

W ślepych zaułku. Homonormatywność i neoliberalizacja życia społecznego

Rafał Majka

[R]ewolucja nie nadejdzie, jeśli radykalnie nie zmienimy naszych poglądów na to, co uznajemy za możliwe i rzeczywiste.

Judith Butler, *Uwikłani w płec*

Homonormatywnością, czy też „przemocą asymilacji”¹ (Ruiz 2008: 237), określa się taką politykę i aktywizm organizacji LGBT(Q)² i samej społeczności LGBT (zdominowanej przez gejowskie i lesbijskie dyskursy polityczne³), które koncentrują się na dyscyplinujących jednostki przyczółkach kapitałocentrycznego, patriarchalnego i heteronormatywnego nowoczesnego systemu-świata⁴, jak m.in. instytucja małżeństwa (czy też jej wersja dla społeczności LG – instytucja związków partnerskich), instytucja adopcji, faszystowski kult ciała czy „kultura” konsumeryzmu. Celem homonormatywnej polityki i strategii działania jest asymilacja społeczności

¹ W ujęciu akademickim, teoretycznym, termin „homonormatywność” wypracowała w 2003 r. teoretyczka kultury i studiów queer, Lisa Duggan (2003: 43–66). Nazwała tak asymilację społeczności LGBT do systemu na prawach tego systemu; homonormatywność – zanim w ogóle zaczęła funkcjonować jako steoretyzowana „homonormatywność” – kontestowały grupy i organizacje odmieńców, jak ACT UP czy Fed Up Queers. Protestowały przeciwko **przemocy**, z jaką związana jest **asymilacja**, która stała się, jak informuje nas jedna z aktywistek queer, Mattilda a.k.a. Matt Bernstein Sycamore, obsesją polityki gejowskiej i lesbijskiej, nawet za cenę wymazania nienormatywnej kultury (Ruiz 2008: 237).

² W polskiej, ale nie tylko, praktyce organizacje zwańce się „organizacjami LGBT” czy „organizacjami LGBTQ” działalność swą ograniczają zdecydowanie do celów i interesów polityki tożsamościowej społeczności gejowskiej oraz lesbijskiej, zob. też przyp. 15 i 17.

³ Zob. przyp. 15 i 17.

⁴ Pojęcia „systemu-świata” używam tutaj w rozumieniu socjologa Immanuela Wallersteina jako „pewn[ą] uformowan[ą] historycznie całość[ę] społeczno-ekonomiczn[ą], cechując[ą] się ścisłymi strukturalnymi powiązaniem wewnętrznymi (...). [składającą się] z wielu instytucji – państw i systemu międzypaństwowego, przedsiębiorstw produkcyjnych, gospodarstw domowych, klas społecznych, różnego rodzaju grup tożsamościowych – instytucje te zaś tworzą matrycę, która umożliwiła funkcjonowanie systemu” (Wallerstein 2007: V/10). „Nowoczesny system-świat” nie jest jednak kapitalistycznym monolitem, a przestrzenią, w której hegemonicznego wiązania (w sensie postmarksistowskim) dokonał dyskurs kapitałocentrycznej ekonomii politycznej, podporządkowując i marginalizując inne dyskursy ekonomiczno-społeczne (zob. Gibson-Graham 2006).

gejowsko-lesbijskiej w obecnym systemie na jego zasadach; zatem lansuje się politykę uniformizacji, dopasowywania, przycinania odmieńców seksualnych do akceptowanych przez system szablonów tożsamościowych, szablonów pragnień i oczekiwanych przez dominujący neoliberalny porządek ekonomiczno-kulturowy pomysłów na ciało i życie. W rezultacie tworzy się pewną „strawną” dla systemu tożsamość „geja” i „lesbijki”⁵, tożsamość zgodną z linią programową systemu-świata, w którym obecnie funkcjonujemy, a następnie próbuje się ją – jako kolejny liberalny podmiot – włączyć w przestrzeń publiczną, społeczno-kulturową, jak i zlegalizować w porządku prawnym⁶.

W Stanach Zjednoczonych homonormatywna polityka mainstreamu gejowsko-lesbijskiego, jak podaje za Lisą Duggan Margot D. Weiss, definiuje „równość” jako „dostęp do instytucji rodzinnej prywatności, instytucji «wolnego» rynku oraz instytucji patriotyzmu”⁷ (Weiss 2008: 89). „Równość” rozumiana jest tutaj jako spełnianie normy, tożsamość z (hetero)normatywnością, czyli pełne uczestnictwo w kulturowo-ekonomicznych strukturach (neo)liberalizmu, jak i swoboda korzystania z jego instytucjonalnych, materialnych czy symbolicznych przywilejów. Zatem „dobry gejowski [czy lesbijski – przyp. aut.] podmiot” (Agathanelou, Bassichis, Spira 2008: 126) otrzymuje dostęp do „równości”, kiedy może bez skrupowania i obostrzeń odtwarzać normę. Celem zatem jest asymilacja, większa akceptacja tych najbardziej zasymilowanych, poprawnych pod względem genderowym, politycznie mainstreamowych gejów i lesbijek.

Dyskurs homonormatywności lubi nazywać się wyważonym dyskursem „trzeciej drogi”, plasując się gdzieś po środku linii politycznej, z daleka od radykalnej lewicowości, jak również od ekstremum prawicowego (Duggan 2003: 48). Homonormatywna polityka tożsamościowa i aktywizm nie kontestują neoliberalnego porządku kapitalizmu, niesprawiedliwości i nierówności społecznych, jakie produkuje. Nie wchodzi w szersze polityczno-organizacyjne koalicje z ruchami na rzecz zmiany społecznej, ruchami emancypacyjnymi, ale zafiksowane są tylko i wyłącznie na kwestii (homo)seksualności, psychobiologicznie rozumianej, niezmarywalnej orientacji (homo)seksualnej i naturalizacji podmiotów „gejowskiego” i „lesbijskiego” w systemie. Jednocześnie wszystkich odmieńców niezadowolonych z (homo)asymilacyjnych dążeń pragmatycznie i esencjalistycznie nastawieni działacze/na-

⁵ Biorąc „geja” i „lesbijkę” w cudzysłów, informuję, że rozpatruję te tożsamości jako konstrukty polityczne i społeczno-kulturowe.

⁶ Na temat polityki tożsamościowej organizacji LG i jej krytyki z perspektywy queer pisałem w artykule *Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce a polityka „queer”* (Majka 2008/2009).

⁷ Instytucja patriotyzmu obejmuje dostęp do służby wojskowej dla zdeklarowanych gejów i lesbijek oraz wojsko wolne od dyskryminacji ze względu na orientację seksualną.

stawione działaczki dyscyplinują politycznie za pomocą moralizatorskiej retoryki solidarności między wykluczonymi, kwestionując tym samym „racjonalność” czy „praktyczność” odmiennej pozycji. Z perspektywy pragmatycznej polityki „praw człowieka” i liberalnie pojmowanej sprawiedliwości społecznej odmienne stanowisko bowiem zostaje natychmiastowo unieważnione.

Zanim przejdę do diagnozowania działania polityczno-społecznego homonormatywności (głównie w Polsce), oceniania rezultatów i szerszych rozmyślań etycznych, rzucę trochę światła na neoliberalizm oraz (neo)liberalną etykę. Ideologia (neo)liberalna jest bowiem fundamentem homonormatywności, a bez zrozumienia i krytycznej świadomości tego, co dyskurs neoliberalny robi ze sferą społeczno-kulturową, jak i szerszego kontekstu neoliberalnego współczesnego kapitalizmu, ciężko zrozumieć homonormatywną politykę tożsamościową, jednowymiarowe ruchy emancypacyjne, brak poczucia wspólnoty ideologiczno-społecznej czy wreszcie dosyć ostre sekciarstwo ruchów i organizacji polityczno-społecznych dotyczące również lewej strony sceny politycznej i społecznej.

Historia neoliberalnej katastrofy⁸

Jak piszą Alfredo Saad-Filho i Deborah Johnston (2009: 17): „neoliberalizm jest pewnym szczególnym sposobem organizacji kapitalizmu, który wyłonił się w toku ewolucji po to, aby ocalić kapitał (i kapitalizm), osłabić siłę świata pracy”. Rozwój i ekspansję neoliberalizmu datuje się różnie, ale umownie jest to przełom lat 70. i 80. Głównymi celami neoliberalnego projektu są maksymalizacja zysku oraz akumulacja kapitału, do których prowadzą praktyki reorganizacji państwa i sfery społecznej w taki sposób, aby stworzyć jak najbardziej optymalne warunki do swobodnego przepływu kapitału. Neoliberalizm to wstąpienie do państwa opiekuńczego, osłon socjalnych, gwarancji społecznych, które, zdaniem neoliberalnych apologetów i apoloetek, odpowiadają za hodowanie społeczeństwa leniwego, niesamodzielnego i pasożytniczego. Neoliberalizm to gloryfikacja i fetyszyzacja „wolnego rynku” jako ekonomicznej utopii, gdzie równe sobie podmioty, konkurując ze sobą na równych zasadach, prowadzą „uczciwą”, „równą”, „wolną” wymianę handlową towarami (Shaikh 2009: 73–86). Oczywiście, jest to mit, a sam „[r]ynek”, jak pisze Simon Clarke (2009: 95): „jest instrumentem «naturalnej selekcji», osądzającym jednostkę nie według jej zdolności wnoszenia czegoś do społeczeństwa, tylko według jej zdolności do wytwarzania wartości dodatkowej i przyczyniania się do akumulacji kapitału”.

⁸ Tytuł tej części artykułu jest parafrazą tytułu książki *Neoliberalizm. Historia katastrofy* (Harvey 2008), w której zostały opisane dzieje i mechanizmy neoliberalizmu.

Wiele u teoretyczek ków⁹ jest zdumionych szybkością, z jaką udało się dyskursowi neoliberalnemu zawładnąć przestrzenią społeczno-kulturową państw euroatlantyckich i umocnić swe wpływy w świecie realnego kapitalizmu. W ciągu kilku dekad przestrzeń publiczną wypełniła neoliberalna nowomowa, postawy społeczne modelują się według zasady konkurencyjności, przybierają postać umowy na dostarczenie usług czy wymiany towarowej. Politolożka Susan George, pisząc o dominacji myśli neoliberalnej w świecie, przywołuje pojęcie „hegemonii kulturowej”, ukute przez marksistowskiego filozofa, Antonia Gramsciego. Rozszerzył on pojęcie „hegemonii”, które klasyczny marksizm zarezerwował dla państwa. Włoski filozof używał terminu „hegemonia”, tłumacząc, „jak jedna klasa może ustanowić swoje przywództwo nad innymi za pomocą dominacji ideologicznej” (George 2004: 43). Zdaniem George, neoliberalizm stał się właśnie takim „projektem hegemonicznym”, w którym żyjemy i – przede wszystkim – którym żyjemy. Doprowadziła do tego około pięćdziesięcioletnia, systematyczna, ciężka praca neoliberalnego establishmentu intelektualnego i finansowego; nieustanna propaganda i indoktrynacja czy zatrważająco olbrzymie inwestycje (w końcu to ruch elit) w infrastrukturę intelektualną, jak: magazyny, publikacje, książki, think tanki, projekty akademickie czy instytucje naukowe (George 2004: 48–51).

Kapitałem i towarem jest wszystko, jest nim przede wszystkim człowiek, który – w dyskursie neoliberalnym – posiada swój własny „kapitał ludzki”, to jest siłę, umiejętności, wiedzę, ciało itd., które może „zainwestować”, czyli (teoretycznie tak, a w praktyce jednak bardzo rzadko) „sprzedać się” po odpowiedniej cenie i z odpowiednim zyskiem. Ideologia neoliberalna zaciera kulturowo-społeczne i historyczno-materialne uwarunkowania systemu czy formy przemocy, nierówności; ustawia ona obywatelki_li w jednym rzędzie (ekonomicznego) równego startu i równych szans, wmawiając nam, że to tylko i wyłącznie od naszej woli, pracowitości,

⁹ Kiedy mam na myśli jednostki, których narracja tożsamościowa wypada poza binaryzm męzczyzna/kobieta (np. osoby transpłciowe, interseksualne czy genderqueer) i które nie zgadzają się na myślenie o sobie w formie gramatycznej męsko- albo żeńskoosobowej, będę używał formy wypracowanej przez warszawski queerowy kolektyw, UFA. Jak pisze Agnieszka Weseli: „[n]ajpierw pojawia się końcówka formy żeńskiej, która podkreśla odrzucenie uniwersalności męskiego podmiotu, potem końcówka formy męskiej. Pozioma linia między nimi pozostawia miejsce na całe spektrum możliwości między i poza tymi biegunami. Powstaje słowo z wyborem na końcu, z niedopowiedzeniem, przygotowane na każdą płć i tożsamość. W ten sposób UFA wciela w życie możliwości opisane przez Judith Butler: «kulturowa płć zyskuje naturalność poprzez reguły gramatyczne, (...) podważając gramatykę ją wytwarzającą, można wprowadzić zmiany w dziedziczeniu płci na najbardziej podstawowym poziomie epistemicznym» (Butler 2008: 202–203). Wzrok czytającej_ego potyka się na dziwnym wyrazie. Następuje chwila zaskoczenia i być może zastanowienia: refleksja nad nawykami językowymi, które zbyt często są dla używających przezroczyście i niedostrzegalne. Oto kolejny skuteczny sposób, by nieco zamieszać w rzeczywistości” (Weseli 2010).

samodyscypliny i produktywności zależy nasz sukces i pozycja społeczna (Bihl 2008; Duggan 2003; Harvey 2008; Saad-Filho, Johnston 2009). Działa tutaj etos przedsiębiorczości, uczynienia z siebie i swojego życia przedsiębiorstwa – wydajnego, elastycznego, produktywnego, nastawionego na rozwój i pomnażanie kapitału (materialnego oraz intelektualnego). Neoliberalizm rozrzedza i neutralizuje, determinując pozycję społeczną jednostki z perspektywy **krytycznie** politycznej, nierówności spowodowane statusem społecznym, klasą, seksualnością, płcią, rasą czy pochodzeniem etnicznym. Równy start, równe szanse, a jeśli powinię ci się noga, to – zgodnie z duchem liberalizmu – twoja wina, bo niewystarczająco się starałaś_eś (Clarke 2009: 89).

Neoliberalizmu praktycznie nie rozpatruje się w mainstreamowej przestrzeni publicznej jako praktyk i interwencji polityczno-ideologicznych; tak dobrze się zamaskował, że obecnie funkcjonuje jako apolityczne, zdroworozsądkowe działanie, jako nieideologiczne, „techniczne” „zarządzanie” państwem i „zasobami ludzkimi”, które drogę do dobrobytu materialnego i intensywniejszej demokratyzacji widzi w ekspansji rynku i kapitalistycznej polityki. **Krytycznie** rzecz biorąc, efektywny ruch na rzecz zmiany społecznej powinien mieć opracowaną nie tylko politykę gospodarczą, ale również program kulturowo-społeczny – żywą, intersekcyjną tożsamość. Neoliberalizm tymczasem doprowadził kapitalistyczne społeczeństwa do stanu fiksacji na punkcie gospodarki/ekonomii, przesuając punkt ciężkości na makropoziomie kulturowym na samą tylko kwestię (produktywnej) gospodarki i (efektywnego) zarządzania, a na mikropoziomie etycznym – ze wspólnoty na (hiperindywidualistycznie rozumianą) jednostkę. Cała sfera kultury została sprowadzona do usług i konsumpcji. Amerykańska teoretyczka kultury Lisa Duggan (2003: IX–XXII) sugeruje, że to właśnie neoliberalizm odpowiedzialny jest za zantagonizowanie i pogłębienie sporu pomiędzy grupami „progospodarczą” i „prokulturową” lewicowych ruchów społecznych i emancypacyjnych.

Utrzymywanie ostrego podziału na „lewicę kulturową” i „lewicę gospodarczą”, odłączenie kwestii „kulturowych” od „gospodarczych”, priorytetyzacja gospodarki są neoliberalizmowi jak najbardziej na rękę – za pomocą samych działań skupiających się na gospodarce i dyskursu lewicowej ekonomii nie da się zbudować silnego, radykalnego ruchu społecznego, który mógłby być skutecznym narzędziem demontażu nowoczesnego systemu-świata. Żeby dokonać skutecznej interwencji, potrzebna jest mobilizująca intersekcyjna polityka kulturowo-ekonomiczna z otwartą, szeroko inkluzywną tożsamością alternatywną względem tej systemowej (zekonominowanej i ukapitalistycznionej). W Marksowskiej historycznej terażniejszości państw narodowych potrzeba **krytycznego**, radykalnie lewicowego języka, który wskazałby na wielopłaszczyznowość opresji i przemocy dotyczących jednostki

we współczesnym systemie-świecie. Tymczasem utrzymuje się nieprzekraczalny podział na („poważny”) lewicowy aktywizm skupiający się na kwestiach gospodarczych i politykę, jakby z pewną dozą ironii powiedziała Butler (1997), „zaledwie” kulturową, jak feminizm czy ruch LGBT, która często traktowana jest jako fanaberia kapryśnego liberalizmu grupująca tematy zastępcze i kwestie „niepoważne”¹⁰. Podział ten, podtrzymywany w dyskursie wewnętrznym niektórych organizacji lewicowych i socjalistycznych (również w Polsce), powoduje, że obecny neoliberalny system ugruntowuje swoją hegemonię, jak zauważają Gérard Duménil i Dominique Lévy (2009: 25), jako „nowy porządek społeczny”, gdyż wydaje się nie mieć konkurencyjnego projektu krytycznie kulturowo-społeczno-gospodarczego, który dokonując kompleksowej i ideowej krytyki systemu z pozycji radykalnie lewicowych, stanowiąłby poważne zagrożenie dla neoliberalnego *status quo*.

Lisa Duggan (2003: XXVII) uważa, że podczas gdy w latach 60. i 70. XX w. w Stanach Zjednoczonych ruchy społeczne wchodziły ze sobą w częste koalicje, przenikały się wzajemnie, programowo zainteresowane były badaniem współzależności gospodarczo-kulturowych i społecznych, a perspektywa krytyczno gospodarcza wchodziła w skład szerszej optyki krytyki systemu i układu sił, to już w latach 80. daje się zauważyć dezintegrację progresywnego, szerokiego frontu lewicowo-socjalistycznego grupującego rozmaite ruchy emancypacyjne i na rzecz zmiany społecznej. Ruchy społeczne są zredukowane do organizacji pozarządowych „wyspecjalizowanych” w określonym „sektorze wykluczenia” (np. bieda, płeć, etniczność, seksualność czy rasa), funkcjonujących pod rządami kapitalistycznego neoliberalizmu jak przedsiębiorstwa (biznesowe), skazane w ten sposób na działalność jednopłaszczyznową. Z kolei zatowiszowane grupy interesu sensu swego istnienia upatrują w wywieraniu nacisku na system prawny oraz lobbingu wśród elektoratu/społeczeństwa w celu akceptacji i włączenia do systemu tożsamości marginalizowanych i dyskryminowanych. Zjawisko to można zaobserwować również w Polsce¹¹.

¹⁰ Kwestię tę pogłębiłem w tekście publicystycznym *Lewica bez etyki?* (Majka 2009) na portalu www.feminoteka.pl, a później w polemice (Majka 2010a), w której wzięli udział również: Tomasz Sikora (2009, 2010a), Jarosław Pietrzak (2010) i anarchosyndykalista Piotr Ciszewski (2009, 2010) na portalach www.feminoteka.pl i www.lewica.pl. Akademięk refleksję dotyczącą dyskursów bazy/nadbudowy oraz „poważnej”/„niepoważnej” lewicy przeprowadziłem razem z dr. Tomaszem Sikorą w artykule „*Not-so-strange bedfellows*”. *Considering Queer and Left Alliances in Poland* (Majka, Sikora 2010).

¹¹ Temat ten poruszyłem na wykładzie *Homoasymilacja? Zagrożenia homonormatywności, ciemne strony polityki tożsamościowej. Odmieńcze strategie oporu* w ramach VII Festiwalu Przeciwno Wykluczeniom „Lesbijki, Geje i Przyjaciele” we Wrocławiu w październiku 2009 r. Później pisała o tym Agnieszka Graff (2010).

Taka organizacja działalności społecznej paraliżuje, czy wręcz uniemożliwia, większe (radikalne) projekty społeczne nastawione na zmianę; dokonuje administracyjnej fragmentaryzacji ruchów społecznych, które dzielą się i dzielą na coraz mniejsze autonomiczne wysepki – organizacje, stowarzyszenia, związki, grupy lobbingsowe itp., z których większość w porządku neoliberalnego kapitalizmu ma inne „priorytety” i „grupę docelowej pomocy”. Taka fragmentaryzacja to oczywiście cios dla (potencjalnego) szerszego ruchu społecznego, którego te niezliczone organizacje mogłyby być motorem jako głosy niezadowolenia i niezgody na *status quo*. Cios w takim sensie, że zamienione w mono-specjalistyczne przedsiębiorstwa i wprzęgnięte w maszynę neoliberalnej biurokracji nie mają one realnej siły zagrożającej hegemonicznemu układowi. **Potencjalny** ruch społeczny zostaje zatem zredukowany do pojedynczych organizacji i grup interesu, które oddelegowane zostają do zajmowania się doraźnymi przypadkami „wykluczenia”, marginalizacji oraz dyskryminacji społecznej i kulturowej ze względu na... (w tym miejscu można wstawić dowolną determinantę społeczno-kulturową czy dowolny problem społeczny). Poruszamy się więc w obrębie systemu, staramy się reperować „złe” miejsca, cementować dziury i luki, zszywać poszczególne części tego systemu. I robimy tak w kółko, bo idąc śladami postmarksistowskiego teoretyka Corneliusa Castoriadis, nowoczesny system-świat, czyli kapitałocentryczna gospodarka-świat, wydaje się być systemem dynamicznym, łatwo adaptującym się do zmieniających się warunków społeczno-kulturowych (Tormey, Townshend 2010: 28). A dopóki nie podważymy i nie obalimy podstawowych paradygmatów konfigurujących nowoczesny system-świat, dopóty będziemy dalej chodzić w kółko w obrębie tego systemu, dostosowując się do jego (finansowych i organizujących) reguł.

Podsumowując rozważania na temat neoliberalizmu – na dzisiaj zatem zasadny byłby taki radykalnie lewicowy ruch polityczno-społeczny, który, po pierwsze dostrzegłby współistnienie i ścisłe powiązania między różnymi typami opresji, wykluczenia, dyskryminacji i przemocy, generowanych przez obecną konfigurację systemu-świata (np. przypadek podwójnego czy potrójnego wykluczenia: czarnej lesbijki, homoseksualnego Roma, homoseksualnego nastolatka z marksowsko-engelsowskiego lumpenproletariatu czy niepełnosprawnej transseksualistki), koncentrując się na kompleksowej analizie nowoczesnego systemu-świata – kapitałocentrycznego, heteronormatywnego i patriarchalnego, mocno osadzonego na fundamentach etyki judeochrześcijańskiej oraz metanarracji „rozrodczego futuryzmu”¹². Po drugie nie

¹² Termin ten wypracował w swojej książce *No Future* teoretyk studiów queer Lee Edelman (2004: 1–31). Edelman sugeruje, że dominujący porządek społeczny wraz ze wszystkimi politykami, które są w nim realizowane: (neo)konserwatywną, (neo)liberalną i lewicową, zasadza się symbolicznie na figurze Dziecka, co orientuje go teleologicznie na „walkę o dzieci” (Edelman 2004: 3),

hierarchizowałyby problemów i kwestii, a wszystkimi zajmowałyby się równie ideowo i konsekwentnie. Zarówno pokazywałyby ideologiczność, jak i podważałyby zasadność przyczółków tego systemu-świata: instytucji kapitału, małżeństwa, orientacji seksualnej, monogamii, płci, rasy czy binarnego myślenia.

Neoliberalizm i etyka życia społecznego

Najgorszego demontażu neoliberalizm dopuścił się jednak w sferze społecznej – zanegował socjalistyczny dyskurs wspólnotowości oraz doprowadził do erozji solidarności między grupami, które padają ofiarą przemocy systemowej. Apoteoza egoistycznego, konkurencyjnego indywidualizmu zrodziła jednostkę, jak pisze Alain Bihr (2008: 103–104), „**autocentryczną** (skoncentrowaną na samej sobie, przede wszystkim albo wyłącznie zajętą sobą i troszczącą się o siebie, swoich bliskich, swoją prywatność i swoje partykularne interesy) (...) jednostkę **prywatną**: odciętą, oddzieloną od innych (...) skonfliktowaną z innymi w zmaganiach konkurencji (...) fetyszyzującą własną indywidualność i indywidualność w ogóle [a przez to nieświadomą albo niedopuszczającą do siebie faktu, że stanowi – przyp. aut.] rezultat pewnej szczególnej konfiguracji społecznej [konstytutywnej dla kapitalizmu – przyp. aut.] i konkretnego momentu w społecznej historii ludzkości (...) [Jednostka ta sprowadza – przyp. aut.] społeczeństwo do swego rodzaju zbioru czy sumy jednostek istniejących w sobie i przez siebie, niezależnie od wiążących je stosunków społecznych, które w jej odczuciu są niczym więcej niż zewnętrznymi i przypadkowymi uwarunkowaniami ich egzystencji”.

Neoliberalizm skutkuje utowarowieniem relacji między obywatelkami_lami i kontraktualizacją stosunków społecznych, gdzie interakcja przebiega w oparciu o szablon umowy wymiennej „coś za coś”, a kiedy podejmujemy decyzję, czy się zaangażować w określone działanie społeczne, to kapitalistyczne **superego** pyta, czy nam się to opłaca – tym samym neoliberalna polityka kapitalizmu sprowadza inicjatywy społeczne do kwestii „opłacalności”. W ten sposób działa neoliberalny „program metodycznej destrukcji zbiorowości”, jak proces ten nazwał Pierre Bourdieu (cyt. za Sinha 2009: 266), w którym jednostki osadza się w odhumanizowanych „stosunkach bezosobowych i abstrakcyjnych” (Bihr 2008: 95) pod bezlitosnymi rządami kapitału, gdzie występują jako podmioty prawne sprzedające sobie nawzajem usługi. Jednostki zależne nie od siebie, ale od kapitału, wyalienowane z poczucia i świadomości wspólnego doświadczenia opresji i przemocy, które generuje

reprodukcję i rozrodczą przyszłość. Według Edelmana to właśnie heteronormatywna (meta)narracja „rozrodczego futuryzmu” motywuje dominujący porządek społeczny (Edelman 2004: 3).

nowoczesny system-świat. Brak poczucia wspólnoty czy sensu solidaryzowania się z innymi (skoro każda_y odpowiada tylko za siebie) są rezultatem zekonomizowania etyki neoliberalnego indywidualizmu – troska o innych, o drugą_iego „się nie opłaca”, nie ma na to czasu.

Mamy zatem do czynienia, jak zaznaczyłem wcześniej, z fragmentaryzacją ruchów społecznych, neoliberalnym rozłupywaniem zbiorowości, aby osłabić jej potencjalną społeczną siłę tkwiącą we wspólnocie, w poczuciu wspólnoty i solidarności; z *rozkruszaniem w imię „im więcej organizacji, tym trudniej pomiędzy nimi o koalicje, tym są słabsze”*. Podobnym procesem jest ostra kategoryzacja obywateli i obywaterek przez neoliberalne państwo na produktywnych/produktywne i nieproduktywnych/nieproduktywne, na przedsiębiorców i „ludzkie odpady”, jak pisał Bauman (2004, 2007). Gest ten dzieli społeczeństwo, patologizuje niewygodne dla założeń systemu jednostki, antagonizując przy tym grupy społeczne. Procesy kategoryzacji związane są z filozofią myślenia binarnego, która zajmuje dosyć silną pozycję w kulturze zachodniej; społeczna polityka emancypacyjna i polityka tożsamościowa, m.in. mniejszości seksualnych, również wpadają w tę pułapkę.

Homonormatywna dyscyplina

Polityka tożsamościowa organizacji LGBT(Q) w Polsce ma tendencję do ograniczania się w praktycznej walce polityczno-społecznej do agitowania za i lobbowania na korzyść dwóch grup podmiotów seksualnych – „gejów” i „lesbijek”¹³. Całe spektrum społeczności LGBTQIAitd.¹⁴ w praktyce (pragmatyce politycznej), sprowadzone zostaje do praw i swobód obywatelskich dla „gejów” i „lesbijek”. Na potrzeby kampanii i polityki emancypacyjnej tworzone są hermetyczne tożsamości „geja” i „lesbijki”, tożsamości, które – jak można było zobaczyć na przykładzie kampanii społecznej „Niech Nas Zobaczą”, zorganizowanej przez Kampanię Przeciw Homofobii w 2003 r., replikują normę systemową – monogamiczną, wielkomiejską, białą, pełnosprawną, konwencjonalną pod względem genderowym, posługując się dyskursami

¹³ Zob. przyp. 2, 15 i 17.

¹⁴ Skrótu LGBTQIAitd. używam w reakcji na konwencję GLBT/LGBT, która politycznie zawęża całą bogatą i nieprzerwaną multiplikującą się kulturę seksualności nieheteroseksualnych do reżimów tożsamościowych „gejostwa” i „lesbijstwa”, które, zgodnie z dominującą logiką emancypacyjną, mają „pierwszeństwo” (zob. przyp. 17). Używając LGBTQIAitd., podkreślam, że rewolucja seksualna nieustannie trwa, a praktyka społeczna i kulturowa świadczą, że ludzkiej seksualności nie da się zamknąć w jednym, drugim czy trzecim bycie ontologicznym: ukonstytuowanie się jakiegos reżimu tożsamościowego skutkuje natychmiastową reakcją ze strony tych praktyk seksualnych czy narracji tożsamościowych, które wychodzą poza logikę tożsamościową tegoż reżimu. Krytycznego omówienia skrótu LGBTQIA podjął się Tomasz Sikora (Sikora 2010b).

„normalności”, „bycia-takim-samym-jak-reszta”. Z reprezentacją postulatów społeczności biseksualnej czy transseksualnej jest problem, jak przyznają same i działaczki_cze organizacji LGBT(Q)¹⁵. Nie mówiąc już o postulatach i koncepcjach na życie osób transpłciowych czy interseksualnych, jak i szeroko pojętych sojuszników_czek społeczności nieheteronormatywnej, którym nie odpowiada obecny kulturowy system kategoryzacji seksualnej, wtlaczania ludzi w ciasne gorsety seksualne. Generalnie rzecz ujmując, działania i projekty mainstreamowych organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce oscylują wokół jednej osi opresji – osi seksualności, która jeszcze interpretowana jest w kategoriach binarnego „albo, albo”, czyli „hetero/homo”. Koncentrują się na zdobywaniu przyczółków systemu albo kopiują instytucje systemowe pod inną nazwą. Instytucja małżeństwa oraz instytucja heteroseksualnej rodziny nuklearnej są filarami obecnego kapitałocentrycznego, patriarchalnego i heteronormatywnego systemu – gdyż po pierwsze stanowią one miejsca efektywnej indoktrynacji ideologicznej, a po drugie pozwalają neoliberalnemu państwu nadzorować i dyscyplinować swoich obywateli i obywatelki, zapewniając tym samym ciągłość dominującej narracji ekonomiczno-kulturowej. Stąd też wiążą się z nimi liczne przywileje. Z kolei na tych jednostkach, które nie wybierają oczekiwanej przez system „drogi życiowej” i nie realizują normatywnego przepisu na „dobre życie”, koncentruje się przemoc. Homonormatywna polityka tożsamościowa nie kwestionuje opresyjności i niesprawiedliwości całego systemu-świata, w którym żyjemy. Nie zauważa innych rodzajów przemocy niż przemoc związana z orientacją seksualną bądź też, pragmatycznie motywowana, przymyka na nie oko, dając się wymodelować według wzorców systemowych: tworzone są „normalne” podmioty „gejowskie” i „lesbijskie”, z niezmazywaną, nieprzekraczalną

¹⁵ Między innymi podczas panelu dyskusyjnego „BI queer. BI LGBT”, który odbył się 15 maja 2010 r. w Krakowie w ramach festiwalu „Queerowy Maj”. Ówczesny prezes KPH, Tomasz Szypuła, zapytany, dlaczego organizacje LGBT(Q) koncentrują się na dwóch pierwszych literach akronimu LGBT(Q), czyli interesach społeczności gejowskiej i lesbijskiej, pomimo że powinny przeznaczać tyle samo aktywności i funduszy na każdą ze społeczności wchodzących w skład LGBT(Q), na przykładzie KPH odpowiedział, że spowodowane jest to prawdopodobnie tym, że w organizacjach LGBT(Q) większość stanowią geje i lesbijki, którzy i które zainteresowani i zainteresowane są działaniem na rzecz swojej społeczności. Wśród aktywistów i aktywistek często można spotkać się z przekonaniem, że o interesy i poprawę sytuacji osób biseksualnych powinny walczyć osoby biseksualne, o gejów geje, itp., bo tylko osoba należąca do danej społeczności jest wiarygodna i ma prawo do jej reprezentowania, gdyż wie, czego ta społeczność potrzebuje. Tym, zbudowanym na modelu etniczno-esencjalistycznym, argumentem najczęściej usprawiedliwia się zdominowanie przez interesy gejów czy (rzadziej) lesbijek działalności organizacji LGBT(Q), a także brak równowagi, sprawiedliwości czy równości w dystrybucji finansów i aktywności na rzecz BT, czyli biseksualności i transseksualności (nie wspominając o Q, czyli odmieńcach, czy I – interseksualności).

orientacją homoseksualną, które jedynie różnią się od heteroseksualnej części społeczeństwa tym, że „kochają osobę tej samej płci”.

Margot D. Weiss (2008: 89), powołując się na Lisę Duggan, zauważa, że kultura neoliberalizmu nadała nowy sens pojęciu „obywatelstwa”, które obecnie utożsamia się z konsumpcją, prawami i wartościami rodzinnymi. Jak dodają Daniel Bell i Jon Binnie, seksualne i dysydencki, sięgając po polityczne strategie „prawa do”, aby zyskać status „obywatela”, zmuszone eni są przyciąć się do pewnego dopuszczalnego modelu – „sprywatyzowanego, nieradykalnego, oderotyzowanego i o wyraźnie zaznaczonych granicach tożsamościowych” (cyt. za Weiss 2008: 95). Zatem zamiast domagać się od państwa i – szerzej – systemu, np. akceptacji i szacunku dla odmienności czy żądać autonomii seksualnej bądź też zmiany polityki społeczno-seksualnej na taką, która nastawiona byłaby na celebrowanie odmienności, różnorodności seksualnej i różnych sposobów na bycie i życie z kimś, z jedną osobą, dwoma czy wieloma – czyni się starania homoasymilacyjne. Myślę, że strategicznie (patrząc z perspektywy sprzeciwu na cały nowoczesny system-świat) bardziej produktywnie jest wejście w szerszą koalicję antysystemową, tym samym rozszerzenie, wzbogacenie krytyki nowoczesnego systemu-świata o inne perspektywy (pochodzenie społeczne, płeć, klasa, rasa, pełnosprawność itd.). Nie otwierając się na inne wykluczenia, na współwystępowanie i współzależność różnych wykluczeń, jesteśmy jednowymiarowi/jednowymiarowe, zamknięci/zamknięte w swojej hermetycznej (mono)tożsamości¹⁶ („generycznego geja” czy „generycznej lesbijki” wyabstrahowanych z kontekstu materialnego i kulturowego), a przez to rewolucyjnie nieskuteczni/nieskuteczne: możemy w nowoczesnym systemie-świecie gniazdko dla (liberalnie i kapitalistycznie rozumianych) geja i lesbijki z klasy średniej lub z jej wyższych warstw. Takie, że tak to nazwę, „emancypacyjne eksperctwo” czy też „emancypacyjna specjalizacja”, czyli „wyspecjalizowanie się” w walce o prawa dla jednej (mono)tożsamości, historycznie można połączyć z neoliberalnym dyskursem specjalizacji.

Strategicznie zasadna byłaby również próba zredefiniowania neoliberalnego pojęcia „równości” w taki sposób, aby „równość” oznaczała wolność do bycia odmienną/odmiennym od normy, swobodę bycia seksualnie tym, kim się w danym momencie chce być, bez konieczności zdeklarowania się odnośnie do szablonu czy kategorii, według których następnie musimy planować swoje życie. Bo czy dla wszystkich musi być przygotowywane życie, w którym, jak uważa Margot D.

¹⁶ Kiedy używam określenia „(mono)tożsamość”, czyli „tożsamość monolityczna”, mam na myśli projekt, który buduje tożsamość na bazie jednej determinanty, np. orientacji seksualnej, nie biorąc pod uwagę innych czynników determinujących, jak klasa, rasa, status społeczny, pochodzenie etniczne; ignorując kontekst materialno-historyczny i kulturowo-społeczny, w jakim funkcjonują jednostki, na które się tę (mono)tożsamość projektuje.

Weiss (2008: 96): „«równość» rozumie się jako «bycie takim samym jak reszta», prawa są prawami do prywatności, a wolność seksualna to prawo jednostki do wolności od ingerencji państwa w zamian za i jeżeli tylko pozostaje ona w sankcjonowanym przez państwo związku”? Czy faktycznie rozwiązaniem jest instytucja związku partnerskiego, która stanowi wierną kopię małżeństwa z (prawie, ale na razie „prawie”) całym pakietem przywilejów i praw; która jest powielaniem – tyle że pod inną nazwą – tej „właściwej”, „dobrej” formy narodowego pokrewieństwa (monogamicznego, konsumpcyjnego i sprywatyzowanego)? Czy chodzi o neurotyczną chęć poczucia się wartościowym/wartościową zgodnie z szablonem „bycia wartościowym/wartościową” dominującego systemu, czy raczej wartościowym/wartościową przez swą nienormatywność? Psychoanalitycznie rzecz biorąc, homoasymilację można by zinterpretować jako neurozę poniewieranego po(d)miotu, której symptomem jest faszystowskie przeświadczenie, że stanie się „wartościowym”, pełnoprawnym podmiotem, kiedy zajmie pozycję władzy-oprawcy, kiedy dostąpi „szacowności” dominującego systemu. Jeśli spojrzeć na to w ten sposób, jest to wpadanie w pułapkę systemowej narracji „dobrego życia” i „wartościowego bycia”; jesteśmy co prawda rezultatem, „dzieckiem” określonego punktu historyczno-materialnego, ale to, że powstałyśmy/powstaliśmy w określonej historycznej terażniejszości wcale nie oznacza, że musimy wybierać strategie, które nowoczesny system-świat przedkłada nam w postaci dyscyplinujących i reprodukujących go norm. Zatem koncentrowanie się na (homo)reprodukcji instytucji kontroli systemowej to przystawanie na to, żeby heteronormatywny kapitalizm dyktował zasady i kodeks wartości. Może więc należałoby podważyć całą wykluczającą, opresyjną instytucję małżeństwa i spróbować stworzyć takie rozwiązanie, z którym wszystkie_scy obywatelki_le, bez względu na seksualność czy płeć, czuły_liby się komfortowo, nie gorsze_si, nie lepsze_si?

Czy celem jest zwiększenie inkluzywności sfery prywatnej, czy raczej wypracowanie publicznej kultury różnorodnej seksualności, która mogłaby być doświadczeniem wszystkich obywatelk_li? Walcząc o „zadomowienie” w przestrzeni społeczno-kulturowej i porządku prawnym hermetycznych tożsamości „geja” i „lesbijki”, polityka tożsamościowa walczy bowiem o wolność dla tych tożsamości – wolność ufundowaną na niewolnościach innych narracji tożsamościowych i praktyk seksualnych. Polityczny projekt nacelowany na społeczno-kulturowe „oswojenie” i asymilację „gejstwa” i „lesbijstwa” polaryzuje niebezpiecznie historię i kulturę na stronę „hetero” i „homo”, wrzuca do wora homoseksualizmu wiele postaci, które w zasadzie, patrząc „uczciwie”, tj. krytycznie, trzeba by było nazwać albo biseksualnymi, albo transpłciowymi (o ile w ogóle właściwe jest przykładanie współczesnego nazewnictwa do praktyk seksualnych i narracji tożsamościowych z innego punktu materialno-

-historycznego, innej kultury i warunków społecznych!). Zabieg taki występuje np. w polskich *Homobiografiach* Krzysztofa Tomasika, gdzie autor narratywizuje Marię Konopnicką jako lesbijkę; obecny jest w wielkim projekcie „homoseksualizmu greckiego” w czasach antycznych; stanowi zamysł książki Johna Boswella *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność. Geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do końca XIV wieku*. Jest to, z perspektywy krytyczno queerowej, niebezpieczne i bardzo wątpliwe etycznie działanie, gdyż stanowi jawną przemoc na historiach, życiach i ciałach tych osób, które nie podpadają pod szablon homoseksualizmu/homoseksualności czy (podkreślam) bardzo współczesnych projektów tożsamościowych „gejstwa” i „lesbijstwa”. Taka segregacja binarna kultury i historii społecznej oraz „homoseksualizacja” olbrzymiej różnorodności praktyk tożsamościowo-seksualnych rodzi wiele etycznych problemów: z jakiej racji projekty „gejstwa” i „lesbijstwa” uzurpują sobie prawo do takiej „homo-reprezentacji” całej społeczności odmieńców seksualnych? Jaką cenę za takie praktyki będą musiały zapłacić choćby biseksualizm i transpłciowość? W jaki sposób i czy w ogóle, uda się „odhomoseksualizować” osobę biseksualną czy transpłciową¹⁷?

Homokapitalizm

Wyemancypowane tożsamości „poprawnego geja” i „poprawnej lesbijki” są apetyczną grupą docelową dla kapitalizmu, co można zaobserwować w krajach zachodnich, który wtapia „geja” i „lesbijkę” w błędne koło konsumeryzmu. Żeruje on na niektórych, przedłożonych społeczeństwu przez średnioklasową, biało- i zachodniocentryczną politykę tożsamościową, elementach składowych wizerunku oraz tożsamości „geja” i „lesbijki”, takich jak przedsiębiorczość, wielkowiejskość, bezdzietność czy aktywne uczestnictwo w instytucjach nowoczesnego systemu-świata, fetyszyzując je i wtórnie modyfikując na kapitalistyczny wzór. W ten sposób w celach kapitalistyczno-konsumpcjonistycznych lansuje się model dosyć zamożnego geja z klasy średniej, z odpowiednim gustem, który ma czas i warunki na korzystanie z dobrodziejstw kapitalizmu, na pompowanie w całą kapitalistyczną strukturę swoich „różowych pieniędzy”. Jednak kiedy klasa czy status społeczny jednemu „gejowi” czy jednej „lesbijce” będą pozwalały na emancypację i życie w błysku fleszy kapitalizmu i szacownych instytucji systemu, innemu chłopakowi

¹⁷ Zgodnie z dominującą logiką emancypacyjną, kiedy spod reżimu heteroseksizmu wyswobodzą się projekty „gejstwa” i „lesbijstwa”, będą korzystniejsze warunki na emancypację biseksualności, transseksualności czy innych znORMATYWIZOWANYCH projektów tożsamościowych.

czy innej dziewczynie pochodzenie etniczne, bieda czy miejsce zamieszkania (np. wieś) uniemożliwi życie zgodnie z lansowanym wzorcem „gejstwa”.

Obecnie większość organizacji LGBT(Q) i środowisk gejowsko-lesbijskich w Polsce uważa *coming out* za jeden z najważniejszych, jeśli nie najważniejszy, sposób na zminimalizowanie (społecznej) homofobii i drogę prosto do upragnionego równego statusu tożsamości gejowskiej i lesbijskiej¹⁸. Instytucja *coming outu* stała się takim imperatywem moralnym, do którego **musi** czuć się zobowiązany każdy gej oraz każda lesbijka, dlatego że jest „gejem” czy „lesbijką” – funkcjonowanie w ramach pewnej określonej narracji tożsamościowej „zobowiązuje” etycznie jednostkę do działania na rzecz poprawy sytuacji tej tożsamości w społeczeństwie; ze zmianą społeczną natomiast, według dominującej logiki emancypacyjnej, wiąże się zmiany w prawodawstwie i rewindykacja kultury. To, skądinąd szlachetne, acz mocno liberalne (i klasowe), założenie emancypacyjne przemilcza kulturowe różnice oraz materialne nierówności pomiędzy jednostkami, produkując „uniwersalnego homoseksualnego obywatela”, obdarzonego potencjalnie dużą mocą sprawczą. Tak pojmowany *coming out* staje się niestety instytucją, na którą pozwolić sobie mogą jednostki, „które ze względu na status społeczny, zasobność finansową lub też «kontakty» w wielkomijskim świecie nie muszą się zbytnio martwić o swój byt po takim *coming out*ie” (Majka 2010b). Ale jak ma „wyjść z szafy” homoseksualny Rom czy dziesiąte dziecko z biednej lub patologicznej rodziny na wsi? W dyskursie emancypacyjnym i polityce tożsamościowej polskich organizacji i środowisk LGBT brakuje krytyki kapitalizmu i kompleksowej krytyki kultury; a „[j]eśli nie jesteśmy zainteresowani/zainteresowane kompleksową walką z systemem, jeśli nie stworzymy przyjaźniejszych warunków do *coming outu*, to takie zmuszanie ludzi do «wychodzenia z ukrycia» i – jakby nie patrzeć – szantażowanie ich, że jak się nie «ujawnią», to nie da się zbudować «lepszego świata» dla LGBT, świadczą po prostu o braku wyobraźni i empatii społecznej” (Majka 2010b).

Dyscyplina psychomedyczna

Nowoczesny system-świat utrzymuje dosyć sztywne podziały binarne w kwestii płci i seksualności. Płeć jako podział na mężczyzn i kobiety nadzoruje się w instytucji małżeństwa, która jest silnie ideologicznie związana z instytucją rodziny jako małżeństwa mężczyzny z kobietą plus dzieci, plus krewni/krewne spokrewnieni/spokrewnione więzami krwi. Instytucje te wzajemnie się podtrzymują. Instytucja hegemonicznej koncepcji (hetero)rodziny stanowi miejsce indoktrynacji i socjalizacji

¹⁸ Por. m.in. tekst *Coming out, głupcze!* Mariusza Kurca (2010).

do roli męskiej i żeńskiej, na których następnie opiera się małżeństwo (*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* jasno definiuje małżeństwo jako związek mężczyzny z kobietą). Z kolei współczesna dwubiegunowa konceptualizacja ludzkiej seksualności (w przestrzeni publicznej i podręcznikach medycznych/psychologicznych/psychiatrycznych dosyć mocno zesencjonalizowana), z niepewnym „bi” pośrodku, sprawia, że wiele narracji tożsamościowych i praktyk seksualnych staje się „kulturowo bezdomnymi” (jak np. osoby interseksualne, biseksualne lub transpłciowe, osoby określające się jako odmieńcy czy genderqueer). Polityka tożsamościowa organizacji LGBT(Q) nie kwestionuje systemowych instytucji płci i seksualności, wizerunkowo operuje konformistycznymi pod względem genderowym postaciami „geja” (konwencjonalny chłopak/mężczyzna) i „lesbijki” (konwencjonalna dziewczyna/kobieta), a ze współczesnej instytucji seksualności bierze instrument homoseksualności/orientacji seksualnej, który stanowi jądro i fundament emancypowanej tożsamości „gejowskiej” i „lesbijskiej”. Jednak podtrzymywanie psychomedycznych dyskursów produkujących dominujące instytucje płci i seksualności wiąże się z podtrzymywaniem procesów przemocy i opresji społeczno-kulturowej względem tych „kulturowo bezdomnych” narracji tożsamościowych. Tymczasem owe wszystkie niezliczone narracje niosą w sobie potencjał subwersji i kontestacji porządku hetero/homo i mężczyzna/kobieta; stanowią praktyczne strategie queerowego oporu, narzędzia dekonstrukcji sztywnych norm płciowych i seksualnych.

Współczesny dominujący dyskurs psychomedyczny kultury zachodniej ustawił orientację seksualną, jak i podział na „mężczyznę” i „kobietę”, jako zjawiska transhistoryczne; sięga się obecnie do historii i w różne okresy materialno-historyczne i kulturowo-społeczne, segregując seksualności i tożsamości według współczesnych kategorii psychoseksualnych (co widać m.in. we wspomnianych już książkach *Homobiografie* Krzysztofa Tomasika czy *Geje i lesbijki. Życie i kultura* Roberta Aldricha). Gdy się jednak krytycznie przyglądamy historii, zapoznajemy z krytycznymi badaniami socjologicznymi i międzykulturowymi dotyczącymi ludzkich zachowań, w tym płciowych i seksualnych, okazuje się, że założenie dwupłciowości oraz sztywny podział na orientacje seksualne są perspektywami wykształconymi przez kulturę zachodnią, która je bezlitośnie egzekwuje. Co więcej, okazuje się, że tych płci jest wiele, a całe bogactwo seksualnych zachowań ludzi na całym świecie ma się nijak do fantazmatów seksualnej czystości, którymi posługuje się dyskurs orientacji seksualnej. Marksistowsko rzecz biorąc, pojęcie i instytucja danej płci jest zatem konstruktem/rezultatem danego porządku ekonomiczno-kulturowego. Odnośnie do seksualności zaś, to jak stwierdza teoretyczka biseksualności, Marjorie Garber (1995: 86): „seksualne kategorie [najlepiej zatem traktować] jako płynne pozycje, które ulegają zmianie i rozwojowi pod wpływem czynników kulturowych i epistemologicznych”.

Szkice jako konkluzja

Z perspektywy krytycznie queerowej, moim zdaniem, etycznie wskazane byłoby przebudowanie współczesnego systemu-świata w takim kierunku, aby wykształcić przestrzeń i legitymację dla otwartej, eksperymentującej oraz ruchomej kultury płciowej i seksualnej, w której każda y obywatelka_el mogłaby_mógłby potraktować swą płciowość i seksualność jako proces, eksperymentowanie, wzbogacanie. Wartościowa byłaby kultura krytyczna względem norm, kultura nieufundowana na przemocy i opresji, które generuje kategoryzacja jednostek pod względem norm płciowych i orientacji seksualnych. Potrzebny jest antysystemowy sposób myślenia o płciowości i seksualności – obecny system, fetyszyzujący granice, skończone projekty, szczelne tożsamości, uruchamia w jednostkach poczucie strachu i zagrożenia na myśl o dekonstrukcji/demontażu projektów tożsamościowych. Pojawia się paniczny strach dotyczący pozycji, które będziemy zamieszkiwać, kiedy, zdekonstruowawszy tożsamość, nie pozostaniemy z niczym „stałym” i „stabilnym”, na czym można by oprzeć politykę i walkę o prawa.

Może warto byłoby zatem również przyjrzeć się krytycznie pojęciu „polityki”, zreorganizować je, jak i język polityczny, i dopasować do naszych ewentualnych działań i celów? Jak zauważa Garber (1995: 78), współczesny dyskurs polityki prezentuje „politykę” jako sztukę i umiejętność dzielenia, zaznaczania podziałów po to, aby stworzyć przestrzeń i zmobilizować elektorat w celu zmiany społecznej czy też zachowania *status quo*. Język polityki jest językiem podziałów: działa w nim totalizujący, (przede wszystkim) manichejski binaryzm. Prawa i projekty „na życie” i „na bycie” w systemie liberalnych demokracji tworzy się na bazie wykluczenia, zaznaczania granic, budowania murów – czyli konstruowania tożsamości. Zaznacza się i antagonizuje względem siebie różnice, pojmowane jako hermetyczne (mono) tożsamości – a to prowadzi do ideologicznych czy zbrojnych konfliktów. Tymczasem zasadna mogłaby być taka koncepcja i praktyka polityki, która wyłapuje nienormalne różnice, ale po to, aby właśnie nimi wzbogacać szeroką kulturę płciowo-seksualną, która celebrowa różnorodność, nieprzerwanie poszerzając i wzbogacając przestrzeń rozwoju jednostek. Sądzę, że jeśli chcemy dokonać jakiejś istotnej, radykalnej zmiany społeczno-kulturowej – popchnąć nowoczesny system-świat w pożądanym przez nas kierunku, potrzebujemy szerokiej koalicji antysystemowej, zdolnej wykształcić kompleksową krytykę i narzędzia do walki i zmiany społecznej. Potrzebne jest rozszerzenie perspektywy krytycznej na inne punkty opresji i przemocy, wzbogacenie jej o świadomość, jak ściśle są ze sobą owe punkty powiązane.

Bibliografia

- Agathangelou Anna M., Bassichis M. Daniel, Spira Tamara L. (2008), *Intimate Investments. Homonormativity, Global Lockdown, and Seductions of Empire*, „Radical History Review”, Queer Futures, nr 3(100), s. 120–143.
- Aldrich Robert (red.) (2009). *Geje i lesbijki. Życie i kultura*, tłum. P. Nowakowski, Kraków.
- Bauman Zygmunt (2004), *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Bodmin.
- Bauman Zygmunt (2007), *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, tłum. M. Żakowski, Warszawa.
- Bihl Alain (2008), *Nowomowa neoliberalna*, tłum. A. Łukomska, Warszawa.
- Boswell John (2006), *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność. Geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do końca XIV wieku*, tłum. J. Krzyszpień, Kraków.
- Butler Judith (1997), *Merely Cultural*, wersja on-line, http://courses.washington.edu/com597j/pdfs/Judith%20Butler_Merely%20Cultural.pdf. (dostęp: 02.07.2010).
- Butler Judith (2008), *Uwikłani w płęć*, tłum. K. Krasuska, Warszawa.
- Ciszewski Piotr (2009), *Lewica moralizatorska*, wersja on-line, <http://lewica.pl/?id=%2020623> (dostęp: 05.09.2010).
- Ciszewski Piotr (2010), *Radosne szarżowanie*, wersja on-line, <http://lewica.pl/index.php?id=20687> (dostęp: 05.09.2010).
- Clarke Simon (2009), *Neoliberalna teoria społeczeństwa*, w: A. Saad-Filho, D. Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem. Wybór tekstów krytycznych*, tłum. J.P. Listwan, Warszawa, s. 87–100.
- Duggan Lisa (2003), *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Boston.
- Duménil Gérard, Lévy Dominique (2009), *Neoliberalna (kontr-)rewolucja*, w: A. Saad-Filho, D. Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem. Wybór tekstów krytycznych*, tłum. J.P. Listwan, Warszawa, s. 25–39.
- Edelman Lee (2004), *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Durham.
- Garber Marjorie (1995), *Vice Versa. Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*, New York.
- George Susan (2004), *Jak wygrać wojnę idei? Czytając Gramsciego*, tłum. M. Turowski, „Lewą Noga”, nr 1(16), s. 43–55.
- Gibson-Graham J.K. (2006), *The End of Capitalism (As We Knew It). A Feminist Critique of Political Economy*, Minneapolis–London.
- Graff Agnieszka (2010), *Urzędasy, bez serc, bez ducha*, „Gazeta Wyborcza”, 06 stycznia, wersja on-line, http://wyborcza.pl/1,75515,7425493,Urzedasy__bez_serc__bez_ducha__Organizacje__pozarzadowe_.html (dostęp: 24.09.2010).
- Harvey David (2008), *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, tłum. J.P. Listwan, Warszawa.
- Kurc Mariusz (2010), *Coming out, głupcze!*, „Replika”, nr 2(24), s. 2.
- Majka Rafał (2008/2009), *Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce a polityka „queer”*, „InterAlia”, nr 3, wersja on-line, http://interalia.org.pl/pl/artykuly/20082009_3/08_polityka_tozsamosciowa_organizacji_gejowskolesbijskich_w_polsce_a_polityka.htm (dostęp: 03.01.2014).
- Majka Rafał (2009), *Lewica bez etyki?*, wersja on-line, http://www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=798 (dostęp: 05.09.2010).
- Majka Rafał (2010a), *Lewica, równość, solidarność. Spór o wartości i strategie*, wersja on-line, http://www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=839 (dostęp: 05.09.2010).

- Majka Rafał (2010b), *Pułapki „coming outu”*, blog „Hodowla Idei – Dwugłós odmieńczo-nieprawomyślny”, wersja on-line: <http://hodowlaidei.blogspot.com/2010/05/puapki-coming-outu.html> (dostęp: 03.09.2010).
- Majka Rafał, Sikora Tomasz (2010), „*Not-so-strange bedfellows*”. *Considering Queer and Left Alliances in Poland*, „Dialogue and Universalism”, nr 5–6 (vol. XX), s. 89–100.
- Pietrzak Jarosław (2010), *Ciesz się swoją fikcją!*, wersja on-line, <http://lewica.pl/index.php?id=20807> (dostęp: 05.09.2010).
- Ruiz Jason (2008), *The Violence of Assimilation. An Interview with Mattilda aka Matt Bernstein Sycamore*, „Radical History Review”, *Queer Futures*, nr 3(100), s. 237–247.
- Saad-Filho Alfredo, Johnston Deborah (2009), *Wprowadzenie*, w: tychże (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem. Wybór tekstów krytycznych*, tłum. J.P. Listwan, Warszawa, s. 13–20.
- Shaikh Anwar (2009), *Ekonomiczna mitologia neoliberalizmu*, w: A. Saad-Filho, D. Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem. Wybór tekstów krytycznych*, tłum. J.P. Listwan, Warszawa, s. 73–86.
- Sikora Tomasz (2009), *Kto się boi „lewicy kulturowej”?*, wersja on-line, <http://lewica.pl/index.php?id=20629> (dostęp: 05.09.2010).
- Sikora Tomasz (2010a), *Lewica jednowymiarowa*, wersja on-line, <http://lewica.pl/index.php?id=20685> (dostęp: 05.09.2010).
- Sikora Tomasz (2010b), *LGBTQIA*, blog „Hodowla Idei – Dwugłós odmieńczo-nieprawomyślny”, wersja on-line, <http://hodowlaidei.blogspot.com/2010/02/lgbtqia.html> (dostęp: 03.09.2010).
- Sinha Subir (2009), *Projekt neoliberalny a możliwości społeczeństwa obywatelskiego*, w: A. Saad-Filho, D. Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem. Wybór tekstów krytycznych*, tłum. J.P. Listwan, Warszawa, s. 259–269.
- Starnawski Marcin, Wielgosz Przemysław (2007), *Przedmowa do wydania polskiego. Kapitalizm nad przepaścią, społeczeństwa wobec wyboru. O krytycznych perspektywach analizy systemów-światów Immanuela Wallersteina*, w: I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa, s. I–XXXIV.
- Tomasik Krzysztof (2008), *Homobiografie. Pisarki i pisarze polscy XIX i XX wieku*, Warszawa.
- Tormey Simon, Townshend Jules (2010), *Cornelius Castoriadis. Magma i marksizm*, tłum. G. Maryniec, w: S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, tłum. G. Maryniec i in., Warszawa, s. 21–45.
- Tormey Simon, Townshend Jules (2010), *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, tłum. G. Maryniec i in., Warszawa.
- Wallerstein Immanuel (2007), *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa.
- Weiss Margot D. (2008), *Gay Shame and BDSM Pride. Neoliberalism, Privacy, and Sexual Politics*, „Radical History Review”, *Queer Futures*, nr 3(100), s. 87–101.
- Weseli Agnieszka (2010), *UFA TO TAO*, „InterAlia”, nr 1(5), wersja on-line, http://interalia.org.pl/pl/artykuly/aktualny_numer_2010_5/04_ufa_to_tao.htm (dostęp: 23.07.2010).