



MARCIN M. BOGUSŁAWSKI
UNIwersytet Łódzki

PO CO GEJOWI NORMY?*

Zdaję sobie sprawę, że pytanie tytułowe wydaje się absurdalne. Do postawienia go skłoniły mnie dwa wydarzenia.

Po pierwsze, wypowiedź mojej znajomej, która mimo bezsprzecznej otwartości i afirmatywnego podejścia do różnic, wyznała: „nie przepadam za środowiskiem gejów, właśnie dlatego, że wydają się pozbawieni norm i zasad. Nie lubię tego braku u nikogo, bez względu na orientację. Geje jako grupa wydają mi się szczególnie mało zainteresowani sumieniem i normami, najważniejszy jest seks. Może mam zły obraz gejów?”.

Po drugie, dużo do myślenia dał mi wywołany w Polsce konflikt związany z *gender studies*. Środowiska, które powołały do istnienia „ideologię *gender*” czy tzw. *genderyzm*, budują swoją narrację wokół opozycji tego, co normalne (podlegające normom) i tego, co pozbawione norm, nienormalne oraz antynormatywne.

W konsekwencji zacząłem się poważnie zastanawiać, na ile obecny w Polsce dyskurs mniejszościowy daje pożywkę takim stwierdzeniom? Na ile utrwała opozycję między normatywnością i nienormatywnością? A w końcu — czy, ze względu na używany język, nie znalazł się w ślepej uliczce?

Pisząc o „polskim dyskursie mniejszościowym”, mam na myśli **społeczną teorię *queer***, rozwijaną zasadniczo przez **Jacka**

* Dziękuję prof. Barbarze Tuchańskiej, prof. Aldonie Pobjewskiej i dr. Tomaszowi Sieczkowskiemu za owocną dyskusję, która pomogła mi udoskonalić tekst. Dziękuję także Marcinowi Leszczyńskiemu za wszystkie rozmowy dotyczące norm w ogóle, a norm prawnych w szczególności. Bez nich moje poglądy na sprawy dyskutowane w tym tekście byłyby inne.

Kochanowskiego¹. Wskazanie to wydaje mi się oczywiste, a przynajmniej mało kontrowersyjne. Podzielam przekonanie Kochanowskiego, że nie da się budować perspektyw mniejszościowych inaczej, niż wiążąc dyskurs z indywidualnym doświadczeniem. Jako homoseksualista doceniam fakt, że badania Kochanowskiego skoncentrowane są właśnie na gejach i ich sytuacji, że wyrastają z osobistego doświadczenia autora (nie są zatem czczym teoretyzowaniem, oderwanym od doświadczenia życiowego), a także, że są ważnym punktem odniesienia dla polskich gejów dokonujących refleksji nad swoją tożsamością. Moim zdaniem, trudno przecenić ich znaczenie, zarówno ściśle teoretyczne, jak i społeczno-emancypacyjne. Jest tak przynajmniej w moim przypadku. Prace Kochanowskiego towarzyszyły mi w procesie samoakceptacji i „wyjścia z szafy”, uczyły dystansu wobec stereotypowych ról społecznych czy afirmacji własnych potrzeb.

Wybór koncepcji Kochanowskiego jako punktu odniesienia mojego wywodu wydaje mi się ważny z jeszcze jednego powodu. Mianowicie tzw. kampania „antygenderowa” wymierzona jest (między innymi) przeciw **Judith Butler**. Paradoks polega na tym, że trudno uznać Butler za matkę-założycielkę *gender studies*, za to z całą pewnością dała ona impuls tym badaczkom i badaczom, którzy powołali do życia społeczną teorię *queer*. Podstawowe wyróżniki *queeru*, a więc przekonanie, że (a) stanowi on próbę integracji różnych dyskursów mniejszościowych („polilog” odmieńców), że (b) jest genealogią i krytyką **heteronormy**² jako źródła kultury oraz że (c)

¹ Skupiam się przy tym na dwóch jego pracach: *Fantazmat zróżNICowany* oraz *Czy gej jest mężczyzną?* [Kochanowski 2004, Kochanowski 2004a]. Odnoszą się one bowiem wprost do problematyki podejmowanej w moim artykule. Zresztą kolejne prace, w tym rozprawa habilitacyjna *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, nie przynoszą ze sobą jakichś istotnych korekt czy zmian podejścia do poruszanej tematyki [por. Kochanowski 2009; zob. także dyskusję nad tą książką w *Societas/Communitas* nr 1(11)/2011].

²Heteronorma to normatywne źródło społeczeństw, w których przeciwstawia się sobie męskość i kobiecość, dokonując (a) starannego odróżnienia od siebie płci, (b) ich hierarchizacji, a także (c) wskazując na heteroseksualność jako jedyną prawidłową orientację seksualną. Por. definicję heteronormy w *Słowniku pojęć Sieci równości. Portalu o tolerancji i równym traktowaniu* (<http://www.siecrownosci.gov.pl/sloownik-pojec/art.47.heteronorma.html>, dostęp 15 marca 2014 r.).

promuje perspektywę performatywnego ustanawiania płci, zaczerpnięte zostały z najsłynniejszej książki Butler — *Gender Trouble* (1990 r.).

Moje rozważania mają charakter „lokalny”, to znaczy wypowiadam się w tym tekście we własnym imieniu, jako „pojedynczy gej”. Odwołuję się zatem do mojego doświadczenia i ani nie roszczę sobie pretensji do ogólnej ważności moich tez, ani nie uważam, że prezentuję zapatrywania jakiejś grupy ludzi. Żywię jednak nadzieję, że przedstawione niżej poglądy są reprezentatywne nie tylko dla mnie.

(Hetero)normy i (hetero)normatywność w perspektywie *queer*

Jak sądzę, na postawione w tytule pytanie teoretyk *queer* odpowiedziałaby, że normy są dla geja **zbędnym balastem** czy **szaleństwem przemocy** [por. Kochanowski 2006, 49; Kochanowski 2004, 37]. Wiąże się to z przekonaniem, że nie istnieje żadna „tożsamość homoseksualna” (czy „styl homoseksualny”) **sama w sobie**. Tożsamość geja jest raczej **produktem kultury** zogniskowanej wokół **heteronormy** i powinna być traktowana jako „**heteronormatywny fantazmat**”. Za wytworzeniem tego fantazmatu stoją **procesy kulturowe**, które opisuje się jako „praktyki karceralne” czy dyscyplinujące, a więc takie, które ustanawiają, podtrzymują, uzasadniają i wymuszają heteronormę [Kochanowski 2004, 20]. Z punktu widzenia *queeru* najważniejszymi procesami normalizującymi są **praktyka naukowa** i **dyskurs religijny** (w przypadku Polski głównie katolicki). A to dlatego, że dokonują one naturalizacji³, obiektywizacji, uniwersalizacji i absolutyzacji własnych twierdzeń,

³ Naturalizm — metodologiczny i ontologiczny — jest nieodłączną częścią Zachodniego projektu naukowego. W przypadku dyskursów religijnych „naturalizacja” polega na wykładaniu tez teologicznych, a więc takich, które przyjmowane są jako element systemu prawd religijnych i nie podlegają racjonalnej weryfikacji, jako tez biologicznych czy — szerzej — naukowych. Przykładem mogą tu być takie konstrukcje, jak prawo naturalne, powiązanie genetyki z twierdzeniami dotyczącymi istnienia duszy *etc.* „Świecką”, biologizującą wykładnię prawd teologicznych nazwałem na swój użytek **biometafizyką**, nawiązując, w oczywisty sposób, do Foucaultowskiej koncepcji biopolityki i biowładzy (por. <http://marcinboguslawski.blogspot.com/2013/04/przeciw-biometafizyce-raz-jeszcze-o.html>, dostęp 15 marca 2014 r.).

wpisując się we wszechobecne „*relacje władzy*”, przez które rozumie się **sposoby wytwarzania norm kulturowych** i mechanizmy **normalizacji**, czyli narzucania tych norm poszczególnym jednostkom [Kochanowski 2004, 21].

W ramach społecznej teorii *queer* kulturę rozumie się jako „zorganizowaną formę przemocy”, „starannie ukrytej i zamaskowanej”. Przemoc kultury jest ukryta i zamaskowana, dlatego że działa „w rozproszeniu”. Oznacza to, że władza i związana z nią przemoc przejawiają się nie na poziomie jakichś skryzalizowanych centrów czy instytucji, ale właśnie na poziomie wszędobylskiego działania norm. Działanie norm z kolei możliwe jest dlatego, że są one **podstawowym wymiarem wszelkich relacji i interakcji**, umożliwiając swobodny obieg (cyrkulację) władzy i fundując struktury przemocy.

Teoretycy *queer* określają normy jako „dominujący w danej kulturze i społecznie, instytucjonalnie usankcjonowany wzorzec postępowania, myślenia, odczuwania, odnoszący się do wszystkich aspektów życia” (Kochanowski 2004, s. 28). Zadaniem tak rozumianych norm jest **podtrzymywanie heteroseksualnego (resp. patriarchalnego czy fallocentrycznego) modelu kultury**, w tym także porządku społecznego, który z tym modelem się zgadza [Kochanowski 2004, 29]. Dokonuje się to poprzez „uniformizowanie jednostek”, a więc taki proces socjalizacji, w którym — poprzez głęboką, ale zawsze niepełną internalizację heteronormy — jednostki zaczynają **podobnie myśleć, zachowywać się i czuć**. Proces ten jest procesem wytwarzania „ja”, który — za Foucaultem — teoretycy *queer* nazywają ujarzmieniem. W ich optyce „ja” powstaje w wyniku oplatania jednostki siecią norm-zakazów, norm-nawyków czy norm-reguł postępowania. Przestrzegania tych norm pilnują wyróżnione w społeczeństwie instytucje eksperckie, by wymienić lekarzy, sędziów, wychowawców czy kler. Ich zadaniem jest nie tylko ocena i ewentualna terapia konkretnych jednostek, ale także umacnianie normy poprzez kontrastowanie jej ze sferą dewiacji i odstępstwa, pokazywaną jako źródło **chaosu, niebezpieczeństwa, zagrożenia** [Kochanowski 2004, 29]. Instytucje eksperckie wykorzystują zatem **strach** jako jeden z podstawowych instrumentów normalizacji, czego efektem jest trwałe poczucie zagrożenia płynące z konfrontacji społeczeństwa ze

wszystkim, co wobec niego inne. Opisaną powyżej sytuację można podsumować, odwołując się do lapidarnego sformułowania Michela Foucaulta: „dusza jest więzieniem ciała”. Przez duszę rozumieć przy tym należy zinternalizowane przez jednostkę normy, które „wiążą ciało” wymuszając na nas pożądane sposoby zachowania, ubierania się, współżycia czy myślenia [Kochanowski 2004, 30].

Tożsamość homoseksualną, jako fantazmat kreowany przez działanie (hetero)normy, nazywa Kochanowski **tożsamością normatywną**. Jego zdaniem, tożsamość geja posiada zawsze charakter **polityczny** i **etyczny**, będąc wyrazem normalizacyjnej przemocy władzy, której należy się przeciwstawić. Forma walki z przemocą normalizacji nie jest jednak dowolna. Zdaniem Kochanowskiego, opór przeciw narzuconej przemocą heteronormie musi mieć zarazem postać **oporu indywidualnego** i musi być dokonywany z wnętrza relacji władzy [Kochanowski 2004, 48]. Musi być oporem indywidualnym, gdyż wszelka walka w imię „gejowskiej uniwersalności” oznaczałaby jedynie chęć zastąpienia inkryminowanego systemu norm przez inny system, traktowany jako lepszy. Odwołanie do „uniwersalności” wiązałoby się także ze wskazaniem pozytywnego modelu gejowskiej tożsamości, co — według Kochanowskiego — oznaczałoby afirmację fantazmatu generowanego przez heteronormę. Mówić w skrócie, „wszelkie projekty ogólne naznaczone są duchem tego, co chce się zanegować i odrzucić”, a przez to nie mogą być wykorzystywane w emancypacyjnej walce z heteronormą [por. Kochanowski 2004, 52]. Jedyne zatem, co można robić, to destabilizacja funkcjonujących norm, w tym sensie opór dokonywany być musi właśnie „z wnętrza” relacji władzy.

Na czym dokładnie ma on polegać? Kochanowski rekomenduje przyjęcie **postawy eksperymentatora**, który dokonuje dekonstrukcji norm **poprzez ponawiane akty ich transgresji** [Kochanowski 2004, 54]. Efektem tych działań jest **tożsamość nienormatywna**, budowana ciągle na nowo i będąca pożądanym sposobem artykułowania indywidualnej podmiotowości.

Praktykę oporu jako transgresji opisuje dość szczegółowo w tekście *Czy gej jest mężczyzną?*. Przytaczam ten fragment *in extenso*:

nie można wypowiedzieć tego, co zmienne, niespójne, otwarte, migotliwe, nie można wypowiedzieć tego, co pojawia się i znika, jednocześnie jest i nie jest, pojawia się to tu, to tam, raz takie, a raz zupełnie inne. Oto, czego nam potrzeba: nieustannego ruchu ku kobiecej nieobecności, ruchu polegającego na nieustrudzonym wynajdywaniu coraz to nowych form bycia, kształtowania swojego pragnienia, sposobu bycia, stylu życia. Płeć gejów to taki właśnie ruch: strategiczny ruch ku kobiecości jako temu, co nieobecne, co pozakulturowe, co pozasymboliczne. Nie-normalność seksualna jest szansą, premią na starcie: samo homoseksualne pożądanie jest już ruchem od tego, co męskie (pożądanie kobiety przez mężczyznę) ku temu, co kobiece (pożądanie mężczyzny). To strategiczne opowiedzenie się po stronie przegranych, zdominowanych, znajdujących się na straconych pozycjach po to, by wraz z nimi podjąć trud budowy sprawiedliwości. Ten ruch ku kobiecości musi być jednak nieustannie ponawiany, podejmowany na nowo, w coraz to różnych punktach ciała, doświadczenia, egzystencji. To nie tyle i nie tylko uparte i subwersywne zaprzeczanie własnej męskości — gdyby było konsekwentne, mogłoby zostać opisane, a zatem ujęte w ramy nowej normy i podległe ponownie kłęczu przemocy — lecz także nieustrudzone wynajdowanie własnej kobiecości, gejomskiej kobiecości jako egzystencji poza kulturą męską, heteronormatywnej przemocy. Nie oznacza to jednak: tworzenie „trzeciej płci”, tworzenie nowej kategorii. Chodzi nie o tę kobiecość, która jest i która w jakikolwiek sposób może być: kobiecość uległą i podległą męskiemu posiadaniu. Chodzi o tę kobiecość, która nie jest, która jest nie-byciem, wykroczeniem poza męskie bycie, poza męską obecność, poza męską kulturę. Chodzi o kobiecość: kobiecość przekreśloną, czyli nie tę kulturową, normatywnie utrwaloną, ale o kobiecość pozanormatywną, niewyraźną, niewypowiadalną, będącą czystym sprzeciwem wobec płciowego normatywu. Geje powinni się nauczyć nie być po kobiecemu, opowiedzieć się przeciw dominującej męskości, stanąć po stronie upokorzonej kobiecości i kreować kobiecość jako permanentną praktykę kulturowego oporu, wymykającą się jakimkolwiek wypowiedzeniu i opisaniu [Kochanowski 2004a, bns, por. Kochanowski 2011, 180–1].

Zgadzam się z wieloma rozpoznaniem dokonanyymi w ramach *queeru*. Sądzę jednak, że proponowany przez Kochanowskiego sposób opisu kultury jest w dzisiejszej sytuacji zwyczajnie niedobry. Z perspektywy czasu widać bowiem, czego teoretykom *queer* nie udało się osiągnąć. Moim zdaniem nie udało się im wyjść poza „logikę

heteronormy”, przez co — wbrew wyrażanym intencjom — nie udało się im również przekroczyć perspektywy seksualnego patrzenia na ludzką tożsamość. Na czym opieram to przekonanie?

Po pierwsze, moje zastrzeżenie budzi koncepcja oporu jako **transgresji**. Pojęcie transgresji pojawiło się we współczesnej humanistyce za sprawą Georgesa Bataille’a⁴ i teoretyków kojarzonych z poststrukturalizmem [por. Pieniążek 2009]. Zgodnie z intencjami Kochanowskiego oznacza ono naruszanie i przekraczanie norm społecznych, może być zatem uznane za formę gry z władzą powadzoną z jej wnętrza. Pamiętać jednak należy, że, wbrew intencjom Kochanowskiego (?), celem działań transgresyjnych nie jest zniesienie norm, ale ich potwierdzenie oraz utrwalenie. „Gdyby zasady były zniesione — pisze Aleksandra Koś — zniesiony zostałby również sam sens ich przekraczania. Człowiek *przekracza* granice i *łamie* zasady, ale je jednocześnie *utrwała* (mając świadomość, że czyn, który popełnia, jest zakazany i trwożąc się przekraczaniem), bowiem przy braku granic i zasad samo pojęcie transgresji straciłoby sens. Transgresja zniknęłaby, a aktywności, które podejmujemy wbrew zakazom, straciłyby swój urok”. Dlatego transgresję postrzegać należy jako suplement zakazu, a nie jego przekroczenie [por. Koś]. A wolność człowieka, jak zgrabnie ujął rzecz Krzysztof Matuszewski, pokazywać trzeba jako całość złożoną z norm i praktyk transgresji [por. Matuszewski 1998, 24; Koś, bns]. Proponowana przez Kochanowskiego strategia oporu jest raczej praktyką nie do końca zobowiązującej zabawy, karnawałowego naruszenia ustalonego porządku, bulwersującego występu *drag queens* i *drag kings*. By działać, musi afirmować logikę heteronormy, poza którą w żaden trwały sposób nie może wykroczyć.

⁴ Do Bataille’a odwołuje się zresztą sam Kochanowski. W tekście *Mikrofizyka władzy i mikrofizyka oporu w ujęciu społecznej teorii queer* pisze wprost o transgresji, jako ekscysemie erotycznym pozwalającym wykroczyć poza „ciało osaczone normą”, a więc poza wytwarzane przez heteronormę „ciało społeczne”. To wskazanie na Bataille’a nie tylko uprawomocnia moje uwagi krytyczne, ale pokazuje także, że — wbrew deklaracjom Kochanowskiego — *queer* pozostaje w obrębie myślenia uznającego erotyzm i seksualność za źródło tożsamości człowieka i źródło kultury [por. Kochanowski 2011, 176–7].

Po drugie, z nieufnością podchodzę do tych elementów języka *queeru*, które reprodukują logikę binarnych opozycji. Utożsamienie inności z kobiecością i wpisanie kobiecości w gejowską grę o wolność czy przeciwstawienie tożsamości normatywnej figurze tożsamości nienormatywnej wpisują, w moim odczuciu, dyskurs Kochanowskiego w logikę opozycji heteronorma-fantazmat. Mój sprzeciw budzi także termin „tożsamość nienormatywna”. Nie mogę zgodzić się na to, by geja kojarzono z całkowitym brakiem norm czy nawet z byciem zaprzeczeniem norm. Posiada to bowiem zbyt poważne konsekwencje, z których wskażę trzy. *Primo*, efektem takiego postawienia sprawy jest rozpowszechnione przekonanie o tym, że mniejszości seksualne są nieetyczne. *Secundo*, utrwała rozumienie norm **wyłącznie jako ekspresji heteronormy**, przez co petryfikuje się przekonanie, które teoretycy *queer* chcieli zakwestionować, że dominującym elementem tożsamości ludzkiej jest seksualność. *Tertio*, uniemożliwia się sensowną debatę na temat przekształcenia funkcjonujących norm, w tym przepisów prawnych.

Z jednej strony poważnym problemem wydaje mi się przekonanie, że heteronorma jest źródłem kultury i kulturowej normalizacji. Oznacza to przecież, że do heteronormy sprowadzić można wszelkie reguły współżycia społecznego, jak zakaz zabijania czy zakaz kradzieży. Jeśli cały system przekonań normatywno-dyrektywalnych, by użyć języka Jerzego Kmity, wyprowadzimy z jednej, fundamentalnej heteronormy, odbierzemy sobie szansę działań, których celem będzie przekształcenie czy korekta części z nich. Opór wywołuje bowiem sama heteronorma, z wszelkimi jej przejawami i konsekwencjami. A zatem, wbrew deklaracjom Kochanowskiego, mniejszości, o ile będą chciały trwale poprawić swój los, staną przed koniecznością walki o to, by jeden system normatywny zastąpić innym, z ich punktu widzenia lepszym. Godząc się na takie postawienie sprawy, rację mają Ci wszyscy, którzy — dla przykładu — propozycję legalizacji związków partnerskich odbierają jako próbę demontażu czy destrukcji istniejącego porządku.

Z drugiej strony postawić oczywiście możemy na eksperyment i transgresję. Ale, jak pisałem wyżej, i to nie pozwoli nam na jakiegokolwiek przekształcenie norm, które mogłoby trwale poszerzyć obywatelskie prawa i wolności. Pozostanie nam zabawa, naruszanie

porządku, bulwersowanie, a więc zbiór działań, które co najwyżej mogą przynieść ze sobą przeżycie przyjemności czy satysfakcji.

Po trzecie, żywię obawy, że teoretykom *queer* nie udało się wykroczyć poza dyskurs emancypacji, wyzwolenia. Uznanie heteronormy za *arche* kultury, tropienie jej przejawów we wszelkich relacjach i interakcjach, w które wchodzimy, wskazywanie na to, że nasza tożsamość jest opresyjną konstrukcją kulturową, powodują, że wszelkie normy regulujące nasze życie jawią się jako **narzędzia opresji**. Wezwanie do tego, byśmy wykroczyli ku „kobiecości, która nie jest, która jest nie-byciem”, ku temu, co „pozanormatywne, niewyraźne, niewypowiadalne” [Kochanowski 2004a, bns] jest wezwaniem do walki o wyzwolenie. Jego stawką jest owa niewypowiadana inność kobiecości, którą trudno potraktować inaczej niż jako źródłową prawdę o nas samych. Co ciekawe, *queer* przypomina w tym punkcie teologię negatywną — poprzez negację wskazuje źródłową istotę bycia gejem, ku której powinniśmy się emancypować.

Co w zamian?

Moim zdaniem stoimy dziś przed koniecznością innego, zdecydowanie bardziej afirmatywnego podejścia do norm i normalizacji. Oczywiście, nie należy porzucać analiz heteronormy i jej kulturowych przejawów. Sądzę jednak, że heteronormę potraktować trzeba nie jako *arche* kultury, ale jako jeden z elementów systemu norm kulturowych i jako jedno ze źródeł różnorodnych procesów normalizacji. Jestem ponadto przekonany, w czym zgadzam się z Foucaultem, że namysł nad normami powinien być elementem szerszej refleksji nad praktykami wolności i tzw. technikami siebie.

Zgadzam się z Georges'em Canhuilhemem, że **normatywność** jest konstytutywną cechą każdej postaci życia. Przez życie — także zgodnie z poglądami Canguilhema — rozumiem (a) radykalną skończoność wszelkiego bytu, (b) konieczne dla bytów zaangażowanie w środowisko czy świat oraz (c) kreatywną i afirmatywną siłę ustanawiania wartości [por. Pieniążek 2000, 75; Bogusławski 2008, 217]. Normatywność rozpatrywana w kontekście tak rozumianego

życia jest umiejętnością „elastycznego reagowania przez organizm na bodźce płynące ze środowiska”, „zdolnością do podejmowania generowanych przez zewnętrzne problemów”, w końcu także umiejętnością przewycięzania sytuacji kryzysowych [Bogusławski 2008, 17]. W preferowanej przeze mnie optyce normatywność człowieka polega zatem na możliwości wchodzenia w różnorodne relacje, tak by odbywało się to bez straty dla niego. Oznacza zatem taki stan, w którym człowiek nie boi się wyzwań, jest zdolny do wchodzenia w sytuacje problematyczne i ryzykowne, w końcu potrafi swobodnie dysponować swoimi możliwościami — kumuluje je bądź trwoni, nie bojąc się, że zagrozi to jego życiu czy integralności. Ujmując rzecz jak najkrócej, normatywność to zdolność odkrywania **na własną rękę** najlepszych sposobów reagowania na napotykaną sytuację, w tym zwłaszcza na stawiające człowiekowi opór sytuacje negatywne [zob. Canguilhem 2000, 164].

Pojęcie norm łączy się, ale nie pokrywa z tak rozumianą normatywnością. Normy rozumiane są bowiem jako zespół konkretnych reguł wprowadzających porządek i względną przewidywalność do świata człowieka, w tym zwłaszcza co do sposobów reagowania ludzi na napotykaną sytuację czy bodźce. O ile rzeczywistość, w której żyjemy, jest zmienna oraz o ile człowiek jest bytem radykalnie skończonym, a więc nie może przyglądać się światu, w którym żyje, z perspektywy „boskiego oka”, o tyle musimy uznać, że normy, będące ekspresją ludzkiej normatywności, nie mają charakteru absolutnego, nie są niezmiennie. Takie podejście do norm, które upatruje w nich postać „preskrypcji *non varietur*”, eliminuje możliwość pojmowania życia jako normatywnego dynamizmu. Dokonuje zatem uprzedmiotowienia czy „esencjalizacji” człowieka, odbierając mu możliwość samostanowienia o sobie w nieustannie zmieniających się realiach [Macherey 2011, 148; por. Bogusławski 2008, 217–220].

Normatywność jest konstytutywnym elementem ludzkiej wolności. Wolność z kolei — jak przekonuje Michel Foucault — jest ontologicznym źródłem władzy. Zawrotna kariera jego tezy o wszechobecności władzy jest, w moim odczuciu, efektem niedoczytania Foucaulta, ewentualnie świadomej dezinterpretacji tej myśli. Warto zatem odwołać się do źródeł:

[...] kiedy mówię o stosunkach władzy, chcę powiedzieć, że pozostajemy względem siebie w sytuacji strategicznej. Na przykład, ponieważ jesteśmy homoseksualistami, walczymy z rządem, a rząd walczy z nami. Kiedy mamy do czynienia z rządem, to oczywiście walka nie jest symetryczna, sytuacja władzy nie jest taka sama, ale razem uczestniczymy w tej walce. Jeden element bierze górę nad drugim, a przedłużenie tej sytuacji może określać postępowanie, wpływać na postawę lub odmowę postawy tego drugiego. Zatem nie tkwimy w pułapce. Zawsze znajdujemy się w tego typu sytuacjach. Co znaczy, że zawsze mamy możliwość zmiany sytuacji, że taka możliwość zawsze istnieje. Nie możemy wynieść siebie *poza* sytuację i nigdzie nie jesteśmy wolni od wszelkiego stosunku władzy. Ale zawsze możemy sytuację zmienić. Nie chciałem więc powiedzieć, że zawsze tkwimy w pułapce, lecz przeciwnie, że zawsze jesteśmy wolni [Foucault 2013, 336].

Władza nie jest dla Foucaulta synonimem władzy politycznej. Nie oznacza także jakiegoś „złowrogięgo fluidu, który rozprzestrzenia się w ciele społecznym”. Być może nie powinno się nawet mówić o władzy, ale o relacjach władzy. Foucault utrzymuje bowiem, że „władza to zasadniczo relacje, czyli to, co sprawia, że jednostki, byty ludzkie, wchodzi w związki z innymi, nie tylko pod postacią komunikacji sensu, nie tylko pod postacią pragnienia, ale również pod taką postacią, która pozwala im wzajemnie na siebie oddziaływać, czy też, nadając temu słowu szerokie znaczenie, wzajemnie sobą „rządzić”. Rodzice rządzą dziećmi, kochanka rządzi kochankiem, profesor również rządzi etc. Jedni panują nad innymi — w rozmowie czy dzięki całej serii innych taktyk. Sądzę, że to pole relacji jest bardzo ważne, i to właśnie chciałem postawić jako problem. Jak to wszystko się odbywa, za pomocą jakich instrumentów?” [Foucault 2013, 208].

Jak sądzą, zasadniczo odbywa się to za pośrednictwem norm, których źródłem jest normatywność. Odmienne niż Kochanowski nie postrzegam zatem norm jako opresji czy szaleństwa, ale jako faktyczny wyraz naszej wolności, czyli normatywności. Uważam także, w czym zgadzam się z Foucaultem, że nie mogą istnieć społeczeństwa pozbawione norm, tak jak nie mogą istnieć ludzie, którzy nie byłiby normatywni. Oczywiście, o ile relacje, w które wchodzimy, są relacjami władzy, a więc próbą siły i wzajemnego oddziaływania, o tyle wpisane

są w nie przemoc oraz **opór**. Foucault twierdzi konsekwentnie, że opór czy możliwość oporu jest strategicznym elementem władzy. „Gdyby nie było oporu, to nie byłoby stosunków władzy. Wszystko byłoby wówczas po prostu kwestią posłuszeństwa” [Foucault 2013, 336]. W tym sensie opór nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do władzy, ale wywodzi się z jej wnętrza. Jego celem zaś jest trwałe przekształcenie relacji władzy. Mówiąc ściślej, opór pełni kluczową rolę w dynamice zmian, którym relacje władzy nieustannie podlegają.

Jeśli zgodzimy się, że opór stawia się po to, by trwale zmienić relacje władzy, to proponowana przez Kochanowskiego strategia zabawy, eksperymentu, transgresji i nienormatywności okaże się nieskuteczna. Zadaniem, przed jakim staniemy, będzie bowiem przekształcenie systemu relacji władzy i dominującego systemu norm, a nie ich zniesienie czy tymczasowe zawieszanie w transgresyjnych aktach. Rodzi się oczywiście pytanie, w jakim kierunku dynamika przekształceń powinna się potoczyć?

Prace nad zmianami norm winny mieć na celu poszerzenie puli akceptowanych „praktyk wolności”. Oznacza to, że system norm winien wspierać i umacniać możliwości wyboru, a także pozostawiać nam „wolność manifestowania albo niemanifestowania tego wyboru” [Foucault 2013, 284]. Oczywiście, perspektywa zmian nie jest nieograniczona. Ani mnie, ani Foucaultowi nie chodzi o prawne zagwarantowanie „wolności absolutnej”. Jestem głęboko przekonany, że „niektóre akty, takie jak gwałt, nie powinny być dozwolone, niezależnie od tego, czy dochodzi do nich między mężczyzną a kobietą czy też między dwoma mężczyznami” [Foucault 2013, 284]. Kryterium osądzania proponowanych zmian w systemie norm jest zatem zasada, że moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność kogoś innego.

Drugim kryterium jest dla mnie „ekonomia norm”. Dobry system normatywny jest przejrzysty i zawiera niewielką liczbę przepisów. Przy czym w momencie porównywania ze sobą norm i wyboru ich systemowo akceptowanej postaci preferuje się te, które dopuszczają większą liczbę zachowań, a więc zostawiają większe pole manewru dla ludzkich wyborów [por. Canguilhem 2000, 147; Macherey 2011, 156].

Trzecim kryterium jest podatność na krytykę. Zasadny wydaje mi się bowiem tylko taki system normatywny, w który wbudowano

mechanizmy zabezpieczające przed nadużyciami. Podatność na krytykę wiąże się również ze świadomością zmian zachodzących choćby w nauce. System normatywny musi być na nie otwarty i musi na nie elastycznie reagować.

A zatem — po co gejni normy? Po to, by odnosząc się do nich, mógł budować siebie. Po to, byśmy odnosząc się do nich, mogli budować przestrzeń wspólnego życia, czyli społeczeństwo czy wspólnotę. Odrzucam zatem przekonanie Kochanowskiego, że normy są zasadniczo po to, by je kwestionować, odrzucać, negować. Odrzucam jednak również przekonanie, że mniejszości potrzebują specyficznych norm i związanych z nimi strategii transgresyjnych po to, by budować swoją własną wspólnotę i odrębny od społeczeństwa model kultury. Jestem głęboko przekonany, że naszą stawką jest wymknięcie się kategoriom heteroseksualności lub homoseksualności kultury [Foucault 2013, 272]. Czas już bowiem na to, byśmy oderwali kulturę (i procesy jej tworzenia) od doświadczenia seksualnego i spostrzegli, że „kulturę tworzącą różne rodzaje relacji, sposoby istnienia, typy wartości, formy wymiany między ludźmi, które są rzeczywiście nowe, bo nie są ani homogeniczne, ani nałożone na rutynowe formy kultury” [Foucault 2013, 271]. Odejście od normy seksualnej jako źródła kultury pozwoli nam w końcu otworzyć pole nowych relacji, poszerzyć praktyki wolności. Pozwoli nad także dostrzec, że siłą naszej kultury są nie tylko relacje międzyludzkie, ale także te, które łączą nas ze zwierzętami czy artefaktami. I że to, kim jesteśmy, zależy od relacji, w jakie wchodzimy [por. Foucault 2013, 272; Latour 2009; Bogusławski 2011].

Taka wspólnota wydarza się na naszych oczach, rodząc potrzebę zmiany norm i zmiany naszej wrażliwości.

BIBLIOGRAFIA

- Bogusławski, M. M., 2008, *Podmiot u Sartre'a i Canguilhema. Notatki*, „Forum Oświatowe”, nr specjalny, ss. 213-223.
- Bogusławski, M. M., 2011, *Ekologia polityczna czy <umowa naturalna>, czyli co Bruno Latour i Michel Serres mają nam do powiedzenia o splotie polityki i natury?*”, „Societas/Communitas”, nr 1(11)/2011, ss. 85–105.
- Canguilhem, G., 2000, *Normalne i patologiczne*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M., 2013, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, przeł. K. Jaksender, Kraków: eperon-ostrog.
- Kochanowski, J., 2004, *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Kraków: Universitas.
- Kochanowski, J., 2004a, *Czy gej jest mężczyzną?*, [w:] *Gender. Konteksty*, M. Radkiewicz, Rabid (red.), Kraków 2004, http://transfuzja.org/pl/artykuly/artykuly_i_opracowania/czy_gej_jest_mezczyzna_przyczynki_do_teorii_postplciwosci.htm
- Kochanowski, J., 2006, *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer*, [w:] *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, T. Basiuk (red.), Kraków: Universitas.
- Kochanowski, J., 2009, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź: Wschód-Zachód.
- Kochanowski, J., 2011, *Mikrofizyka władzy i mikrofizyka oporu w ujęciu społecznej teorii queer*, „Societas/Communitas”, nr 1(11)/2011, ss. 163–183.
- Koś, A., *Wolność według Georges'a Bataille'a*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article394> (dostęp 23 marca 2014 r.).
- Latour, B., 2009, *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Macherey, P., 2011, *Siła norm. Od Canguilhema do Foucaulta i z powrotem*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Książka i Prasa.
- Matuszewski, K., 1998, *Wstęp*, [w:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: KR, ss. 7–43.

- Pieniążek, P., 2000, *Posłowie tłumacza*, [w:] G. Canguilhem, *Normalne i patologiczne, op. cit.*, ss. 250–281.
- Pieniążek, P., 2009, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji Nietzschego*, Wrocław: Toporzeł.
- Słownik pojęć Sieci równości* [na:] Portalu o tolerancji i równym traktowaniu (<http://www.siecrownosci.gov.pl/sownik-pojec/art,47,heteronorma.html>)

ABSTRACT

WHY DO GAY PEOPLE NEED NORMS?

The text critiques the approach to the norms characteristic of queer theory, developed in Poland by Jacek Kochanowski. In my view, the language of queer too strongly emphasizes the negative aspect of the norms, also unwittingly brings identity to human sexuality. Referring to the work of Michel Foucault's claim that gay people need norms in order to build both its own identity and the space of community life.