*Tomasz Sikora*
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN, Kraków

# Uwikłan[ ] w postpłciowość

**Słowa-klucze:** płeć, postpłciowość, rasa, różnica, zmiana społeczna

„Post–" to jeden z najbardziej produktywnych przedrostków we współczesnym żargonie akademickim. Zaczęło się, jak wiemy, od postmodernizmu, a potem przyszła kolej na postrasowość, postseksualność, postpłciowość czy posthumanizm. Mogło się wydawać, że jest to przejściowa „postmodernistyczna" moda, którą *nota bene* zaczęto wyśmiewać już w latach 90. ubiegłego wieku. Tymczasem okazuje się, że „upostawianie" kolejnych kategorii to tendencja dość stała, długofalowa i wielokierunkowa, a zatem w jakiś sposób odpowiadająca potrzebom naszych czasów. Ale co właściwie niesie ze sobą ten przedrostek? Czy jest bardziej opisem pewnego stanu rzeczy, czy postulatem na przyszłość? Co nam obiecuje, a co przed nami zakrywa? Nie ma, rzecz jasna, jednej ogólnej odpowiedzi na te pytania, zwłaszcza że zakres użyć i nadużyć poszczególnych „post–kategorii" jest ogromny. Tym bardziej więc wskazana jest precyzja: co dokładnie mamy na myśli, kiedy posługujemy się tytułowym terminem „postpłciowość"? W niniejszych rozważaniach pragnę zastanowić się nad możliwymi znaczeniami tego terminu, nad jego strategiczną użytecznością i nad pułapkami, jakie mogą na nas czyhać, kiedy posługujemy się nim w zbyt pochopny czy nieprzemyślany sposób.

„Post–" w wyrazie postpłciowość wyznacza pewną cezurę, historyczną lub konceptualną; sugeruje koniec czegoś, co nazywałyśmy_liśmy[1] dotąd płcią albo płciowością, a przynajmniej koniec pewnego rozumienia i/lub doświadczania płci. Można się spierać, jak ostra jest owa cezura,

[1] W oryginalnym tekście autor stosował różne formy rodzajowe; na prośbę redakcji wyraził zgodę na zastosowanie form równościowych i queerowych – przyp. red.

jak głęboko odcina nas (sięgając do źródłosłowu wyrazu „cezura") od poprzedniego stanu rzeczy. Czyżby płeć przestała istnieć? Czy wszystkie_scy jesteśmy już istotami postpłciowymi lub zawsze nimi byłyśmy_liśmy? Czy raczej znajdujemy się w okresie przejściowym, kiedy kategorie płci i postpłciowości współistnieją ze sobą – być może w symbiozie, a być może w konflikcie? A może jest to po prostu kwestia wyboru, świadomego utożsamienia się z pewnym teoretycznym modelem rzeczywistości, który kwestionuje zastane kategorie płciowe i próbuje się od nich wyzwolić? Bez wątpienia znajdą się również tacy i takie, dla których powoływanie się na kategorię „pospłciowości" będzie li tylko pustym gestem retorycznym, potencjalnie nawet groźnym, bo zagrażającym realnej, politycznej walce np. o prawa kobiet (prawo do aborcji, parytety na listach wyborczych itp.). Warto zastanowić się, czy chcemy pracować pod szyldem płci, czy raczej postpłciowości. A może pod szyldem obydwu tych kategorii naraz? Jeśli tak, to jak je względem siebie ustawić?

Próbę odpowiedzi na niektóre z powyższych pytań zacznę od wynikającego z moich założeń epistemologicznych przekonania, że w żadnym wypadku nie da się jasno oddzielić opisu od postulatu. Każdy opis postuluje jednocześnie pewien stan rzeczy (utwierdza porządek istniejący lub domaga się jego zmiany), tak jak każdy postulat proponuje pewien opis rzeczywistości. Z tego przemieszania funkcji deskryptywnej i preskryptywnej wynika taki oto wniosek, że świadome posługiwanie się terminem „postpłciowość" wpisuje się automatycznie w pewien proces społeczno–polityczny, a zatem termin ten nie może pretendować do miana kategorii „czysto" analitycznej lub opisowej. Jako kategoria opisowa, jednocześnie postuluje konieczność zmiany myślenia o płci, natomiast jako postulat zakłada pewne rozumienie płciowości, które nie jest jednak wyłącznie teoretyczną konstrukcją, ale wynikiem obserwacji i doświadczeń. I tak na przykład afirmacja osób interseksualnych w teorii gender opisuje w określonych kategoriach pewien stan faktyczny (osoby interseksualne istnieją) i jednocześnie postuluje zmianę binarnego sposobu myślenia o płci, która to zmiana pociąga za sobą także zmiany prawne, społeczne i polityczne (np. stworzenie osobnej rubryki określającej płeć w dowodach osobistych).

Płeć jest kategorią *par excellence* związaną z pojęciem różnicy. Feminizm można w skrócie zdefiniować jako afirmowanie różnicy płciowej, jednak w opozycji do logiki Derridiańskiego suplementu, która to logika





zakłada prymarność jednego terminu (męskość) i pochodny status suplementu (kobiecość). Innymi słowy, afirmacja różnicy nie może usprawiedliwiać nierównego traktowania kobiet w systemie prawnym i politycznym, nie może usprawiedliwiać dominacji mężczyzn i podporządkowania kobiet. Możliwe są jednak, ogólnie mówiąc, dwa podejścia do kwestii różnicy: można utrwalać i stabilizować te różnice, które zastałyśmy_liśmy wkraczając w życie społeczne – a więc przede wszystkim różnicę między kobietami i mężczyznami – lub też można filozofię różnicy stosować konsekwentnie i bez ograniczeń, afirmując nie tyle (lub nie tylko) zastane w polu społecznym różnice, ale samą zasadę (nieskończonego) różnicowania. Rozdźwięk pomiędzy tymi dwoma podejściami można zauważyć przyglądając się choćby polityce nazywania zinstytucjonalizowanych ośrodków zajmujących się badaniem płciowości w kulturze: „studia kobiece" (*women's studies*) wydają się potwierdzać tradycyjny podział na dwie płcie i pewnie dlatego ośrodki posługujące się tym określeniem są łatwiejsze do „przełknięcia" przez konserwatywne struktury akademickie, podczas gdy mniej liczne ośrodki *gender studies* już przez samą swoją nazwę wydają się być zorientowane na politykę niekończącego się m n o ż e n i a lub w y t w a r z a n i a różnicy. Wróćmy do przykładu osób interseksualnych. Pierwsze podejście (które politycznie można powiązać z filozofią liberalną i pochodną koncepcją wielokulturowości) może im w najlepszym razie zaoferować stworzenie i prawne uznanie odrębnej kategorii, pod warunkiem, że kategoria ta będzie w miarę stabilna, niezmienna i wewnętrznie jednolita. Drugie podejście będzie wskazywać właśnie na „ruchy tektoniczne" wewnątrz tejże kategorii (jak i każdej innej), na jej niestabilność, wewnętrzne sprzeczności, fluktuacje, przemiany itp.

Postpłciowość jest niewątpliwie bliższa temu drugiemu podejściu: zamiast s t a b i l i z o w a n i a różnicy popiera nieustanne p r o d u k o w a n i e różnicy. W szczególności, postpłciowość sprzeciwia się każdej strukturze, która ustanawia i/lub konserwuje hegemoniczny porządek płciowy, zwłaszcza ten oparty na myśleniu binarnym. Można by wręcz powiedzieć, że postuluje anarchizację płci, sprowadzając różnicę do poziomu mikro, do poziomu molekularnego, czyli już nawet nie do poziomu jednostki (tak jak definiuje ją liberalizm), ale dalej, do poziomu niekończącej się produkcji różnicy, który w ogóle pozwala (upłciowionej) jednostce wyłonić się jako odrębny byt. W tym świecie niekończącej się różnicy/nieustan-

nego różnicowania, jakiekolwiek stabilne pojęcie płci traci ostatecznie sens: są przygodne formacje i przegrupowania, zmieniające się konfiguracje i parametry różnicy. Tradycyjne pojęcie płci jest z założenia stabilne i policzalne, podczas gdy zasada mnożenia różnicy wymyka się każdej kalkulacji i każdej stabilnej definicji. Projekt postpłciowości oznaczałby więc dążenie do porzucenia tradycyjnej, binarnej kategorii płci – zarówno w porządku konceptualnym, jak i (zapewne w dalszej perspektywie) w praktyce społecznej.

Można, oczywiście, nie zgadzać się z tak pomyślanym projektem zmiany społecznej, czy to ze względu na zasadniczo inne założenia teoretyczne, inną wizję płci, czy też ze względu na polityczną impotencję, o jaką niektórzy i niektóre oskarżają ten kierunek myślenia. Można np. podążać za liberalną obietnicą obywatelskiego raju opartego na zadekretowanych, chronionych prawnie tożsamościach i mniejszościach. Ale jeśli zgadzamy się – choćby z grubsza – z nakreśloną powyżej polityką różnicowania, należy zastanowić się, co to oznacza w praktyce (i mam tu na myśli zarówno praktykę akademicką, jak i codzienne życie): czy mamy zacząć ostentacyjnie ignorować wszystko, co w jakiś sposób odwołuje się do stabilnych kategorii płciowych? Czy po prostu ogłaszamy koniec płci i żyjemy tak, jakby płci nie było, albo (co w zasadzie na jedno wychodzi) – tak jakby istniała wyłącznie płeć, jako nieustanne produkowanie różnicy? Miałoby to zapewne efekt zaskoczenia, świeżości, kontestacji – ale z drugiej strony groziłoby ślepotą i bezczynnością wobec realnych, materialnych efektów utrwalonych społecznie podziałów płciowych. Z kolei występowanie pod szyldem płci (nawet w imię polityki równościowej) zawsze grozi reprodukowaniem istniejącego reżimu płciowego. Niekiedy można odnieść wrażenie, że niektóre osoby z kręgów akademickich i aktywistycznych traktują przywiązanie do zasady różnicowania raczej nominalne, retoryczne, podczas gdy w praktyce – jakby niechcący – przyczyniają się do stabilizowania (zasadniczo binarnego) myślenia o płci, uznając konieczność uprawiania genderowej *Realpolitik*.

Na tym zresztą polega, ogólniej mówiąc, perfidia dominujących dyskursów: oferując nam swoje kategorie poznawcze (np. rasa, płeć czy orientacja seksualna), umożliwia zarówno „wyzwoleńcze", jak i opresyjne użycia tych kategorii. Zastany stan rzeczy, np. rasizm, można bądź to kontestować odwołując się do kategorii rasy, jednocześnie ją afirmując





i naturalizując (np. w haśle „proud to be Black"), bądź też odrzucając zasadność samej kategorii, co jednak grozi, jak się wydaje, wyrzeczeniem się dość skutecznej broni w walce emancypacyjnej i oddaniem pola tym siłom, które świadomie używają tej samej kategorii w sposób opresyjny i dyskryminujący. Oto jeden z dylematów współczesnej_ego badaczki_cza płci: co zrobić z istniejącymi już kategoriami, umocowanymi historycznie i kulturowo, znaturalizowanymi w takim stopniu, że wydaje się, iż nie ma już od nich ucieczki? Z kategoriami, które nas ukształtowały i nadal kształtują, które mają swoją historię, a ta nie da się oddzielić od naszych indywidualnych historii i indywidualnych doświadczeń? Czy można – i czy należy – dążyć do ich destabilizacji i, być może, wymazania? Jest to także kwestia metapoznawcza, dotycząca refleksji nad budowaniem wiedzy i konstruowaniem naszych „obiektów" badania: czy chcemy uprawiać *women's studies* jako studia nad obecnością i twórczą działalnością kobiet, czy raczej wolimy uprawiać *gender studies* i zastanawiać się nad samym fenomenem kulturowej produkcji, kodyfikacji i regulacji płci? To dlatego tak centralną figurą *gender studies* są osoby trans– i interseksualne: to one mówią nam najwięcej o płci, o jej konstruowaniu i doświadczaniu. Upraszczając: o ile *women's studies* jako centralną, organizującą kategorię obierają często (choć oczywiście nie zawsze) znaturalizowane pojęcie kobiety i kobiecości, o tyle *gender studies* wpisuje się w taki rodzaj ponowoczesnej epistemologii, który buduje wiedzę z perspektywy granicznej, nie „od centrum do peryferii", ale wychodząc od przypadków granicznych i zmarginalizowanych, które najlepiej pokazują, w jaki sposób produkowane jest „centrum" i w jaki sposób można je zdestabilizować czy zdekonstruować.

Zatrzymajmy się na chwilę przy rasie, która dostarcza ciekawych analogii z problematyką płci i postpłciowości. Dyskurs antyrasistowski był, obok feminizmu, jednym z najważniejszych dyskursów wyrosłych na gruncie filozofii oświeceniowej i uderzających w jednolity, z założenia uniwersalny zachodni podmiot. Innymi słowy, były to dyskursy (czy jeszcze lepiej: kontrdyskursy) odważnie wprowadzające myślenie w kategoriach różnicy, zresztą historycznie ściśle ze sobą powiązane, zwłaszcza w praktyce polityczno–społecznej XIX wieku. Większa część XX wieku przebiegała pod znakiem afirmowania rasy i działalności politycznej opartej na dążeniu do równouprawnienia. Wraz z poststrukturalnym prze-

sileniem teoretyczki_cy rasy zaczęły_li coraz odważniej destabilizować samo pojęcie rasy jako pojęcie w pewnym sensie podtrzymujące rasizm. Dobrym przykładem jest Paul Gilroy, który w artykule *Race Ends Here* krytykuje „rasową topologię" (albo inaczej „mityczną morfologię różnicy rasowej") jako wspólną konceptualną matrycę zarówno dla dyskursów rasistowskich, jak i antyrasistowskich. Zdaniem tego wybitnego krytyka obie strony konfliktu są zakładnikami i zakładniczkami tych samych założeń ontologicznych, stawia on więc pytanie, czy i w jaki sposób można wymknąć się tej logice:

Jeśli brutalna prostota rasowej topologii pozostaje żywa nawet w najbardziej przemyślanych i stanowczych gestach antyfaszystowskich, to czy krytyczne_i, jawnie „antyesencjalistyczne_i" intelektualistki_ści nie domagają się zbyt wiele, kiedy rozważają porzucenie, zdenaturalizowanie i dezagregację „rasy", albo gdy aspirują do polichromatycznych, wieloetnicznych Utopii, w których kolor skóry czyni nie większą różnicę, niż kolor oczu lub włosów[2]?

Znaczące jest to, że uciekając przed hegemonią kategorii rasowych, Gilroy odwołuje się do zmian w postrzeganiu ciała, jakie zachodzą dzięki postępom w technologiach optycznych wykorzystywanych w medycynie. Ponieważ nasze ciała mogą być dowolnie skanowane i penetrowane przez urządzenia optyczne, skóra (i jej kolor) – jako wyznacznik „jednostki" i jej społecznych atrybutów – przestaje się liczyć. A zatem zejście do poziomu mikro, poniżej poziomu skóry, pozwala uciec od hegemonicznych rozróżnień podtrzymywanych na poziomie makro (w tym przypadku poziomem makro jest jednostkowe ciało, obleczone skórą o określonym kolorze, które to ciało jest następnie przyporządkowane społecznie definiowanemu zbiorowi innych ciał o podobnych atrybutach).

Jednak próby dekonstruowania rasy nie są wolne od pułapek, na które wskazuje w swojej najnowszej książce David Theo Goldberg. Nie potępia on projektu destabilizacji czy nawet wymazania kategorii rasy, dostrzega jednak niepokojące zjawisko: oto radykalny potencjał ruchów antyrasistowskich działających na rzecz zmiany społecznej został zredukowany do filozofii „antyrasowości", przez co koniec rasizmu jest dziś mylony

[2] P. Gilroy, *Race Ends Here*, „Ethnic and Racial Studies" 1998, nr 5, s. 842. Wszystkie fragmenty ze źródeł anglojęzycznych użyte w niniejszym artykule przełożone zostały przez autora – T.S.





z prostym odrzuceniem samego pojęcia rasy. Ze swojej strony, badacz dokonuje bardzo istotnego rozróżnienia: o ile antyrasowość (którą autor łączy z projektem neoliberalnym) ma na celu wymazanie samej kategorii rasy, o tyle antyrasizm chce wyeliminować kultywację rasizmu, społeczne i kulturowo umocowane struktury, które podtrzymują wykluczenie, upokorzenie i degradację, legitymizowane w mniej lub bardziej jawny sposób przez kategorię rasy. Mówiąc w skrócie, antyrasizm pragnie wyeliminować nie tyle samą kategorię, ile konkretne warunki życia, które są efektem podtrzymywania tejże kategorii w praktyce społecznej. W globalizującym się świecie, powiada Goldberg, oczekuje się od nas, że nominalnie odrzucimy kategorię rasy, że wymażemy ją z oficjalnego dyskursu; jednak oczekuje się tego od nas z a n i m jeszcze zdążyłyśmy_liśmy odrobić lekcję ze spuścizny rasizmu, z jego korzeni i bolesnych konsekwencji – „z ciężaru rasy"[3]. Nie chodzi o to, że wyjście poza kategorię rasy nie jest samo w sobie szczytnym celem, a raczej o to, żeby nie zamykać oczu na faktyczne warunki życia, na struktury opresji, które istnieją, ponieważ istnieje i funkcjonuje pojęcie rasy. Innymi słowy, projektu antyrasowości nie należy oddzielać od projektu antyrasizmu, a krytyce i odrzuceniu samej kategorii musi towarzyszyć krytyka i odrzucenie materialnych skutków tejże kategorii.

A zatem rasa ma c i ę ż a r, jakkolwiek głęboko jesteśmy przekonane_i o kulturowej proweniencji i umowności tej kategorii. To samo można powiedzieć o płci: płeć ma ciężar, płeć waży. Jest to przede wszystkim ciężar historii, zsedymentowanej i skostniałej w postaci odziedziczonych kategorii płciowych, zakodowanych – żeby nie powiedzieć wyrytych – w naszych ciałach. Idąc za tokiem rozumowania Goldberga, można przyjąć, że należy podchodzić z dużą ostrożnością do tych projektów filozoficzno-politycznych, które postulują zbyt łatwe porzucenie ciężaru, zbyt łatwe wymazanie kategorii bez solidnego p r z e p r a c o w a n i a jej dziedzictwa, które odczuwamy na co dzień, ba! – które nas w istotny sposób konstytuuje i kształtuje. Może bowiem okazać się, że postulat wymazania danej kategorii służy zamaskowaniu istniejących struktur i warunków opresji, a więc postpłciowość mogłaby

[3] D.Th. Goldberg, *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley–Blackwell, Malden Massachusetts 2009, s. 21.

na przykład zostać wykorzystana w celu potwierdzenia oficjalnego mitu, jakoby w Polsce nie istniała dyskryminacja kobiet albo odmieńców seksualnych. Stąd też konieczność – może nawet etyczny imperatyw – żeby posługiwać się, uporczywie i do znudzenia, kategorią płci. Jednocześnie jednak należy posługiwać się nią w taki sposób, który będzie podkreślał filozofię różnicy, a nie reprodukcji. Nie chodzi o wymazanie płci – wręcz przeciwnie, o podkreślanie jej na każdym kroku i na każdym poziomie. Płeć można uznać za organizującą zasadę wszelkiego różnicowania, za najbardziej podstawową maszynę produkującą różnicę i w tym sensie projekt postpłciowości można powiązać z koncepcją „hiperpłciowości", z ideą niemożliwego do okiełznania nadmiaru różnicy płciowej. (Możliwa jest, jak sądzę, ontologia, w której jest tylko materia, płeć i pożądanie – za taką można uznać filozoficzny projekt Gilles'a Deleuze'a.)

Dostrzegając konieczność zmierzenia się z ciężarem historii, nie mogę jednocześnie uwolnić się od myśli o Nietzscheańskim ośle, dla którego – jak wyjaśnia Deleuze – „afirmować znaczy nieść"[4]. Osioł potrafi myśleć tylko w kategoriach dźwigania: najpierw niesie „ciężar wartości chrześcijańskich; potem, gdy umiera Bóg, ciężar wartości humanistycznych [...]; a wreszcie ciężar rzeczywistości, skoro nie ma już wartości uniwersalnych"[5]. Tymczasem „nikt [...] nie jest większym przeciwieństwem twórcy niż ten, kto niesie. Tworzyć to odciążać – odciążać życie, wynajdywać jego nowe możliwości. Twórca jest prawodawcą – tancerzem"[6]. O ile odwoływanie się do kategorii płci często wlecze za sobą (choćby w niezamierzony sposób) nieznośny bagaż historii, który potrafi nabrać mocy losu, fatum, przeznaczenia, o tyle postpłciowość można interpretować jako gest odciążenia. Chodziłoby więc o to, żeby będąc świadomą czy świadomym tego ciężaru – ba! – czując go na własnym karku, jednocześnie mu nie ulegać, nie nadawać mu mocy i nieuchronności przeznaczenia. Chodzi o to, aby nie być tragarką czy tragarzem skamieniałych płci. Nadmierne koncentrowanie się na poziomie makro – na poziomie dużych struktur, historii, systemowej opresji – nakłada na nas wiktymizujące brzemię, od którego trudno się uwolnić. Z kolei nadmierne koncentrowanie się na po-

[4] G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 2000, s. 20.

[5] Tamże, s. 28.

[6] Tamże, s. 11.





ziomie mikro daje nam lekkość, pozwala tańczyć, ale jednocześnie można stracić z oczu poziom makro: doświadczanej opresji, systemowej dyskryminacji, wykluczenia[7]. Rolę zaangażowanej_ego społecznie naukowczyni_wca można zatem rozumieć jako w y w a ż a n i e, tj. decydowanie, w którym momencie podjąć brzemię, a w którym je z siebie zrzucić. Wyważanie to czynność zgoła różna od ważenia – czyli posługiwania się Miarą w celu uzyskania konkretnej, arytmetycznej wartości. Wyważanie ma więcej wspólnego z utrzymywaniem równowagi przez tancerkę czy tancerza – nie równowagi stabilnego układu, ale równowagi pozostającej w nieustannym ruchu, w nieustannej zmianie, zawsze kruchej i podatnej na upadek, na potencjalny kryzys. Tancerz czy tancerka porusza się nieustannie między fatum inercji a lekkością afirmacji tego, co się w każdym momencie staje, bo przecież ciężar i grawitacja są w tańcu równie w a ż n e, jak zwinność i lekkość. W a ż y ć to zresztą, z etymologicznego punktu widzenia, bardzo ciekawe słowo: z jednej strony konotuje rozwagę i uważność, z drugiej sugeruje umiejętność podważania oraz odwagę. Intelektualistka_ta czy akademiczka_mik powinny_i więc „ważyć argumenty za i przeciw" (albo rozważać), ale muszą być również otwarte_ci na ryzyko, muszą (zgodnie z dawniejszym znaczeniem wyrazu w a ż y ć) „wystawiać na szwank, narażać".

Płeć i postpłciowość są nieodłączne, ale współistnieją zawsze w twórczym napięciu. Powoływanie się na kategorię płci nie zawsze bywa jednoznaczne: z jednej strony umożliwia redefiniowanie różnicy płciowej (zwłaszcza dzięki rozpoznaniu osób transpłciowych i interseksualnych, a także odmieńców seksualnych), z drugiej jednak strony nieustannie odradza się w nim tendencja do stabilizowania i naturalizowania różnicy.

[7] Doskonałą literacką ilustracją tych rozważań jest opowiadanie kanadyjskiej pisarki Dionne Brand pt. *Blossom*. Tytułowa bohaterka jest imigrantką, która przybywa z Trynidadu do Toronto. Początkowo szuka poprawy swojego losu postępując według utartych schematów: próbuje podnieść swoje kwalifikacje zawodowe, wychodzi za mąż, jednak przez cały czas poddawana jest takiej lub innej formie wiktymizacji – jako osoba czarnoskóra, jako kobieta, jako imigrantka. Jej dramatyczne uwolnienie się od tych sprzężonych ze sobą rodzajów opresji, opłacone wybuchami szaleństwa i ryzykiem psychicznej dezintegracji, dokonuje się ostatecznie poprzez utożsamienie się z postacią trynidadzkiej bogini Oya. Blossom zrzuca z siebie przytłaczający ciężar swojej dotychczasowej tożsamości (ponieważ „nie ma piękna w cierpieniu", jak konstatuje), po to, by prawie co noc oddawać się ekstatycznemu tańcowi, w którym jednoczy się z boginią i afirmuje swoją wolność. D. Brand, *Blossom*, [w:] *Likely Stories: A Postmodern Sampler*, red. G. Bowering, L. Hutcheon, Coach House Press, Toronto 1992.

Występowanie pod szyldem postpłciowości, z kolei, pozwala dystansować się od katalogowania różnicy w imię liberalnego projektu „wielokulturowości", a impulsowi do utwierdzania hegemonicznych kategorii przeciwstawia impuls niekończącego się różnicowania. Jest więc postpłciowość również atakiem na totalizujący i uniwersalizujący reżim płciowości (w tym sensie np. oddzielenie „lesbijki" od „kobiety" dokonane przez Monique Wittig[8] jest podważeniem hegemonii odziedziczonego porządku płciowego, jest gestem *stricte* postpłciowym)[9]. Ten reżim ma swój ciężar, swoją historię, w którą uwikłani są zarówno sprawcy, jak i ofiary opresji; niesie dziedzictwo cierpienia i prześladowania, ale także oporu, walki i emancypacji. W najgorszym razie potrafi skutecznie narzucić swoje kategorie jako niepodważalny fakt albo fatum – tak jakby to, co już raz powiedziane (łac. *fatum*), nie mogło już być powiedziane inaczej[10]. Przeciwko takiemu posługiwaniu się kategorią płci występuje, w moim rozumieniu, postpłciowość. Nie zrzuca lekkomyślnie ciężaru, bo wie, że obecny system „upłciowienia" jest niesprawiedliwy, krzywdzący, opresyjny i jako taki ma swoje bardzo odczuwalne, materialne, cielesne efekty. Jednocześnie potrafi zdobyć się na lekkość, jaką daje projekt niekończącego się różnicowania. Tak rozumiana płeć umyka zaborczej mocy fatum, waży się przeciwstawić losowi, tak jak tancerka czy tancerz

[8] M. Wittig, *The Straight Mind*, [w:] tejże, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992.

[9] Przykłady rozbijania hegemonii płciowej można by mnożyć – i to nie tylko na poziomie teoretycznym, ale także na poziomie coraz bardziej widzialnych praktyk (post)płciowych. W ramach teorii queer ciekawą pracę na rzecz destabilizacji przyjętych kategorii płciowych wykonuje Judith Halberstam, opierająca swoją kluczową koncepcję „kobiecych męskości" (*female masculinities*) na obserwacji „dziejących się" praktyk społecznych. J. Halberstam, *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham North Carolina 1998.

[10] Jednym z kluczowych pojęć w koncepcji płci proponowanej przez Judith Butler jest cytowalność: płeć jest (nieuniknionym) „cytowaniem normy". J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York–London 1993, s. 232. Butler stara się wypracować praktyki pozwalające zdestabilizować owe normy, zresygnifikować performatywne akty mowy, które – czerpiąc moc z historycznie zakumulowanego autorytetu – powołują „upłciowiony" podmiot (i samą płeć) do życia. Ale czy tak skonceptualizowane pojęcie płci nie sytuuje się, mimo wszystko, dość blisko zasygnalizowanej przeze mnie koncepcji fatum? Czy jesteśmy skazane_i jedynie na powolną resygnifikację przez parodiowanie „poważnych" performatywów? Czy raczej, za Deleuze'em, założymy możliwość nieoczekiwanej „linii ucieczki" (nie ucieczki przed czymś, ale „ucieczki do przodu", nowego otwarcia), która pozwoli zrekonfigurować obecne reżimy płciowe?





przeciwstawia się grawitacji, choć przecież z niej korzysta. Tym samym zyskujemy wizję niezliczonych płci, nieprzyporządkowanych na stałe jednostce lub zbiorowi jednostek, ale raczej zależnych od wielu zmiennych parametrów (np. od niehegemonicznie pojmowanej rasy). Idąc jeszcze dalej, można zaproponować nową wizję płciowości, w której pojedynczy podmiot nie jest ograniczony do pojedynczej płci, bowiem płeć wyłania się zawsze w (hybrydycznej) relacji do innych podmiotów, ciał, atrybutów – uznanych za realnie istniejące lub fantazmatycznych, historycznie ukształtowanych lub takich, które dopiero mają nadejść. „Każdej_emu jej_ego własne płcie!"[11] – jak głosi jedno z haseł postulowanej przez Deleuze'a i Félixa Guattariego rewolucji pożądania.

Jeśli, tak jak proponuję, za strategiczny cel postpłciowości uznamy porzucenie ciężaru (bagażu skamieniałej Płci, pomnikowej Historii, uzurpacji Losu), to powinnyśmy_iśmy zastanowić się, co faktycznie można uznać za odciążenie, a co nie – bez nadziei na ostateczną odpowiedź. Akt odciążenia jest zadziwiająco łatwy i niezmiernie trudny. Można go dokonać w każdym momencie, ale przecież ciągnie się latami. Nietrudno dać się zwieść fałszywemu poczuciu lekkości, a tymczasem swoboda, z jaką akrobatka czy akrobata wykonuje skomplikowane ewolucje, jest efektem wielu lat pracy. Należy uważnie odróżnić „radosną kontestację", możliwą głównie w „uprzywilejowanych" kręgach – np. w kręgach akademickich – od mozolnego praktykowania lekkości. Nie wystarczy po prostu powiedzieć „nie" sile grawitacji, aby zacząć lewitować. Taniec jest możliwy tylko w polu grawitacji, w materii i poprzez materię.

Wspomniałem już wyżej o niebezpieczeństwie, jakie niesie ze sobą nominalne wymazywanie z oficjalnego katalogu naszych pojęć kategorii rasy (oraz, *per analogiam*, płci), bez oglądania się na faktyczne struktury opresji i niesprawiedliwości społecznej oparte (często w niejawny sposób) na tych kategoriach. Goldberg zestawia ten rodzaj rzekomego „odciążania" z procesem postępującej neoliberalizacji gospodarki i, w konsekwencji, całej przestrzeni społecznej. W tym nowym paradygmacie ekonomiczno–społecznym rasa – tak jak wiele innych kategorii i elementów życia społecznego – jest relegowana do sfery prywatnej, czyli poza zakres interwencji państwa. Pań-

[11] G. Deleuze, F. Guattari, *Anti–Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, s 296.

stwo decyduje się więc na formalną „ślepotę" wobec rasy, płci i innych parametrów różnicy, a tym samym pozostaje ślepe na realne, materialne skutki tych kategoryzacji. Sprywatyzowana płeć lub rasa przestają być dla państwa problemem: oto możemy sobie kontestować (lub nie kontestować) do woli – prywatnie. Warto w tym miejscu odnotować różnicę między klasycznie liberalną filozofią państwa, która gotowa jest uznać i usankcjonować pewne mniejszościowe tożsamości i objąć je ochroną prawną lub nawet aktywnym wsparciem, tak jak w przypadku kanadyjskiej polityki wielokulturowości (przy czym można się spierać, czy taka filozofia wielokulturowości jest po prostu uzupełnieniem politycznego liberalizmu, czy jego logiczną konsekwencją). Szkicowany przeze mnie projekt polityki postpłciowej nie zgadza się ani na neoliberalną ślepotę wobec różnicy, ani na skatalogowanie parametrów różnicy w systemie prawnym. Wydaje się więc, że projekt ten musi albo przyjąć anarchistyczną postawę negowania państwa, albo musi szukać takich rozwiązań, w których państwo będzie wrażliwe na niekończące się różnicowanie, a jednocześnie nie będzie dążyło do stabilizowania zmiennych parametrów różnicy.

Globalny neoliberalizm zasadza się między innymi na silnym dążeniu kapitalizmu do upłynniania, uwalniania, umożliwiania swobodnego przepływu wszelkich form kapitału. „Robotnik" jako taki przestaje istnieć, jest tylko płynna, mobilna siła robocza jako element „kapitału ludzkiego". W sferze kulturowej procesowi temu odpowiada późnokapitalistyczna tendencja do swoistej desubstancjalizacji, dematerializacji, zastępowania „namacalności" wszechogarniającą symulacją. Kultura symulacji obiecuje fałszywą lekkość, czyli odciążenie, które wynika raczej z (i w równym stopniu prowadzi do) beztroskiego eskapizmu. Ucieczka wydaje się możliwa dzięki ogólnemu przyspieszeniu, które jest efektem bezprecedensowego postępu technicznego. Wraz z rozwojem technologii cybernetycznych osiągnęłyśmy_liśmy (lub tak nam się przynajmniej wydaje) „prędkość ucieczki", by użyć celnej metafory Marka Dery'ego, czyli prędkość, która pozwala jednemu ciału uwolnić się z pola grawitacyjnego innego ciała[12]. Coraz bardziej irytuje nas powolność, mozolność, nieprzezroczystość materii, usiłujemy więc uwolnić się od cielesności, od

[12] M. Dery, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*, Grove Press, New York 1996.





grawitacji, od społecznych ekologii. Nie twierdzę przy tym, że technologia jest wrogiem twórczego produkowania różnicy, w tym także różnicy płciowej. (Wystarczy wspomnieć Donnę Haraway i jej mit cyborga, który rozsadza zastany reżim płciowy dzięki konstruowaniu organiczno–cybernetycznych hybryd, a wraz z nimi nowych, nieopisanych dotąd kategorii płciowych[13].) Ostrzegam jedynie przed zbyt pochopnym, zbyt naiwnym zachłyśnięciem się lekkością, jaką zdają się obiecywać rozmaite nowe technologie.

Uważam, że jeśli postpłciowość ma być pojęciem w jakikolwiek sposób użytecznym, musi przede wszystkim m o b i l i z o w a ć, czyli wprawiać w ruch – zarówno w sferze pojęć, jak i w praktyce społecznej. Rozbijając hegemoniczne konstrukcje płci, postpłciowość uwalnia energię, bez której zmiana społeczna jest trudna do pomyślenia. Dla wielu nowoczesnych podmiotów ciężar odziedziczonych płci jest przytłaczający, wiktymizujący, demobilizujący, podczas gdy postpłciowość proponuje wizję twórczego odciążenia, wprawienia w ruch. Różni się przy tym zasadniczo od liberalnego modelu emancypacyjnego, który dąży raczej do *stasis*, do ostatecznego (żeby nie powiedzieć eschatologicznego) równouprawnienia, a więc obiecuje wszystkim jasno zdefiniowanym „jednostkom" i „mniejszościom" sprawiedliwość społeczną „na końcu drogi". Model postpłciowy zakłada niekończącą się pracę (na rzecz) różnicy, która nie odwraca się od kwestii sprawiedliwości społecznej i walki z różnymi formami opresji, ale skupia się raczej na tym, co na potrzeby niniejszych rozważań nazwałbym uważnym praktykowaniem lekkości albo wyważaniem. Przez wiele lat projekt liberalny mógł pochwalić się znaczną skutecznością w osiąganiu zamierzonych celów, potrafił zyskiwać zbiorowe poparcie wokół czytelnych projektów i stabilnych kategorii społeczno–tożsamościowych. Teraz jego skuteczność wydaje się zagrożona postępującą neoliberalizacją przestrzeni politycznej, ekonomicznej, społecznej i prawnej, której efektem jest między innymi wymazywanie z oficjalnych słowników i katalogów dotychczasowych parametrów różnicy oraz ich radykalna prywatyzacja. Oparta na zasadzie różnicowania postpłciowość ma niewątpliwie trudne zadanie, jeśli pragnie stać się bodźcem do rozmaitych kolektywnych działań, bowiem z jednej strony

[13] D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist–Feminism in the Late Twentieth Century*, [w:] tejże, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

musi politycznie odzyskiwać doświadczenia i postulaty, które w neoliberalnym reżimie zostały głęboko pogrzebane w sferze prywatnej, z drugiej zaś strony musi poszukiwać sposobów, aby zmobilizować podmioty społeczne nie, tak jak dotychczas, wokół znaturalizowanych, hegemonicznych pojęć, ale wokół samej zasady różnicowania, która jest w ogromnej mierze ignorowana przez obowiązujące obecnie reżimy polityczno–społeczne.

**Bibliografia**

Brand D., *Blossom*, [w:] *Likely Stories: A Postmodern Sampler*, red. G. Bowering, L. Hutcheon, Coach House Press, Toronto 1992.

Butler J., *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York–London 1993.

Deleuze G., *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 2000.

Deleuze G., Guattari F., *Anti–Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.

Dery M., *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*, Grove Press, New York 1996.

Gilroy P., *Race Ends Here*, „Ethnic and Racial Studies" 1998, nr 5.

Goldberg D.Th., *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley–Blackwell, Malden Massachusetts 2009.

Halberstam J., *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham North Carolina 1998.

Haraway D., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist–Feminism in the Late Twentieth Century*, [w:] tejże, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

Wittig M., *The Straight Mind*, [w:] tejże, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992.