

Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce a polityka "queer"

(Identity politics of Polish gay and lesbian organizations versus queer politics)

Rafał Majka

SUMMARY: The article is an attempt to critically investigate, from the perspective of queer politics and postmodern philosophy, some of the linguistic strategies and political and social tools which Polish gay and lesbian organizations utilize to culturally emancipate "gay" and "lesbian" identities and to legitimize them in the social and legal realities. The article shows the ways in which identity politics cuts non-normative sexuality down to the conservative, heteronormative identity contours so as to include such a "normal," "adapted" self (as a liberal subject) in the social and political *status quo* of the Polish (nation-)state. The author critically reflects on the results/drawbacks of such emancipatory practices in case of those identity narratives, or queer sexualities, that go beyond the ontological framework of the liberal identity constructs of the "gay"

and the "lesbian." The article also examines the discourse of the civil relationship for same-sex couples in the mainstream discourse of such gay and lesbian organizations as Fundacja Równości [Equality Foundation], Kampania Przeciw Homofobii [Campaign Against Homophobia], and G&L "elites," arguing that the idea of marriage, or civil relationship, of two "gays" or "lesbians" proves conservative and discriminatory, because it excludes the social value or system usefulness of a great number of different, *other-ed* interpersonal relations, sexual positionings, or ideas for a relationship.

Niniejszy referat stanowi próbę krytycznego przyjrzenia się z perspektywy polityki *queer* wybranym strategiom językowym oraz narzędziom polityczno-społecznym, używanym przez organizacje gejowsko-lesbijskie w Polsce w celu emancypacji kulturowej oraz legitymizacji prawno-społecznej tożsamości "geja" oraz "lesbijki"[1]. Analizując wizerunki "gejów" i "lesbijek" wykorzystane w billboardowej kampanii antydyskryminacyjnej "Niech Nas Zobaczą", zorganizowanej na przełomie 2002/2003 roku przez Kampanię Przeciw Homofobii, pokażę, w jaki sposób poprzez praktyki tożsamościowe "przycięto" odmieńca do konserwatywnych, heteronormatywnych ram tożsamościowych, aby następnie taką "normalną", "oswojoną" na zasadzie

liberalnego podmiotu, tj. części większego systemu, włączyć w *istniejący* porządek społeczno-polityczny państwa[2]. Postaram się tutaj odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób taka wyzwolenczo-emancypacyjna strategia tożsamościowa może być - paradoksalnie - szkodliwa dla tych narracji tożsamościowych, wzorców seksualności, które nie mieszczą się w ontologicznych ramach konstruktów "geja" i "lesbijki" zbudowanych na modelu etnicznym/rasowym. Dalej przeanalizuję retorykę związków partnerskich/małżeństwa dwóch, co jest godne zauważenia, osób tej samej płci w mainstreamowym dyskursie takich organizacji gejowsko-lesbijskich jak Fundacja Równości czy Kampania Przeciw Homofobii oraz gejowskich i lesbijskich środowisk kulturotwórczych. Zwrócę uwagę na fakt, że idea związku partnerskiego/małżeństwa "geja" z "gejem" czy "lesbijki" z "lesbijką", uważana w przestrzeni publicznej za obrazoburczą oraz niezwykle postępową, jest w świetle polityki *queer* ideą konserwatywną, bo potwierdza wyjątkowość, priorytetowość heteronormatywnej instytucji małżeństwa, oraz dyskryminującą, bo przejąwszy koncepcję związku dwóch osób mocno przesiąkniętą judeochrześcijańską wizją przeznaczenia/seksualności jednostki ludzkiej, przemilcza, a tym samym wyklucza społeczną wartość czy systemową przydatność różnych odmiennych relacji międzyludzkich czy koncepcji związku.

Polityka tożsamościowa oraz polityka *queer* pojawiły się w polskiej przestrzeni społeczno-naukowo-kulturowej właściwie w tym samym czasie, po transformacji ustrojowej w 1989 roku, zainspirowane zachodnimi ruchami emancypacyjnymi (polityka tożsamościowa), feminizmem i amerykańskimi studiami *gender / queer studies* (tutaj polityka *queer* zwana jest również polityką antytożsamościową).

Historycznie rzecz ujmując, pierwsza - jako wypracowany system polityczno-społeczny - była polityka tożsamościowa, która rozwinęła się w Stanach Zjednoczonych pod koniec lat sześćdziesiątych. Za impuls, który doprowadził do jej powstania uważa się nalot policji na klub gejowski Stonewall Inn w Nowym Jorku 27 czerwca 1969 roku, w wyniku którego doszło do brutalnego starcia policji z bywalcami/-czyniami klubu. Wydarzenia te spowodowały konsolidację środowiska homoseksualnego, które postanowiło rozpocząć walkę o zaprzestanie dyskryminacji osób o orientacji homoseksualnej oraz walkę o równe prawa obywatelskie dla osób o tożsamości "gejowskiej" oraz "lesbijskiej". Działacze/-ki ruchu po *Stonewall* ukuli/-ły "stabilne" i pozytywne tożsamości "geja" oraz "lesbijki", wymykając się w ten sposób hierarchizującej mocy binarnej opozycji hetero/homo, która, czyniąc praktyki heteroseksualne normą, ustawiała homoseksualizm na z góry przegranej pozycji.

Odrzucono zatem etykietkę "homoseksualisty", którą spatologizowały dyskursy medyczny i prawny, a postawiono na pozytywną afirmację swojej kondycji poprzez głoszenie Dumy (tzw. "Gay Pride") z bycia "gejem" oraz "lesbijką". Powołane do życia na zasadzie Althusserowskiej interpelacji, tożsamości "gejowska" i "lesbijska" zostały momentalnie znarratywizowane, czyli, używając języka marksistowskiego historyka Johna D'Emilio, skonstruowano wokół nich mitologię obejmującą mity o "milczeniu, niewidoczności oraz odosobnieniu jako nieodłącznych cechach gejowskiej egzystencji w przeszłości, jak i obecnie"[3] oraz mit "odwiecznego homoseksualisty", według którego "geje i lesbijki zawsze byli/-ły oraz zawsze będą"[4]. Wyznacznikiem tej wynalezionej tożsamości stał się pociąg psychoseksualny do osób tej samej płci. Nagle okazało się, że "geje" i "lesbijki" jako osoby o orientacji homoseksualnej istnieli/-ały od zawsze. Chociaż o żadnej orientacji homoseksualnej nie mogło być mowy przed drugą połową XIX wieku. Wówczas dopiero skonstruowano dyskurs (homo/hetero)seksualności jako kulturowy mechanizm regulacyjny, a konstrukty tożsamościowe "geja" czy "lesbijki", jak twierdzi D'Emilio, stały się możliwe do zrealizowania dopiero pod koniec XIX wieku za sprawą kapitalizmu, który doprowadził do erozji rodziny jako podstawowej jednostki produkcji oraz mechanizmu nadzorującego relacje międzyludzkie[5]. Dało to jednostce

(zwykle męskiej) możliwość samorealizacji. Przykładem takiej narracji transhistorycznego "gejowstwa" czy "lesbijstwa" jest książka Johna Boswella *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, w której śledzi on sytuację "gejów" i "lesbijek" od zarania chrześcijaństwa aż do XIV wieku n.e.[6] Co pokazuje nam już dyskursywnie działanie reżimu regulacyjnego tożsamości "gejowskiej" i "lesbijskiej", które, by wsunąć się do przestrzeni społeczno-politycznej jako jeszcze jedna dyskryminowana mniejszość i walczyć (podobnie jak wcześniej kobiety oraz Czarni) o należne w świetle praw człowieka swobody i prawa obywatelskie, a przy tym być społecznie wiarygodne, wynalazło swoją historię kulturową. Pociąg oraz praktyki homoseksualne zostały natychmiast "zbiologizowane" przez zaprzęgnięty do pomocy dyskurs medyczny, tworząc "orientację seksualną" jako coś wrodzonego i niezmiennego. Tak powstała polityka tożsamościowa oparta na modelu esencjalistyczno-etnicznym. Tak zwaną "esencję" stanowił wspomniany pociąg psychoseksualny do osób tej samej płci, a "etniczność" rozumiana jest tutaj jako poczucie wspólnoty, w tym wypadku wspólnoty doświadczenia dyskryminacji.

Jednakże działania mające przecież na celu przełamanie kulturowo-społecznej opresji odmienności seksualnej,

doprowadziły paradoksalnie do uformowania się hermetycznego "gejowskiego" normatywu tożsamościowego, który zaczął wykluczać wszelką nie(homo)normatywną działalność tożsamościową/seksualną. Okazało się, że licencję na bycie "gejem" posiada osoba, która nie tylko praktykuje seks wyłącznie z osobami tej samej płci, ale jest białym mężczyzną z klasy średniej. W reakcji na esencjalistyczno-etniczny model tożsamości powstała polityka społeczno-kulturowa, którą na początku lat dziewięćdziesiątych nazwano polityką *queer*. Opierając się na postmodernistycznej krytyce koncepcji tożsamości jako produktu Foucaultowskiego aparatu wiedzy/władzy, produktu, który z góry zawsze będzie wykluczający i niestabilny, bo dialektyczny[7], *queer* zajął pozycję antyesencjalistyczną, kładąc nacisk na odmiennosc/różnicę, biorąc pod swoje skrzydła "różne mniejszości, które były wykluczane w ramach wcześniejszych kultur gejowsko-lesbijskich"[8]. Według teoretyczki *queer*, Judith Butler, "kategorie tożsamości mają tendencje do bycia narzędziami regulacyjnych reżimów zarówno jako normalizujące kategorie opresyjnych struktur, jak też kolektywne punkty wyzwoleniczej kontestacji samej tej opresji"[9], stąd krytyczne stanowisko *queer* względem kwestii "zbiologizowanej" tożsamości, której hołduje polityka tożsamościowa, oraz postulat relacyjności, sytuacyjności, kontekstualności, temporalności oraz

przygodności tożsamościowej.

Polityka tożsamościowa korzystając z modelu tożsamości etnicznej/rasowej, tworzy pewne "stabilne", normatywne tożsamości "geja" i "lesbijki", które następnie na zasadach liberalnych podmiotów stara się "zalegalizować", "znaturalizować" w dyskursach prawno-społecznych dominującego systemu. Są to więc praktyki emancypacyjno-normalizujące, bardziej zainteresowane "rozpychaniem" już utworzonej przestrzeni polityczno-społecznej w celu włączenia do *mainstreamu* grup wykluczanych - "gejów" i "lesbijek". Przy czym tożsamość "geja" i "lesbijki" musi najpierw zostać "przystrzyżona" do pewnych normatywnych wymiarów, aby system w ogóle ją rozpoznał i zaakceptował jako podmiot, z którym można dyskutować i rozważać jego legitymizację w przestrzeni społeczno-publicznej państwa, utkanej przez dominujące dyskursy. Z kolei polityka *queer* ma na celu właśnie radykalną transformację polityczno-społeczno-kulturową, obalenie hegemonii heteronormatywnego, fallogocentrycznego, patriarchalnego systemu w kulturze Zachodniej; stąd *queer* dąży raczej do podważenia całego normatywnego systemu, zdekonstruowania jego części, niż do włączenia się w ten system na jego normatywnych zasadach. Dlatego głównym zadaniem polityki *queer*, jak powtarza za Rosemary Hennessey Annamarie

Jagose, jest denaturalizacja kategorii seksualnych; "poddawanie w wątpliwość wszelkiego konwencjonalnego rozumienia tożsamości seksualnej poprzez dekonstrukcję kategorii, [ich] przeciwieństw oraz równoznaczników"[10]. Przykład takiej narracji queerowej prezentuje Frank Browning w swojej książce *A Queer Geography: Journeys Toward a Sexual Self*, w rozdziale pt. "Do Gays Exist?", w postaci dwudziestosiemioletniego Daniela, "którego pragnienia", jak pisze Browning, "odchylały się od przyjętego *mainstreamu*"[11]. "Wolność, którą odczuwał, nie była związana z faktem, że zamieszkiwał jakąś nową, zdefiniowaną tożsamość, lecz wynikała z faktu, że wymykał się wszystkim tym, którzy chcieliby narzucić mu jakąkolwiek prostą społeczną lub psychologiczną tożsamość"[12]. Zatem, żeby spełniać swoją kontestatorską rolę, termin "queer", podaje za Butler Joanna Mizielińska, "ma pozostać otwarty, przekraczający jakiegokolwiek granice grupowe, odrzucający sztywne seksualne kategorie i włączający zarówno gejów i lesbijki, jak też biseksualistów, transseksualistów, transgenderystów, *drags*, ale też heteroseksualistów, krótko mówiąc, wszystkich buntujących się przeciwko normalizującym zachowaniom, odrzucającym społeczne etykietowanie i hierarchizowanie zachowań seksualnych"[13]. I, jak dodaje Browning, chodzi tutaj o "powiększenie i wzbogacenie seksualnej kultury społeczeństwa", a nie o używanie aparatu wiedzy/władzy do

konstruowania hermetycznych tożsamości seksualnych[14].

Wiosną 2003 roku Kampania Przeciw Homofobii przeprowadziła pierwszą w Polsce kampanię społeczną, której celem było przeciwdziałanie homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Przedsięwzięcie nosiło nazwę "Niech Nas Zobaczą" i miało formę trzydziestu fotografii przedstawiających pary "gejów" i "lesbijek" trzymające się za ręce. Fotografie miały być pokazywane w prestiżowych galeriach dużych miast, część miała zostać zaprezentowana na billboardach. Organizatorzy opisywali koncept kampanii w następujący sposób:

"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 zamyśle autorki zdjęć, Karoliny Breguły, 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.[15]"

Kampania generalnie wywołała wrzawę. Niektórzy działacze

gejowscy, jak Paweł Leszkowicz, nazwali ją nawet polskim "Stonewall"[16]. Pod względem użytych strategii politycznych była ona jednak działaniem wysoce asymilacyjnym i "normalizującym" tożsamość "gejowską" i "lesbijską". Ciężko jest też nazwać "podmiotowością gejowską" czy "podmiotowością lesbijską" to, co próbowano przepchnąć jako właśnie taką "podmiotowość" do przestrzeni społecznej, gdyż nawet w samym ruchu gejowsko-lesbijskim nie istnieje jedna, prawdziwa "podmiotowość". Oczywiście podążając szlakami przetartymi przez amerykańskie ruchy wyzwolenia "gejów" i "lesbijek", starano się uświadomić społeczeństwu, że jedyną rzeczą odróżniającą "gejów" i "lesbijki" od "(hetero)społeczeństwa" jest fakt, że kochają oni/-e osoby tej samej płci. Pewnie nie bez znaczenia był fakt, że jednopłciowe pary trzymały się za ręce. To symboliczny gest zażyłości, bliskości emocjonalnej, który wydawał się w zamiarze wyrażać normatywną koncepcję związku, który jest do zaakceptowania pod względem etycznym, bo opiera się na uczuciu, a nie na czystym pożądaniu i nie jest jedynie wymianą korzyści seksualnych. A etyka w Polsce pozostaje pod silnym wpływem katolicyzmu. Punktem odniesienia stała się zatem polska norma, którą można by określić słowami organizatorów "Niech Nas Zobaczą", normą "stonowaną", "spokojną", "monotonną", "przeciętną" oraz "monogamiczną". "Gej" i "lesbijka" zostali przedstawieni jako "normalne" osoby żyjące w parach; przy okazji

okazało się, że "normalność" w wydaniu polskim to również bycie osobą pełnosprawną, zamożną, mieszczańską w przedziale wiekowym od dwudziestu do czterdziestu lat, pochodzącą z klasy średniej. Sięgając do filozofii marketingu, "(hetero)społeczeństwo" stało się konsumentem, któremu podsunęto produkt w postaci "polskiego geja" i "polskiej lesbijki", pieczołowicie "dopasowany" do konkretnych oczekiwań ontologicznych odbiorcy, "przystrzyżony" do właściwych polskiemu "(hetero)człowiekowi" wymiarów światopoglądowych. Jak ironicznie zauważa Robert Kulpa,

"Chłopcy jak przystało na chłopców - zwyczajni, w dżinsach, nie przegięci, normalni. Dziewczęta - zwyczajne, w spodniach i spódnicach, dziewczęce, żadnych męskich lesb. Wszystko takie cacy i normalne, zwyczajne, że aż szlag człowieka trafia. Ruch queer w takich momentach pyta się: a gdzie są travesti? Gdzie przegięci faceci? Gdzie są butch? Czyżby nie istnieli? Czyżby nie było wśród lesbijek i gejów punków, anarchofeministek, fanów skóry i hipermaskulinistycznych facetów w układach S/M? Dlaczego nie zostali pokazani w tej akcji? Czyżby dlatego, że nie pasują do lansowanego wzorca "normalnej lesbijski", "normalnego geja"? Czyżby byli zbyt "kontrowersyjni" dla dopiero co prześląganego społeczeństwa, i nie można ich pokazywać w prasie i telewizji, "bo ludzie znowu powiedzą, że to

zbocheńcy"?[17]"

Pojawia się tutaj problem. Tożsamość "gejowska" i "lesbijska", którą zaprezentowano w kampanii "Niech nas zobaczą" jest tożsamością wysoce z(hetero)normatywizowaną, czyli taką, która naśladuje, reprodukuje, duplikuje normatywną tożsamość systemową - tożsamość regulowaną przez dominujące w polskiej przestrzeni społeczno-kulturowej ideologie heteronormatywności, katolicyzmu, konserwatyzmu światopoglądowego oraz patriarchy. Zamiast celebrować odmienność, podkreślać funkcjonalność różnic oraz wartość bogatego doświadczenia emocjonalno-seksualnego i tożsamościowego, Kampania Przeciw Homofobii postawiła na bycie "tożsamym" z "tożsamością heteroseksualną", dla której homoseksualność jest przecież już zawsze Kristevowskim "abjektem"[18]. KPH widocznie uznała, że tylko wtedy polski system rozpozna "geja" i "lesbijkę" jako interlokutorów, kiedy zostaną oni podciągnięci/-te do "normy" - wymodelowani/-e strategicznie do pewnej normatywnej tożsamości. Taka polityka może świadczyć o stopniu, w jakim hegemoniczne dyskursy zdominowały polską przestrzeń społeczną, skoro nawet sam "gej" czy "lesbijka" nie są w stanie w Polsce wyjść poza pewną ("obowiązkową") kolektywną, monolityczną tożsamość seksualną. Jednostki, obojętnie czy hetero, czy homo (nie

wspominając już o innych odcieniach seksualnych), muszą spełnić cały szereg jednakowych wymagań kulturowych, aby można je było zaakceptować jako liberalny podmiot w przestrzeni społeczno-politycznej. Jest to niepokojące, gdyż sugeruje głęboką "niedemokratyczność" systemu w sensie społeczno-kulturowym. "Niedemokratyczność" rozumiem tutaj jako brak przyzwolenia na obecność *odmienności* nienormatywnych praktyk tożsamościowych. Jest to brak zgody na przestrzeń, w której każda narracja tożsamościowa jest w stanie bez przeszkód systemowych i społeczno-kulturowych realizować swój pomysł na "dobre życie", żyć w zgodzie ze swoimi wartościami. Owa "niedemokratyczna" logika ujawnia się w systemowym (przymusowym) obowiązku każdej praktyki tożsamościowej do wpasowania się w "normę", co z kolei powoduje utratę specyfiki stylu życia, modyfikację wartości i zasad (bo trzeba się "dopasować"). Tak daleko posunięte procesy homogenizacji i normatywizacji są praktykami przemocy kulturowej, ponieważ sankcjonując jeden szablon, nie dają jednostce możliwości wyboru spośród różnych pomysłów na życie, czy różnego rodzaju relacji i związków międzyludzkich, już z góry, dyskursywnie, tworząc tylko jeden "wybór" - normę. Co gorsza, przycinając reprezentacje polityczne nienormatywnych praktyk seksualnych do tej normy, sprawiają, że odmienne doświadczenia tożsamościowe poddawane są - w rozumieniu Deleuze'a i Guattariego - procesowi

"nadkodowania"[19].

Kolejna sprawa: czy jeśli uda się "oswoić" społeczeństwo z taką niezdrowo "normalną" sylwetką "geja" i "lesbijki", to czy swoją kampanię mają rozpocząć "geje przegięci" i "męskie lesbijki", osoby uprawiające praktyki S/M, wszystkie inne odcienie "gejowstwa", "lesbijstwa", które nie mieszczą się w koncepcji *na "geja"* lub *na "lesbijkę"* z "Niech Nas Zobaczą" - a co z biseksualistami, co z osobami transgenderowymi, transseksualnymi, interseksualnymi, co z osobami *queer* ? Czy mają one tworzyć własne ruchy wyzwolenicze i dopasowywać się do społeczeństwa? Czy kiedy osoby transseksualne będą starały się o "adopcję społeczną", to zostaną poparte przez "normalnych gejów" i "normalne lesbijki"? Czy może "normalni" będą bali się wypaść z łask społecznego hegemonu, jakim jest heteronormatywne, konserwatywne społeczeństwo? Czy każdy "dysydent seksualny"[20], używając terminu Jonathana Dollimore'a, będzie musiała uprawiać politykę tożsamościową, by się odpowiednio wkomponować? A może to właśnie społeczeństwo powinno dopasować się do Innego?

Nie chodzi tutaj o zanegowanie przydatności polityki tożsamościowej, jej wartości i siły emancypacyjnej, czy o nawoływanie do całkowitego porzucenia praktyk

tożsamościowych bądź polityki reprezentacji, co raczej o Butlerowską "krytyczną genealogię" tychże praktyk. O krytyczne zastanowienie się nad (ludzkimi) kosztami takiej polityki. Bo jak Butler zapytuje, "jaki sens ma zyskiwanie reprezentacji przez podmioty skonstruowane w drodze wykluczenia tych, którzy/które nie spełniają niewypowiedzianych normatywnych warunków bycia podmiotem?"[21] Polityka tożsamościowa jest reakcją na pewną określoną materialną rzeczywistość systemu, na działanie konkretnej maszyny państwa, państwa, które jest *tutaj* i *teraz* . A jest to państwo, które przemilcza, wyklucza, dyskryminuje nieheteroseksualne praktyki tożsamościowe, życiowe, jakimi są (według KPH, tylko) "gejowstwo" i "lesbijstwo". Polityka tożsamościowa obliczona jest na pewne konkretne cele społeczno-polityczne; bardzo mocno zatem zasadza się w istniejących warunkach materialnych danego państwa/systemu. "Pragmatycznie" rzecz biorąc (tzn. sugerując się polityczno-społeczną kalkulacją w stylu: Co będzie łatwiej i szybciej "przepchnąć" - parę gejów czy może transseksualist(k)ę lub lesbijską komunę?), polityka tożsamościowa wydaje się polityką bardzo przydatną i wartościową, ponieważ walczy ona o życie (w sensie rozpoznania przez system) dyskryminowanych, krzywdzonych i opresjonowanych projektów tożsamościowych "geja" i "lesbijki", o wyzwolenie tej grupy społecznej spod systemowego jarzma

"obowiązkowego heteroseksualizmu". Walcząc jednak o uwolnienie "geja" i "lesbijki" spod dyktatu heteroseksualizmu, polityka tożsamościowa już jednak nie stara się uwolnić ich od katolicko pojmowanej heteronormatywności; pewnego forsowanego przez hegemoniczne dyskursy zestawu "oczekiwanych" społecznie i kulturowo cech, zachowań, pól, stylu życia jednostek. Co uprawiający/-e taką politykę mogą tłumaczyć w ten sposób, że polityka tożsamościowa bierze pod uwagę to, na jakim poziomie "akceptacji", "rozumienia", "szacunku" względem odmienności jest społeczeństwo polskie. I jeszcze argumentować tym, że "łatwiej" i "szybciej" zaistnieć odmienności w przestrzeni publiczno-społecznej, jeśli odwoła się liberalnie do wspólnego, *uniwersalnego*, "doświadczenia człowieczego"; jeśli będzie ona budować swą politykę i "podmiotowość" na bazie dominujących ideologii, hegemonicznych dyskursów, zamiast ustawić się na kontrze do istniejącego systemu. Jednakże z perspektywy *queer* jest to już zawsze odtwarzanie systemowej maszyny opresji, popadanie w schematy wykluczania.

Kolejną kwestią, która spędza sen z powiek wielu organizacjom i grupom gejowsko-lesbijskim jest kwestia zawierania małżeństw przez osoby tej samej płci. Czy raczej kwestia wchodzenia przez osoby tej samej płci w "związki partnerskie" (jak to zostało polityczno-prawnie nazwane w Polsce z uwagi na fakt, że polska

konstytucja jednoznacznie definiuje "małżeństwo" jako związek "kobiety" i "mężczyzny").

Według "logiki" liberalnego dyskursu praw człowieka, "gejom" i "lesbijkom", jako mniejszości seksualnej, należą się takie same prawa obywatelskie, jakimi cieszy się heteroseksualna, czy raczej (ideologicznie) "uheteroseksualniona", część społeczeństwa. W świetle asymilacyjnej polityki tożsamościowej społeczne przyznanie parom jedнопłciowym możliwości zawierania małżeństw, czy raczej wchodzenia w związki partnerskie, oraz prawne rozpoznanie takich związków przez państwo dałyby "gejom" i "lesbijkom" pewien "pakiet praw", który na zasadach prawdziwie demokratycznych postawiłby znak równości między instytucjami heteromałżeństwa i homomałżeństwa, co z kolei doprowadziłoby do zmiany statusu społeczno-politycznego "gejów" i "lesbijek". Od "bezpłodnego" społecznie produktu ubocznego państwa, "gej" i "lesbijka" awansowałyby, w sensie ontologii politycznej, do rangi członka wspólnoty państwowej, który jest "cenny", "ma znaczenie", jest "tak samo ważny" właśnie poprzez fakt prawno-społecznego uczestnictwa w maszynie (re)produkcyjnej państwa. Czyli między innymi poprzez zakładanie rodziny, adopcję i wychowywanie dzieci przez pary jedнопłciowe, z naciskiem na słowo "pary", czyli szereg heteronormatywnych wzorców, rytuałów społecznych,

które "para" jednopłciowa zobowiązuje się imitować/odtworzyć. Polityka tożsamościowa dąży więc do przebudowania społeczno-prawnej przestrzeni heteronormatywnej kultury, cele swe upatrując w zaanektowaniu i rozciągnięciu na pary jednopłciowe szeregu opcji prawno-społeczno-kulturowych, które są integralną częścią obowiązkowej (hetero)narracji "rozrodczego futuryzmu"[22], używając terminu Lee Edelmana.

Jednak polityka tożsamościowa KPH, Fundacji Równości czy lewicowych ruchów homofilnych, nie tylko chciałaby odtwarzania praktyk heteronormatywnych przez "gejów" i "lesbijki", ale również zgadza się na etykę proweniencji judeochrześcijańskiej, obecną w sferach publicznej i społeczno-kulturowej. Zarówno w projekcie ustawy o rejestrowanych związkach partnerskich autorstwa prof. Marii Szyszkowskiej z 2004 roku czy w propozycji podobnej ustawy autorstwa redaktora naczelnego portalu gejowsko-lesbijskiego gaylife.pl, Jacka Adlera, w manifestacji założycielskiej Fundacji Równości, czy w dyskursie KPH, związek partnerski "gejowski" czy "lesbijski" definiowany jest jako związek "dwóch osób", "pary", jako twór monogamiczny, czyli wierna kopia heteronormatywnej instytucji małżeństwa. Taka definicyjna "monogamizacja" związku gejowskiego czy lesbijskiego wpływa między innymi stąd, że organizacje gejowsko-lesbijskie starają się obalić pewne tkwiące w świadomości normatywnego,

katolickiego społeczeństwa stereotypy[23]. Kierują się przy tym pragmatyką polityczno-społeczną, która upatruje w liberalnym stanowisku, z dyskursem praw człowieka jako orężem, sposobu na w miarę szybkie "załatwienie" nieheteroseksualnej opcji statusu "podmiotu" w przestrzeni społeczno-polityczno-prawnej. Jest to jednak ciągle tylko praktyka przypominająca "załatwienie" sobie "pracy" w firmie, do etykiety, przepisów, zasad której musimy się dostosować.

Robert Biedroń w swoim *Tęczowym elementarzu* pisze, że "zawarcie małżeństwa jest symbolem i wyrazem najgłębszej więzi między dorosłymi ludźmi. Warto więc, by było ono dostępne również dla par homoseksualnych, które tworzą związki oparte na tak samo głębokiej więzi jak osoby heteroseksualne"[24]. Jest to nie tylko brutalne przycięcie do heteronormatywnych, katolickich, w przypadku Polski, wymiarów różnorodnej, niekonwencjonalnej kultury seksualnej środowiska gejowsko-lesbijskiego i środowiska odmieńców, ale również ukłon w stronę założenia o wyjątkowości, świętości instytucji małżeństwa, jak i potwierdzenie jej centralnego znaczenia w organizacji sfery społeczno-kulturowej. Ten jeden gest retoryczny wykluczył, zlekceważył szereg innych konfiguracji i praktyk seksualno-emocjonalnych, które przecież dla wielu osób mogą również być "symbolem i wyrazem najgłębszej więzi między

dorośli ludźmi". Jeden z teoretyków *queer*, Michael Warner, jednoznacznie stwierdza, że

"małżeństwo dyskryminuje (...) [bo] (...) uświęca jedne pary kosztem innych. (...) Dla pary, która się pobiera, małżeństwo wydaje się czymś nobilitującym (...). Jedno spojrzenie z boku i widzi się założenie: nie jesteś zamężny, zamężna, żonata, żonaty, ty i twoje relacje są mniej warte. Bez takiego efektu instytucja małżeństwa nie byłaby w stanie nappełnić czyjegoś życia znaczeniem. Nobilitacja i poniżenie muszą iść w parze. Małżeństwo robi jedno kosztem drugiego (...)".[25]"

Prawno-społeczna instytucja małżeństwa jest kluczowym mechanizmem nadzoru i regulacji intymnego, prywatnego życia obywateli przez (hetero)państwo, które działa w imię "rozrodczego futurizmu". Jest to rodzaj inżynierii społecznej, która, jak pisze Warner, za pomocą aparatu administracji państwowej "wywiera wpływ na sferę przyjemności oraz relacji intymnych, dążąc do stłumienia różnorodności sposobów życia, upoważniając państwo do uprzywilejowania jednej - *i tak już normatywnej* - formy życia"[26]. Instytucja ta obdarowuje obywateli sporym pakietem praw, uprawnień, przywilejów i szczytów, do których należą szacunek i akceptacja społeczna, "manipulując w ten sposób nie tylko ekonomicznymi wyborami obywateli/-ek, ale

także ich konkretną i normatywną wizją właściwego życia"[27]. Z perspektywy demokratyczności, rozumianej jako prawo każdego członka oraz każdej członkini wspólnoty państwowej do wyboru takiego sposobu życia, jaki jemu czy jej odpowiada, tak namacalna i agresywna ingerencja państwa w praktykę życiową oraz - poprzez całość procesów i mechanizmów społeczno-kulturowo-politycznych - *dyskursywnie* w ich wybory i przekonania na temat związków, relacji oraz wartości z nimi związanych, jest więc czymś fundamentalnie niedemokratycznym.

Instytucja małżeństwa powołuje do życia i legitymizuje pewną "świętą" sferę prywatności obejmującą seksualność i praktyki seksualne małżonków, dyscyplinuje jednocześnie na wiele różnych nieprzyjemnych sposobów jednostki znajdujące się na zewnątrz. Poza małżeństwem bowiem seksualność i praktyki seksualne podlegają ścisłemu nadzorowi, surowej kontroli nie tylko w sensie administracyjno-prawnym (przykład prostytutki), ale również w sensie społeczno-kulturowym (stosunek do poligamii, promiskuityzmu czy komuny seksualnej). W dyskursie publicznym małżeństwo wiązane jest z dojrzałością, jest wyrazem odpowiedzialności dwojga osób, aktem dojrzałej miłości, co sprawia, że wszystkie inne sposoby życia lub bycia z drugą osobą, lub z innymi osobami, muszą wydawać się niepoważne,

niedojrzałe, nierokujące na przyszłość i nieopłacalne (bo nie uzyskują szeroko rozumianego wsparcia, dofinansowania, przywilejów czy statusu prawnego od państwa). Co więcej, znaczny udział oraz olbrzymi wpływ Kościoła katolickiego na rzeczywistość Polski w trakcie i po transformacji ustrojowej przyniosły hegemonię etyki katolickiej w sferze kulturowo-społeczno-politycznej, która uwidacznia się w decyzjach, działaniach administracyjno-politycznych, polityce społecznej i zdrowotnej czy podejściu państwa polskiego do takich kwestii, jak pornografia, domy publiczne, prostytutka, wolna miłość, praktyki homoseksualne czy biseksualne, życie w konkubinacie. Które to kwestie, jedne w mniejszym, inne w większym stopniu, uważane są za życie "w grzechu", naznaczone piętnem wstydu i traktowane jako aberracje moralne. Jednostki od urodzenia socjalizowane są do wchodzenia w związek małżeński, musztrowane (kulturowo) dyrektywnymi aktami mowy w stylu "Jak będziesz duży, będziesz miał żonę" czy "Jak będziesz duża, wyjdiesz za męża", albo "Będę bawiła twoje dzieci" itp., warunkowane przez dominujące reprezentacje monogamii, heteronormy i patriarchy. W mainstreamowej przestrzeni publiczno-społecznej, podszytej etyką katolicką, instytucje rodziny i małżeństwa funkcjonują jako ściśle ze sobą powiązane, ustawiając teleologicznie wizję życia jednostki w społeczeństwie.

Bardzo niebezpieczny jest również liberalny dyskurs dotyczący prywatności, który to, pod pozorem troszczenia się o równe prawa dla wszystkich tych tożsamości, które funkcjonują w społeczeństwie jako liberalne podmioty, tak naprawdę podtrzymuje *status quo* dominującej konfiguracji dyskursywnej przestrzeni społecznej. Postuluje on bowiem rozdział na sferę prywatną i publiczną. W sferze prywatnej pozwala się jednostkom być i żyć według swoich własnych wzorów tożsamościowych (ale niestety tylko takich, które system rozpoznaje jako liberalny podmiot) jako "geje" czy "lesbijki", natomiast w sferze publicznej, która jest fałszywie definiowana jako "neutralna", oczekuje się od jednostek wejścia w rolę "neutralnego" (pod względem orientacji seksualnej czy płci), "uniwersalnego" obywatela. Jest to więc przyzwolenie na akceptowaną przez system odmienność jednostki *prywatnie*, ale *publicznie* już oczekuje się od niej "szablonowości", dopasowania się do określonego schematu "obywatela", do pewnej normy. Liberalny dyskurs prywatności stanowi więc nie tylko doskonałe narzędzie egzekwujące normę, ale także maskuje dominację ideologiczną heteronormatywności, androcentryzmu czy konserwatywności obyczajowego. Co więcej, trzymając nienormatywną (np. seksualnie) jednostkę w złudzeniu "wolności" w *prywatnym* życiu, celuje w jej mechanizmy stawiania oporu i walki o "wyzwolenie", "wolność", bo jak mógłby argumentować liberalny "gej", skoro wolno mi żyć *prywatnie* życiem

"geja", to jednak świadczy to o tym, że państwo troszczy się o moja odmienność, o moje "równe prawa"; to nic, że muszę dopasować się *publicznie* do pewnego uniwersalnego kodu tożsamościowego, jest to poświęcenie, na które decydują się wszyscy w imię pokojowej koegzystencji i "neutralności obyczajowej" państwa. Jednak jakby przyjrzeć się krytycznie przestrzeni publicznej, to na przykładzie osoby, która funkcjonuje na co dzień z obrączką na placu, informującą o tym, że pozostaje ona w monogamicznej instytucji małżeństwa, czy prezydenta, który poprzez pokazywanie się w mediach czy na delegacjach z małżonką podkreśla swą heteroseksualność, widać, że koncept "neutralności" jest tylko ideologiczną maską dla pewnego systemu, który wytworzyły hegemoniczne dyskursy. "Neutralność" bowiem to tak naprawdę systemowa norma, a normą jest m.in. heteroseksualizm, monogamia i instytucja małżeństwa. Przytoczone przykłady dosyć dosadnie wskazują na iluzję rozróżnienia prywatne/publiczne; skoro z małżeństwa nie da się wydzielić "prywatnego" i "publicznego", to w jaki sposób można "w domu", "w czterech ścianach", zostawić swoją nienormatywną seksualność? Seksualności, tak jak i płci, nie da się odwieść, nie da się być "w domu po kryjomu" "gejem" czy "lesbijką", a poza tym "normalnym" obywatelem, podporządkowanym *ideologicznemu* konsensusowi, który wynegocjowały między sobą dominujące ideologie.

Sugeruje to właśnie również fałszywość twierdzenia, że "neutralność" tego, co "publiczne" jest bezideologiczna. Ta liberalna "neutralność" jest jak najbardziej ideologiczna. Ci/te którzy/które uprawiają dyskurs liberalny wydają się uważać, że żyją w jakiejś ideologicznej próżni, niewarunkowani/-e przez żaden dyskurs, niemotywowani/-e żadnymi przesłankami światopoglądowymi. Nie jest jednak tak, że sposób, w jaki jednostka realizuje się w życiu prywatnym, jej zasady, wartości, że to wszystko kształtowane jest przez jej wolę, bez nacisków ideologicznych, ekonomicznych czy kulturowych. Styl życia czy (normatywna) tożsamość, którą, jak się jednostce wydaje, wybiera, a tak naprawdę jest do niej od początku socjalizowana, zależą w dużym stopniu od kontekstu historycznego, warunków społeczno-kulturowych i materialnych. Ponadto cały ten system, w którym jednostka jest zanurzona i w którym jest "znarratywizowana", a który jest układem dominujących dyskursów w przestrzeni społeczno-kulturowej państwa, ma olbrzymi wpływ ideologiczny na wizję "właściwego życia", "dobrego życia", warunkuje wartościowanie pewnych zjawisk i konstruktów. Zatem obstawanie przy liberalnym podziale prywatne/publiczne, podziale na dwie osobne, nie mające na siebie wpływu, sfery jest - patrząc z perspektywy marksistowskiej - błędem, bo (jeśli już posługujemy się pojęciami "prywatne" i "publiczne") to, co uchodzi za "prywatne" jest tak naprawdę

właśnie konstruowane, motywowane przez to, co uchodzi za "publiczne". Określony dyskursywny system warunkuje życie i tożsamość jednostki, a później jednostką, odtwarzając ten wzorzec "życia" i praktyki normatywnej tożsamości, podtrzymuje i wzmacnia ten system.

Polityka społeczna wcześniej wspomnianych organizacji gejowsko-lesbijskich oraz lewicowych ruchów homofilnych, występując z pozycji liberalnego dyskursu praw człowieka, domaga się dla "gejów" i "lesbijek", jako opcji homoseksualnej, kolejnego z praw wykutych w heteronormatywnym matriksie państwowym: prawa do wchodzenia w związek partnerski wraz z całym pakietem uprawnień i zaszczytów, łącznie z prawem do prywatności i poszanowania domostwa. Oczywiście, jeśli bierze się pod uwagę kalkulację polityczno-społeczną, strategia ta wydaje się być jak najbardziej słuszna i pewnie - w perspektywie długofalowej - efektywna. Pragmatyka społeczno-polityczna sugeruje bowiem, że jednak szybciej uda się "załatwić" sprawę związków partnerskich, aniżeli skłonić szeroko rozumiane państwo do zaakceptowania każdego związku czy relacji, w jakie wchodzi jego obywatele i obywatelki. Podnoszone są również argumenty prawno-społeczne na korzyść (monogamicznego) związku partnerskiego, między innymi: kwestia dziedziczenia, prawo do informacji o stanie zdrowia partnera/-ki czy ulgi

podatkowe, które - w świetle liberalnej koncepcji obywatelstwa - jak najbardziej należą się "gejom" i "lesbijkom" jako pełnoprawnym obywatelom i obywatelkom, płacącym podatki, podtrzymującym system poprzez pracę i uczestnictwo w jego strukturach. Kodyfikacja związku partnerskiego z jego "gejowskim" i "lesbijskim" podmiotem, z jednej strony, postawiłoby "gejów" i "lesbijki" w sensie systemowo-prawnym na równi z tożsamością heteroseksualną, być może inicjując bądź przyspieszając proces kulturowo-społecznego osvajania się "hetero-społeczeństwa" z odmiennością "gejowską" i "lesbijską"[28]. (Ta "odmienność", jak pokazała kampania "Niech Nas Zobaczą", "geja" czy "lesbijki" nie wyszłaby jednak poza pociąg psychoseksualny do osoby tej samej płci; poza tym, "gej" i "lesbijka" byłiby przedstawiani jako "normalni", "tacy sami jak inni".) Z drugiej strony, taka legalizacja prawna, a dalej systemowa, jest "nadkodowaniem" relacji pomiędzy osobami tej samej płci, jej normatywizacją, "przepisaniem" tych relacji w języku dominujących ideologii. Właściwie jest to dyskursywnie napisanie, stworzenie zasadnej, optymalnej (czyli "do przyjęcia" przez kato-hetero-system) relacji "gejowskiej" czy "lesbijskiej". Związek partnerski, uprzywilejowany, będzie robił w sumie to samo, co instytucja małżeństwa - będzie warunkował wizję "właściwego", "dobrego" życia, w tym przypadku, "gejowskich" i "lesbijskich" tożsamości seksualnych.

Problemem tutaj jest także system prawny, z założenia mający "uporządkowywać", wymagający klarowności, jednoznaczności. Prawo jest zbiorem norm, a normy są już zawsze konstruowane i działają poprzez wykluczenie. Związek partnerski dwóch "gejów" lub dwóch "lesbijek" w sensie prawno-administracyjnym stanowi "przekopiowanie" instytucji małżeństwa ze wszystkimi jej benefitami; stąd ingerencja na poziomie systemu jest znikoma. Już trudniej wyobrazić sobie sytuację, kiedy porządkiem prawnym trzeba by było objąć, na przykład, komunę "gejowską" lub "biseksualną", trójkąt "lesbijski" czy inną konfigurację odmieńców lub osób "heteroseksualnych". W przypadku, powiedzmy, śmierci jednej z pięciu lesbijek żyjących w komunie seksualno-emocjonalnej, można by się zastanawiać, jak prawo poradziłoby sobie z kwestią spadku. A co, jeśli członkini, na przykład, trójkąta byłaby jednocześnie uczestniczką komuny, pozostając w dwóch rozpoznawanych prawnie związkach, a prawo musiałoby ją właśnie "rozpoznać" i zinterpretować w tej postaci. Z pewnością takie dywagacje można by ciągnąć w nieskończoność. Bo system prawny musiałby ciągle dostosowywać lub tworzyć "normy" prawne dla coraz to nowych konfiguracji, związków, relacji międzyludzkich. Jednak takie prawo przestałoby być "prawem" *sensu stricte* - bo zamiast tworzyć normy, musiałoby je nieprzerwanie dekonstruować; zamiast być przejrzyste i jasne, byłoby nieustannie nieuporządkowane

pojęciowo, byłoby *prawem-w-stawianiu-się* ; zamiast tworzyć rzeczywistość społeczną, kodyfikując i warunkując jej charakter, zależałoby od twórczego "widzimi się" tej rzeczywistości (od jej nomadycznych, afirmacyjnych, kreatywnych sił), podążając za kultem wieloznaczności i różnorodności. Byłoby to zaprzeczenie prawa w jego obecnej formie. Co sugeruje już marksistowski wniosek, że prawo uzależnione jest całkowicie od warunków materialno-historycznych, w jakich powstaje. Jest produktem określonej konfiguracji sił społecznych i kulturowych; pewnego systemu, który w danym miejscu i czasie się wytworzył. *Obecne* prawo to skutek systemu z hegemonicznymi dyskursami m.in. heteronormatywności i patriarchatu, "napędzanego" (meta)narracją "rozrodzłego futuryzmu". Co więcej, prawo stanowi właśnie taki swoisty Foucaultowski dyskursywny mechanizm regulacyjny systemowego *status quo* . Nie jest więc ono biernym narzędziem systemu, tylko również oddziałuje na niego, podtrzymując i umacniając go; dyscyplinuje tożsamości i cielesności do oczekiwanych przez ten system zachowań. Dlatego wszelkie próby emancypacyjne, pozostające w obrębie prawnego *status quo*, będą tak naprawdę praktykami normalizacyjnymi, powtarzającymi mechanizm opresji i wykluczenia.

Dwuznaczne i problematyczne mogą się również wydawać same

praktyki emancypacyjne. Dążą one do nadania jakiejś grupie społecznej statusu liberalnego podmiotu i jej legalizacji w sferze publiczno-społecznej, a jednak - jak to widać na przykładzie "Niech Nas Zobaczą" - stwarzana, emancypowana "podmiotowość" jest negocjowana na warunkach systemu, jest ona tym, co byłoby "strawne" w sensie etycznym i estetycznym dla normatywnej, dominującej grupy - w tym wypadku, "(hetero)społeczeństwa". Słowem, akceptowane są podmioty, które *re* produkują normę. Jednakże, podmioty są produkowane, negocjowane dyskursywnie w politycznym procesie emancypacji; nie ma żadnego jednego przedemancypacyjnego podmiotu, jest tylko fantazmat, z którego się korzysta i do którego się odwołuje, pragnąc wyswobodzić jakąś praktykę tożsamościową. Ponadto z kwestią emancypacji związana jest również polityka reprezentacji polityczno-społecznej, tak krytykowana przez filozofię postmodernistyczną. Bowiem jak pisze Todd May, "praktyki mówienia ludziom, kim są i czego chcą, wznoszą barierę między nimi a tym (lub czym) mogliby/mogłyby się stać"[29]. Co więcej reprezentacja immanentna strukturze państwowej, w szczególności demokracji, tworzy pewne standardy zachowań, normy, a - jak pisze May, posiłkując się Deleuzjańskim odczytaniem Nietzschego, "projekt oceniania życia w odniesieniu do zewnętrznych standardów jest przyzwoleniem na to, aby siły reakcyjne zdominowały siły aktywne; gdzie siły reakcyjne są tym, co

'nie pozwala sile aktywnej być tym, czym ona może się stać'[30]. Innymi słowy, siła aktywna jest swoistym potencjałem ciągłego stawania się jednostki, potencjałem wymykania się kategoriom, normom, wszelkim "stabilnościom"; jest to nieprzerwane eksperymentowanie z różnymi stylami, dyskursami; frenetyczna kreatywność "stawania się", a nie "bycia", nie dająca się sprowadzić do żadnej kategorii czy układu społecznego. Deleuze i Guattari ustawiają taką siłę, określając ją "nomadyczną maszyną wojenną", w opozycji do tego, co nazywane i identyfikowane jest z Państwem, które z definicji musi "wiązać każdy rodzaj nomadyzmu z określonymi strukturami, pilnować, żeby ta kreatywność nie przekroczyła określonych granic bądź określonych kategorii tożsamościowych"[31].

Problemem zatem nie byłby tylko system prawny, polityka reprezentacji, ale również sama współczesna struktura państwowa, co sugeruje (post)anarchistyczną krytykę systemu. Jeżeli jednak stwierdzimy, że w *obecnej* "historycznej terażniejszości" anarchistyczne zniesienie państwa wydaje się nieprawdopodobne, to trzeba by było sobie wyobrazić państwo, które nie sankcjonuje i nie uprzywilejowuje żadnych związków, relacji, nie tworzy norm tożsamościowych lub seksualnych; w którym wszyscy obywatele i obywatelki płacą podatki, korzystają z ochrony policyjnej, na równi uczestniczą

w strukturach państwowych. Państwo (utopię?), w którym niepotrzebna byłaby polityka reprezentacji czy praktyki emancypacyjne. Państwo musiałoby przede wszystkim wypaść z roli "właściciela" i "dyktatora" definicji "poprawnych", "pożytecznych", "właściwych" instytucji i konstruktów społeczno-kulturowych, stając się odpowiedzialne wyłącznie za ochranianie wszelkich relacji i związków międzyludzkich, dobrowolnie inicjowanych przez jednostki i utrzymywanych za obopólną, bądź "wielopólną", zgodą. Relacji i związków, z których jednostki czerpią różnie rozumiane przyjemność i szczęście, dzięki którym i w których mają możliwość samorealizacji i rozwoju. Ze strukturą państwa wiążą się jednak kwestie regulacji i kontroli państwowości, które mogłyby stanowić problem dla filozofii antyrepresentacjonizmu. Kwestie: kto miałby władzę w takim państwie; z jakiego mandatu; kto kontrolowałby policję czy służby porządkowe. Można oczywiście uciec od "oświeceniowej" wizji państwa w kierunku decentralistycznego anarchistycznego federalizmu, który w tej materii miałby do zaproponowania być może bardziej atrakcyjne perspektywy.

Filozoficzna krytyka poststrukturalistyczna (m.in. Foucault, Lyotard, Deleuze i Guattari) nawołuje do celebracji różnorodności, odmienności, do eksperymentowania z różnymi stylami życia, do "otwarcia jednostki (czy to osoby, grupy czy praktyki) na nowe

praktyki, praktyki, które zmieniają, podważają lub znoszą układy sił utrzymujące stare [normatywne - przyp. aut.] praktyki przy władzy"[32]. W tym samym tonie Elizabeth Grosz, polemizując niejako z liberalnym pomysłem na "znormatywizowany", uniwersalny podmiot, nawołuje do porzucenia prób kategoryzacji przejawów ludzkiej seksualności i budowania na bazie tych kategorii, konceptów i określeń tożsamości. Postuluje "eksperymentowanie z seksualnością", "czerpanie przyjemności z jej różnych przejawów", "eksplorowanie punktów jej zwiększonej intensywności" i takich, które nie sposób nazwać, korzystając z gotowych etykietek[33]. Może więc zamiast tak usilnie wpychać się w przyciasnawy garnitur normatywnego, opresyjnego konstruktów, należałoby właśnie domagać się takiego stanu rzeczy, w którym to jednostka decydowałaby o charakterze swojego życia, o tym, kim i jak chciałaby "być" w danej chwili, o formie relacji, w której akurat w danym momencie chciałaby się realizować i rozwijać. Można by sobie wyobrazić taką rzeczywistość, w której jednostki nie są skazane na *przymusowe* trwanie w relacjach czy instytucjach etycznych, przypisanych im przez kulturę i monitorowanych przez społeczeństwo i całą machiną prawnopolityczną państwa; w której jednostki nie rodzą się do już z góry dyskursywnie wytworzonych, gotowych tożsamości, które następnie *muszą* odgrywać według scenariusza-kłucza. Chodziłoby tutaj o pozbycie się tego

pesymistycznego determinizmu etykietek tożsamościowych. O taką rzeczywistość, w której to jednostka - jak to sobie wyobraża Grosz - jest w nieustannym ruchu "tożsamościowym", jest już zawsze *tożsamością-w-stawaniu-się*. Dlatego tak bardzo ważne jest wprowadzanie i utrzymywanie licznych, różnorodnych pomysłów "na życie" i praktyk seksualnych, z którymi jednostki są w stanie eksperymentować, pogłębiając swoje doświadczenie emocjonalno-społeczne, i w rezultacie rozwijać swoją seksualność. Taka różnorodność doświadczeń oraz akceptacja społeczna dla równości tych różnorodnych doświadczeń pozwoliłaby jednostce na w miarę swobodny wybór kierunku, w którym chciałaby się rozwijać w danym momencie.

Tymczasem polityka tożsamościowa dyskryminowanych, zamiast dążyć do zniesienia całej tej dyskryminującej, heteronormatywnej maszyny systemowej, podszytej etyką judeochrześcijańską, i stanowczo domagać się od państwa zrzeczenia się prawa do hierarchizacji i wartościowania praktyk tożsamościowych i pomysłów na życie, godzi się na opresyjny, jednowymiarowy *status quo* systemu społeczno-kulturowego, podszyty dodatkowo (meta)narracją "rozrodczego futuryzmu", i pragnie się do niego zaadaptować. Przycinanie bogatej kultury emocjonalno-seksualnej nieheteroseksualnych opcji do monogamicznych, normatywnych, miłych i znajomych dla oka

"heteroseksualisty" ram odbywa się pod hasłem odmiany społecznej, reformy kulturowej. Dochodzi w sumie do paradoksalnej sytuacji - spod jarzma heteronormatywu wyswabada się homonormatyw [34], będący już z definicji i przez ontologię swej tożsamości dyskryminującym i opresyjnym. Bo oto tylko "gej" i "lesbijka" odpowiedniej "kompozycji tożsamościowej" będą w stanie zawrzeć małżeństwo, nazwane z przyczyn prawno-społecznych związkiem partnerskim. Znowu ta instytucja będzie dostępna tylko pewnym kategoriom tożsamościowym, kategoriom, które będą musiały się dostosować, znormalizować, ujednoczyć, jeśli będą chciały w niej uczestniczyć. A przez swą "ekskluzywność" i "wyjątkowość", jak również strukturę (strukturę monogamiczną, warunkowaną etyką judeochrześcijańską), w dalszym ciągu będzie deprecjonowała różne inne konfiguracje, relacje, układy, związki, ustawiając je, systemowo bądź dyskursywnie, na przeciwstawnym biegunie, czyli - w przypadku polskiej rzeczywistości - czyniąc gorszymi (w sensie moralnym, etycznym, ekonomiczno-społecznym, etc.). "Gejowskie" i "lesbijskie" normatywy walczą zatem o prawo do "pełnoprawnego" uczestnictwa w monogamicznej instytucji, wypracowanej przez system "rozrodczego futuryzmu", w którym zdolność jednostki do reprodukcji i jej wartość są ze sobą nierozzerwalnie związane. Natomiast odmienność seksualna stanowi w tymże dyskursie przecież "błąd produkcyjny", "usterkę",

"produkt uboczny", jawi się jako "zmarnowane bycie / życie".

Podsumowując: polityka tożsamościowa takich organizacji gejowsko-lesbijskich, jak Kampania Przeciw Homofobii, Fundacja Równości, gaylife.pl, homofilnych ruchów lewicowych wycelowana jest w emancypację "gejów" i "lesbijek", w rozszerzenie i wzbogacenie sfery społeczno-kulturowej o homoseksualny podmiot. Niby są to działania "wyzwoleńcze" odbywające się pod tęczowym szyldem różnorodności i prawa do bycia sobą, do życia w zgodzie z własnymi przekonaniem, emocjami i odczuciami, ale jednocześnie za pomocą praktyk normalizacyjnych, adaptacyjnych, przycina się Inność do heteronormatywnych, konserwatywnych, i w miarę strawnych dla katolicyzmu, wymiarów, produkuje się dyskursywnie konstrukty tożsamościowe "normalnej lesbijki" i "normalnego geja". A dlaczego prawa do bycia sobą i do społecznego, kulturalnego i prawnego uznania tego "prawa do bycia sobą" nie może mieć osoba interseksualna, transseksualna, transgenderowa, trójkąty, czworokąty, inne konfiguracje, niesklasyfikowane jeszcze opcje seksualne, opcje seksualne, które nie chcą być sklasyfikowane, opcje seksualne, które wymykają się wszelkim definicjom, itp.? Wątpliwe jest bardzo to, czy można mówić o prawdziwej różnorodności w przypadku, kiedy owa różnorodność to heteronormatyw i zheteronormatywizowany homonormatyw

(ko?)egzystujące w systemie społeczno-kulturowym motywowanym filozofią "rozrodczego futuryzmu" i judeochrześcijańską etyką.

BIBLIOGRAFIA:

- Biedroń R., *Tęczowy elementarz, czyli (prawie) wszystko, co chcielibyście wiedzieć o gejach i lesbijkach*, Wydawnictwo Adpublik, Warszawa 2007.
- Boswell J., *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, tł. Jerzy Krzyszczeń, NOMOS, Kraków 2006.
- Browning F., *A Queer Geography. Journeys Toward a Sexual Self*, The Noonday Press, New York 1996/1998.
- Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tł. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- D'Emilio J., *Capitalism and Gay Identity*, w: *The Columbia Reader on Lesbians and Gay Men in Media, Society, and Politics*, pod red. L. Gross i J. D. Woods, s. 48-55, Columbia University Press, New York 1999.
- Deleuze G., Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and schizofrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983/1996.
- Edelman L., *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke

University Press, Durham - London 2004.

- Fuss D., *Inside/Out*, w: *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, pod red. D. Fuss, s. 1-10, Routledge, New York - London 1991.

- Grosz E., *Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity*, w: *Supposing The Subject*, pod red. J. Copjec, s.133-157, Verso, London 1994/1996.

- Jagose A., *Queer Theory. An introduction*, Melbourne University Press, Washington Square - New York 1996 /1998.

- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

- May T., *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1994.

- Mizielińska J. *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Universitas, Kraków 2006.

- Warner M., *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1999/2001.

Źródła internetowe:

- Kulpa R., *To miał być tekst o teorii queer* (2005) (

)

- Leszkowicz P., *Sztuka a seksualna przebudowa polskiej*

przestrzeni publicznej. Igor Mitoraj i Niech nas zobaczą (2005) . (http://www.obieg.pl/text/pl_sas.php)

- Strona akcji "Niech Nas Zobaczą" Kampanii Przeciw Homofobii. Pobrane 13 listopada 2006. <http://niechnaszobacza.queers.pl> .

[1] Poprzez wzięcie wyrażen "gej" i "lesbijka" w cudzysłów sygnalizuję, że rozpatruję je jako tożsamościowe konstrukty kulturowo-społeczne.

[2] Niezgodność gramatyczna rzeczownika "odmieniec" oraz określających go przymiotników "normalna" i "oswojona" jest zamierzona.

[3] J. D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity", w: *The Columbia Reader on Lesbians and Gay Men in Media, Society, and Politics* , pod red. L. Grossa i J. D. Woodsa, Columbia University Press, New York, s. 49. Tłumaczenie własne - R.M.

[4] Ibidem, s. 49. Tłumaczenie własne - R.M.

[5] Ibidem, s. 49.

[6] J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna*

i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku, tł. Jerzy Krzyspień, NOMOS, Kraków 2006.

[7] D. Fuss, "Inside/Out", w: *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, pod red. D. Fuss, Routledge, New York 1991, s. 1-10.

[8] J. Mizielińska, "Poza kategoriami... Kilka uwag na temat teorii queer", w Idem: *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Universitas, Kraków 2006, s. 116.

[9] Ibidem, s. 115.

[10] A. Jagose, *Queer theory. An introduction*, New York University Press, New York 1996, s. 97. Tłumaczenie własne.

[11] F. Browning, *A queer geography. Journeys toward a sexual self*, The Noonday Press. Farrar, Straus and Giroux, New York 1998, s. 21. Tłumaczenie własne - R.M. "Mainstream" - tutaj jako konwencjonalne rozumienie tożsamości biseksualnej, homoseksualnej, heteroseksualnej.

[12] Ibidem, s. 21. Tłumaczenie własne - R.M.

[13] J. Mizielińska, op. cit., s. 116.

[14] F. Browning, op. cit., s. 23.

[15] Strona kampanii "Niech Nas Zobaczą": <http://niechnaszobacza.queers.pl/>

[16] P. Leszkowicz, "Sztuka a seksualna przebudowa polskiej przestrzeni publicznej. Igor Mitoraj i Niech Nas Zobaczą", na: http://www.obieg.pl/text/pl_sas.php, *Obieg* 2005.

[17] J. Kulpa, "To miał być tekst o teorii queer", na: *Recykling Idei* 2005.

[18] "Abjekt", tłumaczony też jako "wy-miot" albo "pomiot", w filozofii Julii Kristevy to, najprościej rzecz biorąc, to, co musi zostać wydalone poprzez praktykę wstępu, aby podmiot mógł się ukonstytuować. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

[19] "Nadkodowanie" Deleuze i Guattari tłumaczą w *Anti-Oedipus* (G. Deleuze, Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and*

schizophrenia , translated from The French by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996) jako charakterystyczny dla każdej formy państwowości proces podciągania rozmaitych, przeciwstawnych praktyk pod pewną określoną normę, zamykania ich w pewnej określonej kategorii; praktyki te zaczynają być równocześnie "rozpoznawane" i "rozumiane" jako wariacje tej normy czy kategorii (por. T. May, op. cit., s. 106). Jak pisze May, "to, co kiedyś było czymś innym, odmiennym, staje się teraz jedynie odmianą tego samego" (Ibidem, s. 106. Tłumaczenie własne). "Państwo poprzez nadkodowywanie różnych kodów społecznych (...) próbuje zapewnić ciągłość niektórych kodów, starając się jednocześnie doprowadzić do wygaszenia innych; co skutkuje zawłaszczeniem (...) pewnych praktyk oraz marginalizacją lub eliminacją innych" (Ibidem, s. 107. Tłumaczenie własne - R.M.).

[20] Niezgodność gramatyczna między frazą rzeczownikową "dysydent seksualny" a czasownikiem "musiała" zamierzona.

[21] J. Butler, *Uwikłani w płęć* , tł. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 49.

[22] L. Edelman, *No future. Queer theory and the death drive* , Duke University Press, Durham 2004, s. 3. Tłumaczenie własne - R.M.

[23] Wśród tych stereotypów istnieje m.in. dyskurs utożsamiający "geja", prawie nigdy "lesbijkę", z predatorem seksualnym, którego życie zorganizowane jest wokół zaspokajania swego popędu seksualnego. Fantazmatyczny "gej" jawi się jako rozwiązy, podejmujący się ryzykownych zachowań seksualnych, niezdolny do stworzenia stabilnego, "produktywnego" związku. Figura "lesbijki" jest praktycznie nieobecna w polskich dyskursach publicznym i społeczno-kulturowym, pojawiając się pod postacią erotycznego fantomu w fantazjach erotycznych heteroseksualnych mężczyzn. Przyczyny "niewidoczności lesbijskiej" można doszukiwać się, między innymi, w nazewnictwie związanym z homoseksualnością używanym w dyskursie publicznym, który, operując męskoosobowym terminem "homoseksualista", ustawia kognitywne mechanizmy społeczeństwa wokół figury podmiotu męskiego. Co więcej w bardzo mocno patriarchalnej kulturze polskiej to właśnie "homoseksualista" płci męskiej zagraża destabilizacją statusu quo figury Patriarchy-Mężczyzny, a nie "lesbijka", która, po pierwsze - jako biologiczna kobieta historycznie, kulturowo i społecznie podlega mężczyźnie; po drugie - fakt, że posiada waginę ustawia ją w świadomości społecznej jako "tożsamość kobiecą", która jest z kolei konstruktem języka fallogocentrycznego; a po trzecie - "lesbijka" pomniejsza swoją wartość kulturowo-społeczną wychodząc ze ściśle heteronormatywnej roli "kobiety" jako "tej,

która jest obiektem pożądania mężczyzny". Negatywne stereotypy związane z "gejami" utrzymują się w polskim dyskursie publicznym również dlatego, że bardzo często operuje się słowami "homoseksualizm" i "homoseksualista", które budzą jednoznaczne kognitywne, konceptualne skojarzenia, odnosząc się do sfery seksualnej, seksu.

[24] R. Biedroń, *Tęczowy elementarz czyli (prawie) wszystko, co chcielibyście wiedzieć o gejach i lesbijkach*, Wydawnictwo Adpublik, Warszawa 2007, s. 45.

[25] M. Warner, *The Trouble with normal: sex, politics, and the ethics of queer life* M/i

[26] *Ibidem*, s. 112. Tłumaczenie własne - R.M.

[27] *Ibidem*, s. 112. Tłumaczenie własne - R.M.

[28] *Taka praktyka prawna miałaby pewnie wpływ na układ oraz relacje dyskursów i praktyk społecznych w obrębie przestrzeni społecznej, rozumianej poststrukturalistycznie jako społeczna sieć praktyk, której charakter uzależniony jest od układu sił pomiędzy tymi praktykami. Zmieniłaby polaryzację w pewnych punktach opresji, doprowadziła do uformowania się nowych*

punktów oporu.

[29] T. May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1994, s. 131. Tłumaczenie własne - R.M.

[30] *Ibidem*, s. 127. Tłumaczenie własne - R.M.

[31] *Ibidem*, s. 105. Tłumaczenie własne - R.M.

[32] *Ibidem*, op. cit., s. 113. Tłumaczenie własne - R.M.

[33] E. Grosz, "Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity", w: *Supposing The Subject*, pod red. J. Copjec, Verso, London 1996, s. 152. Tłumaczenie własne - R.M.

[34] A raczej "gej-i-lesbijka-tacy-jak-na-zdjęciach-'Niech Nas Zobaczą'-normatyw".

Rafał Majka