

Tomasz Sikora

„...czymś innym niż...“: queer jako (antyliberalna) polityka pożądania i różnicy

„A co, gdyby studia queer (*queer research*) były czymś innym niż banalną reprodukcją akademickiej – intelektualnej, epistemologicznej – rutyny? Co, gdyby studia queer były czymś innym niż na przykład perwersyjnym odczytaniem, z perspektywy domniemanie kłirowej kultury, współczesnych ikon literatury, wideo, filmu i teorii? Lub gdyby studia queer były czymś innym niż hermeneutycznym odzyskaniem pewnej historii, socjologii, ekonomii bądź filozofii homoseksualnej podmiotowości? To znaczy, co, gdyby studia queer były czymś znacznie bardziej destabilizującym niż historie, które opowiadamy sobie o naszych opresjach, tym samym potwierdzając, po raz kolejny, nasze upodlenie, naszą zwiktyimizowaną podmiotowość, naszą zranioną tożsamość? A zatem co, gdyby studia queer czynnie wyrzekły się epistemologicznej szacowności, gdyby sprzeniewierzyły się owej zranionej tożsamości jako przedmiotowi poznania, poprzez który definiuje się, ustanawia, a tym samym instytucjonalizuje pewna dyscyplina wiedzy?”

William Haver *Queer research;
or, how to practise invention to the brink of intelligibility*

Wprowadzenie

Ambicje niniejszego artykułu przerastają zapewne jego możliwości. Po pierwsze, moim celem jest podkreślenie różnicy pomiędzy polityką queer a LGBT.

Trajektorie strategii queer i LGBT mogą się w niektórych miejscach przecinać, ale nie są tożsame ani nawet równoległe; queer to osobny projekt, który ma inny charakter i „inną orientację” niż LGBT. W kategoriach klasycznej polityki projekt queer (w przeciwieństwie do projektu LGBT) ma charakter antyliberalny, czyli kontestuje tradycyjny liberalny podmiot i tradycyjne metody „robienia polityki”, a jeśli – idąc dalej – uznamy szeroko rozumiany liberalizm (a tym bardziej neoliberalizm) za ideologiczne alibi dla kapitalizmu, można klir potraktować jako jeden z ruchów antykapitalistycznych. Ponieważ queer jest często oskarżany o nadmierną abstrakcyjność, niezrozumiałość oraz polityczną nieskuteczność, staram się poniżej nakreślić ogólne teoretyczne ramy polityki queer, obierając za punkt wyjścia pojęcia różnicy i pożądania, zwłaszcza w odniesieniu do procesów strukturyzacji i funkcjonalizacji tego, co społeczne, w tym również oporu społeczno-politycznego i polityczności w ogóle. Tym samym przeciwstawiam się pewnym uproszczonym (i/lub przestarzałym) sposobom pojmowania teorii i praktyki queer, które nie dostrzegają dynamicznego rozwoju tej dziedziny, poszerzanej o coraz to nowe perspektywy i zagadnienia. Mam nadzieję, że poruszając się pomiędzy „wysoką” teorią a politycznymi wyzwaniem chwili obecnej, zasygnalizuję pewne możliwe kierunki rozwoju teorii i praktyki queer w Polsce.

Proponując pewną wizję teorii/praktyki queer, nie chcę bynajmniej jej dyscyplinować ani też strzec jej wyimaginowanej „czystości”, a jeśli przedstawiam coś w rodzaju definicji, to staram się, aby była to definicja jak najmniej zawężająca, a jednocześnie wystarczająco precyzyjna, żeby nie rozmywała się w szerokim pojęciu LGBTIQ. Jest to definicja domagająca się nieustannych rewizji, redefinicji i poszukiwania nowych kłaczowatych powiązań, a także czujnego baczenia, kto i w jakich kontekstach odwołuje się do idei odmienności, w jakie projekty polityczne próbuje się ją zaprząć, jaki porządek (prawny, polityczny, społeczny) próbuje się za jej pomocą usankcjonować¹. Niniejszy artykuł jest próbą syntezy moich wcześniejszych przemyśleń, stąd większa niż zwykle (i niż nakazuje akademicka skromność) liczba odniesień do tekstów naukowych i popularnonaukowych mojego autorstwa. Zdaję sobie sprawę, że nie wszystko jest w tym syntetycznym ujęciu dopracowane, nie wszystkie pojęcia, które zapożyczam z różnorodnych źródeł, są w pełni do siebie „dopasowane” – tym niemniej jednak przywołuję je tutaj i adaptuję na potrzeby kliru, ponieważ wydają

¹ Często posługuję się wyrazem „queer” (albo „klir”) w funkcji rzeczownikowej, co jest nieuniknionym zabiegiem językowym, który jednak nie powinien przesłaniać faktu, że klir nie jest w jakimkolwiek sensie rzeczą albo bytem, ani też abstrakcyjnym i normatywnym pojęciem (takim na przykład jak „sprawiedliwość”). Świadomie posługuję się na przemian angielską i spolszczoną pisownią tego wyrazu, aby podkreślić jego osobliwy status w polskim obiegu językowo-kulturowym: ani całkowicie obcy, ani w pełni znaturalizowany.

mi się politycznie i teoretycznie użyteczne. W szczególności zauważam pewne napięcie między historycznym ujęciem kłiru (queer jako impuls skierowany przeciwko dyscyplinującym technikom nowoczesności) a pewną conceptualizacją (quasi)ontologiczną (queer jako nieusuwalny nadmiar dotyczący każdej kategoryzacji/strukturyzacji pola społecznego). Nie są to wszakże, jak sądzę, podejścia koniecznie się wykluczające, a jednym z możliwych sposobów ich pogodzenia może być derridiańskie pojęcie „hauntologii”: jeśli odmienność rozumieć jako swego rodzaju „widmo” krążące nad konkretnymi organizacjami społecznymi (widmo tego, co mogłoby być, co być może już kiedyś było albo dopiero będzie), to jego aktualizacje następują w odpowiedzi na konkretne warunki historyczno-społeczne [por. Derrida, 1994]. Do tego wątku powrócę jeszcze na koniec.

Queer a liberalny humanizm

Zacznę od truizmu: queer nie jest synonimem LGBT. Nie jest również jego przeciwieństwem ani zaprzeczeniem. Jego dziwną, widmową obecność można raczej rozumieć jako pewnego rodzaju nadmiar: już nawet w używanym zwyczajowo skrócie LGBTQ litera „Q” wydaje się naddatkiem, ekscysem, pasyżniczą naroślą pozostającą w bliżej nieokreślonych (ale na pewno nie binarnych) relacjach z pozostałymi literami/kategoriami. Oczywiście w popularnym odbiorze, w mediach (zwłaszcza tych „środowiskowych”, bo inne nie zapędzają się w tak egzotyczne rejony), a nawet w niektórych kręgach akademickich queer często bywa sprowadzany do funkcji jednowyrazowego równoznacznika „gejów i lesbijek”, z niewielką domieszką osób biseksualnych i transpłciowych; w najlepszym razie tu i ówdzie pojawia się wzmianka, że według kłiru „seksualność jest płynna”. Prawdą jest, że kiedy dziesięć lat temu queer wkroczył niczym nieproszony gość na przedpokoje (bo przecież nie salony) polskiej nauki, propagatorzy tego terminu chcieli stworzyć jak najszerwsze forum do refleksji nad odmiennością płciową i seksualną w ogóle, nie podkreślając specjalnie różnicy między antyesencjalistycznym kłirem i bardziej tradycyjnym podejściem tożsamościowym, ani wynikających z nich odmiennych wizji politycznych. Rozwijający się równolegle polski ruch LGBT (reprezentowany zwłaszcza przez Kampanię przeciw Homofobii), który od pokrewnych ruchów na Zachodzie przejął klasyczny dyskurs liberalny i wszelkie związane z nim formy i cele działania, w ogromnej mierze zdominował myślenie na styku odmienność – płciowość – polityczność, relegując queer (zgodnie z dobrze wypróbowanym scenariuszem neoliberalnym) do „bezpiecznej” sfery apolitycznych roztrząsań teoretycznych

i/lub produkcji „czysto kulturowej”². Jeśli rozróżnienie na aktywistyczne lub polityczne strategie queer i strategie LGBT w ogóle zaistniało, to dopiero w ostatnich latach i w dość ograniczonym zakresie [por. Majka, 2008/2009]. Rozwojowi strategii queer zdecydowanie nie sprzyja przedstawianie i postrzeganie ich jako „niedojrzałych” i wypychanie poza margines „ważnych”, nagłaśnianych medialnie akcji prowadzonych przez organizacje LGBT, a w szczególności przez KPH; akcji, dodajmy, które bardzo silnie akcentują środowiskową jedność („wszyscy za”). Reasumując, queer jest tolerowany (często jako przejściowa „moda”) bądź to w kontekście akademickim (słyszcy się nawet głosy, że „klirowcy opanowali polskie uniwersytety”)³, bądź w kontekście kulturowym; kiedy natomiast wychodzi poza przypisaną mu z góry rolę i dokonuje interwencji w przestrzeni aktywistyczno-politycznej – interwencji wynikającej z założeń zasadniczo różnych od tych uznawanych za oczywiste przez podszyty liberalizmem ruch LGBT – to jest w najgorszym razie marginalizowany, a w najlepszym wywołuje chwilowe małe zamieszanie. Można by rzec, że polityczność kłiru jest skandalem, którego liberalny „układ” stara się unikać – właśnie poprzez przymusową depolityzację queeru i oskarżanie go potem – jakżeby inaczej – o polityczną impotencję.

Antyesencjalizm – choć bardzo ważny – jest tylko jednym z wielu elementów teorii queer. Każdy, kto się z nią zetknął, gładko wyrecytuje formułkę, że zesencjalizowane tożsamości prowadzą do normatywizacji i wykluczenia. Ale już nie każdy chce pamiętać, że jednym z impulsów do powstania teorii queer była poststrukturalistyczna krytyka liberalnego humanizmu i zasadzających się na nim ustrojów politycznych oraz instytucji i działań społecznych. Ta kluczowa część projektu queer (choć można się spierać, czy określenie „projekt” jest w tym miejscu najważniejsze) jest w Polsce niemal nieobecna. Gorzej, zaryzukują stwierdzenie, że znaczna część tego, co uchodzi w Polsce za queer, jest prętko wybraniem wybranych elementów kłiru na siatkę pojęciową liberalizmu. Posłużę się trywialnym przykładem: każdy, kto osiągnął w nauce języka obcego wystarczający poziom biegłości, na pewno pamięta moment, kiedy z mozolnego składania słów, często podług polskiej składni, przeszedł do etapu myślenia w języku obcym i „automatycznego” formowania pełnych zdań. Otóż kiedy czytam niektóre polskie teksty naukowe i publicystyczne, które same definiują się jako queerowe, odnajduję w nich, i owszem, sporo queerowego słownictwa,

² Nawet pełnomocnik rządu ds. równego traktowania Elżbieta Radziszewska w piśmie do autora z 16 marca 2010 r. użyła określenia „osoby z kręgu kulturowego określanego mianem »queer«” [por. Butler, 1998].

³ P. Leszkowicz podczas dyskusji „Odmieńcze praktyki społeczne, czyli queerowanie przez działanie”, 11 lipca 2010 r., w ramach festiwalu Ganc Pomada w Warszawie.

Jednak wyznaczająca bieg rozumowania gramatyka pozostaje w gruncie rzeczy gramatyką liberalizmu (wartość tej analogii jest w oczywisty sposób ograniczona, jako że queer jest daleki od ustanawiania gramatyki, tj. zespołu normatywnych reguł określających, co jest dozwolone, a co nie). Takie nabyte nawyki myślowe są rzeczą jasną warunkiem skuteczności (neo)liberalnej hegemonii pojęciowej, która narzuca nam pewien opis rzeczywistości jako zbyt oczywisty, żeby go w ogóle problematyzować.

Pojęcie „(neo)liberalizmu”, tak jak go tutaj używam, jest dość szerokie i – przyznaję – nieco nieostre. Tak szerokie pole semantyczne posiada jednak moim zdaniem swoją wartość użytkową. „Liberalizm” to w kontekście niniejszych rozważań coś więcej niż po prostu klasyczna myśl liberalna w odniesieniu do polityki i ekonomii (Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill, John Rawls i wielu innych). To także więcej niż zwyczajowo przyjęty zespół przekonań, wartości i celów reprezentowanych przez liberalne środowiska i partie polityczne. To, najogólniej mówiąc, teoretyczna podbudowa i legitymizacja obecnego „systemu-świata” (by posłużyć się poręcznym terminem Immanuela Wallersteina [2007]) oraz hegemoniczny dyskurs opisujący rzeczywistość zgodnie z przyjętymi przez siebie założeniami (na przykład dotyczącymi natury ludzkiej, podmiotowości czy praw naturalnych). Ten opis rzeczywistości (z całą pewnością niejednorodny i wielonurtowy, tym niemniej wyznaczający dość jasne granice dla tego, co możliwe do powiedzenia/pomyślenia, a co nie) nabrał mocy samoustanawiającej i samopotwierdzającej się oczywistości, którą nietrudno odnaleźć np. w stwierdzeniach typu „przecież wszyscy jesteśmy ludźmi, więc wszyscy pragniemy X/Y/Z”. Chodzi mi o liberalny humanizm jako „program ramowy” współczesnych projektów formalnej demokracji liberalnej (uzupełnionej w XX w. o podstawowe gwarancje socjalne) i ekspansywnego kapitalizmu (który stara się ograniczać mechanizmy redystrybucji do minimum). Tak szeroko rozumiany liberalizm, który ideę uniwersalnego człowieczeństwa wiąże od początku z ochroną własności prywatnej i wolnego handlu (a więc akumulacji kapitału), da się wywieść, jak czyni to na przykład Mark Neocleous [2010: *passim*], od ideologicznej legitymizacji europejskiego kolonializmu. Najnowszym wcieleniem tej tradycji jest neoliberalizm, czyli – znowu, mówiąc w największym skrócie – całościowe (systemowe) podporządkowanie jednostek, zbiorowości, relacji społecznych, różnic (etnicznych, kulturowych, płciowych itd.), zasobów naturalnych, ustrojów politycznych – czyli właściwie wszystkiego, co konstytuuje ludzki świat i ludzkie życie – logice i potrzebom późnego, globalnego kapitalizmu. Ważną i groźną cechą tej strukturującej hegemonii ideowo-politycznej jest roszczenie pretensji do rzekomej posthistoryczności i postpolityczności, czyli do osiągnięcia stanu ostatecznej i niekwestionowanej normy w życiu państw, społeczeństw i jednostek. Jedną z wielu istotnych konsekwencji globalnej

dominacji neoliberalizmu jest galopująca prywatyzacja wszystkiego i wszystkich (nie tylko w sensie gospodarczym), czyli erozja tego, co wspólne. Innym (choć powiązanim) efektem jest postępująca prekaryzacja – nie tylko na rynku pracy, gdzie tego terminu używa się najczęściej, ale również na poziomie biopolitycznej regulacji życia jednostek i populacji – czyli coraz większa niepewność co do tego, kto i kiedy znajdzie się w zbiorze osób mniej „wartych życia” (według odgórnie ustalonych wskaźników) niż inni.

Rzecz jasna, nie jestem w stanie choćby najbardziej pobieżnie prześledzić w tym krótkim tekście wielorakich powiązań między odmiennością a totalizującym projektem (neo)liberalizmu. Mam jednak nadzieję, że taka refleksja zostanie w przyszłości podjęta przez polskie środowisko queer. Wydaje się, że nieuniknionym punktem wyjścia do takich rozważań będzie po raz kolejny krytyka liberalnej (a tym bardziej neoliberalnej) koncepcji podmiotu, zgodnie z którą uczestnicy życia społeczno-politycznego to (już zawsze) racjonalni aktorzy, którzy świadomie „podpisują” umowę społeczną, zgadzając się na częściowe ograniczenie swojej przyrodzonej, niezbywalnej wolności przez porządek prawny w zamian za pewne korzyści (zwłaszcza gwarancje bezpieczeństwa). W wersji neoliberalnej wolność jest zarezerwowana głównie dla operacji gospodarczych (swobodny przepływ kapitału), natomiast wolność podmiotu jest coraz bardziej ograniczana do wolności konsumenckiej oraz zarządzania swoim kapitałem (w tym także „kapitałem ludzkim”). Chociaż neoliberalizm zmodyfikował szereg założeń klasycznego liberalizmu, efekt pozostaje w zasadzie ten sam: intensywna eksploatacja tego, co społeczne (jako swego rodzaju „surowca naturalnego”), w interesie „przedsiębiorców” i „inwestorów”. Filozofia motywująca większość kampanii ruchu LGBT wynika w dość prostej linii z założeń klasycznego liberalizmu („oddamy wam swoją lojalność w zamian za uznanie, przywileje i ochronę prawną) przy jednoczesnej (cichej) zgodzie na ekonomizację i eksploatację relacji społecznych według modelu neoliberalnego.

(Mroczny) podmiot pożądania

Zgodnie ze swoją poststrukturalną proweniencją teoria queer unika błędu, na którym zasadza się liberalna koncepcja podmiotu: podmioty nigdy *nie poprzedzają* zastanego porządku, do którego mogą się dobrowolnie „zapisać”, ale dopiero się *w nim* konstytuują – jako miejsca artykulacji, zwłaszcza artykulacji politycznej (poprzedzonej, jak dowodził Foucault [2010], rytuałem konfesji, wypowiedzenia prawdy o sobie, coming outu). To porządek zawsze poprzedza podmiot, wyznacza podmiotowi jego miejsce, nadaje mu imię, określa warunki

jego artykulacji⁴. Kłirowy podmiot nie jest i nie może być zatem tożsamy z podmiotem liberalnym, a jego polityczność nie jest politycznością w rozumieniu liberalnym. Choć queer nie odcina się od ruchów emancypacyjnych z przeszłości i docenia zmiany społeczne, jakie nastąpiły za ich sprawą, to jednak dostrzega paradoksy zawarte w klasycznym modelu stabilnego podmiotu emancypacji, postulując w zamian podmiot nieustannie (się) różnicujący, pożądający, nigdy do końca przejrzysty, zawsze w procesie stawania się. Idąc za uwagami Ernesto Laclau [1996], historię „klasycznego” podmiotu emancypacji można opisać mniej więcej tak: podmiot – który w wyniku upodmiotowienia powinien stać się przejrzysty zarówno dla siebie, jak i dla systemu – zaczyna być świadom swojej różnicy/nieprzejrzystości wynikającej z pewnego (cielesnego, pożądającego) nadmiaru; może oczywiście swoją nieprzejrzystość przed systemem (a częściowo nawet przed sobą) ukryć, może ją wyprzeć, ale może też po heglowsku „dojrzeć” do własnej przejrzystości/samoświadomości, a następnie domagać się od systemu rozpoznania swojej różnicy/nieprzejrzystości. Końcowym efektem rozpoznawalności nie jest zatem nic innego jak pełna przezroczystość (np. za 100 albo 200 lat małżeństwo homoseksualne może stać się całkowicie „nienacechowane” politycznie, społecznie i moralnie). Taki model emancypacji zatacza przewrotne koło: od (wykluczającej) niewidoczności dla systemu, poprzez uwidocznienie (rozpoznanie), po innego rodzaju „niewidoczność” (wpisanie w „porządek rzeczy”, czyli osiągnięcie możliwie pełnej przystawalności między podmiotem i systemem). Jeśli uznać kłir za moment kontestowania – na różne sposoby – każdego „porządku rzeczy” (gdyż w każdym porządku ukryta jest systemowa przemoc, wykluczenie, normatywizacja) i jeśli kłir zorientowany jest na nieustanną pożądającą produkcję różnicy w polu społecznym, to klasyczny model emancypacji (obrony przez ruchy LGBT) nie może być zgodny ze strategiami queer. Podmiot emancypacji i kłirowy podmiot pożądania mogą się na siebie częściowo nakładać, ale w ostatecznym rachunku na pewno nie są ze sobą identyczne.

Co jednak oznacza ów „podmiot pożądania”? I czy w ogóle kłir ma swój podmiot? Czy można temu lub innemu podmiotowi przypisać (zwłaszcza na stałe) atrybut „kłirowości”, tak jak przypisuje się na przykład atrybut „homoseksualności” albo konkretnej przynależności etnicznej? Wydaje się, że – za wyjątkiem schizofrenii – nie ma w obecnym reżimie poznawczo-społeczno-politycznym możliwości skutecznej ucieczki od podmiotowości w takim kształcie,

⁴ Innymi słowy: w narracji liberalnej najpierw istnieje podmiot, a następnie podmiot artykułuje swoje żądanie skierowane do władzy i oparte na postulowanej „prawdzie o sobie”. W perspektywie poststrukturalnej to artykulacja (lub umożliwienie artykulacji przez system) „czyni” podmiot, który następnie może system wspierać lub na różne sposoby kontestować (a najczęściej jedno i drugie).

jaki nadaje mu liberalny humanizm. Każda z nas jest „interpelowana” do bycia liberalnym, samoświadomym, racjonalnym, zdolnym do artykulacji swoich potrzeb i dokonywania swoich wyborów podmiotem. Interpelacja ta oddaje nas jednocześnie we władanie systemu, którego funkcjonowanie jest uzależnione od istnienia takich podmiotów; nabycie mocy sprawczej – w tym także mocy oporu – przez podmiot nie może się obyć bez jednoczesnego aktu „poddaństwa”⁵. Taki właśnie podmiot obiera za punkt wyjścia klasyczny model polityki, w tym także polityka LGBT. Gdyby uznać, że idea podmiotowości wyczerpuje się w tym liberalnym modelu, queer musiałby postulować (co częściowo czyni) całkowite „wyrzeczenie się” idei podmiotu i próbę zastąpienia jej jakimś innym politycznym *modus operandi* (np. w koalicji z niektórymi wersjami trans- czy posthumanizmu). Jeśli jednak uznać ideę podmiotu za wartość zachowania, to musi to być podmiot zupełnie inaczej rozumiany – taki, który nie legitymizuje klasycznych strategii społeczno-politycznych. Queer nie działa „w imieniu”⁶ – takie działanie jest uzasadnione wyłącznie w ramach polityki opartej na reprezentacji (delegacji własnych żądań, pragnień, potrzeb, a przede wszystkim własnej mocy sprawczej na pewną elitarną grupę, która działa i lobbuje „w moim/naszym imieniu”), podczas gdy queer z zasady odrzuca taki model polityki na rzecz działań bezpośrednich.

Podmiot queer (różny od liberalnie rozumianego podmiotu LGBT) jest ucieleśnionym podmiotem zasadzającym się na nadmiarze, pożądaniu i różnicy. W myśl filozofii Deleuze’a i Guattariego [1987, 1996] za podstawową (a właściwie jedyną) siłę albo zasadę produkującą to, co społeczne, można uznać pożądanie⁷. „Produkcja społecznego” to nieustanna produkcja różnicy, którą należy odróżnić od reprodukcji konkretnego, ustrukturyzowanego „organizmu” spo-

⁵ Doskonałą analizę tego procesu przedstawia Judith Butler w książce „The Psychic Life of Power”, która rozwija i uszczegóławia Foucaultowskie (i Althusserowskie) spostrzeżenia dotyczące relacji między władzą i podmiotem. Oczywiście rozważania na ten temat pojawiają się w wielu pracach Butler, poczynając od „Subjects of Desire” [1987].

⁶ Parafrazując słynne określenie homoseksualizmu jako „miłości, która nie śmie wymówić swego imienia”, powiedziałbym, że queer to miłość, która nie mówi w niczyim imieniu (a przecież nigdy mówić nie przestaje).

⁷ Kategorię pożądania omawiam szerzej w anglojęzycznym artykule „To Come: Queer Desire and Social Flesh” [2011c]. Należy podkreślić, że pożądanie nie stanowi w moim ujęciu zasady wszelkiej szczęśliwości ani też podstawy jakiegoś normatywnego systemu etycznego. Polityczne „użycie” pożądania nie jest bynajmniej gwarancją egalitarności, sprawiedliwości społecznej itp. Powiedziałbym raczej, że bez „przechwycenia” pożądania żaden projekt polityczny/rynkowy/kulturowy nie byłby możliwy (możliwe są natomiast projekty oparte na radykalnej dyskryminacji, przemocy itp.). Pożądanie jest – paradoksalnie – tym, bez czego żadna terytorializacja nie jest możliwa, a jednocześnie tym, przez co żadna terytorializacja nie może się ostatecznie powieść.

lecznego (w istocie zarówno produkcja, jak i reprodukcja opierają się na tej samej temporalnej zasadzie „powtórzenia z różnicą”: jakkolwiek dokładnie i bezstronnie system próbowałby się powielać, różnica jest nieodłącznie wpisana w logikę powtórzenia; z drugiej strony, „wrodzona” tendencja systemu do samoodtworzenia się daje różnicy możliwość wydarzania się [por. Deleuze, 1997]). Powstawanie różnicy w polu społecznym może prowadzić do powstania nowych kategorii poznawczych w porządku symbolicznym, co z kolei skutkuje wyznaczaniem i pilnowaniem granic tychże kategorii. Kategorie wyodrębnione w rezultacie symbolicznych demarkacji mają tendencję do umacniania się, uszczelniania, stabilizacji, ontologizacji, esencjalizacji, normatywizacji, którą to tendencję można powiązać z Freudowskim popędem śmierci [por. Sikora, 2011c]. W rzeczywistości proces ossyfikacji i ontologizacji różnicy jest procesem historycznej sedymentacji, która jest o tyle realna, o ile powoduje znaczące konsekwencje społeczne, psychologiczne, cielesne, polityczne i prawne⁸. Jednocześnie każda (kastrująca) demarkacja/kategoryzacja w nieunikniony sposób pozostawia nieredukowalny nadmiar⁹, który jest „rezerwuarem” różnicy. Ta zaś umożliwia twórczą aktywność pożądania. Poruszamy się zatem między dwoma biegunami: na jednym krańcu sytuje się wiara w niekwestionowalną esencję (czyli w „los”), na drugim zaś – manifestująca się niekiedy w postawach kłirowych – wiara w możliwość łatwego i skutecznego porzucenia wszelkich historycznie i społecznie konstruowanych kategorii. Jednak bezrefleksyjna rezygnacja z tych społecznych kategorii (płciowych, seksualnych i innych) – uważanych za niepotrzebny i hamujący zmianę społeczną balast – *de facto* umożliwia ich łatwą kolonizację przez „rekiny (neo)liberalizmu” oraz redukcję różnicy do „pustej postmodernistycznej gry/zabawy”. Z drugiej strony, nadmierne przywiązanie do kategorii prowadzi do ograniczenia horyzontu możliwego (czyli do poddania się „losowi”) i może działać na rzecz systemu dominacji poprzez esencjalizację roli ofiary.

Tak więc podmiot queer to podmiot konstytuujący się w różnicy i poprzez różnicę, niedomknięty, świadomy nieredukowalnego nadmiaru, nigdy ze sobą w pełni nietożsamy, zawsze wykraczający poza siebie (w ruchu pożądania) i zawsze otwarty na to, co nadchodzi [por. Sikora, 2011c]. To podmiot, który w swojej konstytucji nie powiela systemowej logiki ustanawiania „porządku rzeczy” wraz

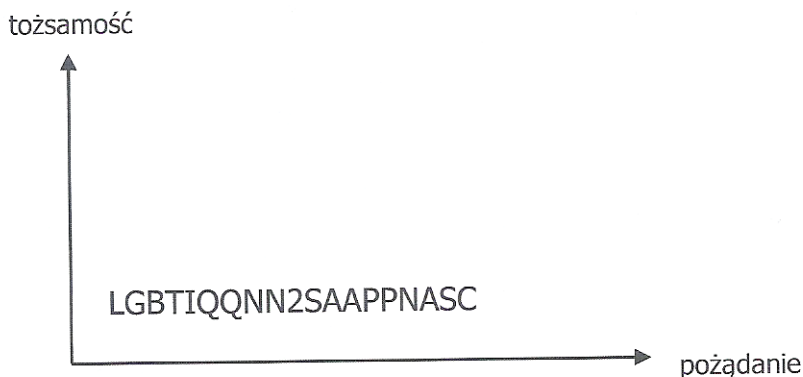
⁸ Nie trzeba być esencjalistą, żeby wykorzystywać te kategorie strategicznie – jak argumentuje Gayatri Chakravorty Spivak [1987]. Z drugiej jednak strony, takie strategiczne powoływanie się na owe kategorie jest kolejną „cegiełką” w procesie ich sedymentacji i solidyfikacji.

⁹ Możemy dodawać kolejne kategorie w nieskończoność, a nadmiar i tak pozostanie; nie dlatego, że istnieje jakaś *summa* bytów, której naszym ograniczonym rozumem i językiem nie jesteśmy w stanie poznać i nazwać, ale dlatego, że każda nowa kategoria strukturalnie produkuje nowy nadmiar.

z relacjami dominacji i podporządkowania. To podmiot nieterytorialny: taki, który nieustannie **dzieje się**, ale **nie ma miejsca**, to znaczy nie okupuje suwerennego terytorium na prawach własności (choćby tą własnością była tożsamość seksualna czy tożsamość w ogóle).

Dla zilustrowania powyższych rozważań posłużę się uproszczonym diagramem, w którym oś pionowa oznacza (paradygmatyczny) porządek określający tożsamość, natomiast oś pozioma oznacza (syntagmatyczny) ruch pożądania jako produkcję różnicy.

tożsamość a pożądanie



Źródło: Opracowanie własne.

Mechanizmy zachodzące „wertikalnie” to wspomniane wyżej procesy konsolidacji, stabilizacji, kodyfikacji, ontologizacji, esencjalizacji i wewnętrznej normatywizacji kategorii tożsamościowych. Oś ta wyznacza wyraźne granice między poszczególnymi kategoriami, wyznacza ich „esencjalne cechy”, a tym samym miejsce w porządku rzeczy. (LGBTIQNN2SAAPPNASC to rozrośnięty do granic absurdu skrót oznaczający „lesbian, gay, bisexual, transgender, intersex, queer, questioning, non-normative, two-spirit, straight-ally, asexual, pansexual, polyamorous, none-of-the-above, all-of-the-above, some-of-the-above, constantly-changing” itd.). Te mechanizmy stają się przeszkodami dla ruchu pożądania: zakazują nowych hybrydycznych połączeń i dyscyplinarnie nakazują trzymanie się esencji istniejących struktur i kategorii (co tłumaczy między innymi opisanie przez Lisę Duggan [2004] zjawisko homonormatywności). Oś pożądania to oś odmieńcza, przedstawiająca produkcję różnicy w polu społecznym. Kolejne literki odpowiadają kolejnym nowo tworzonej kategorii, choć oczywiście różnica nie zawsze osiąga etap kategoryzacji, niekiedy jej formy są ulot-

ne, nietrwale, efemeryczne. Jeśli jednak kategoria ma stać się widoczna i rozpoznawalna dla systemu (zwłaszcza prawnego), to musi „okostnieć” wokół swoich parametrów różnicy (swoich własności), musi tę różnicę ustabilizować i zakonserwować; tylko to może stanowić podstawę polityki domagającej się włączenia (którą nazywam gdzie indziej „polityką petencką”) [por. Sikora 2010a i 2010b]. Z kolei polityka queer – jako polityka podążająca za ruchem pożądania – stara się unikać stabilizowania różnicy, w pewnym sensie czerpiąc siłę właśnie z (przynajmniej częściowej) niewidoczności dla systemu. Domaganie się rozpoznania legitymizuje mechanizm interpelacji, w wyniku którego system tworzy podmiot, czyniąc go jednocześnie swoim funkcjonariuszem (a więc delegując na niego pewną część swojej władzy): tak jak istniejący system „interpeluje” podmiot, tak podmiot odpowiada władzy, domagając się swojego rozpoznania; interpelacja jest tutaj dwustronna i wertykalna. Queer uniezależnia artykulację polityczną od petycyjności; zakłada raczej wielość i wielokierunkowość artykulacji, co przynajmniej w pewnym stopniu delegitymizuje system. Queer władzy nie odpowiada; zamiast tego mówi innym językiem, w innym miejscu, w inną stronę. Więcej: kłir nie ma jednego stałego miejsca artykulacji, jego artykulacje mają charakter nieterytorialny i nomadyczny.

Czego ten queer właściwie chce?

To dość często zadawane pytanie, zwłaszcza przez osoby zaangażowane w aktywizm i pracujące na rzecz zmiany społecznej. Pytanie zadawane zwykle w dobrej wierze, z intencją uwzględnienia kłirowych (cokolwiek to znaczy) postulatów w praktycznych działaniach społeczno-politycznych. Standardowe odpowiedzi (że queer uważa seksualność za płynną i stara się nikogo nie wykluczać) niewiele wnoszą: z teorią płynnej seksualności można się abstrakcyjnie zgodzić, nie wyciągając z tego faktu wniosków politycznych¹⁰. Antywykluczeniowość natomiast da się wpisać w paradygmat liberalny, który – jako spadkobierca chrześcijańskiej idei głoszącej, że „wszyscy jesteśmy dziećmi bożymi” – dąży do (dyskursywnego) włączenia wszystkich do jednej, wspólnej, ludzkiej rodziny, przy czym parametry i aksjologię (pozytywność) teje wspólnoty definiuje zachodniocentryczny liberalny humanizm [por. Sikora, 2010c]. Zredukowanie kłiru do postulatu niewykluczania skutkuje błędnie zrównaniem go z liberalną logiką rozpoznania i włączenia wszystkich do (definiowanego liberalnie)

¹⁰ Relegowana do sfery abstrakcji „deesencjalizacja” da się w gruncie rzeczy pogodzić z politycznym projektem liberalnym, co w skrócie można ująć następująco: „Należąca do sfery prywatnej tożsamość może być płynna i nieesencjalna, ale w praktyce interesują nas podmioty artykulacji politycznej i to ich żądania mają jedyną faktyczną moc sprawczą”.

wspólnego dobra, co odbywa się nieuchronnie kosztem standardyzacji i normatywizacji. Już w samym pytaniu „czego w końcu chce ten kłir?” zawiera się założenie liberalnego podmiotu politycznego, który najpierw czegoś chce (a więc posiada jakiś pozytywny program), a następnie artykułuje swoje żądania względem władzy. Queer nie jest zbiorowym podmiotem politycznym w takim sensie jak społeczność LGBT (a mówiąc precyzyjniej: z kłirowego punktu widzenia społeczność LGBT nie stanowi jednego, spójnego podmiotu, lecz działa społecznie i politycznie tak, jak gdyby takim podmiotem była, co można uznać za swego rodzaju uzurpację i wymazywanie nieredukowalnych różnic). Queer nie tworzy jednego wspólnego frontu „chcienia”, nie formułuje jednej sprawy, wokół której mobilizuje (i stabilizuje) swój elektorat. Queer nie tworzy partii.

Jeśli queer nie ma pozytywnego programu, to czy oznacza to, że powinien utożsamić się z „czystą negatywnością”¹¹? Takie rozwiązanie zdaje się sugerować na przykład Lee Edelman w słynnej książce *No Future* [2004]. Jednak takie rozumienie kłiru nie wychodzi poza klasyczną heglowską dialektykę: „wspólnemu dobru” liberalnej (wszech)wspólnoty proponuje przeciwstawić radykalne odrzucenie każdej pozytywności. Na dłuższą metę absolutyzowanie negatywności nie wydaje się zbyt obiecującą postawą, choć zgadzam się, że gest odrzucenia, odwrócenia się plecami, całkowita odmowa współpracy mogą być jak najbardziej użytecznymi narzędziami oporu w konkretnych sytuacjach. O wiele bardziej obiecujące wydaje mi się odniesienie kłiru do sformułowanej przez angielskiego poetę Johna Keatsa [2002] w słynnym liście z 1817 roku koncepcji *negative capability*. Wyrażenie to (tłumaczone bardzo różnie na polski, między innymi jako „ujemna właściwość”, „negatywna potencjalność” czy „zasada negatywności”) definiuje Keats jako umiejętność pozostawania w niepewności bez „irytującego sięgania po fakty i powody”. Byłaby to zatem osobliwa „pozytywna negatywność” w sensie zbliżonym do „wirtualności” Deleuze’a i Guattariego; negatywność jako (niezaktualizowana) przestrzeń otwierająca produktywnie pole potencjalności, swego rodzaju platońska chora, twórcza pustka, bez której nie może powstać nic, a to, co powstaje, dopiero potem może być uznane za pozytywne lub negatywne. Tak przewrotnie rozumiana „zasada negatywności” w istocie tworzy nowe możliwości, zamiast odcinać się od każdej pozytywnej wizji przyszłości, jak to ma miejsce w propozycji Edelmana. To stan nieoznaczoności albo wieloznaczności, z którego może wyłonić się jakiegokolwiek znaczenie. Queer może „chcieć” zupełnie różnych rzeczy jednocześnie, zawieszając jednocześnie pewność co do każdej bez wyjątku „pozytywnej sprawy”, wokół której formują się konkretne ruchy społeczne i polityczne. Nie oznacza to bynajmniej odrzucenia lub zanegowania tych ruchów albo ich celów; oznacza raczej pewną krytyczną czujność, która nie pozwala uznać żadnej sprawy za raz na zawsze we-

¹¹ Nicco szerzej na temat negatywności pisałem w Sikora 2010c.

wewnętrznie nieskazitelnie czystą, pożądaną albo z gruntu odporną na wszelkie zło – niezależnie od zmieniających się warunków społeczno-historycznych, układów sił czy też semantycznych przesunięć w dominujących dyskursach (bio)władzy.

Weźmy przykład pojęcia „tolerancja”, które wydaje się dziś jednym ze sztandarowych postulatów ruchów antyrasistowskich, antyhomofobicznych i ogólnie antydyskryminacyjnych. Jako pojęcie o zdecydowanie liberalnej proveniencji nie jest ono częścią leksykonu aksjologicznego kłiru¹². Nie można jednak twierdzić, że queer występuje po prostu przeciwko tolerancji albo – co gorsza – że postuluje nietolerancję. Teoria queer dostrzega całą sieć powiązań między pojęciem tolerancji a hegemonicznym liberalnym porządkiem polityczno-społecznym, który obejmuje między innymi specyficzne rozumienie „człowieka/osoby” (i przysługujących jej praw), wolności (opartej przede wszystkim na własności), pokoju (jako narzucenia imperialnego porządku), [por. Neocleous, 2010]. Idea tolerancji z góry zakłada liberalny podmiot, dla którego istnieje bezsporna, uniwersalna i wspólna dla wszystkich „kwintesencja” człowieczeństwa, podczas gdy różnica zostaje znacząco spłycona i relegowana do sfery kulturowego ozdobnika, kolorytu lokalnego, któremu należy się tolerancja, a może nawet aktywne wsparcie. Queer zapyta, jak i dlaczego kapitalistyczno-kolonialny porządek wygenerował w pewnym momencie (a być może już u swego zarania, jak przekonuje Levine [2003: 18–19]) pojęcie tolerancji jako pożądanego regulatora stosunków społecznych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że tolerancja jest pojęciem normatywnym, dyscyplinującym, niekiedy nawet opresywnym – i jako taka musi wzbudzać uzasadnione wątpliwości w łonie teorii i praktyki queer. Na czym rzecz (albo: na rzecz jakiego porządku) działa ta normatywizacja? Kogo i w jaki sposób dyscyplinuje? Kto może sobie na tolerancję pozwolić (ze względu na status społeczno-materialny, wykształcenie, przynależność kulturową itp.), a kto narażony jest na demonizację ze względu na to, co zachodniocentryczny reżim definiuje jako „nietolerancję”¹³? Kto i w jakiej intrydze, w jakim politycznym interesie posługuje się tym pojęciem? Jakie formy (bio)polityki usprawiedliwia odwoływanie się do tej wartości? Wreszcie – queer będzie szukał pojęć i wartości alternatywnych względem liberalnej koncepcji tolerancji; przykładem może być idea gościnności (albo gość-inności, jak napisaliby Tomek Kitliński, który udatnie promuje to pojęcie w Polsce, powołując się między innymi na Jacques’a Derridę, Hélène Cixous, Luce Irigaray, a także na wielowiekowe tradycje religijno-kulturowe) [por. Kitliński, 2010].

¹² Wśród krytycznych analiz liberalnego pojęcia tolerancji warto przywołać klasyczny esej Herberta Marcusego [1965] o „represywnej tolerancji” i nowszy tekst Slavoja Žižka [2008] o tolerancji jako kategorii ideologicznej.

¹³ Takiej postawy nie należy mylić ze zgodą na systemową opresję (w tym np. stosowanie tortur) w imię „tolerancji dla różnic kulturowych”. Taka postawa jest raczej jednym z wielu paradoksów wynikających z liberalnego opisu świata, który obejmuje również ideę tolerancji.

ów społeczno-politycznych, w które pozostaje (jakkolwiek niejawnie) uwikłana. Niezwykle istotne jest oddzielenie – zgodnie z tradycją marksistowską – funkcji ideologicznej pojęcia (promowanie pewnego obrazu świata w pakiecie z pewną regulatywną aksjologią, przy jednoczesnym maskowaniu historii powstania tego pojęcia) od jego materialnych efektów, które wpływają na konkretne warunki życiowe różnych podmiotów i zbiorowości, np. podtrzymując lub modyfikując określone relacje biopolitycznej i ekonomicznej dominacji połączonej z materialną i symboliczną eksploatacją. Systemowe zapotrzebowanie na propagowaną dziś ideę tolerancji może wynikać z mniej lub bardziej uświadomionego dążenia do a) zamaskowania istniejących strukturalnych nierówności, b) legitymizacji niekwestionowanego standardu, względem którego definiuje się każdą różnicę, c) legitymizacji określonych projektów politycznych, d) „oczyszczenia” liberalnego sumienia z wyrzutów (związanych np. z kolonialnymi zaszczościami), e) symbolicznej i psychicznej nobilitacji dominujących klas społecznych poprzez postawienie się po stronie oświeconej nowoczesności, czy wreszcie f) „zamrożenia” pożądającej produkcji różnicy i g) zneutralizowania jej rewolucyjnego potencjału. Dyskurs tolerancji wpisuje się w szerszy projekt liberalizmu, którego najważniejszą prawną i instytucjonalną konsekwencją jest realizowana w niektórych krajach polityka wielokulturowości. Można dowodzić, że efektem (a właściwie „podświadomym” systemowym motywem) tego projektu jest spłylenie, spłaszczenie, inwentaryzacja i pacyfikacja różnicy. Zwłaszcza w warunkach dominacji neoliberalizmu różnica podlega ścisłej prywatyzacji, reglamentacji i komodyfikacji [por. Sikora, 2011a]. Ceną rozpoznania i inkorporowania różnicy do liberalnego leksykonu politycznego jest odłączenie jej od projektów głębokiej zmiany społecznej: różnica staje się po prostu „kwestią stylu”, zwłaszcza stylu życia, a ten z kolei jest zawłaszczony i zagospodarowany przez rynek¹⁴.

Normatywna idea tolerancji, instytucjonalno-prawny projekt wielokulturowości czy wkluczeniowy model teleologii politycznej (np. dążenie do prawnego uznania małżeństw jedнопłciowych) to przykłady funkcjonalizacji różnicy. Słyszy się niekiedy zarzuty, zwłaszcza ze strony radykalnej lewicy, że klir – być może wbrew swoim intencjom – stał się „funkcjonalny dla systemu” albo wręcz że jest „pustą, radosną kontestacją” działającą *de facto* na korzyść systemu, mi-

¹⁴ Nie twierdząc bynajmniej, że polityka wielokulturowości jest „złem”, któremu queer powinien wypowiedzieć wojnę. Łatwa krytyka wielokulturowości stała się wodą na młyn różnych konserwatywnych i nacjonalistycznych projektów, przed którymi klir i pokrewne ruchy powinny się zdecydowanie bronić. Nie można też powiedzieć, że polityka wielokulturowości nie dopuściła do głosu (np. w Kanadzie, gdzie jest ona bardzo zaawansowana) pewnych podmiotów społecznych, które wcześniej miały bardzo utrudniony dostęp do artykulacji kulturowej i politycznej. Przewrotnie niektóre z tych podmiotów wykorzystują zdobytą w ten sposób „moc artykulacyjną” do ostrej krytyki projektu wielokulturowości, przynajmniej w jego obecnym kształcie.

mo swych transgresywnych deklaracji. Za tego typu krytykami kryje się tęsknota za odnalezieniem jakiegoś stałego miejsca oporu: struktury, terytorium, organizacji, tożsamości – czegoś, co da „antysystemowcom” niezawodne oparcie do przeprowadzenia skutecznego demontażu systemu¹⁵. Tymczasem system (jakkolwiek rozumieć to nieprecyzyjne pojęcie) nieodmiennie wykazuje się wybitną zdolnością funkcjonalizacji każdego potencjalnego miejsca oporu i każdej subwersywnej idei. Zamiast szukać czegoś, co ze swej natury oprze się funkcjonalizacji, należy raczej skupić się na uważnym śledzeniu samych trybów, technik i mechanizmów funkcjonalizacji, a opór organizować w taki sposób, aby unikać wchodzenia w rolę „funkcjonariusza systemu”, co najczęściej dzieje się bez świadomości i wbrew intencjom podmiotu. Queer nie jest z zasady przeciwny instytucjonalizacji, ale jednocześnie przygląda się krytycznie mechanizmom funkcjonalizacji i w efekcie neutralizacji odmiennej potencjału. Polityka (albo raczej polityczność) queer pozostaje przywiązana przede wszystkim do samej produkcji różnicy, a nie do jej (binarnej) strukturyzacji, instytucjonalizacji lub politycznej reprezentacji. Queer nie przestaje pytać: kto zawłaszcza środki produkcji różnicy? Kto określa jej parametry i kontroluje jej redystrybucję? Kto – i w imię jakiego porządku – reguluje i normalizuje różnicę, pożądanie, odmienność?

W stronę semiotycznej polityki czystych środków

Z moich wcześniejszych rozważań definiujących kłir jako teorię i praktykę pożądającej produkcji różnicy wynika, że kłir nie interesuje się umacnianiem, legitymizowaniem bądź reformowaniem istniejących struktur społecznych, politycznych czy nawet psychicznych, a zamiast tego skupia się na procesach (lub, ściślej, na krytyce procesów) samego strukturyzowania i organizowania tego, co społeczne, w podmioty indywidualne i zbiorowe. Nie odrzucając po prostu istniejących struktur (co można by uznać za przejaw arogancji i/lub bezproduktywnego utopizmu), większą wagę przykładła do potencjalności, do derridiańskiego *à venir* (to, co nadchodzi). Jeśli podejście to kojarzy się niektórym z uto-

¹⁵ Sporym powodzeniem cieszy się w teoriach antysystemowych – np. w pracach Žižka czy w postanarchizmie Saula Newmana [2001] – Lacanowska koncepcja „Realnego” jako punktu, z którego można przypuścić skuteczny atak na system, a więc jako rezerwar „rewolucji”. Z mojej perspektywy w Realnym próbuje się w ten sposób znaleźć to, co nie podlega funkcjonalizacji, ponieważ z definicji wymyka się wszelkiej symbolizacji. Jednak w tej obietnicy Realnego kryje się jednocześnie jego niemoc: bo skoro nie podlega ono żadnej funkcjonalizacji, to nie można w nim również szukać potencjalnego stałego punktu oporu przeciwko faktycznym systemom opresji i dominacji. Realne nie daje się zoperatyzować ani „na dobre”, ani „na złe” (w innym kontekście ten „głód Realnego” – objawiający się dążeniem do doznania wstępu jako doznania „głębokiej prawdy” – krytykuje również Winfried Menninghaus [2009]).

gizmem, to warto pamiętać, że – po derridiańsku – nigdy nie mamy prawa zakładać, że to, co nadchodzi, na pewno jest „lepsze” od tego, co już jest (zresztą same kryteria „lepszości” mogą być w zmienionej, nieprzewidywalnej rzeczywistości społecznej zupełnie inne niż obecnie). Następnie powiązałem queer z praktyczną krytyką funkcjonalizacji i neutralizacji różnicy. Z obydwu tych (zresztą powiązanych ze sobą) obserwacji wyłania się pewne pojmowanie kliru jako metody operującej w innym wymiarze niż ten, w którym operują klasyczne, liberalne strategie LGBT. Żeby to lepiej zilustrować, posłużę się analogią. W komentarzu do „Nadzorować i karać” Foucaulta [1998] Michel de Certeau podkreśla niescentralizowany, rozproszony charakter technik dyscyplinujących, które przenikają całe pole społeczne. Zamiast opierać się na określonej ideologii lub budować wokół siebie nową ideologię, techniki te „pasożytują” na nowoczesnych projektach reformistycznych, skutecznie kolonizując i organizując przestrzeń społeczną [de Certeau, 1984: 45–6]. Jeśli aktywizm LGBT uznać za jeden z postświeceniowych projektów reformistycznych, celem kliru jest raczej przeciwstawienie się Foucaultowskiemu procedurom dyscyplinującym różnicę w polu społecznym. Nie jest to jednak kontrtechnika, tylko antydyscyplinujący, antynormatywny impuls, który wynika z różnicującej produktywności pożądania¹⁶. Zamiast reprezentować pewien określony „elektorat”, queer przenika całe ciało społeczne i działa na zasadzie „odmieńczego wirusa”, który destabilizuje i reorganizuje relacje i podmioty społeczne [por. Sikora, 2011c].

W moim przekonaniu teorię i praktykę queer najlepiej rozumieć jako coś, co nazwałbym „czystą strategią”. W pewnym sensie klir jest „pozaideologiczny”, choć w zasadniczo inny sposób niż (neo)liberalna postpolityka. Tam, gdzie „postpolityczność” skrycie dyscyplinuje i terytorializuje zgodnie ze swoimi (zwykle niewypowiedzianymi) założeniami etyczno-poznawczymi, polityczność queer dezorganizuje i deterytorializuje. Tam, gdzie aktywizm oparty na liberalnych założeniach realizuje swój pozytywny program skupiony wokół scementowanych podmiotowości, queer – nie sprzeciwiając się z zasady wszelkiej „pozytywności”, lecz eksponując jej nieunikniony moment krytyczny – dokonuje interwencji, które podważają jakiegokolwiek z góry ustalone i domagające się pełnej lojalności pojęcie „naszości” [por. Sikora 2011b]. W kontekście akademickim queer nie definiuje się przez określone suwerenne terytorium („dyscyplinę naukową”), tylko przez systematyczną „nomadyzację” przedmiotu i metodologii badań. W działalności polityczno-aktywistycznej nie mówi w imieniu zamkniętego elektoratu, którego interesami miałby w ten czy inny sposób zarządzać, lecz skupia się na

¹⁶ Na płaszczyźnie teoretyczno-metodologicznej impuls ten przybiera postać pewnej praktyki heurystycznej, która polega z grubsza na unikaniu pretensji do „prawdy” i na nieustannym kwestionowaniu granic istniejących struktur i kategorii poznawczych (zwłaszcza w odniesieniu do płciowości i seksualności).

krytyce i kontestacji *modus operandi* liberalnej maszyny regulującej życie społeczno-polityczne (a w efekcie – każde indywidualne życie).

Queer jako „czysta strategia” to w moim rozumieniu idea pokrewna „polityce czystych środków” zaproponowanej przez Waltera Benjamina [1996] i podjęta między innymi przez Giorgio Agambena [2000]. Koncepcja Benjamina jest częścią dłuższego (i dość zawiłego) wywodu dotyczącego kwestii przemocy, którego nie ma tutaj potrzeby szczegółowo przytaczać; warto jednak odnotować jej antyteleologiczny i antylegalistyczny charakter. Agamben z kolei twierdzi, że właściwym „obszarem” polityki nie są ani cele same w sobie, ani też środki podporządkowane osiągnięciu danego celu, tylko gest, absolutna „gesturalność” ludzkiej egzystencji. Taka czysta i nieskończona medialność, czyli sfera środków uwolnionych od jakichkolwiek zdefiniowanych celów, wyznacza właściwe pole polityczności jako pole twórczej aktywności i myśli. Niedaleko tak rozumianej polityczności można usytuować politykę queer – uwolnioną od wszelkich z góry założonych pozytywnych celów i nastawioną na opór względem sposobów strukturyzacji „tkanki społecznej” i funkcjonalizacji/kooptacji pożądania/różnicy na potrzeby istniejących systemów dominacji. Z perspektywy „poważnego i dojrzałego” aktywizmu LGBT polityka gestu musi wydać się żałośnie nieskuteczna i bezproduktywna, jednak z punktu widzenia polityki pożądania i różnicy jest ona niezbywalną cechą społecznego bytowania. Czysty gest (na przykład w tańcu) pozostaje nieprzewidywalny i często niemożliwy do jednoznacznego odczytania; nie zakłada koniecznego następstwa innego gestu (podług określonej gramatyki) ani koniecznego znaczenia; nie buduje tożsamości, jest raczej czystym performansem bez esencji. W kłirze rozumianym jako „czysta strategia” podstawowym medium polityczności jest materialna cielesność, a twórczym impulsem produkującym różnicę w (ucieleśnionym) polu społecznym jest pożądanie.

Jednym z modeli „polityki czystych środków”, czystej medialności relacji międzyludzkich, jest dla Benjamina język, sam w sobie wolny od (mówiąc po foucaultowsku) dyscyplinujących nakazów „prawdy” i, szerzej, regulującej (przemocy prawa; język przede wszystkim komunikuje sam siebie. (Jest to obserwacja o charakterze „egzystencjalnym” nienegująca faktu zawłaszczania języka przez konkretne, historycznie i społecznie uwarunkowane dyskursy władzy). Podobną funkcję pełni Agambenowski gest: komunikuje komunikowalność i nie odwołując się do żadnej transcendencji bądź teleologii, odstawia czystą medialność ludzkiej egzystencji (bycie-w-języku). Warto moim zdaniem zwrócić uwagę na dwa momenty w rozważaniach Agambena: po pierwsze, wyeksponowanie cielesności, a ściślej mówiąc, ekspresji cielesnej (nie bez powodu jedną z ważnych figur, do których odwołuje się włoski filozof, jest taniec) oraz, po drugie, coś, co nazwałbym „porażką artykulacji” (stąd jego porównanie każdego wielkiego dzieła filozoficznego do „knebla”, który obnaża nieuleczalną „wadę wy-

nowy”, przez co eksponuje język sam w sobie.) Zestawienie języka i cielesności (jako przykładów czystej medialności) może przywodzić na myśl ideę semiotyczności w sensie zaproponowanym przez Julię Kristevę [1984]¹⁷. Powyżej odwołałem się już do platońskiego pojęcia *chora*, które Kristeva reinterpretuje właśnie w kategoriach preedypalnej, presymbolicznej semiotyczności. Choć semiotyczne nie stoi w prostej opozycji do symbolicznego, te dwa tryby produkcji znaczenia (sygnifikacji) są ze sobą nierozzerwalnie splecione w procesie nadawania sensu każdej wypowiedzi i każdemu działaniu. Semiotyczne to pozostałość cielesności (cielesnego popędu) w porządku symbolicznym manifestująca się w brzmieniu, tonie, rytmie, w ruchu sygnifikacji i resygnifikacji. Semiotyczność nie poszukuje zatem fallicznego znaczenia ani transcendencji, nie jest ani środkiem, ani celem, jest śladem i efektem ucieleśnionego pożądania; bez semiotycznego nic nie miałyby konkretnego życiowego znaczenia, wszystko pozostawałoby w sferze abstrakcyjnej semantyki. Semiotyczne jest elementem, który łączy artykulację (zawsze niepełną albo niespełnioną) z ekspresją samej cielesności jako czystego środka¹⁸. Dlatego pojęcie semiotyczności wydaje się idealnie pasować do polityki queer, która nieustannie pyta, co oznacza obecność pożądających ciał w przestrzeni społeczno-politycznej (bo chyba niekoniecznie jedyną konsekwencją tego faktu ma być możliwość zawierania homo-mażeństw, wspólnego rozliczania się z podatków i dziedziczenia mienia po partnerze). Tak rozumiany klir to niemal dosłownie pojmowana „mowa ciała” w polu artykulacji politycznej; to rytm, brzmienie i gest raczej niż pozytywny program; to interwencja semiotycznego (jako cielesnego i polisemicznego nadmiaru) w porządek tradycyjnej polityki liberalnego humanizmu, który jest historycznie ukształtowanym porządkiem fallogocentrycznym opartym na prawie ojca¹⁹.

¹⁷ Według Judith Butler, poprzez pojęcie semiotyczności Kristeva proponuje „strategię subwersywną, która w ogóle nie ma szans stać się trwałą praktyką polityczną” [2008: 169]. Nie wdając się tu w szczegółową polemikę, wytknąłbym autorce niepoddane refleksji uprzywilejowanie *trwałych* praktyk względem innych – z założenia tymczasowych i efemerycznych. Poza tym, jak przekonująco dowodzi Penelope Deutscher [1997: 26-7], dokładnie ten sam zarzut można postawić Butlerowskiej koncepcji „parodiowania” norm płciowych: sama Butler podkreśla wielokrotnie, że parodia jest dokładnie tym, co *tworzy i podtrzymuje* normę, co leży w samym jej sercu – jak więc może jednocześnie stać się podstawą skutecznej i „trwałej” strategii emancypacyjnej?

¹⁸ Jeszcze innym, lecz powiązaniem zagadnieniem, na które teoria queer zwróciła uwagę w ostatnich latach, jest relacja afektu do polityczności [por. Sedgwick, 2003; Ahmed, 2010 i in.]. Strategie queer dość często kojarzy się z „polityką gniewu”. Co ciekawe, Benjamin również odnosi się do gniewu, omawiając politykę czystych środków: „Gniew na przykład doprowadza człowieka do wybuchów przemocy, która najjawniej nie jest środkiem służącym jakiemuś wytyczonemu sobie celowi. Nie jest ona środkiem, tylko manifestacją” [1996: 46-47]. Afekt wykracza poza klasyczną artykulację polityczną (jest z niej wręcz wykluczony), a jego manifestacje są częścią bardzo cielesne (np. zbrodnie dokonywane w afekcie).

¹⁹ Zauważmy przy okazji, że Semiotyczne – jako coś, co wymyka się prawom Symbolicznego – wydaje się stanowić lepszą alternatywę dla Realnego jako potencjalnego bezterytorialnego

Co teraz?

Sytuowanie (się) kłiru po stronie pożądanego i różnicy, nadmiaru i semiotyczności, gestu i „czystej strategii” (której istotnym elementem jest między innymi krytyczny opór wobec dyscyplinarnych technik strukturyzacji i funkcjonalizacji różnicy) nie oznacza bynajmniej rezygnacji z udziału w porządku symbolicznym ani z artykulacji politycznej (choć podmiot czy – lepiej – agens tej artykulacji jest znacząco różny od tradycyjnego podmiotu liberalnego). Fakt, że polityka queer sama w sobie nie posiada pozytywnego programu, jakiejś jednej niezmiennej „naszej sprawy”, która stabilizuje i esencjalizuje taką czy inną naszość, nie oznacza bynajmniej, że jest bezsilna, zdezorientowana i nieefektywna. Należy bowiem pamiętać, że pożądana produkcja różnicy zawsze odbywa się w określonych warunkach historyczno-społecznych, które determinują jej kształt i realne efekty. Strategiczne „gesty” kłiru (zazwyczaj) nie odwołują się do istniejących normatywnych idei prawa i sprawiedliwości; to wydarzenia społeczne, które zakłócają gładkie funkcjonowanie (oczywistych i ukrytych) systemów dominacji, opresji, regulacji i dyscypliny. Taka polityczność nie definiuje się najpierw w relacji do prawa (i dopiero potem – w relacji do życia), ale konstytuuje się właśnie w bezpośredniej relacji do życia, do ciała, do afektu, do codzienności. Jako taka polityczność queer nikogo i niczego nie reprezentuje (żadnej prawdy, żadnej tożsamości, żadnego elektoratu), ale po prostu „dzieje się”. Nie twierdzę przy tym, że kłirowa polityczność nie może albo nie powinna formułować pewnych określonych celów w obliczu konkretnych wyzwań historycznych; twierdzę jednak, że nie można polityczności kłiru zredukować wyłącznie do tych celów (zawsze bowiem pozostaje semiotyczny nadmiar) oraz że są one formułowane w języku innym niż liberalny język tradycyjnie rozumianej teologii politycznej przez inaczej pojmowane podmioty, według innych wyznaczników poznawczo-etycznych.

W naszych rzekomo postpolitycznych czasach nawet ogromna część lewicy (zwłaszcza, choć nie wyłącznie, partii lewicowych głównego nurtu) oraz niektóre „alternatywne” ruchy polityczne przejęły liberalny język polityczny – być może nieco inaczej rozkładając akcenty, ale zasadniczo nie kwestionując liberalnych aksjomatów polityczności jako takiej, także w relacji do seksualności. W Polsce najsilniejszym środowiskiem politycznym, które usiłuje rozbijać hegemonię liberalnego humanizmu (na bazie myśli politycznej Carla Schmitta i przy mobilizacji fundamentalistycznych sentymentów religijnych), jest środowisko związane z Prawem i Sprawiedliwością, a przynajmniej pewna jego część. Na mniejszą (jak dotąd) skalę i rzecz jasna z innych pozycji teoretyczno-etycznych

„miejsca” oporu. Realne jest z Symbolicznego radykalnie wykluczone, podczas gdy Semiotyczne jest w nim nieustannie obecne.

gramatykę liberalizmu kontestują lewicowe (lub, jak powiedzieliby niektórzy w związku z przesunięciem się sceny politycznej na prawo, „ultra” albo „skrajnie” lewicowe, choć określenia te niekoniecznie są synonimami) ruchy alternatywne względem lewicy parlamentarnej oraz ruchy (post)anarchistyczne. To właśnie z tymi środowiskami moim zdaniem queer powinien nawiązywać polityczne i społeczne sojusze, to tutaj powinna odbywać się intensywna wymiana myśli i wspólne poszukiwanie innych modeli polityczności – takich, które pozwolą skutecznie przeciwstawić się dominującym siłom patriarchalnego, heteronormatywnego, (neo)liberalnego, neokolonialnego, kapitalistycznego „imperium”²⁰. W tak pomyślanych sojuszach rolą kłiru byłoby przede wszystkim społeczne odzyskiwanie różnicy i pożądania, które zostały skolonizowane i zneutralizowane przez liberalny kapitalizm, zamienione na parametry produkcji i konsumpcji, poddane intensywnej regulacji przez polityczne projekty „wielokulturowości” oraz „tolerancji”. Jednym z punktów styecznych ruchów „nowej lewicy”, (post)anarchizmu i kłiru jest, jak sądzę, odrzucenie atomistycznego indywidualizmu narzucanego przez reżim liberalny i przeciwstawienie mu innej, niekapitalistycznej koncepcji tego, co społeczne, co dzielone, co nieprywatne (queer pokazuje, że seks nie jest prywatny: jest głęboko społeczny, w sensie wykraczającym daleko poza reprodukcyjną funkcję tradycyjnej heteroseksualnej rodziny). Tego zadania nie podejmie na pewno liberalnie zorientowany ruch LGBT, który wpisuje swój „partykularystyczny” program w ogólniejszy program „modernizacyjny”: wszyscy chcemy więcej dróg i autostrad, rosnącego PKB, lepszego zarządzania itd. Mówiąc złośliwie, z tej perspektywy „idealnym światem” byłby taki, w którym uśmiechnięta para homomałżonków (najlepiej zawodowy wojskowy i prezes korporacji) zawozi swoje śliczne adoptowane dziecko (najlepiej pochodzące z jakiegoś biednego kraju Trzeciego Świata) wypasionym autem do pięknego prywatnego przedszkola. Jest oczywiste, że strukturalnie taki model nie jest dla wszystkich równie dostępny; najważniejsze, że jest pewnym normatywnym ideałem, który strukturyzuje aspiracje i scenariusze życiowe gejów i lesbijek (względnie innych odmieńców) i jednocześnie przesłania alternatywne scenariusze życiowe, społeczne i polityczne.

Polskie ruchy LGBT, a także Q, za swojego głównego wroga uznają zwykle konserwatyzm, który najczęściej występuje w dość jawnym sojuszu z fundamentalizmem religijnym. Niestety, prawie nie słychać głosów, które z równym zapałem przeciwstawiałyby się hegemonii liberalizmu jako filozofii nadającej sens współczesnemu systemowi-światu. Nie chcę kwestionować faktu, że Kościół katolicki ma znaczny wpływ na kształt przestrzeni społeczno-politycznej

²⁰ Terminu „imperium” używam tu w sensie zapożyczonym od Hardta i Negriego [2001]. Postulat sojuszu kłiru z lewicą wysunęli Sikora i Majka [2010]. O punktach wspólnych między postanarchizmem i kłirem mówili Rafał Majka oraz Tomasz Kaliściak w swoich wystąpieniach podczas warszawskiej konferencji „Strategie queer” w czerwcu 2011 r.

w Polsce, jednak niepokojąco mało osób identyfikujących się z teorią i praktyką queer zdaje się dostrzegać drastyczne zawężanie horyzontu tego, co politycznie i społecznie możliwe w efekcie dominacji dyskursu liberalnego. W sytuacji, w której scenę polityczną dzieli się po prostu według kryterium „zacofania” (ciemnogród, Radio Maryja itp.) i „nowoczesności” (modernizacyjny liberalizm, tolerancja), nie ma miejsca na alternatywę, a więc nie ma miejsca na queer. Tymczasem queer (o tyle, o ile pozostaje różny od ruchu LGBT) powinien zachowywać równy dystans zarówno do (neo)konserwatyzmu, jak i do (neo)liberalizmu (a także do takiej wersji lewicy, która jest zaledwie bardziej wrażliwym społecznie liberalizmem); powinien tworzyć alternatywne konceptualizacje, strategie polityczne i przestrzenie społeczne; powinien poszerzać zakres możliwego i szukać nowych potencjalności, nowych (hybrydycznych) połączeń, podmiotowości i kolektywności.

Warto też pamiętać (zwłaszcza w obliczu postępującego uznania „praw LGBT” przez zachodnie partie konserwatywne), że krytyka wykluczenia jest w teorii queer zawsze jednocześnie krytyką włączenia (odbywającego się zwykle za cenę wyrzeczenia się radykalnie odmiennej potencjału różnicy): bądź to do wspólnoty narodowo-religijnej, bądź do abstrakcyjnej liberalnej wspólnoty ludzkości opartej na idei własności prywatnej, w tym również „własności” samoposiadającego się podmiotu. (Zresztą te dwa rodzaje włączenia nie zawsze są wewnątrznie sprzeczne i mogą się ze sobą łączyć w jednym wspólnym projekcie nowoczesnego, oświeconego patriotyzmu, którego przejawem jest na przykład analizowany przez Jasbir Puar [2007] homonacjonalizm). A zatem queer pyta: w jaki sposób homonormatywność wspiera (potajemnie) heteronormatywność? I szerzej: co faktycznie (a nie tylko deklaratywnie) legitymizuje, a co delegitymizuje takie lub inne „użycie” różnicy? Jakie formy (i normy) obywatelskości, jakie struktury uprzywilejowania? Jakie kategorie rasowe, etniczne, narodowe? I czyje życie – w obliczu tych legitymizacji i delegitymizacji – staje się bardziej warte ochrony od innych? To zresztą pytania przyświecające teorii i praktyce queer od samego początku.

Zakończenie: queer a życie pozagrobowe

Od wielu lat – można rzec: od samego początku – różni samozwańczy konerzy stwierdzają autorytatywnie śmierć kłiru²¹ (co często, przynajmniej w Polsce, sprowadza się do prostego gestu „nawrócenia się” na klasyczny liberalny podmiot i porzucenia nieżywciowych i niepraktycznych „kłirowych mrzonek”). Jednak jak na wieloletniego trupa, queer trzyma się imponująco dobrze – nie dlatego, że obstaje uparcie przy raz na zawsze przyjętych aksjomatach, ale

²¹ Dotyczy to zarówno Polski, jak i kontekstu anglosaskiego, por. O'Rourke (2011).

dlatego, że wciąż zadaje nowe pytania i rozwija się w nowych, nieprzewidywalnych kierunkach. Ta dziwna żywotność kliru wynika być może stąd, że nie nabrał on nigdy cech organu/organizmu/organizacji. Coś, co nigdy nie żyło, nie może rzecz jasna umrzeć; skazane jest raczej od początku na dziwną hauntologiczną (quasi)egzystencję, w której – niczym duch – pozostaje niewidzialne, ale przecież manifestuje się materialnie i cielesnie poprzez szereg efektów, śladów i symptomów. Jeśli domeną ontologii jest miejsce/dom/zamieszkanie, to klir pozostaje bezdomny i nomadyczny, choć przecież w cielesności i materialności jak najbardziej, jak najintymniej obecny. W przeciwieństwie do projektu LGBT (i pokrewnych projektów) queer nie jest miejscem do zamieszkania, nie jest (suwerennym) terytorium do ogrodzenia i prawnego uznania; zamieszkać na stałe można tylko w konkretnych, stabilnych aktualizacjach, podczas gdy queer sytuuje się bliżej potencjalności (czy raczej deleuzoguattarowskiej wirtualności), „pozytywnej negatywności”, chory. Ten paradoksalny żywot kliru ma w sobie cechy derridiańskiego wirusa: niedający się jednoznacznie sklasyfikować ani jako żywy, ani martwy, odmieńczy wirus pozostaje jednym z najskuteczniejszych (choćby najmniej widocznych) nosicieli zmiany²². W obecnej rzeczywistości, w której warunki tego, co możliwe pozostają zmonopolizowane przez post-swieceniowe reżimy polityczności, queer musi jawić się jako projekt z gruntu niemożliwy, ale tylko taki (anty)projekt jest w stanie otwierać nowe obszary tego, co politycznie i społecznie możliwe.

Bibliografia

- Agamben G. (2000). *Notes on Gesture*. [w:] *Means Without Ends: Notes on Politics*. Przeł. V. Binetti, C. Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ahmed S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Benjamin W. (1996). *W sprawie krytyki przemocy*. Przeł. K. Krzemieniowa. [w:] *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Wybór i opracowanie: H. Orłowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 27–54.
- Brunette P., Wills D. (1994). *The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida*. [w:] P. Brunette i D. Wills (red.). *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media Architecture*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 9–32.

²² Porównawszy swoją filozofię do parazytologii i wirologii, Derrida powiada: „Wirus (...) wprowadza zamęt do komunikacji. (...) Z drugiej strony, jest czymś, co ani żyje, ani nie żyje. Jeśli podążyc tymi dwoma tropami – tropem pasożyta, który zakłóca punkt docelowy z komunikacyjnego punktu widzenia (...), oraz tropem tego, co nie jest ani żywe, ani nieżywe, to otrzymuje się matrycę tego wszystkiego, czym zajmuję się, odkąd zacząłem pisać” [Brunette, Wills, 1994]. Silne skojarzenie początków ruchu queer z epidemią AIDS również nie jest w tym kontekście bez znaczenia.

- Butler J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler J. (1998). *Merely Cultural*. „New Left Review” 227: 33–44.
- de Certeau M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze G. (1997). *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: KR.
- Deleuze G., Guattari F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Przeł. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze G., Guattari F. (1996). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Przeł. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida J. (1994). *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the New international*. Przeł. P. Kamuf. New York: Routledge.
- Deutscher P. (1997). *Yielding Gender Feminism: Deconstruction and the History of Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Duggan L. (2004). *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Edelman L. (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke University Press.
- Foucault M. (1998). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji Aletheia.
- Foucault M. (2010). *Historia seksualności*. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Hardt M., Negri A. (2001). *Empire*. Harvard: Harvard University Press.
- Haver W. (1997). *Queer Research; Or, How to Practise Invention to the Brink of Intelligibility*. [w:] S. Golding (red.). *The Eight Technologies of Otherness*. London: Routledge, s. 277–292.
- Keats J. (2002). *To George and Tom Keats*. [w:] R. Gittings, J. Mee (red.). *Selected letters*. Oxford: Oxford University Press, s. 40–42.
- Kitliński T. (2010). *Jesteśmy zakładnikami własnej ksenofobii*. „Krytyka Polityczna”: <http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/KitlinskiJestesmyzakladnikami-wlasnejksenofobii/menuid-197.html> dostęp: 23.08.2011.
- Kristeva J. (1984). *Revolution in poetic language*. Przeł. M. Waller. New York: Columbia University Press.
- Laclau E. (2004). *Emancypacje*. Przeł. L. Koczanowicz i in. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Levine A. (2003). *Althusser, the Analytical Turn and the Revival of Socialist Theory*. London: Pluto Press. <http://www.scribd.com/doc/33498689/Althusser-The-Analytical-Turn-and-the-Revival-of-Socialist-Theory>.
- Majka R. (2008/2009). *Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce a polityka „queer”*. „InterAlia” 3: http://www.interalia.org.pl/pl/artykuly/20082009_3/08_polityka_tozsamosciowa_organizacji_gejowskolesbijskich_w_polsce_a_polityka.htm dostęp: 23.08.2011.

- Marcuse H. (1965). *Repressive Tolerance*. „marcuse.org”: <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65repressivetolerance.htm> dostęp: 23.08.2011.
- Menninghaus W. (2009). *Wstręt. Teoria i historia*. Przeł. G. Sowinski. Kraków: Universitas.
- Neocleous M. (2010). War as peace, peace as pacification. „Radical Philosophy” 159, s. 8–17.
- Newman S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Oxford: Lexington Books.
- O'Rourke M. (2011). *The Afterlives of Queer Theory*. „continent” 1.2: <http://continentcontinent.cc/index.php/continent/article/viewArticle/32> dostęp: 23.08.2011.
- „Pinkwatching Israel”: <http://www.pinkwatchingisrael.com> dostęp: 23.08.2011.
- Puar J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Sedgwick-Kosofsky E. (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.
- Sikora T., Majka R. (2010). *Not-so-strange Bedfellows: Considering Queer and Left Alliances in Poland*. „Dialogue and Universalism” 20: 89–100.
- Sikora T. (2010a). *Dopalacze i odmieńcy*, cz. 1. „Dwugłos odmieńczo-nieprawomyślny”: <http://hodowlaidei.blogspot.com/2010/11/dopalacze-i-odmien-cy-cz-1.html> dostęp: 23.08.2011
- Sikora T. (2010b). *O normie, wzmianka*. „Dwugłos odmieńczo-nieprawomyślny”: <http://hodowlaidei.blogspot.com/2010/05/o-normie-wzmianka.html> dostęp: 23.08.2011.
- Sikora T. (2010c). *Via politica negativa*. „Dwugłos odmieńczo-nieprawomyślny”: <http://hodowlaidei.blogspot.com/2010/12/via-politica-negativa-cz-1.html> dostęp: 23.08.2011.
- Sikora T. (2011a). *I Am Woman, czyli o konieczności bycia kobietą*. „Dwugłos odmieńczo-nieprawomyślny”: <http://hodowlaidei.blogspot.com/2011/02/i-am-woman-czyli-o-koniecznosc-bycia.html> dostęp: 23.08.2011.
- Sikora T. (2011b). *O odmieńcach, mutantach i innych* (cz. 2, ostatnia). „Dwugłos odmieńczo-nieprawomyślny”: <http://hodowlaidei.blogspot.com/2011/06/o-odmien-cach-mutantach-i-innych-cz-2.html> dostęp: 23.08.2011.
- Sikora T. (2011c). *To Come: Queer Desire and Social Flesh*. „InterAlia” 6: http://interalia.org.pl/pl/artykuly/aktualny_numer_2011_6/03_to_come_queer_desire_and_social_flesh.htm dostęp: 23.08.2011.
- Spivak G.Ch. (1987). *In other worlds: essays in cultural politics*. London: Routledge.
- Wallerstein I. (2007). *Analiza systemów-światów*. Przeł. K. Gawlicz, M. Star-nawski. Wprowadzenie. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Žižek S. (2008). *Tolerance as an ideological category*. „Critical Inquiry”: <http://criticalinquiry.uchicago.edu/issues/Zizek.pdf> dostęp: 23.08.2011.