wyobrażenie to jest wytwarzane normatywnie i wpisane jest w proces ustanawiania systemu dominacji, zaś wspólnoty owe są wspólnotami wtórnie naturalizowanymi przy pomocy mechanizmów politycznych, mechanizmów władzy, co gwarantuje ich stabilność. Ta naturalizacja to wła-

2 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, tłum. Gino Raymond i Matthew Adamson, Polity Press, Cambridge 1992, s. 166-197, za: Leszek Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 86-87.

śnie proces ustanawiania Spektaklu z jego symulacjami domkniętych kategorii płciowych, seksualnych, etnicznych, rasowych czy religijnych. Tęsknota za stabilną, „harmonijną”, zgodną wspólnotą społeczną, jaka wyłania się z wielu koncepcji socjologicznych, filozoficznych czy politologicznych, to w gruncie rzeczy tęsknota za jednorodnością i tożsamością, to neurotyczna ucieczka przed różNICą postrzeganą jako śmierć. Zazwyczaj zresztą bez trudu można wykazać, że ta tęsknota za wspólnotą jest w gruncie rzeczy pragnieniem uniwersalizacji własnych znaczeń, że ma charakter fantazmatyczny, to jest wiąże się z dążeniem do materializowania własnego, jednostkowego marzenia o tym, jak winien wyglądać świat.³ Pragnienie to dotyczy, jak zgryźliwie zauważa Chantal Mouffe, także liberałów, którzy zgadzają się na różnorodność pod warunkiem wszakże, że różnorodność ta będzie „racjonalnie zorganizowana”, co oznacza, że „gdy chodzi o zasady politycznego związku, pluralizm nie jest dopuszczalny i należy wykluczyć koncepcje, które odrzucają zasady liberalizmu”⁴, ponieważ obowiązywać ma taka definicja racjonalności, która wypracowana została przez liberałów. Pragnienie uniwersalizacji własnych, lokalnych znaczeń, czasem motywowane szlachetnym przekonaniem, że znaczenia te pozwolą na stworzenie bardziej sprawiedliwego świata, jest pragnieniem władzy. Wspólnotę, rozumianą jako wspólnotę znaczeń i wspólnotę fantazmatu, można ustanowić jedynie dzięki hegemonizacji partykularnych znaczeń i ich uniwersalizacji – a zatem dzięki wytworzeniu Spektaklu oraz „przykryciu” różNICy poprzez wykluczenie i marginalizację tych narracji, które są alternatywą wobec opowieści spektakularnej. Im bardziej udaje się to przedsięwzięcie, tym więcej gatunków *homo sacer* skazanych zostaje na wykluczenie z tak skonstruowanej wspólnoty. Zgadzaj się z nami lub giń.

W rozdziale trzecim wskazywałem, że społeczna teoria *queer* jest teorią różNICy opartą na założeniu, że wszelkie znaczenia tworzące dyskursywną przestrzeń Spektaklu są ustanowione arbitralnie i nie odsyłają do niczego poza sobą (ściślej – odsyłają do nicości, z której

3 Mój sposób rozumienia znaczenia fantazmatu dla teorii społecznej odnaleźć można w: Jacek Kochanowski, *Fantazmat zróżNICowany...*, dz. cyt., s. 218-256.

4 Chantal Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 45.

się wyłaniają i w której giną poddane prawu dysseminacji, plenięcia się sensu). Spektakl musi być systemem opartym na domkniętych, ustabilizowanych znaczeniach, które są naturalizowane, implantowane jednostkom i przez nie reprodukowane, dzięki czemu reprodukowany, a zarazem materializowany, jest cały system spektakularnej dominacji. Aby wytworzyć ów stabilny system znaczeń procedury Spektaklu zmierzają do poskromienia różNICy i zakrycia jej przez tożsamość, jednoznaczną narrację symulującą rzeczywistość. Ten proces stabilizacji znaczeń poprzez uniwersalizację partykularnej narracji o rzeczywistości to nic innego, jak przemoc symboliczna w wyżej przywołanym znaczeniu zaproponowanym przez Bourdieu. Jej rezultatem jest hegemonia znaczeń spektakularnych oraz banicja opowieści konkurencyjnych wobec opowieści tworzących Spektakl. Jak pisze Leszek Koczanowicz, odwołując się do koncepcji Ernesto Laclau:

[h]egemonia pojawia się wtedy, gdy pewna grupa czy klasa społeczna jest zdolna przedstawić swe własne cele i wartości jako uniwersalne, jako wyraz urzeczywistnienia dalekosiężnych celów czy realizacji uniwersalnej emancypacji.⁵

Istotą hegemonii, w jej ujęciu proponowanym przez Laclau i Mouffe, a nawiązującym do teorii Antonio Gramsciego⁶, jest zatem uniwersalizacja lokalnego systemu znaczeń oraz ustanowienie społecznego systemu dominacji tej kategorii (klasy), której interesy reprezentuje hegemoniczny dyskurs. Hegemonia pozycji w społecznym systemie dominacji uzyskiwana jest poprzez hegemonię znaczeń legitymizujących tę pozycję oraz wytworzenie iluzji rzeczywistości, symulacji znaczonych, do których znaczenia te odsyłają. Ernesto Laclau w tym kontekście stwierdza:

(...) to, co uniwersalne nie ma żadnego konkretnego ciała ani żadnej koniecznej treści; natomiast różne grupy rywalizują między sobą, by na pewien czas ich partykularyzmy pełniły funkcję

5 Leszek Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje...*, dz. cyt. s.17.

6 Por. Antonio Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1-2, tłum. Barbara Sieroszevska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961; tenże, *Zeszyty filozoficzne*, tłum. Barbara Sieroszevska, Jolanta Szymanowska, PWN, Warszawa 1991.

uniwersalnej reprezentacji. Społeczeństwo wytwarza cały słownik pustych znaczących, których tymczasowe znaczone są wynikiem politycznej rywalizacji.⁷

Polityczny proces produkcji znaczeń spektakularnych polega na wytwarzaniu znaczących, które nie odsyłają do niczego poza sobą (nie posiadają znaczonego), nazywanych za Lacanem „pustymi znaczącymi” i ich stabilizowaniu poprzez wiązanie ich z symulacjami znaczonego. W tym sensie znaczenia te, za Jeanem Baurdillardem, wyżej określiłem jako symulakra: pozorujące rzeczywistość i zarazem ją zastępujące. Spektakl jest systemem dominacji, w którym (relatywnie) trwale osiągnięto efekt stabilizacji znaczenia i wytworzono hegemoniczną narrację, będącą efektem uniwersalizacji punktu widzenia klasy (kategorii) dominującej. Narracja ta jest podstawą wszystkich tworzących „rzeczywistość” spektakularną symulacji. Walka o władzę to zatem walka o znaczenia, ale oczywiście jej celem ostatecznym jest dominacja i zagarnięcie różnego typu zasobów. Nie wolno o tym zapominać, szczególnie jeśli ogląda się ten proces z perspektywy *queer*: hegemonia znaczeń, poprzez ich materializację w codziennym działaniu jednostek i ich stylizacji ciała, skutkuje systemami społecznej segregacji, wiążącymi się z cierpieniem tych, którzy nie chcą/nie mogą wpisać swych jednostkowych narracji w hegemoniczną opowieść.

Społecznej teorii *queer* bliskie jest zatem to rozumienie polityki, które prezentują w swoich pracach Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, szczególnie w ich wspólnej książce *Hegemonia i socjalistyczna strategia*⁸. Przyjęcie ich koncepcji oznacza ujawnienie arbitralności i chrońniczej niestabilności tego, co społeczne:

Musimy zatem uznać otwartość tego, co społeczne, za konstytutywny grunt bądź „negatywną istotę” istniejących i zróżnicowanych „porządków społecznych” jako doraźnych i ostatecznie nie-

7 Ernesto Laclau, *Emancypacje*, tłum. Leszek Koczanowicz, Katarzyna Liszka, Łukasz Nysler, Andrzej Orzechowski, Lotar Rasiński, Agata Sypniewska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2009, s. 66.

8 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007.

udanych prób ujarznienia pola różnic. Wielopostaciowości tego, co społeczne, nie można zatem pojmować jako systemu zapośredniczeń, a „ładu społecznego” – jako pierwotnej i fundamentalnej zasady. Nie istnieje zsyta przestrzeń właściwa „społeczeństwu”, skoro to, co społeczne, samo pozbawione jest istoty.⁹

Społeczeństwo nie istnieje, jeśli pod tym terminem rozumieć pewną „całość” spojoną koniecznymi, czekającymi na odkrycie, prawami, „całość” składającą się z poszczególnych „elementów” o stabilnej tożsamości oraz koniecznej i logicznie uporządkowanej relacji pomiędzy tymi „elementami”. Społeczeństwo jest kolejną spektakularną symulacją, naturalizującą i stabilizującą to, co chwiejne i przypadkowe, co jest wytworzone przez mechanizmy władzy i arbitralnie ustanowione jako „rzeczywistość”. Przestrzeń społeczna jest strukturowana przez to, co symboliczne, przez system znaczeń, który staje się „rzeczywistością” dzięki jego bezwiednej (rytualnej) reprodukcji w jednostkowych działaniach. Oznacza to, że nie ma ona żadnego „koniecznego” znaczenia, jest ono ustanawiane hegemonicznie, ale – i to jest moment otwarcia tej przestrzeni na to, co Chantal Mouffe nazywa politycznością – może być w każdej chwili zdestabilizowane dzięki działaniom związanym z oporem o tyle, o ile ujawniona zostanie jego arbitralność. Jak powiadają Mouffe i Laclau, przestrzeń społeczna to przestrzeń dyskursu, poszczególne elementy tej przestrzeni (w tym także jednostkowe tożsamości – narracje) są momentami tego dyskursu. Zarówno zatem przestrzeń społeczna, jak i wszystkie jej elementy, w tym jednostkowe tożsamości, ustanowiona jest przez mechanizmy hegemonicznej przemocy. Władza nie jest zatem czymś „narzuconym” przestrzeni społecznej, co winno być usunięte dla budowy harmonijnych relacji społecznych, nie jest też zewnętrzna wobec jednostkowych tożsamości (nie jest relacją pomiędzy nimi), ale konstytuuje je, arbitralnie stabilizując ich znaczenia. Władza to proces (z tego powodu wolę na jej określenie używać pojęcia przemocy), w wyniku którego ustanawiane są pewne, jak to określają Laclau i Mouffe, „punkty węzłowe”, uprzywilejowane dyskursywnie punkty, które usiłują organizować całą przestrzeń dyskursywną, a zarazem tworzyć symulację centrum (oraz jednocześnie

9 Tamże, s. 102.

wyznaczać margines). Jest to proces niemożliwy, nie może być nigdy doprowadzony do końca, ponieważ znaczenia, na których się opiera, nie mają oparcia w żadnej „realności”, są całkowicie przygodne i arbitralne, a zatem zawsze mogą być (i są) podważane. Z tego właśnie powodu społeczeństwo jest niemożliwe, co oznacza, że jest symulacją:

Spółczeństwu nie udaje się nigdy utożsamić z samym sobą, gdyż każdy z punktów węzłowych konstituuje się w przekraczającej go sferze intertekstualności. Praktyka powiązania polega zatem na tworzeniu punktów węzłowych częściowo stabilizujących znaczenie, a cząstkowy charakter tej stabilizacji wynika z otwartości tego, co społeczne, będącej skutkiem nieustannego przekraczania każdego dyskursu przez nieskończoność pola dyskursywności.¹⁰

Ta teza o niestabilności przestrzeni społecznej jest bardzo ważna dla odpowiedzi na postawione na początku tego rozdziału pytanie o to, w jaki sposób możliwe jest współlistnienie różnych – zróżNICowanych – jednostek w tej samej przestrzeni społecznej. Otóż z pewnością niewłaściwe jest¹¹ osiągnięcie porozumienia poprzez próbę wykluczenia tej różNICy i zastąpienia jej tożsamością, czyli poprzez zamknięcie przestrzeni społecznej i ustabilizowanie jej systemu znaczeń. Nie jest to możliwe inaczej, niż poprzez hegemonię, czyli poprzez ustanowienie Spektaklu. Próba stabilizacji spektakularnych znaczeń poprzez poskromienie różNICy może przebiegać w ramach dwóch strategii: albo jawnie poprzez narzucenie siłą partykularnego systemu znaczeń wszystkim mieszkańcom danej przestrzeni społecznej (tak się dzieje w systemach totalitarnych), albo w sposób ukryty, poprzez odwołanie do tradycji (jak to się dzieje na przykład w przypadku strategii komunitarystycznej) lub poprzez symulację społecznego konsensu (jak to się dzieje w przypadku strategii liberalnej¹²). W obu przypadkach ufundowanie wspólnoty oparte jest na geście przemocy: wykluczenia konkurencyjnych dyskursów poprzez odwołanie do „mądrości poko-

10 Tamże, s. 122.

11 Oczywiście jest niewłaściwe z perspektywy etyki społecznej, która uznaje za cel nadrzędny ograniczanie obszarów wykluczenia i związanego z nim cierpienia we współczesnym świecie.

12 Argumenty na temat logiki konsensu jako ukrytej formy przemocy zob.: Chantal Mouffe, *Paradoks demokracji*, s. 38-54.

leń” (co jest po prostu legitymizacją reprodukcji systemu dominacji) bądź poprzez symulację porozumienia (które jest zazwyczaj osiągane przy pomocy takich procedur, które gwarantować mają przewagę pozycji dominujących). Efekt jest w obu przypadkach ten sam: system znaczeń tworzących symulacje Spektaklu jest uniwersalizowany, natomiast konkurencyjne narracje postrzegane są jako antagonistyczne zagrożenie dla stabilności systemu i marginalizowane. Najczęstszymi strategiami ich unieważniania jest szyderstwo, oskarżenie o awanturnictwo zaburzające spokój społeczny lub wykazanie „nieracjonalności” grożącej wyrządzeniem szkód. Strategie te mogą być stosowane zamiennie, ale ich skutek jest jeden: konkurencyjne dyskursy zostają unieszkodliwione, dyskurs hegemoniczny nadal może być prezentowany jako uniwersalny, a system społecznej dominacji jest nadal reprodukowany. Spektakl trwa.

Jeśli to przemoc kryje się za strukturacją przestrzeni społecznej i wytwarzaniem tożsamości – a tę tezę w różny sposób powtarzam przez całą tę książkę jako centralną dla perspektywy *queer* – to oznacza, że należy porzucić marzenie o ustanowieniu takiego ładu społecznego, z którego przemoc będzie wykluczona:

Uznać, że każdy polityczny porządek ma hegemoniczny charakter, to dokonać przesunięcia tradycyjnej relacji między demokracją i władzą. Zgodnie ze stanowiskiem deliberacyjnym, im bardziej demokratyczne jest jakieś społeczeństwo, w tym mniejszym stopniu władza będzie konstytuować stosunki społeczne. Jeśli jednak uznajemy, że stosunki władzy konstytuują społeczeństwo, wówczas główny problem demokratycznej polityki polegał będzie nie na tym, jak wyeliminować władzę, lecz jak ukonstytuować formy władzy bardziej zgodne z demokratycznymi wartościami. Zaakceptowanie konstytutywnego charakteru władzy pociąga za sobą rezygnację z ideału demokratycznego społeczeństwa jako urzeczywistnienia doskonałej harmonii lub przejrzystości. Demokratyczny charakter społeczeństwa może polegać jedynie na tym, że żaden skończony społeczny podmiot nie może przypisywać sobie roli reprezentacji całości i utrzymywać, że „panuje” nad podstawą.¹³

13 Tamże, s. 117.

Konsekwencją tego przekonania jest wysunięcie przez Laclau i Mouffe projektu radykalnej demokracji, który przedstawiają oni jako radykalizację założeń stojących u podstaw modeli demokracji liberalnej. Radykalizacja ta polega po pierwsze na uwzględnieniu w projektach politycznych konstytutywnej roli przemocy w ustanawianiu porządku społecznego, a po drugie na odrzuceniu wizji konsensu czy też kompromisu jako ostatecznego celu polityki. Jak pisze Mouffe, istotą polityki jest konflikt o charakterze antagonistycznym, gdzie zawsze będą istnieć jacyś „oni” przeciwstawiani jakimś „my”, przy czym otwarcie dyskursu będzie oznaczało fragmentaryzację zarówno owego „my”, jak i owego „oni”. Radykalizacja demokracji polega na zaakceptowaniu tych antagonizmów i próbie przekształcenia ich w agonizm, „by »oni« nie byli postrzegani już jako wróg, którego należy zniszczyć, lecz jako »przeciwnik«, którego idee zwalczamy, lecz kogo praw do obrony tych idei nie kwestionujemy”¹⁴. Teorię tę można podsumować następująco: w procesie politycznym zidentyfikować można dwa przeciwstawne sobie momenty. Pierwszym z nich jest hegemoniczny moment władzy, który oznacza próbę powstrzymania dyspersji niestabilnych znaczeń poprzez ustanowienie „punktów węzłowych” organizujących dyskurs. Znaczenia tworzące owe „punkty węzłowe” ustanawiane są poprzez uniwersalizację partykularnych narracji, które dzięki temu oznaczają całą przestrzeń społeczną, ustanawiając to, co społeczne: wspólnotę podzielanych znaczeń. Drugim momentem politycznym jest demokratyczny moment oporu, który polega na destabilizacji hegemonicznego systemu znaczeń, wykazywaniu, że stabilność ta możliwa jest jedynie dzięki wykluczeniom, dzięki odesłaniu tego, co inne, w związku z czym uniwersalność tego systemu jest symulacją, skrywającą i legitymizującą system dominacji. Mouffe i Laclau pierwszy moment nazywają „strategią budowania nowego porządku”, a drugi „strategią opozycyjności”. Każda z tych strategii jest w ich przekonaniu strategią niemożliwą. Hegemonia, jak wspomniałem wyżej, nie doprowadza nigdy do ostatecznego zamknięcia społecznego systemu znaczeń, ponieważ jest on arbitralny, czyli przygodny, nie odsyła do żadnej „koniecznej” rzeczywistości, a jedynie ją symuluje, co oznacza, że jest podatny na podważenie

14 Tamże, s. 119.

i destabilizację. Opór demokratyczny natomiast jest gestem negatywnym, gestem krytyki i kontestacji, a zatem doprowadzenie go do końca oznaczałoby groźbę całkowitej fragmentaryzacji dyskursu i rozpad tego, co społeczne, brak możliwości ustanowienia jakichkolwiek społecznych (intersubiektywnych) reguł. Przestrzeń społeczna oparta jest na tym dialektycznym procesie scalania (hegemonizacji) i rozpadu (oporu). Proces ten jest źródłem demokratycznego napięcia, jednoczesnego otwierania znaczeń i próby ich destabilizacji wynikającej ze zróżNICowania znaczeń i narracji. Reasumując:

(...) na skutek nieredukowalnego charakteru różnorodności i wielości społeczeństwo tworzy obraz własnej niemożliwości i nią zarządza. Kompromisowość, nietrwały charakter każdego układu, antagonizmy – wszystko to stanowi podstawowy fakt i jedynie w ramach tej niestabilności może zaistnieć moment pozytywności i sposobność zarządzania nim. Rozwijanie projektu radykalnej demokracji oznacza zatem stopniowe żegnanie się z mitem racjonalnego i przejrzystego społeczeństwa oraz rugowanie go na skraj tego, co społeczne. Staje się on nie-miejscem, symbolem własnej niemożliwości.¹⁵

Oto zatem odpowiedź na postawione na wstępie tego rozdziału pytanie o możliwość osiągnięcia porozumienia w warunkach akceptacji różNICy: to, co społeczne, co „wspólne” powstać może tylko jako efekt relacji władzy, nie ma innej możliwości powstrzymania procesu plenienia się znaczeń, niż poprzez arbitralne przecięcie łańcucha wzajemnego odsyłania się znaczących, możemy jednak wybrać po pierwsze moment tego cięcia, a po drugie jego kategoryczność. Prawdę powiedziawszy nie umiem dostrzec w tym projekcie niczego szczególnie radykalnego, raczej odnajduję w nim refleks tego, co wyznacza logikę ponowoczesności, a co wyżej starałem się opisać jako paradoksalną uniwersalizację kuriozalności. Paradoksalność tego wyrażenia odzwierciedla wspomniane wyżej napięcie pomiędzy hegemonią a oporem. Posługiwanie się na terenie społecznej teorii *queer* pojęciem uniwersalności, które jednocześnie było na kartach tej książki tyle razy

15 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia...*, dz. cyt., s. 200-201.

krytykowane, nie oznacza, że teoria ta wpada we własne sidła lub zaprzecza sama sobie. Oznacza jedynie ujawnienie nieprzewidywalnego, dialektycznego napięcia w dyskursie, napięcia pomiędzy władzą i oporem, które jest podstawową zasadą organizującą symboliczną przestrzeń społeczną. Tego napięcia nie da się usunąć o tyle, o ile każda praktyka dyskursywna (np. tworzenie teorii społecznej) lub pozadyskursywna (na przykład ustanawianie reguł organizujących przestrzeń społeczną) nie ma pozostać czystą negatywnością. Możliwie jest jednak – temu służyć winna w moim przekonaniu strategia polityczna wiązana z perspektywą *queer* – wskazywanie, że nicomość ujawniająca się jako różNICa znaczeń, narracji, dyskursów, interesów, że chaos oddalający oczekiwany ład i przejrzystość nie oznaczają zagłady świata, w którym żyjemy, ale otwierają przestrzeń niezbędnej wolności umożliwiającej artykulację znaczeń dotąd wykluczonych z dyskursu. Że, innymi słowy, nie jesteśmy skazani na alternatywę: domknięty system znaczeń albo chaos społecznej psychozy. Możliwe jest bowiem przekształcenie tego napięcia w twórczą i konstruktywną dialektykę wyłaniania znaczeń, które będą znaczeniami otwartymi na wciąż nowe dookreślenia i resygnifikacje, a porządki na tych znaczeniach oparte będą uznawane za tymczasowe i prowizoryczne. Ten właśnie paradoks otwartego systemu usiłuję opisać przy pomocy wyrażenia „uniwersalizacja kuriozalności”, mając na myśli uniwersalizację lokalności, powszechną akceptację społecznego zróżNICowania skutkujące odstępianiem od ujmowania inności/odmienności w kategoriach zagrożenia. Uniwersalizację nie-znaczenia wyrażającą się w świadomości niedomknięcia własnych, indywidualnych narracji, które dzięki temu niedomknięciu mogą być rekonfigurowane i mogą prowadzić do nomadycznego poszukiwania autonomicznych trajektorii autobiograficznych. Uniwersalizację nie-znaczenia, która może się także wyrażać w otwartości kolektywnych systemów znaczeń, systemów zawsze tymczasowych dlatego, że ich zamknięcie możliwie jest tylko dzięki wykluczeniu tego, co stać ma się ich zewnątrz. W podobny sposób starałem się ukazać proces budowania wiedzy/oporu dowodząc, że nauka nie musi być skazana na wybór pomiędzy uniwersalizacją hegemonicznego dyskursu uznawanego za „zgodny z rzeczywistością” a rozpadem nauki na niekończący się zbiór skrajnie zróżnicowanych narracji, izolowanych od siebie i wza-

jem się wykluczających. Nie, nie jesteśmy skazani na alternatywę: jedynie słuszna prawda – chaos konkurencyjnych „prawd”. Możliwie jest budowanie wiedzy jako paradoksalnej uniwersalizacji lokalności, wiedzy opartej na lokalnych, niepowtarzalnych doświadczeniach jednostek, ale jednocześnie na mechanizmach polilogicznego spotkania tych lokalnych narracji (w tym także ich konfrontacji), które w wyniku tego spotkania utworzą nową jakość: otwartą, wielogłosową, zróżNICowaną. Podobnie przestrzeń społeczna, której projekt przewiduje społeczna teoria *queer* nie jest wspólnotą uniwersalizowanych, powszechnie podzielanych (dzięki oddziaływaniu mechanizmów normatywnych) znaczeń, ale wspólnotą otwartą, zróżNICowaną, polilogiczną, wspólnotą, która nie releguje konfliktu na rzecz symulacji jedności, ale która oparta jest na przeświadczeniu, że konflikt jest warunkiem wolności.

Niezbędne wydaje mi się jeszcze jedno dopowiedzenie. W perspektywie społecznej teorii *queer*, a przynajmniej w tej jej wersji, jaka projektowana jest w tej książce, nieporozumieniem jest teza, którą odnajdujemy w pracach Chantal Mouffe, mówiąca o tym, że polityka nie może się odbywać bez przeciwnika, bez jakiegoś „oni”, a jedyną zmianą, jaką w tym zakresie można zaproponować, to zamiana „wroga” na „przeciwnika”, antagonizmu w agonizm. Wydaje mi się, że teza ta sprowadza się do stwierdzenia, że aby skutecznie artykułować swoje interesy, jednostka oraz zbiorowości potrzebują koniecznie swojego zewnątrz/zaprzeczenia, przeciw któremu ma być wymierzona ta artykulacja. Otóż nie wydaje mi się, żeby istniała taka konieczność. Kto ma być, na przykład, przeciwnikiem polityki, która budowana jest z pozycji nieheteroseksualnych? Osoby heteroseksualne? Partie polityczne, które głoszą konserwatywnie antyhomoseksualny program? Jednostki podzielające antyhomoseksualne uprzedzenia? Kościoły i ruchy religijne, których etyki seksualne wykluczają homoseksualizm? Myślę, że żadna z tych odpowiedzi nie jest prawdziwa. Przeciwnikiem polityki *queer* jest Spektakl w tym jego aspekcie, który wiąże się z reprodukcją systemu dominacji. Konflikt nie oznacza walki z jednostkami (których tożsamość jest spektakularnie wytworzona!), ale z pewną konfiguracją znaczeń, z pewną narracją, która jest uniwersalizowana przy pomocy normatywnych procedur przemocy. Tu właśnie uwidacznia się rola wiedzy/oporu

w taktyce opozycyjnej polityki. Nie należy, w moim przekonaniu, mylić przyczyn ze skutkami. Przyczyną opresji osób nieheteroseksualnych nie są uprzedzenia, stereotypy, „negatywny wizerunek” osób nieheteroseksualnych, który w związku z tym należy „poprawiać” i „retuszować” tak, by był pozytywny. „Winne” nie są poszczególne jednostki, choćby najzjadliwiej antyhomoseksualne. Problemem nie jest homofobia, rozumiana jako psychologicznie uwarunkowany „wstręt” do lesbijek, gejów czy osób biseksualnych. Homofobia nie jest pojęciem ze słownika społecznej teorii *queer*. „Winny” jest Spektakl, system dominacji oparty na reprodukcji hegemonicznej narracji, warunkującej znaczenia symulacji takich jak płeć czy seksualność. Problem w hegemonii zamkniętej, stabilnej narracji spektakularnej, która w wyniku procedur socjalizacji staje się częścią narracji jednostkowych. Dyskurs antyhomoseksualny jest częścią tej spektakularnej narracji, która jest implantowana jednostkom i stanowi element ich zasobu wiedzy podręcznej, ich sposobu opowiadania sobie tego, co uchodzi za rzeczywistość. Uprzedzenia, antyhomoseksualne stereotypy są skutkiem, a nie przyczyną heteronormatywności przestrzeni społecznej. To z tego powodu przeciwnikiem czy wrogiem polityki *queer* i każdej innej polityki opozycyjnej wobec systemu dominacji nie są żadni „oni”, ale hegemonia uniwersalizowanych znaczeń. Celem zaś dyskursu opozycyjnego jest wskazanie, że konsekwencją tej hegemonii są wykluczenia i cierpienie, które są nie do przyjęcia w sprawiedliwej, demokratycznej przestrzeni społecznej. Jak pokazuje najnowsza historia europejskich demokracji jest to argumentacja posiadająca wystarczającą zdolność mobilizacji i obywa się bez wskazywania „wroga”. Artykułując opozycyjne narracje można bowiem budować koalicje z innymi wykluczonymi oraz sojusznikami z kategorii dominujących, koalicję, która może stać się na tyle silna, by zdestabilizować Spektakl i doprowadzić do rekonfiguracji znaczeń. Jeśli kogoś można nazwać rzeczywistym przeciwnikiem polityki *queer*, to są nim rzecznicy hegemonii, którzy po prostu odmawiają prawa głosu wszystkim, których dyskurs nie reprodukuje znaczeń Spektaklu. Ale nie są oni konieczni do tego, by artykułować cele polityczne, są oni zawadą w tej artykulacji. Nie są przeciwnikami osób nieheteroseksualnych, kolorowych czy kobiet, są przeciwnikami demokracji.

Innymi słowy mówiąc celem polityki/oporu nie są „oni” – wrogowie czy przeciwnicy identyfikowani jako sprawcy wykluczeń i niesprawiedliwości, ale procesy wytwarzania, stabilizowania, implanowania i reprodukcji znaczeń umożliwiającymi trwanie Spektaklu. Celem jest przeciwstawienie się procedurom ustanawiania systemów dominacji: ekonomicznej, rasowej, płciowej, seksualnej itp. Każdy z tych systemów dominacji istnieje dzięki hegemonii przyporządkowanego mu systemu wiedzy/władzy, który jest uniwersalizowany i naturalizowany, warunkując jednostkowe sposoby postrzegania tego, co uchodzi za rzeczywistość. Z tego powodu wiedza/opór odgrywa tak ważną rolę w polityce antyspektakularnej, umożliwia bowiem przeciwstawienie się mechanizmom hegemonii dokładnie tam, gdzie zapewniają sobie one swoje zwycięstwo: w jednostkowej świadomości i tworzących ją spektakularnych narracjach o „koniecznościach”, które okazują się być symulacjami władzy. Wiedza/opór wykazuje, że kolonializm nie jest „koniecznym” warunkiem cywilizowania świata, ale raczej strategią rozszerzania europejskiej supremacji i zarazem eksploataowania „barbarzyńców” i ich zasobów. Wiedza/opór wykazuje, że podległość kobiet nie jest „koniecznym” warunkiem zachowania „funkcjonalnej stabilności” społeczeństwa wynikającej z „podziału ról” społecznych i „komplementarności” płci, ale raczej służy zachowaniu systemu męskiej dominacji. Wiedza/opór wykazuje, że wykluczenie osób nieheteroseksualnych nie jest „koniecznym” warunkiem „trwania” gatunku ludzkiego i jego reprodukcyjnego sukcesu, ale raczej jest efektem wpisania binaryzmu płci w naturalizujące go ramy obowiązkowego (bezalternatywnego) heteroseksualizmu. W tych i wielu innych punktach (także np. w odniesieniu do dominacji dyskursu neoliberalnego z jego narracjami o „nieuchronności bezrobocia” oraz traktowaniu „krajów trzeciego świata” jako rezerwuarów tzw. „taniej siły roboczej”) wiedza/opór przełamuje hegemonię spektakularnego dyskursu, ukazując ukrytą możliwość innych rozwiązań, które nie muszą koniecznie wiązać się z podległością i wykluczeniem. Okazuje się najczęściej, że pojawienie się już samej możliwości budowy „innej rzeczywistości”, a zatem ujawnienie nie-konieczności obecnej jej wersji, ma wystarczająco mobilizującą moc i prowadzi do przemian. Jak pisałem wyżej, niektóre marzenia, o ile zostaną odpowiednio głośno wyartykułowane, mają zdolność zmieniania świata.

Jeśli zatem politykę *queer* rozumiemy jako taką strategię, która opiera się na budowaniu narracji po pierwsze ujawniającej powiązanie hegemonicznego systemu znaczeń z partykularnymi interesami oraz konsekwencje tej hegemonii w postaci cierpienia kategorii podporządkowanych, a po drugie wskazującej na możliwość takiej rekonfiguracji tego systemu znaczeń (i opartych na nich systemów wiedzy), która po prostu umożliwi stworzenie bardziej sprawiedliwego świata, wówczas jasnym stanie się, że polityka taka nie potrzebuje wyznaczenia „wrogów”, potrzebuje natomiast koniecznie wiedzy/oporu, opartej na lokalnych świadectwach przemocy, identyfikującej procedury dominacji i na tej podstawie projektującej zmiany, które prowadzić będą do poprawy sytuacji wykluczonych.

Śmierć „wielkich wspólnot” – początek polityki

Chciałbym zaryzykować następującą hipotezę: z perspektywy społecznej teorii *queer* pole możliwości realizacji rzeczywistych interesów różNICowanych jednostek, a zatem właściwe pole polityczności otwiera się dokładnie w tej samej chwili, w której umiera wspólnota – a raczej jej fantom. Mam na myśli oczywiście wspólnotę w mocnym sensie, wspólnotę podzielanych znaczeń, podzielanej narracji o rzeczywistości, zarówno tej przeszłej (istniejącej jako pamięć i tradycja), teraźniejszej (wyrażającej się przede wszystkim w koncepcji „dobra wspólnego”, podzielanego systemu norm oraz charakterystycznego dla danej wspólnoty stylu życia) i przyszłej (narracji o celach, ku którym wspólnota ma dążyć). Chodzi zatem o wspólnotę tożsamości, a skoro społeczna teoria *queer* zakłada, że tożsamości są produktem spektakularnych mechanizmów przemocy normatywnej, są narzędziem służącym wpisaniu jednostkowego działania w normatywne ramy Spektaklu, oznacza to, że także esencjalnie pojmowana wspólnota jest wytworem tych samych procedur spektakularnych. Jest symulacją jedności możliwą tylko dzięki odesłaniu różNICy, dzięki normatywnemu ustabilizowaniu jednostkowych narracji. Ten sam mechanizm wytwarza zarówno jednostkowe tożsamości rozumiane jako indywidualne koncepcje siebie i tego, co uchodzi za rzeczywistość, jak i tożsamości społeczne, kolektywne, ustanawiające wspólnotę znaczeń. Jest to mechanizm przemocy, uniwersalizacji partykularnych znaczeń. Polityka *queer*, a zatem taka polityka, której celem jest ograniczenie obszarów cierpienia związanego z wykluczeniem nie powinna ani zmierzać do ustanowienia jakiegokolwiek wspólnoty w jej mocnym rozumieniu, ani opierać się na logice reprezentacji tak ustanowionej wspólnoty. W przeciwnym wypadku zostaje przechwycona przez Spektakl, a opór, z jakim mają być powiązane strategie polityki opozycyjnej, staje się oporem pozornym, symulacją oporu.

Negatywne doświadczenie wspólnoty jako normatywnej symulacji odnajdujemy w świadectwach kategorii podporządkowanych. Dla nich wspólnota jest przestrzenią opresji: mogą do niej należeć o tyle, o ile wyrzekną się swej nienormatywności, są z niej niekiedy bardzo brutalnie wyłączani, jeśli nie respektują podzielanego we wspólnocie systemu znaczeń. Wówczas identyfikowani są jako obcy, wskazuje

się im palcem drzwi, czasem dosłownie – wypędzając z domu, wyrzucając z pracy, odmawiając praw przysługujących innym, stosując wobec nich praktyki segregacji, poniżając, akceptując akty nienawiści. Zbierane w ramach wiedzy/oporu świadectwa *homo sacer* to bardzo gorzkie opowieści. W Spektaklu wspólnota jest idealizowana jako przestrzeń „swojskości”, bezpieczeństwa, solidarności, współodpowiedzialności. Kategorie podporządkowane odkrywają, że wejście do tego rodzaju wspólnoty i korzystanie ze wszystkich jej dobrodziejstw jest możliwe pod jednym, podstawowym warunkiem: stania się jednym z „nas”, przyjęcia kolektywnej narracji o rzeczywistości, kolektywnego systemu norm i wartości, kolektywnej tożsamości. Dla jednostek nienormatywnych, „niedostosowanych”, wspólnota przestaje być przestrzenią swojskości i bezpieczeństwa. Solidarność i współodpowiedzialność zastępuje agresja lub co najmniej niechęć. Szczególnym przykładem tego traumatycznego doświadczenia nagłej przemiany „swojskiej” wspólnoty w przestrzeń obcości jest doświadczenie „utrąty rodziny”, jakie jest udziałem wielu osób homoseksualnych, ujawniających swoim rodzicom prawdę o własnych pragnieniach seksualnych i emocjonalnych. Przemiana kochającej rodziny i rodzeństwa, którzy nagle stają się agresywnymi wrogami to z pewnością jedno z najbardziej wstrząsających doświadczeń wykluczenia ze wspólnoty.¹⁶ Akt wykluczenia ze wspólnoty ujawnia jej granice, warunki przynależności do niej, ujawnia jej regulatywność, jej normatywność. Im bardziej domknięta, jednorodna, esencjalna jest wspólnota, tym gwałtowniej, agresywniej i bezwzględniej pozbywa się tych, którzy ujawniają swoją odmienność wobec uniwersalizowanego w obrębie wspólnoty systemu znaczeń.

Spektakl wytwarza fantazmat wspólnoty, obiecując poczucie bezpieczeństwa w zamian za normatywną uległość. W tym sensie wspólnota jest instytucją kontroli społecznej, narzędziem *ujarzmiania*, ale jej normatywny wymiar jest niejawny dzięki wytwarzaniu w jednostkach dyspozycji wspólnotowości, uniwersalizowanej tęsknoty za

16 Świadectwa na temat tego doświadczenia można odnaleźć w: Rob Eichberg, *Ujawnij się. Prawda lesbijek i gejów*, tłum. Marta Kucharska, Wojciech Królikiewicz, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 1995, s. 185-245. Książka zawiera m.in. listy lesbijek i gejów do ich rodzin (rodziców, rodzeństwa, byłych heteroseksualnych partnerów, dzieci), które je odrzuciły ze względu na ich homoseksualizm.

wspólnotą, ściślej: za jej fantazmatem jako przestrzenią swojskości i bezpieczeństwa. Jednostka jest przyuczana do tego, że szczęście, spokój, poczucie bezpieczeństwa, szacunek, prestiż, potwierdzenie własnej wartości może uzyskać tylko we wspólnotcie. Sama z siebie i sama dla siebie nie znaczy nic. Wszystko, kim jest oraz to, kim może się stać, może jej ofiarować wspólnota. Tam jest jej dom. Wykluczenie z tej wspólnoty ma być najgorszego rodzaju karą za nienormatywność. Jednak jednostkom wykluczonym ze wspólnoty udaje się przetrwać i to jest najgorsza wiadomość dla Spektaklu. Jak wspomniałem wyżej, najgroźniejszym wydarzeniem dla procesów spektakularnej kontroli normatywnej jest powrót *homo sacer* zza grobu i złożenie świadectwa o tym, że istnieje życie poza Spektaklem, że można żyć inaczej. W tym przypadku świadectwo dotyczy trzech ważnych dla perspektywy *queer* informacji. Po pierwsze wspólnota jest przestrzenią normatywnej przemocy. Przynależąc do wspólnoty jednostka otrzymuje wsparcie warunkowo, stąd oferowane przez wspólnotę poczucie bezpieczeństwa jest kruche. Najbardziej bolesny atak pochodzi zazwyczaj od tych, których uważa się za bliskich, za przyjaciół. Po drugie próba budowy wspólnoty poza przestrzenią Spektaklu, próba budowy wspólnot opozycyjnych, kończy się zazwyczaj wytworzeniem przestrzeni nowej normatywności, nowej tożsamości kolektywnej, nowej uniwersalizowanej narracji, która ma przykryć różNICę narracji indywidualnych. Konsekwencją jest generowanie nowych wykluczeń, wyznaczanie zewnątrz tak ustanowionej wspólnoty, czyli – ustanawianie nowego Spektaklu. Po trzecie i najważniejsze: możliwa i satysfakcjonująca jest strategia „osobności”, życia poza normatywnymi wspólnotami, przy czym bycie „człowiekiem osobnym” nie wyklucza tworzenia tymczasowych koalicji (*affinity group*) dla rozwiązania jakiś doraźnych problemów, nie wyklucza także uczestnictwa w mechanizmach demokratycznych, w agonistycznym polilogu politycznym, w wyniku którego ustanawiane są reguły wspólnego życia. „Życie społeczne” ani praktyka polityczna nie wymaga tworzenia wspólnot. Rozważmy konsekwencje tych trzech informacji.

Wydaje mi się, że w tej książce wiele już powiedziano na temat pułapek tożsamości, jednorodności, uniwersalności Spektaklu. Mówiąc ironicznie, procedury hegemonii z pewnością znakomicie ułatwiają budowanie wspólnot. Jakże łatwe jest na przykład symu-

lowanie wspólnoty kobiet w Spektaklu. Kobiecość jest wytwarzaną normatywnie symulacją o ustabilizowanym znaczeniu. W przestrzeni spektakularnej „wiadomo”, kim jest kobieta, czego pragnie, jakie są jej ulubione przyjemności i do czego się nie nadaje. Spragnionych tej wiedzy odsyłam do „pism dla kobiet”, do odpowiednich działów w portalach internetowych, gdzie wszystko jest przejrzysto opisane. Zidentyfikować tam można narracje tworzące społeczną (spektakularną) tożsamość kobiet. Tytuły poszczególnych części działu *Kobieta* na portalu gazeta.pl pozwolą nam zidentyfikować składniki tej narracji: *Miłość i seks, Uroda, Psychologia, Diety, Magia, Zakupy, Moda, Dziecko, Wnętrze, Kuchnia*. Tak samo uporządkowany jest dział na portalu onet.pl: *Uroda, Zdrowie, Gotowanie, Ślub, Dziecko, Życie gwiazd, Związki, Gala, Rodzice radzą, Perfumeria*. Jestem oczywiście najzupełniej spokojny, że działy te zostały uporządkowane w oparciu o rzetelny pomiar wykazujący, z jakiego rodzaju treściami najchętniej zainteresują się istoty zwane kobietami. Warto zresztą zauważyć, że nie ma w tym katalogu polityki, co jest zupełnie zrozumiałe, bowiem „powszechnie wiadomo”, że kobiety od polityki stronią. Mamy zatem jednoznaczne podstawy do stworzenia wspólnoty kobiet, a w zasadzie nie tyle jej tworzenia, co „ujawnienia”, bo przecież ona potencjalnie istnieje. Jest „naturalną” wspólnotą kobiecych narracji. Jaką politykę można skonstruować w oparciu o tę wspólnotę? Spójrzmy, jak sprawa wygląda poza Spektaklem: oto lista tematów w dziale „Kobiety i...” w feministycznym portalu feminoteka.pl: *aborcja, herstoria, polityka, przemoc, praca, zdrowie, Unia Europejska*. Różnica jest oczywista. Narracja spektakularna odzwierciedla znaczenia, jakie tworzą normatywną symulację kobiecości. Oczywiście w tej normatywnej narracji następują przesunięcia, stąd pojawiać się będą czasem takie tematy, jak dyskryminacja w pracy czy przemoc domowa, ale sposób tworzenia tej narracji pozostaje taki sam: jej punktem wyjścia jest normatywny wzór kobiecości, „rola kobieca”, znaczenia są filtrowane w taki sposób, aby tego wzoru nie zakłócać, aby wspomagać procedury jego reprodukcji. W obrębie tej narracji mogą być artykułowane tylko takie problemy kobiet, które nie zakłócają spektakularnej symulacji kobiecości. To Spektakl „zadaje” problemy kobiecie, spektakularna „polityka kobieca” polega na „wspomaganiu” kobiet (traktowanych jako jednorodna wspólnota

tożsamości) w wypełnianiu ich normatywnych zadań. Trudno tu zatem mówić o polityce w sensie ścisłym, jako polu artykulacji interesów. Tu interesy nie są artykułowane „oddolnie”, ale ustanawiane normatywnie, „odgórnie”. Warto powiedzieć od razu: ten sam mechanizm przemocy reprodukuje kategorie podporządkowane wtedy, gdy usiłują realizować wspólnotową politykę reprezentacji, politykę tożsamości. W pierwszej części książki przywoływałem już krytykę, jaką wobec tej strategii polityki feministycznej przedstawiła Judith Butler twierdząc, że feminizm usiłuje reprezentować podmiot, który sam wytwarza, czego konsekwencją jest „fałszywa reprezentacja”: feminizm nie reprezentuje rzeczywistych problemów sygnalizowanych w świadectwach konkretnych kobiet, reprezentuje jedynie pewną normatywną (choć nie-spektakularną) narrację o interesach kobiet. Takie są konsekwencje prób ustanowienia wspólnoty poza Spektaklem, czyli kontynuowania spektakularnych mechanizmów ustanawiania tożsamości (w tym przypadku: tożsamości kolektywnej). Czar „naturalnej” jedności pryska, urok zbliżonych narracji tożsamościowych znika, pojawia się różNICA: różnorodność doświadczeń i wynikających z nich potrzeb, różne koncepcje kobiecości, różne aspiracje, różne interesy. Budowa wspólnoty dalej jest możliwa, ale wówczas przemoc separacji tych znaczeń, które uznane zostają za nieswoiste, staje się widoczna. Ujawnia się pole agonizmu, pole sprzecznych doświadczeń i interesów, pole właściwej polityczności. Uniemożliwia ono ogarnięcie jedną narracją i jedną strategią polityczną tego całego zróżNICowania. Efekt pierwszy: nieuniknione wykluczenia. Efekt drugi: ograniczenie pola politycznego, a co za tym idzie, możliwości artykulacji i realizacji jednostkowych interesów. Interesami wspólnoty stają się (podobnie jak w Spektaklu) interesy kategorii w niej dominującej. W ten sposób z ruchu feministycznego „wypadły” problemy lesbijek (słynne były tyrady działaczek feministycznych o „lawendowym zagrożeniu” dla ruchu feministycznego, które polegało na „sprrowadzeniu” praw kobiet do kwestii wolności w zakresie „dogadzania sobie w łóżku”), problemy kobiet kolorowych, problemy kobiet ubogich itp. Feministyczną wspólnotę kobiet rozsadzają spory, iluzja wspólnoty się rozpada. Na szczęście: jej kres, kres symulacji kobiecej wspólnoty otwiera możliwość ukonstytuowania się polityczności:

Tak naprawdę właśnie rozbicie w obrębie feminizmu i paradoksalny sprzeciw wobec feminizmu ze strony „kobiet”, które ten ruch miał przecież reprezentować, wskazuje na nieuchronne ograniczenia polityki tożsamości. Feminizm może dążyć do lepszego reprezentowania podmiotu, który sam konstruuje, jednak, jak na ironię, właśnie z tego powodu – czyli dlatego, że nie bierze pod uwagę zasadniczych mechanizmów, na których zasada się jego postulat reprezentacji – może spodziewać się porażki.¹⁷

Podmiotowa polityka reprezentacji, oparta na symulacji wspólnoty (narodu, kobiet, mężczyzn, osób homoseksualnych, Czarnych itp.) może działać o tyle, o ile zdoła ukryć mechanizmy władzy związane z ustanawianiem wspólnoty tożsamości, mechanizmy, dzięki którym owa wspólnotowa polityka realizuje interesy jedynie tych kategorii, które mają w niej głos najsilniejszy, czyli kategorii dominujących. Butler słusznie zauważa, że potrzebna jest polityka feministyczna innego typu, taka, która odrzuca strategię tożsamościowe, pozwalając na ujawnienie różnorodności narracji, różnorodności interesów, różnorodności polityk.

To podwójnie negatywne doświadczenie wspólnoty (wykluczenie ze wspólnoty spektakularnej oraz niemożność ustanowienia nie-spektakularnej, stabilnej wspólnoty) nie jest wyłącznie doświadczeniem kobiet, ale wszystkich kategorii podporządkowanych. Poza Spektaklem kategorie tożsamościowe okazują się być kategoriami pustymi, nie generującymi żadnej „naturalnej jedności”, która obejmowałaby wszystkie kobiety, wszystkich gejów, wszystkie lesbijki, wszystkie osoby transseksualne, wszystkie osoby kolorowe itp. Wszystkie przedsięwzięcia, które opisują się jako na przykład „polityka kobieca”, „polityka lesbijsko-gejowska”, „polityka postkolonialna”, wszystkie ruchy społeczne i polityczne, które próbują realizować tak ujmowane strategię polityczne, funkcjonują wyłącznie dzięki reprodukcji spektakularnych procedur przemocy, dzięki temu, że wytwarzają narrację tożsamości kolektywnej kategorii, którą następnie reprezentują. Poza Spektaklem nie działa zasada tożsamości, w związku z czym musi ujawniać się tam różNICa, rozszczepiając znaczenia tworzące normatywne

17 Judith Butler, *Uwikłani w płęć...*, dz. cyt., s. 47.

tożsamości, zdradzając ich symulacyjny charakter. Ujawnia się to, co oczywiste: bycie białą, heteroseksualną kobietą z klasy średniej w Nowym Jorku i bycie kolorową, homoseksualną, ubogą kobietą w Lagos generuje dwa na tyle różne doświadczenia, że objęcie ich wspólną strategią polityczną jest więcej niż kpina z ich rzeczywistych problemów. Podstawą polityki, która ma prowadzić do rzeczywistego ograniczenia cierpienia, jakie generowane jest przez wykluczenie i podporządkowanie, muszą być narracje jednostek składających relację na temat ich codziennego doświadczenia przemocy i jej konsekwencji oraz problemów, z jakimi z tego powodu borykają się owe jednostki. Jeśli polityka ma służyć rozwiązywaniu rzeczywistych problemów, musi zostać oparta na owych narracjach tworzących wiedzę/opór – oto zasadniczy wniosek, do jakiego prowadzą nas te rozważania.

Wiedza/opór tworzona jest „oddolnie”, jej podstawą – a zarazem legitymizacją – są jednostkowe doświadczenia przemocy, cierpienia i wykluczenia, opowieści o codziennych problemach wynikających z oznaczenia jednostki jedną z kategorii podporządkowanych. Wiedza ta jest wiedzą zróżNICowaną, nie musi tworzyć i nie tworzy żadnej domkniętej, kolektywnej narracji. Jednostka składa świadectwo swoich doświadczeń: tak, jak je postrzega, tak, jak jest je w stanie zawrzeć w dyskursie, tak, jak jest je w stanie komunikować. Nie istnieją formy ani reguły poprawnej, racjonalnej komunikacji (jak w projekcie „sfery publicznej” Jürgena Habermasa), ponieważ wszelkie próby ustanowienia takich reguł nieodmiennie kończą się segregacją narracji, a najbardziej poprawne okazują się być świadectwa kategorii dominujących wśród wykluczonych. Opowieści te wiedza/opór zbiera, starając się z ich perspektywy opisywać mechanizmy normatywnej przemocy i ich konsekwencje, zarazem reterytorializując „małe narracje”, włączając je do naukowego polilogu, z którego wyłania się pewien obraz Spektaklu i jego mechanizmów – obraz zróżNICowany, otwarty na wciąż nowe dookreślenia, ale demaskujący ukryte procedury władzy i ich skutki. Właśnie w obrębie tych małych, rozproszonych, zróżNICowanych narracji rodzi się polityka opozycyjna, polityka *queer*. Jej momentem założycielskim jest indywidualna krzywda, cierpienie wykluczenia, doświadczenie przemocy, identyfikacja problemów, zawad, przeszkód w rozwijaniu swoich autobiograficznych projektów. Chodzi o narracje ukonkretnione

kontekstem społecznym, z którego pochodzi świadectwo, specyfiką procedur przemocy, których doświadcza jednostka, ich konsekwencji dla jej szczególnej sytuacji. To świadectwo stanowi punkt wyjścia dla sformułowania celu i strategii polityki *queer*: rozwiązania konkretnych, lokalnych problemów. Początkiem polityki jest opór jednostki wobec procesów spektakularnych, wobec normatywnej przemocy Spektaklu, dzięki któremu jednostka – doświadczając technologii mających przeciwdziałać jej nienormatywności – może rozpoznać mechanizmy stabilizowania Spektaklu i wskazać momenty, w których mechanizmy te usiłują blokować niesubordynację w indywidualnym działaniu. Oczywiście, działania jednostkowe nie są wystarczające, choć z pewnością jednostka nie jest tak bezradna, jakby to wynikało z narracji normatywnych. Jest zdumiewającym, w jaki sposób różne teorie, które uchodzą za teorie demokracji, usiłują konstruować mit o bezsilności jednostki, która bez wsparcia ze strony wspólnoty jakoby nie jest w stanie osiągnąć niczego znaczącego. Społeczna teoria *queer* z pewnością nie należy do tego typu teorii, skoro bowiem wskazuje, że podstawowe dla władzy przedsięwzięcia dokonują się w codzienności jednostki, na powierzchni jej ciała, w „programowaniu” jej codziennych czynności, jej sposobu myślenia, to z pewnością nie mogą prowadzić do deprecjonowania jednostkowych praktyk oporu. Spektakl istnieje dzięki reprodukcji znaczeń w codziennym życiu jednostek, tezę tę powtarzam w tej książce aż do znudzenia. Jeśli tak, to antyspektakularna rewolucja także zaczyna się w codzienności, a jej początkiem jest powstanie „świadomości oporu”, rozpoznanie przez jednostkę przemocy, która blokuje jej możliwości i normalizuje jej ciało po to, by umożliwić systemom dominacji zagarnięcie jej życia. Z pewnością jednak dwie stawiające opór jednostki destabilizują Spektakl w większym stopniu, niż jedna. Dwadzieścia, dwieście, dwa miliony... Podobnie jak w nauce cząstkowe opowieści mogą składać się w narracje polilogiczne o bardziej ogólnym charakterze, w podobny sposób powstawać mogą małe, lokalne strategie polityczne, realizowane nie w wielkich „wyobrażonych”, a w gruncie rzeczy normatywnie wytworzonych, wspólnotach, ale w małych grupach, powołanych doraźnie i związanych z rozwiązaniem konkretnego problemu konkretnej grupy jednostek, *affinity groups*, tymczasowych i otwartych koalicji. Jed-

nostka może włączać się w ich działania, jeśli własne problemy identyfikuje jako zbieżne z tymi, które są artykułowane w obrębie grupy, ale może ją także opuścić jeśli uzna, że jej narracja jest pomijana i marginalizowana. Może próbować budować własną grupę, poszukując jednostek o podobnych doświadczeniach i podobnych problemach, tworząc własną koalicję. Podobnie, jak zróżnicowane i lokalne systemy wiedzy mogą tworzyć szerszy polilog, budowany poprzez identyfikowanie podobieństw w obrębie tworzących go narracji, podobnie możliwe jest tworzenie koalicji różnego szczebla. To istotne: podkreślając swe przywiązanie do lokalności i fragmentaryczności, wskazując na jednostkowe doświadczenie jako swój punkt wyjścia ani społeczna teoria *queer*, ani polityka *queer* nie są skazane na zamknięcie w obrębie lokalności. Nauka może być lokalna, ale zarazem polilogiczna, polityka może być partykularna, ale zarazem koalicyjna. Nie jesteśmy skazani na wybór pomiędzy totalizującą wspólnotą a samotnością i bezradnością. *Tertium datur*. Wiele razy w tej książce wskazywałem na podobieństwa w doświadczeniu wykluczeń osób nieheteroseksualnych, kobiet czy osób wywodzących się z kultur niezachodnich. Możliwość zidentyfikowania tych punktów wspólnych w obrębie wiedzy/oporu stanowi obietnicę dla budowania szerokich koalicji opartych na wspólności doświadczenia.

Wiedza/opór pełni kluczową rolę w politycznych strategiach antyspektakularnych, podobnie jak wiedza/władza jest podstawowym narzędziem ustanawiania, stabilizowania, legitymizowania i naturalizowania symulacji Spektaklu. Z tego powodu wiedza/opór zaczyna się tam, gdzie polityka opozycyjna: w świadectwie *homo sacer*, świadectwie tych najradzykalniej wykluczonych, postawionych na granicy życia i śmierci, najbardziej zbędnych, najstaranniej ogarniętych milczeniem i najbardziej bezwarunkowo skazanych na niewidzialność. Im bardziej marginalna jest pozycja wypowiadającego świadectwo, tym większa nadzieja, że nie jest ono spektakularnie przetworzone i może stanowić ważną wskazówkę co do strategii spektakularnej przemocy. Świadectwo to nie ma nic wspólnego z logiką ekwiwalencji, z próbą uzyskania wizji do spektakularnej wspólnoty poprzez auto-renormalizację, z (niekiedy zrozumiałym okolicznościami) konformizmem i różnorodnymi „strategiami przetrwania” w ukryciu, w półjawności, strategiami unikania „prowokacji”, próbami

zdobywania uznania, szacunku. Wszystkie te strategie nie mają nic wspólnego z antyspektakularną polityką ani, odważę się powiedzieć, z polityką w ogóle, jeśli przez nią rozumiemy dążenie do ograniczania obszarów cierpienia poprzez ujawnianie i przeciwdziałanie spektakularnym procedurom przemocy. Są to strategie przetrwania, w różny sposób uzasadniane, czasem, powtarzam, zrozumiałe, czasem wynikające z braku świadomości oporu. Jednak chodzi w nich o przetrwanie, nie o artykulację interesów wykluczonych i działanie na rzecz ich realizacji. Polityka opozycyjna wiąże się ze świadomym przyjęciem pozycji kuriozalności z jej konsekwencjami i walką o zniesienie ustanawiających Spektakl mechanizmów normalizacji, przeciwdziałających nienormatywności i odmienności. Co więcej, ta strategia polityczna wiąże się z tymi narracjami wiedzy/oporu, które destabilizują Spektakl poprzez ujawnienie różNICy, przejawiającej się nie jako przerażająca śmierć, nie-znaczenie, ale jako zróżNICowanie, paradoksalnie uniwersalna kuriozalność. Tożsamość jest wytwarzana normatywnie, tylko dzięki procedurom przemocy jednostki są „takie same”. Wiedza/opór ujawnia, że tak być nie musi, polityka *queer* zaś zmierza do tego, by tak nie było. Obie stanowią jedną całość.

Mam nadzieję, że jasnym jest teraz, że społeczna teoria *queer* nie odrzuca wszystkich form wspólnoty. To oczywiste, że jednostka nie żyje sama, że wytwarza i musi wytwarzać przestrzeń społeczną, przestrzeń intersubiektywności, przestrzeń wspólnych znaczeń oraz reguł wspólnego życia. Toteż perspektywa ta nie wiąże się z utopijnym projektem całkowitego wyrugowania przemocy, jest to niemożliwie. Budowanie obszarów porozumienia, wspólnych reguł oznacza ustabilizowanie i przyjęcie definicji pewnych znaczeń. Oznacza ustanowienie granic, a zatem także ustanowienie zewnątrz tych granic. Granice te jednak nie muszą być szczelne, mogą być płynne, ponieważ – i to jest najważniejsze – mogą podlegać agonistycznym renegocjacom. Słyszalność głosów kontestacji i oporu, widzialność cierpienia, jakie nieuchronnie związane są z przemocą, może prowadzić do ciągłego przekształcania przestrzeni społecznej tak, aby ograniczać obszary owego cierpienia i wykluczenia do minimum. Społeczna teoria *queer* pracuje na rzecz ustanowienia otwartej przestrzeni społecznej i usunięcia z niej „nadmiaru” znaczeń, tworzących normatywne symulacje. Oznacza to sprzeciw wobec ustanawiania „wielkich wspól-

not”, wspólnot bezwzględnie podzielanych znaczeń, ze sztywnymi, zamkniętymi granicami, wspólnot budowanych w oparciu o antagonizm wobec normatywnie ustanawianego zewnątrz, wobec „onych”. Zamknięte wspólnoty spektakularne powstają po to, by ustanawiać i reprodukować systemy dominacji i nierówności, z tego powodu warunkiem otwarcia przestrzeni społecznej na dyskursy wykluczone jest rezygnacja ze strategii budowania i stabilizowania wielkich wspólnot.

Społeczna teoria *queer* z pewnością natomiast nie opowiada się przeciwko wspólnotom małym oraz koalicjom średniego zasięgu. Mikrowspólnoty bezpośrednich więzów emocjonalnych, takie jak „rodzina z wyboru” (której częścią może być rodzina „naturalna”)¹⁸ czy wspólnota przyjacielska z pewnością dostarczają jednostce ważne wsparcie i służą zaspokojeniu jej potrzeb emocjonalnych, potrzeb bliskości i miłości w takim zakresie, w jakim potrzeby te u siebie identyfikuje. Perspektywa *queer* nie wyklucza także tworzenia wspólnot symbolicznych, wspólnot budowanych oddolnie, opierających się na podobieństwie jednostkowych narracji, pod warunkiem wszakże, że wspólnoty te pozostają wspólnotami otwartymi i różNICowanymi (choć z pewnością stopień różNICowania może i powinien podlegać negocjacji). Chodzi o to, aby jednostka mogła przystąpić do takiej wspólnoty oraz ją opuścić, nie narażając się przy tym na cierpienie i agresję. Sądzę, że bliskie mojemu rozumieniu owych wspólnot symbolicznych jest pojęcie trybalizmu (nowoplemienności), wprowadzone do nauk społecznych przez Michela Maffesoli’ego¹⁹. Owe „plemiona” nowego typu mogą być rozumiane właśnie jako pewnego rodzaju wspólnoty symboliczne, zorganizowane wokół jakiegoś stylu życia, idei, mitu, przekonania, pomysłu, w których jednostka może testować swoje własne projekty, dzieląc się swoim doświadczeniem i korzystając z doświadczenia innych, zarazem znajdując (zazwyczaj tymczasowe) zakorzenienie w jakiegoś rodzaju narracji, zyskując zarazem możliwość nowych sposobów ekspresji *self*, traktowanego nie jako domknięta tożsamość, ale otwarty proces samo-stanowienia,

18 Jeffrey Weeks, Brian Heaphy, Catherine Donovan, *Same Sex Intimacies. Families of choice and other life experiments*, Routledge, London-New York 2001, s. 9-27.

19 Michel Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. Marta Bucholc, PWN, Warszawa 2008.

także poprzez podejmowanie gry z implantowanymi treściami kulturowymi. Wiedza/opór, jak wspomniałem w poprzednim rozdziale, ma być teorią możliwości, ujawniającą, że obowiązujące znaczenia nie są i nie muszą być definitywne. Ma w ten sposób prowadzić do odblokowania procesu proliferacji znaczeń, które mogą być przemieszczane, włączane w nowe konteksty, przejmowane. Z tego powodu wiedza/opór nie przeciwstawia się tym przedsięwzięciom, które wiążą się z poszukiwaniem nowych sposobów życia, także w obrębie wspólnot. Wiedza/opór, a wraz z nią społeczna teoria *queer*, zmierza do ujawnienia, że projekt zatytułowany „człowieczeństwo” jest projektem otwartym, że każdy z nas może dopisywać jego nowe wersje. W tym przede wszystkim ujawnia się najpełniej antyhegemoniczny wymiar wiedzy/oporu.

Zakończenie.

Spektakl, wiedza i opór

Pierwotny tytuł tej książki brzmiał: *Wiedza: pomiędzy władzą a oporem*. Zmiana wynikała z dostrzeżonej przeze mnie potrzeby podkreślenia perspektywy spektakularnej jako zasadniczej dla mojego sposobu konstruowania społecznej teorii *queer* oraz mojego sposobu ujmowania problematyki wiedzy, szczególnie wiedzy/oporu. Niemniej jednak pierwotny tytuł dobrze oddaje dylemat, z jakim radzić musi sobie zaproponowana w tej książce perspektywa analityczna. Tam, gdzie powstaje przestrzeń społeczna tworzona jako sieć międzyjednostkowych interakcji, tam nieuchronnie mamy do czynienia z władzą i przemocą, koniecznym okazuje się bowiem wytworzenie społecznych reguł współistnienia, dzięki którym możliwe jest wspólne zamieszkiwanie przestrzeni społecznej, współpraca, paradoksalne ograniczenie wolności dla jej zachowania. Przemoc jest nieuchronną cechą przestrzeni społecznej, a zatem także wszelkich procesów, jakie w tej przestrzeni zachodzą, także procesów wytwarzania i transmisji wiedzy. Przemoc to zawsze czyjaś krzywda, ograniczenie możliwości, zakaz kroczenia po jednych drogach i nakaz wybierania innych. Przemoc ta jest zawsze relatywna: przez tych, którzy dominują, uznawana jest za przemoc słuszną, służącą dobru społeczności, zaś przez tych, którzy są podporządkowani, opisywana jest jako akt niesprawiedliwości i źródło cierpienia. Relatywna jest także ze względu na całkowitą odwracalność ról: dawniejsi wykluczeni mogą stać się prześladowcami, a ci, którzy dominowali w poprzednim układzie, w nowym mogą doświadczać wykluczenia. Co więcej: podporządkowani mogą jednocześnie być ofiarami i sprawcami przemocy, co opisywałem jako napięcie pomiędzy przemocą normetyczną i normemiczną. Nie da się uciec od przemocy, nie można zająć w przestrzeni społecznej pozycji od niej wolnej, nie doświadczać przemocy ani nie być jej sprawcą. Można tylko jej nie zauważać. Głównie dlatego, że to, co jest przemocą, prezentowane jest jako „naturalny stan rzeczy” i dobrodziejstwo, co jest najprostszym sposobem legitymizacji przemocy.

Wiedza, która w taki właśnie sposób uzasadnia przemoc, to wiedza/władza. Wiedza, która wprawdzie nie głosi możliwości budowania przestrzeni społecznej bez przemocy, ale która potrafi pokazać, że niektóre konkretne przejawy przemocy można i należy ograniczyć, to wiedza/opór. Sądzę, że cała ludzka wiedza krąży pomiędzy władzą a oporem, że – jak wskazał Michel Foucault – żaden jej rodzaj nie jest na zawsze przypisany władzy ani przeciwko niej obrocony. Każda wiedza, bez względu na jej charakter i sposób wytworzenia, może służyć zarówno władzy, jak i oporowi. Może sprzyjać narastaniu nierówności, ale także jej ograniczaniu. Może ujawniać istnienie Spektaklu i pomagać w jego destabilizacji, może także legitymizować Spektakl, stabilizować znaczenia tworzących go symulacji. Nie ma pozycji, która jest *a priori* pozycją wolną od gestów przemocy, nie ma też wiedzy, które nie może zostać przechwycona przez procedury władzy i dominacji. Dobrym przykładem jest dyskurs medyczny: w 1870 roku w jego obrębie „wynaleziono” homoseksualistę jako „typ” osobowości, podnosząc do rangi wiedzy naukowej zestaw stereotypów wobec mężczyzn mających seks z mężczyznami (m.in. skłonność do promiskuityzmu i pedofilii, ciągoty przestępcze oraz brak zdolności tworzenia stałych związków). Sto lat później w obrębie tego samego dyskursu doszło do „rehabilitacji” pragnień homoerotycznych, co umożliwiło walkę organizacji lesbijek i gejów o równouprawnienie. Jednak w tym samym dyskursie pojawiają się niejednoznaczne sygnały dotyczące możliwości zmiany orientacji seksualnej (zazwyczaj omawiane w kontekście jednostronnym, przechodzenia od homoseksualizmu do heteroseksualizmu), co niektórzy wykorzystują do oferowania „terapii konwersyjnej”, związanej z „leczeniem homoseksualizmu”, terapii wprawdzie potępionej przez autorytatywne gremia medyczne, ale bez jednoczesnego ustosunkowania się do samej idei wymuszonej zmiany orientacji. Przykład ten dobrze ilustruje uwikłanie wiedzy w procedury polityczne (utrwalania lub destabilizowania dominacji) oraz to, że każdy dyskurs może być przechwycony zarówno przez strategię oporu, jak i przez mechanizmy przemocy.

Dla analizy socjologicznej kluczowym jest fakt, że dyskursy te legitymizują powiązane z nimi praktyki społeczne. Antyhomoseksualny dyskurs nauk medycznych legitymizował reprodukcję systemu obowiązkowego homoseksualizmu, skazując osoby oznaczone jako

homoseksualiści na różnego typu cierpienia. Współczesny dyskurs medyczny ukazujący orientację seksualną jako kontinuum, na której lokują się różne typy pragnień, legitymizował strategię walki o szacunek (także prawny) dla tych, którzy na owym kontinuum zajmują pozycję inną niż ta, która wiąże się z wyłącznymi pragnieniami heteroseksualnymi, przyczyniając się do redefinicji pojęcia rodziny w naszym kręgu kulturowym, otwierając to pojęcie dla związków osób tej samej płci oraz – dzięki swoim korzystnym orzeczeniom – legitymizując proces wychowywania dzieci w takich związkach. Umożliwiło to ważną, może nawet rewolucyjną (biorąc pod uwagę jej precedensowość) zmianę społeczną. Wszystko to prowadzi do wniosku, że wiedza odgrywa olbrzymią rolę w procesach społecznych, że być może jest podstawową przestrzenią walki, że walka o znaczenia to najważniejsza walka polityczna, jaką można prowadzić.

W książce tej zarysowałem pewien obraz tej walki z konkretnej perspektywy, z perspektywy *queer*, a zatem z punktu widzenia tych, którzy są wykluczeni z przestrzeni społecznej ze względu na swoją nieprawidłową płć lub niewłaściwą seksualność. Sądzę bowiem, a dawałem temu wyraz na tych stronach wielokrotnie, że z tej perspektywy widać rzeczy, które nie są widoczne lub nie są tak dobrze widoczne z innych punktów widzenia, przede wszystkim z punktu widzenia tych, którzy ulokowani są w centrum Spektaklu i którzy w największym stopniu korzystają z istniejącego systemu dominacji. Świadcstwo wykluczonych ujawnia przemoc, jaka wiąże się z odtwarzaniem struktury społecznej, jaka umożliwia reprodukcję systemu dominacji i tworzących go symulacji – w tym symulacji płci i seksualności. Świadcstwo to prowadzi do odkrycia, że te i inne symulacje składają się ze znaczeń ustanowionych arbitralnie, że znaczą dzięki temu, że inne ich znaczenia zostały odesłane w nicość, a razem z nimi na nicość (wykluczenie, marginalizację, a czasem i śmierć) skazano tych, którzy nie potrafią dostroić swoich ciał do znaczeń spektakularnych, ośmielają się znaczyć inaczej, mieć nie-normatywną płć czy seksualność. Segregacja znaczeń (na właściwe i marginalne) to segregacja ludzi (na normalnych i patologicznych) i to o tym przede wszystkim opowiada ta książka. Na takim geście segregacji oparty jest Spektakl rozumiany jako zamknięta przestrzeń społeczne ustabilizowanych znaczeń. Taka separacja dokonuje się w obrębie wie-

dzy, która chce być wiedzą „prawdziwą”, jedyną, niepowątpiewalną – obiektywną. Wiedza/opór, jakiej częścią jest teoria przedstawiona tej książce, obnaża ten gest separacji, ukryty za „obiektywnością” nauki i „racjonalnością” ładu społecznego. Ujawnia przy tym przemoc, jaka związana jest ze stanowieniem społeczeństwa oraz z wytwarzaniem wiedzy i to jest jej – trudne i witane, mówiąc delikatnie, bez entuzjazmu – wiano, jakie wnosi do socjologii. Wiedza/opór przyjmowana jest jednak z radością przez tych, którzy pominięci zostali w snuty w nowoczesnej humanistyce opowieściach o wolności, równości, emancypacji, bezpieczeństwie, prawie do samorealizacji, do szacunku, do godności. Przez tych, których cierpienie nie było wystarczająco ważnym przedmiotem badawczym dla socjologii, budującej swoje rzekomo uniwersalne opowieści bez odniesienia się do cierpienia kobiet, osób nieheteroseksualnych, osób o innym niż biały kolorze skóry, osób z pogardzanych wspólnot etnicznych czy narodowych. Wszystko to było marginesem, zagadnieniem szczegółowym i specjalistycznym, nie mającym nic wspólnego z sednem teorii socjologicznej. Jaką jednak wartość przedstawia dla geja socjologia, która konstruuje błyskotliwe i oszałamiające systemy teoretyczne mówiące o postępie, cywilizacji i rozwoju, a jednocześnie milczy o wbudowanym w strukturę współczesnych społeczeństw trwałym wykluczeniu osób homoseksualnych? Cóż mu po teorii społeczeństwa, która opowiada o nowoczesności nie wspominając o jej ofiarach? O tych, którzy z owoców modernizacji mogą korzystać o tyle, o ile zdołają ukryć swoją „nieprawidłowość”. Otóż taki gej nie ma wyjścia: musi zasiąść przed komputerem i napisać inną opowieść o nowoczesności i o wiedzy nowoczesnej, o wiele mniej optymistyczną, opowieść o przemocy, o wykluczeniu, w wymazywaniu niepoprawnych głosów pod pozorem obiektywności, o legitymizowaniu nierówności pod pozorem sprawiedliwości. To jest świadectwo, którego legitymizacją są doświadczenia pokoleń wykluczonych. Ono jest silnie subiektywne i dlatego otwiera przed nauką możliwość zbliżenia się do (polilogicznej) obiektywności w większym stopniu, niż wówczas, gdy pozostaje ona monologiem tych, którzy dominują.

Żadna pozycja nie chroni przed byciem sprawcą przemocy, dlatego ta książka także zawiera przemilczenia i wykluczenia, nie mówi o wielu ważnych aspektach ustanawiania Spektaklu oraz budowania

wiedzy „obiektywnej”. Dlatego musi pozostać projektem otwartym, otwartym także za dookreślenia, na przepisanie jej z innych perspektyw. Wszystko w jednym celu: żeby polilogiczna wiedza o tym, co społeczne, prowadziła nas do wspólnego celu: zmniejszania obszarów cierpienia. Czyż nie temu służyć ma wiedza?

Bibliografia

- Achebe, Chinua, *Krytyka kolonialistyczna*, tłum. Krzysztof Majer, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2;
Świat się rozpada, tłum. Małgorzata Żbikowska, Iskry, Warszawa 1989;
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. Mateusz Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008;
- Alexander, Jeffrey C., *Zasadność teorii socjologicznej: dlaczego końca nie widać*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki i Marek Ziółkowski, t. I, Scholar, Warszawa 2006;
- Althusser, Louis, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki dla poszukiwań*, tłum. Bogusław Ponikowski, Janina Gajda, ZSP, Warszawa 1983;
- Austin, John L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. Bogdan Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993;
- Balibar, Etienne, *Filozofia Marksa*, tłum. Andrzej Satroń, Adam Ostolski, Zbigniew Marcin Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007;
- Banasiak, Bogdan, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Operahaus, Szczecin 2007;
- Bataille, Georges, *Erotyzm*, tłum. Maryna Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007;
Historia erotyzmu, tłum. Ireneusz Kania, Aletheia, Warszawa 2008;
- Baudrillard, Jean, *Symulakry i symulacja*, tłum. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2005;
- Bauman, Zygmunt, *Freud, Kafka, Simmel. Próba hermeneutyki socjologicznej*, w: *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, red. E. Rewers, Humaniora, Poznań 1995;
Nowoczesność i Zagłada, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009;
Sen o czystości, w: tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2002;

- Beck, Ulrich, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, tłum. Jerzy Łoziński, Scholar, Warszawa 2005;
- Bernstein, Mary, Reimann, Renate, *Queer Families, Queer Politics*, Columbia University Press, New York 2001;
- Berstein, Mary, *Celebration and suppression: the strategic uses of identity by the lesbian and gay movement*, "American Journal of Sociology", 1997, 103(3);
Identities and politics: toward a historical understanding of the lesbian and gay studies, "Social Science History", 2002, 26(3);
- Bhabha, Homi K., *DyssemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, tłum. Tomasz Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2;
Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego, tłum. Tomasz Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2;
The Location of Culture, Routledge, London-New York 1994;
- Bohr, Niels, *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, tłum. W. Staszewski, S. Szpikowski, A. Teske, PWN, Warszawa 1963;
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, tłum. Gino Raymond i Matthew Adamson, Polity Press, Cambridge 1992;
Męska dominacja, tłum. Lucyna Kopciwicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004;
- Brekhus, Wayne, *Peacocks, Chameleons, Centaurs. Gay Suburbia and the Grammar of Social Identity*, University of Chicago Press, Chicago 2003;
- Butler, Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, Routledge, London, New York 1993;
Contingent foundations: Feminism and the question of postmodernism, w: *From Modernism to Postmodernism. An Anthology*, red. Lawrence Cahoone, Blackwell, Oxford 2003;
Excitable speech. A Politics of the Performative, Routledge, London, New York 1997;
Uwikłani w płć. Feminizm i polityka tożsamości, tłum. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008;

- Castells, Manuel, Himanen, Pekka, *Społeczeństwo informacyjne i państwo dobrobytu. Model fiński*, tłum. Michał Penkala i Michał Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009;
- Castells, Manuel, *Siła tożsamości*, tłum. Sebastian Szymanski, PWN, Warszawa 2008;
Społeczeństwo sieci, tłum. Mirosława Marody, Kamila Pawluś, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański, PWN, Warszawa 2007;
- Chakrabarty, Dipesh, *Postkolonialność a podstęp historii. Kto wypowiada się w imieniu Indii?*, tłum. Daniel Vogel, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2003, 3-4;
Postkolonialność a podstęp historii: kto wypowiada się w imieniu przeszłości Indii?, tłum. Daniel Vogel, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2003, 3-4;
- Cohen, Ira J., *Strukturation Theory and Social Praxis*, w: *Social Theory Today*, red. Anthony Giddens, Jonathan Turner, Stanford University Press, Stanford 1987;
- Czy jesteś za wprowadzeniem parytetu dla kobiet na listach wyborczych?*, „Tygodnik Siedlecki”, 1414 (30), 16 lipca 2009 r.;
- Debord, Guy, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. Mateusz Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006;
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Kafka: pour une littérature mineure*, Miniut, Paris 1975;
- Derrida, Jacques, *Positions*, Minuit, Paris 1972;
- Domańska, Ewa, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura współczesna”, 2008, 3;
Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie”, 2007, 2;
- Douglas, Mary, *Czystość i zmaza*, tłum. Marta Bucholc, PIW, Warszawa 2007;
- Dybel, Paweł, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Universitas, Kraków 2006;
- Eichberg, Rob, *Ujawnij się. Prawda lesbijek i gejów*, tłum. Marta Kucharska, Wojciech Królikiewicz, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co, Warszawa 1995;

- Eribon, Didier, *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris 1999;
- Fanon, Frantz, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. Hanna Tygielska, PIW, Warszawa 1985;
- Fear of a Queer Planet*, red. Michel Warner, Univeristy of Minnesota Press, Minneapolis 1994;
- Foucault, Michel, *De l'amitié l'amitié comme mode de la vie*, w: tenże, *Dits et écrits*, t. 4, Guallimard, Paris 1994;
- Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia, Warszawa 1998;
- Prawdziwa płéć*, tłum. Ariadna Lewańska w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybór i opr. Tadeusz Komendant, Aletheia, Warszawa 1999;
- Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. Tadeusz Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005;
- The Subject and Power*, w: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*, University of Chicago Press, Chicago 1983;
- Wola wiedzy*, w: tenże, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2002;
- Frank, Katherine, *The Production of Identity and the Negotiation of Intimacy in a 'Gentleman's Club'*, "Sexualities", Vol. 1, No. 2, (1998);
- Frazier, Nancy, Nicholson, Linda, *Social criticism without philosophy. An encounter between feminism and postmodernism*, w: *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, red. Steven Seidman, Cambridge University Press, Bambridge 1994;
- Friedan, Betty, *The Feminine Mystique*, W. W. Norton & Company, London – New York 2001;
- Frontiers in Social Movement Theory*, red. Aldon D. Morris, Carol McClurg Mueller, Yale University Press, New Haven 1992;
- Gandhi, Leela, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. Jacek Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008;

- Gendered Trajectories in Academia in Cross-National Perspective*, red. Renata Siemieńska, Annette Zimmer, Scholar, Warszawa 2007;
- Giddens, Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa 2006;
- Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. Stefan Amsterdamski, Zysk, Poznań 2003;
- Gilmore, Robert, *Alicja w krainie kwantów. Alegoria fizyki kwantowej*, tłum. Piotr Rączka, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000;
- Goffman, Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena i Paweł Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981;
- Gramsci, Antonio, *Pisma wybrane*, t. 1-2, tłum. Barbara Sieroszevska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961;
- Zeszyty filozoficzne*, tłum. Barbara Sieroszevska, Jolanta Szymanowska, PWN, Warszawa 1991;
- Gross, Paul R., Levitt, Norman, *Higher Superstition. The Academic Left and its Quarrels with Science*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994;
- Grosz, Elizabeth, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1994;
- Haraway, Donna, *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. Ewa Majewska i Sławomir Królak, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2003, 1 (3);
- Harding, Sandra, *Sciences from Below. Feminisms, Postcolonialities and Modernities*, Duke University Press, Durham 2008;
- The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986;
- Whose Science, Whose Knowledge. Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca 1991;
- Himanen, Pekka, *The Hacker Ethic and the Spirit of Information Age*, Random House, New York 2001;
- hooks, bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984;
- Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. Ewa Domańska, „Literatura na Świecie”, 2008, 1-2;

- Hyży, Ewa, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003;
- Irigaray, Luce, *Ciało w ciało z matką*, tłum. Agata Araszekiewicz, eFKA, Kraków 2000;
Spéculum. De l'autre femme, Les Editions de Minuit, Paris 1974;
- Jabłońska, Katarzyna, Gawryś, Cezary, *Męska rozmowa. Chryścijananie a homoseksualizm*, Więż, Warszawa 2003;
- Jawłowska, Aldona, *Interwencja socjologiczna*, „Kultura i społeczeństwo”, 1993, 37(3);
- Jodkowski, Kazimierz, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, UMCS, Lublin 1998;
- Kempny, Marian, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, IFiS PAN, Warszawa 1994;
- Kochanowski, Jacek, *Dusza więzieniem ciała. Perspektywa społecznej teorii queer*, w: *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem a tekstem*, red. Joanna Bator, Anna Wiczorkiewicz, IFiS PAN, Warszawa 2008;
- Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejų*, Universitas, Kraków 2004;
- Pogranicze Normy. Uwagi na marginesie teatru Warlikowskiego*, „Pogranicze. Szczeciński Dwumiesięcznik Kulturalny”, 2003, 6 (47);
- Poza funkcją falliczną. Płeć w perspektywie społecznej teorii queer*, w: *Teatr płci. Eseje z socjologii gender*, red. Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik, Jacek Kochanowski, Wschód-Zachód, Łódź 2008;
- Teatr jako pęknięcie. Perspektywa społecznej teorii queer*, w: *Inna scena – Ciało, płeć, pożądanie. Tożsamość seksualna i tożsamość płci w polskim dramacie i teatrze*, red. Agata Adamiecka-Sitek i Dorota Buchwald, Instytut Teatralny, Warszawa 2008;
- Koczanowicz, Leszek, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005;

- Kosofsky-Sedgwick, Eve, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1985;
Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności, tłum. Adam Ostolski, „Krytyka Polityczna”, 2005, 9/10;
- Kristeva, Julia, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. Michał Paweł Markowski, Remigiusz Rzyziński, Universitas, Kraków 2007;
La Révolution du langage poétique: l'avant-garde à la fin du XIXe siècle. Lautréamont et Mallarmé, Seuil, Paris 1974;
Potęga obrzydzenia. Esej o ustręcie, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007;
- Kukułowicz, Teresa, *Problem rodzinnych i zawodowych ról kobiety*, w: *Miłość – małżeństwo – rodzina*, red. Franciszek Adamski, WAM, Kraków 1988;
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007;
- Laclau, Ernesto, *Emancypacje*, tłum. Leszek Koczanowicz, Katarzyna Liszka, Łukasz Nysler, Andrzej Orzechowski, Lotar Rasiński, Agata Sypniewska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2009;
- Laraña, Enrique, Johnston, Hank, Gusfield, Joseph R., *New social movements: from ideology to identity*, Temple University Press, Philadelphia 1994;
- Latour, Bruno, Woolgar, Steven, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, London 1979;
- Levi-Strauss, Claude, *Smutek tropików*, tłum. Aniela Steinsberg, PIW, Warszawa 1964;
- Lew-Starowicz, Zbigniew, Lew-Starowicz, Michał, *Homoseksualizm*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1999;
- Lukács, György, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. Marek J. Siemek, PWN, Warszawa 1988;

- Machnikowski, Ryszard M., *Spór o relatywizm w XX-wiecznej socjologii wiedzy naukowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002;
- Maffesoli, Michel, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. Marta Bucholc, PWN, Warszawa 2008;
- Mannheim, Karl, *Ideologia i utopia*, tłum. Jan Miziński, Aletheia, Warszawa 2008;
- McIntosh, Mary, *Homosexual Role*, w: *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A Reader*, ed. P. M. Nardi, B. E. Schneider, Routledge, London – New York 1998;
- Mead, George H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, PWN, Warszawa 1975;
- Miranda, Joseph, *Against the Romance of Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002;
- Mizielińska, Joanna, *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2004;
- Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Universitas, Kraków 2006;
- Mocny program socjologii wiedzy*, red. Barry Barnes, David Bloor, IFiS PAN, Warszawa 1993;
- Mokrzycki, Edmund, *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*, PWN, Warszawa 1980;
- Mouffe, Chantal, *Paradoks demokracji*, tłum. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005;
- Muñoz, José Esteban, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999;
- Namaste, Ki, *The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism and a Sociological Approach to Sexuality*, w: *Queer Theory/Sociology*, ed. Steven Seidman, Blackwell, New York 1996;
- Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi 1983;

- Parsons, Talcott, *The Social System*, Routledge, New York 1991; *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971;
- Patton, Cindy, *Refiguring Social Space*, w: *Social Postmodernism*, red. Linda Nicholson, Steven Seidman, Cambridge University Press, Cambridge 1995;
- Performativity and performance*, red. Andrew Parker, Eve Kosofsky-Sedgwick, Routledge, New York 1995;
- Phelan, Peggy, *Unmarked: The Politics of Performance*, Routledge, London, New York 1993;
- Puri, Jyoti, *Woman, Body, Desire in Post-colonial India. Narratives of Gender and Sexuality*, Routledge, London, New York 1999;
- Putnam Tong, Rosemarie, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. Jarosław Mikos, Bożena Umińska, PWN, Warszawa 2002;
- Queer Theory/Sociology*, ed. Steven Seidman, Blackwell, New York 1996;
- Raport o homofobicznej mowie nienawiści w Polsce*, red. Greg Czarnecki, Kampania przeciw Homofobii, Warszawa 2009;
- Riley, Denise, *Am I that Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*, Macmillan, New York 1988;
- Rorty, Richard, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. Waclaw J. Popowski, WAB, Warszawa 2009;
- Rubin, Gayle, *Rozmyślając o seksie: zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki seksualności*, tłum. Joanna Mizieleńska, „Lewą Noga”, 2004, 16;
- Schechner, Richard, *Performatyka. Wstęp*, tłum. Tomasz Kubikowski, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2006;
- Schneider, Rebecca, *The Explicit Body in Performance*, Routledge, London, New York, 1997;
- Seidman, Steven, *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*, Routledge, 2002;
- Difference troubles. Queering social theory and sexual politics*, Cambridge University Press, 1997;
- Koniec teorii socjologicznej: ponowoczesna nadzieja*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki i Marek Ziółkowski, t. I, Scholar, Warszawa 2006;
- The Social Construction of Sexuality*, Norton 2003;

- Senelick, Laurence, *The Changing Room: Sex, Drag, and Theatre*, Routledge, London, New York 2000;
- Siemek, Marek J., *Marksizm jako filozofia*, w: György Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. Marek J. Siemek, PWN, Warszawa 1988;
- Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A Reader*, ed. P. M. Nardi, B. E. Schneider, Routledge, London – New York 1998;
- Social Postmodernism*, red. Linda Nicholson, Steven Seidman, Cambridge University Press, Cambridge 1995;
- Sojak, Robert, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004;
- Stacey, Judith, *Gay and lesbian families are here*, w: *Sexuality and Gender*, red. Christin L. Williams, Arlene Stein, Blackwell, Malden 2002;
- Stryker, Susan, *(De)Subjugated Knowledges. An Introduction to Transgender Studies*, w: *The Transgender Studies Reader*, red. Susan Stryker, Stephen Whittle, Routledge, London – New York 2006;
- Szacki, Jerzy, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, PWN, Warszawa 2002;
- Taylor, Verta, Whittier, Nancy, *Collective identity in social movement communities: lesbian feminist mobilisation*, w: *Frontiers in Social Movement Theory*, red. Aldon D. Morris, Carol McClurg Mueller, Yale University Press, New Haven 1992;
- The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, red. Sandra Harding, Routledge, 2004;
- The Material Queer*, red. Donald Morton, Westview, Boulder 1996;
- The Transgender Studies Reader*, red. Susan Stryker, Stephen Whittle, Routledge, London – New York 2006;
- Tokarska-Bakir, Joanna, *Legenda o krwi. Antropologia przesađu*, WAB, Warszawa 2008;
- Wallerstein, Immanuel, *Koniec świata, jaki znamy*, tłum. Michał Bilewicz, Adam W. Jelonek, Krzysztof Tyszka, Scholar, Warszawa 2004;

- Walters, Susan D., *All the Rage. The Story of Gay Visibility of America*, University Chicago Press, Chicago 2002;
- Weeks, Jeffrey, Heaphy, Brian, Donovan, Catherine, *Same Sex Intimacies. Families of choice and other life experiments*, Routledge, London-New York 2001;
- Współczesne teorie socjologiczne*, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki i Marek Ziółkowski, t. I, Scholar, Warszawa 2006;
- Zimbardo, Philipe, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. Anna Cybulko, Joanna Kowalczevska, Józef Radzicki, Marcin Zieliński, PWN, Warszawa 2008;
- Zybertowicz, Andrzej, *Wiedza i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

Indeks nazwisk

- Achebe, Chinua – 231, 233, 235
Adamiecka-Sitek, Agata – 107
Adamowicz, Paweł – 31
Adamski, Franciszek – 156
Adamson, Matthew – 263
Agamben, Giorgio – 29, 30, 133, 134, 135
Alexander, Jeffrey C. – 55
Althusser, Louis – 29, 91
Amsterdamski, Stefan – 60
Araszkiewicz, Agata – 150
Austin, John – 73, 90, 110
- Bacon, Francis – 177
Balibar, Etienne – 70
Banasiak, Bogdan – 23, 58, 124
Barbin, Aleksyna – 111
Barnes, Barry – 179, 181, 183
Basiuk, Tomasz – 17
Bataille, George – 145
Bator, Joanna – 149
Baudrillard, Jean – 14, 78, 82, 83, 85, 90, 109, 261
Bauman, Zygmunt – 13, 15, 57, 68
Beck, Ulrich – 137
Bernstein, Mary – 49, 51
Bhabha, Homi K. – 229, 232, 233
Białycki, Ireneusz – 17
Bieńkowska-Ptasznik, Małgorzata – 26
Bilewicz, Michał – 188
Bloor, David – 179, 181, 183
Bodo, Eugeniusz – 131
Bohr, Niels – 11
Bourdieu, Pierre – 13, 14, 15, 47, 68, 69, 70, 90, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 117, 123, 124, 262, 264
Breguła, Karolina – 31

- Brekhus, Wayne – 41
Bucholc, Marta – 91, 287
Buchwald, Dorota – 107
Butler, Judith – 15, 39, 40, 42, 43, 50, 61, 68, 73, 88, 89, 90, 91,
92, 94, 96, 97, 98, 99, 102, 118, 127, 129, 139, 144, 151,
155, 157, 203, 204, 205, 233, 280, 281
- Cahoone, Lawrence – 205
Castells, Manuel – 215, 244, 245, 250, 251, 252, 254, 255
Chakrabarty, Dipesh – 53, 233, 235
Chołuj, Bożena – 17
Chwedeńczuk, Bogdan – 73
Cieślak, Robert – 17
Cohen, Ira – 60
Comte, Auguste – 52
Curtain, Tyler – 250
Czarnecki, Greg – 86
- Debord, Guy – 14, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 108, 110
Deleuze, Gilles – 37, 55, 56, 233
Derrida, Jacques – 23, 37, 56, 91, 115, 125, 198, 233
Dobrogoszcz, Tomasz – 229, 232
Domańska, Ewa – 72, 73, 236, 243
Donovan, Catherine – 286
Douglas, Mary – 98
Dreyfus, Hubert L. – 58
Durkheim, Émile – 52
Dybel, Paweł – 4, 17, 150, 151
- Eichberg, Rob – 277
Einstein, Albert – 11
Elias, Norbert – 68
Engels, Fryderyk – 70, 79
Eribon, Didier – 29
- Falski, Maciej – 121, 151
Fanon, Frantz – 231, 232

- Ferens, Dominika – 17
Foucault, Michel – 14, 16, 21, 22, 23, 36, 37, 38, 40, 41, 47, 48,
49, 56, 58, 59, 68, 75, 84, 103, 111, 121, 128, 132, 135,
139, 153, 159, 160, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175,
203, 226, 228, 241, 289
Frank, Katherine – 49
Frazer, Nancy – 206, 207
Friedan, Betty – 149, 152
Fuszara, Małgorzata – 17
- Gajda, Janina – 91
Gandhi, Leela – 229, 231
Gawron, Anna – 18
Gawron, Elżbieta – 18
Gawron, Teresa – 18
Gawryś, Cezary – 184
Giddens, Anthony – 14, 47, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69
77, 79, 85, 89, 119, 175
Gilmore, Robert – 10
Glegoła, Ryszard – 248
Goffman, Erving – 73, 75, 76, 89
Gramsci, Antonio – 264
Gross, Paul R. – 184
Grosz, Elizabeth – 148
Grotowski, Jerzy – 72
Guattari, Félix – 55, 56
Gusfield, Joseph – 50
- Habermas, Jürgen – 282
Han-Ilgiewicz, Natalia – 156
Haraway, Donna – 211, 214, 215, 216, 244, 245, 246
Harding, Sandra – 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
Heaphy, Brian – 286
Hekman, Susan – 200, 201
Hildebrandt, Andrzej – 248
Himanen, Pekka – 216, 250, 251, 252, 254, 255
Hyży, Ewa – 17, 29, 88, 96, 144

hooks, bell – 235, 236, 237, 238

Irigaray, Luce – 150, 151, 152, 153

Jabłońska, Katarzyna – 184

Jach, Wojciech – 263

Jasińska-Kania, Aleksandra – 52

Jawłowska, Aldona – 17, 54

Jelonek, Adam W. – 188

Jodkowski, Kazimierz – 184

Johnston, Hank – 50

Józwiak, Adrian – 17

Józwiak, Karolina – 17

Kami, Weronika – 111

Kamińska, Magdalena – 263

Kane, Sarah – 109, 110

Kania, Ireneusz – 145

Keesling, Barbara – 141

Kempny, Marian – 177

Kerckhove, Derrick de – 215, 247, 248

Kerner, Ian – 141

King, Martin Luther – 242

Kitliński, Tomasz – 117

Kochanowski, Jacek – 3, 4, 21, 25, 26, 107, 109, 147, 148, 169, 263

Koczanowicz, Leszek – 262, 264, 265

Komendant, Tadeusz – 58, 111, 226

Kopciewicz, Lucyna – 68, 100

Kopernik, Mikołaj – 186

Kosofsky-Sedgwick, Eve – 15, 30, 61, 73, 78, 98, 99, 122, 158, 236

Kowalewski, Zbigniew Marcin – 70

Kozłowska, Mirosława – 17

Krasuska, Karolina – 88

Kristeva, Julia – 37, 117, 120, 121, 149, 151, 153

Królak, Sławomir – 82, 211, 265

Kubikowski, Tomasz – 72

Kucharska, Marta – 277

Kukułowicz, Teresa – 156

Kunz, Tomasz – 13

Kwaterko, Mateusz – 79

Lacan, Jacques-Marie-Émile – 118, 148, 265

Laclau, Ernesto – 16, 264, 265, 266, 269, 270

Laraña, Enrique – 50

Latour, Bruno – 182, 183, 184, 186

Levi-Strauss, Claude – 28

Levitt, Norman – 184

Lew-Starowicz, Michał – 34

Lew-Starowicz, Zbigniew – 34

Lewańska, Ariadna – 111

Liszka, Katarzyna – 265

Long, Edward – 229

Lukács, György – 13, 194, 195, 202

Łoziński, Jerzy – 137

Machnikowski, Ryszard M. – 180, 182, 184, 196, 197

Maffesoli, Michel – 286

Majer, Krzysztof – 230

Majewska, Ewa – 211

Mannheim, Karl – 178, 179

Markowski, Michał Paweł – 151

Marks, Karol – 69, 70, 79, 194, 195

Marody, Mirosława – 244

Matuszewski, Krzysztof – 23, 58

McIntosh, Mary – 22

Mead, George Herbert – 74, 143

Miranda, Joseph – 78

Mizielińska, Joanna – 17, 39, 40, 42, 43, 88, 159

Miziński, Jan – 178

Mokrzycki, Edmund – 9, 10

Morris, Aldon D. – 50

Morton, Donald – 47, 70

Mouffe, Chantal – 16, 77, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 272

Mueller McClurg, Carol – 51

Muñoz, José Esteban – 78

Namaste, Ki – 36, 37

Nandy, Ashis – 231

Nardi, Peter H. – 22

Nicholson, Linda – 47, 206, 207

Nijakowski, Lech M. – 52

Nysler, Łukasz – 265

Ochab, Maryna – 1435

Orzechowski, Andrzej – 263, 265

Ostolski, Adam – 70, 98

Parker, Andrew – 73

Parsons, Talcott – 59

Patton, Cindy – 47

Pawluś, Kamila – 244

Penkala, Michał – 250, 251

Phelan, Peggy – 78

Piłka, Marian – 131

Ponikowski, Bogusław – 91

Popowski, Wacław J. – 259

Próchniewicz, Jolanta – 189

Puri, Jyoti – 49

Pyszal, Robert – 18

Rabinow, Paul – 58

Rasiński, Lotar – 265

Raymond, Gino – 262

Rączka, Piotr – 10

Reimann, Renate – 48

Rewers, E. – 57

Riley, Denise – 204

Rorty, Richard – 259

Rubin, Gayle – 159, 161, 164

Ryziński, Remigiusz – 151

Rzepa, Agnieszka – 40

Salwa, Mateusz – 30

Santorski, Jacek – 141, 277

Satroń, Andrzej – 70

Schechner, Richard – 72, 73, 74

Schneider, Beth E. – 22

Schneider, Rebecca – 78

Seidman, Steven – 36, 37, 38, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 206

Senelick, Laurence – 78

Serwański, Jacek – 229

Siczek, Violetta – 17

Sielatycki, Grzegorz – 32

Siemek, Marek J. – 194, 195

Siemieńska, Renata – 198

Sieroszevska, Barbara – 264

Sikora, Tomasz – 17

Slany, Krystyna – 17

Sławek, Tadeusz – 125

Sojak, Robert – 261

Sondel, Janusz – 168

Sosnowska, Marta – 94

Stacey, Judith – 49

Stawiński, Janusz – 244

Stein, Arlene – 49

Stryker, Susan – 154

Sutowski, Michał – 250, 251

Sypniewska, Agata – 265

Szacki, Jerzy – 9, 52, 61

Szekspir, William – 237

Szot, Wojciech – 26

Szulżycka, Alina – 62

Szymanowska, Jolanta – 264

Szymański, Sebastian – 244

Śpiewak, Helena – 73, 75

Śpiewak, Paweł – 73, 75

- Taylor, Verta – 51
Tchórzewski, Krzysztof – 95
Thatcher, Margaret – 150
Tokarska-Bakir, Joanna – 24
Tong, Rosemarie Putnam – 155
Touraine, Alain – 54
Turner, Jonathan – 60
Tygielska, Hanna – 231
Tyszka, Krzysztof – 188
- Umińska, Bożena – 155
Urbański, Piotr – 17
- Vogel, Daniel – 53, 233
- Walters, Susan Danuta – 48
Wallerstein, Immanuel – 188, 189, 194
Warlikowski, Krzysztof – 109, 110, 111, 112, 113, 237
Warner, Michael – 47, 61
Weber, Max – 69, 198, 262
Weeks, Jeffrey – 286
Whittier, Nancy – 51
Whittle, Stephen – 154
Wieczorkiewicz, Anna – 148
Wielomski, Adam – 94
Williams, Christian L. – 49
Wittig, Monique – 88, 89
Wolińska, Zofia – 74
Woolgar, Steven – 182, 183, 184, 186
Wójtowicz, Piotr – 4, 18
Wrzosek, Tomasz – 4, 18
- Zimmer, Annette – 198
Ziółkowski, Marek – 52
Zybertowicz, Andrzej – 186, 187, 188, 189, 191, 261
Zbikowska, Małgorzata – 234