

Marcin Maria Bogusławski Uniwersytet Łódzki

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.12.1.05>

Michel Foucault jako *farmakon*

Abstrakt W artykule szukam odpowiedzi na pytanie, czy spuścizna Michela Foucaulta jest wciąż aktualna, czy stanowi już tylko szacowny zabytek humanistyki. Wpisuję myśl Foucaulta w „logikę *farmakonu*”, to znaczy środka, który jest zarazem lekarstwem i trucizną. W polemice z poglądami Ewy Domańskiej pokazuję, że myśl Foucaulta nadal pozostaje aktualna. Pozwala bowiem tak pytać o podmiotowość, status norm i normalizacji, by z jednej strony dostrzegać mechanizmy władzy i wiedzy, które warunkują procesy upodmiotowienia, a z drugiej zdać sprawę z autonomii i samosterowności podmiotów, w tym z wpływu, jaki podmioty mogą wywierać na społecznie funkcjonujące normy.

Słowa kluczowe normy, heteronorma, performatywność, normalizacja, *queer*, podmiot, Michel Foucault, Ewa Domańska

Czy myśl Michela Foucaulta pozostaje wciąż żywa, czy stała się już szacownym zabytkiem? Czy jego krytyka władzy i filozofia podmiotu są aktualne, czy zużyły się, strywializowały, zdezaktualizowały?

Marcin Maria Bogusławski – ur. 1982. Asystent w Katedrze Filozofii Współczesnej na Uniwersytecie Łódzkim. Zainteresowania naukowe: epistemologia historyczna, w tym filozofia humanistyki, filozofia polityki, współczesna filozofia francuska (zwłaszcza Georges’a Canguilhema, Michaela Foucaulta, Michela Serres’a i Bruno Latoura). Redaktor naczelny „Rzeczpospolitej Wolnomularskiej”, redaktor „Internetowego Magazynu Filozoficznego HYBRIS” oraz „Niec-Dziennika Etycznego”; blogger.

Adres kontaktowy:

Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki
ul. Kopcińskiego 16/18, 90-232 Łódź
e-mail: martinmaria.bog@voila.fr

Sądzę, że nie ma na te pytania jednej odpowiedzi. Wszystko zależy od tego, jak podchodzimy do dziedzictwa Foucaulta, czego szukamy w jego pismach i jak chcemy z nich skorzystać. Mówiąc inaczej, refleksja Foucaulta jawi mi się jako rodzaj Derridianieckiego *farmakonu*, a więc czegoś, co jednocześnie leczy i truje. „Nie ma nieszkodliwego lekarstwa” – pisał Jacques Derrida – „*Farmakon* nigdy nie może być po prostu dobroczynny” (Derrida 1992: 48). Nim rozwinę tę myśl, poczynię kilka uwag o tym, jak sam odczytuję myśl Foucaulta.

Po pierwsze, nie oddzielam od siebie Foucaultowskiej archeologii i genealogii. Projekty archeologii i genealogii wydają mi się komplementarne. Foucault bada w ich ramach *episteme* / archiwa / porządki dyskursu / urządzenia, czyli **struktury relacyjne** odpowiedzialne za cyrkulację wiedzy i władzy, „a przez to warunkujące upodmiotowienie człowieka”, które są **logicznie i ontologicznie**

wcześniejsze od faktów kulturowych (Bogusławski 2008: 100–101). Pojęcie urządzenia uważam za końcowy efekt poszerzania zakresu znaczeniowego pojęcia *episteme*, którego etapem pośrednim było skonstruowanie pojęcia archiwum. I tak:

1. jak *episteme* urządzenie oznacza zbiór warunków możliwości, dzięki którym w danym miejscu i czasie pojawić mogą się określone operatory wiedzy i władzy;
2. jak archiwum urządzenie eksponuje jednoczesną lokalność i globalność, nieciągłość i ciągłość taktyk wiedzy-władzy;
3. jak porządek dyskursu urządzenie wiąże operatory wiedzy-władzy z konkretnymi wypowiedziami czy formacjami dyskursywnymi. O ile jednak *episteme*, archiwum i porządek dyskursu odnosiły się zasadniczo do warunków immanentnych samemu dyskursowi, o tyle urządzenie wskazuje na związek dyskursu i instytucji, wiedzy i władzy, praktyk dyskursywnych i niedyskursywnych. I właśnie ten element stanowi nowość [...]. (Bogusławski 2008: 89)

Po drugie, nie przeciwstawiam tak zwanego „późnego Foucaulta” Foucaultowi wcześniejszemu¹. Uważam bowiem, że centralnym problemem całej działalności badawczej Foucaulta jest podmiot, a mówiąc dokładniej to, co warunkuje powstawianie (wyłanianie się) podmiotu. Dyskurs medyczny, narracje nauk humanistycznych, władza dyscyplinująca czy władza jednostki nad nią samą są fragmentami szerszej struktury związanej z procesami upodmiotowienia (por. Bogusławski 2008).

¹ W polskiej recepcji Foucaulta dostrzec można przejście od interpretacji, które przeciwstawiały sobie Foucaulta „późnego” Foucaultowi „wcześniejszemu” (zob. np. Kwiek 1998), do prac, w których pokazuje się, że projekt Foucaultowski stanowi continuum (zob. np. Błesznowski 2009). Nie oznacza to jednak, że kwestia ta została interpretacyjnie przesądzona. Opozycją „wcześniejszy”-„późny” Foucault posługuje się choćby Urszula Zbrzeźniak (2010).

Po trzecie, nie traktuję refleksji Foucaulta jako analizy kultury czy społeczeństwa. W moim odczuciu Foucault nie dokonuje analizy „faktów kulturowych”. Czytam go nieco po Kantowsku, a więc uważam, że rekonstruuje on pewne historycznie zmienne *a priori* faktów kulturowych. Foucault jawi mi się tedy nie jako badacz empiryk (socjolog, antropolog), ale jako zainspirowany perspektywą Kantowską badacz historycznych *a priori*, wyznaczających możliwe perspektywy tworzenia się podmiotu poprzez odnoszenie się do samego siebie i do „świata”. Nie oznacza to, rzecz jasna, deprecjowania pracy badaczy empiryków. Uważam jedynie, że rozważania Foucaulta nie mają charakteru empirycznego, lecz (quasi)transcendentalistyczny, a stosowane przez niego pojęcia wymagają operacjonalizacji (przekładu, mówiąc w żargonie Bruno Latoura), gdy chce się je wykorzystywać w badaniach empirycznych (zob. Bogusławski 2008: 97).

Foucault wydaje mi się myślicielem żywym jako filozof podmiotu. Wymaga jednak ponownego odczytania czy może raczej doczytania. Kwestii tej poświęcę ostatnią część artykułu. Teraz przejdę do naszkicowania „logiki *farmakonu*”, w ramach której funkcjonuje myśl Foucaulta i jej recepcja. Przewodnikiem będzie tu dla mnie Ewa Domańska, która w jednej ze swoich ostatnich prac, pod tytułem *Historia egzystencjalna*, jednoznacznie domaga się porzucenia Foucaultowskiego dziedzictwa.

Foucault jako lekarstwo

Trudno przecenić rolę, jaką refleksja Foucaulta odegrała w walce o emancypację i równouprawnienie mniejszości seksualnych. Badania Foucaulta

przyczyniły się w tej kwestii do dwóch rzeczy. Po pierwsze, francuskiemu myślicielowi udało się zakwestionować przekonanie o naturalnym charakterze panującego porządku społecznego ze sposobami upodmiotowienia na czele. Foucault pokazał dobitnie, że za naszymi pojęciami normalności, seksualności czy człowieczeństwa tkwią historycznie zmienne warunki możliwości, pozwalające na rozegranie i rozprowadzenie sił wiedzy i władzy. Po drugie, Foucault dostarczył ruchom LGBT/*queer* języka, za pomocą którego mogły przeciwstawić się społecznym stereotypom i mechanizmom normalizacji realizowanym i umacnianym w praktykach naukowych, medycznych czy prawnych. Myślę tu zwłaszcza o Foucaultowskich pojęciach wiedzy-władzy, ujarznienia, biopolityki oraz o jego analizie dyskursu medycznego, a także o czynnym zaangażowaniu w kulturę gejowską, o którym opowiadał w wywiadach (zob. Foucault 2013). Rzecz jasna, Foucault nie działał w próżni, przed nim i równocześnie z nim funkcjonowały inne języki emancypacyjne, jak marksizm czy teoria krytyczna. Nie mogąc tu jednak omówić tych kwestii szczegółowo, odsyłam do prac, które przedstawiają wpływ Foucaulta na dyskurs emancypacyjny (Kochanowski 2004a; Ping Lam b.d.)

Foucault jako trucizna

Zdaniem Domańskiej potencjał emancypacyjny refleksji Foucaultowskiej okazał się wyjątkowo krótkotrwały, dlatego że Foucault postrzega podmiotowość jako coś „tworzonego przez relacje władzy i pozbawionego mocy sprawczej” (Domańska 2012: 148). Według Domańskiej Foucault przesadnie przywiązany jest do cyrkulacji wiedzy i władzy. Są one

w jego refleksji wszechobecne i determinujące. Teza o „determinizmie władzy” prowadzi, jak twierdzi Domańska, do zneutralizowania wszelkich prób oporu – skoro warunkująca władza jest wszędzie, każde jej przeciwdziałanie jest tak samo nieskuteczne. Podejście to odbiera motywację wszelkiemu działaniu mającemu na celu emancypację czy zmiany, zabija także nadzieję i odwagę, konieczne intelektualistom do pełnienia ich funkcji społecznych. Nie dość tego, Foucault nie tylko nie daje recepty na to, jak uwolnić się od dominacji struktur władzy, ale doprowadza wprost do zniszczenia czegoś, co Domańska nazywa mocnym podmiotem. Wiąże się to z zapowiedzianą w *Słowach i rzeczach* ideą śmierci człowieka, podjętą w ramach tak zwanej *French Theory* jako teza o śmierci podmiotu. Idzie o to, że na gruncie refleksji Foucaulta i inspirujących się nim badaczy podmiot staje się awataram, wypadkową mechanizmów tworzących świat symulacji, *matrix* (Domańska 2012: 151, 153). Traci on status rzeczywistości obdarzonej tożsamością i zdolnej do samosterownego działania (sprawstwo, ang. *agency*)².

Foucault jako lekarstwo

Foucaultowska koncepcja podmiotu jako awataru relacji władzy była, zdaniem Domańskiej, uży-

² Utożsamienie tezy o „śmierci człowieka” z tezą o „śmierci podmiotu”, a tej z koncepcją podmiotu biernego bierze się ze zbyt mocnego wiązania ze sobą filozofii Foucaulta i *French Theory*, a więc amerykańskiej recepcji francuskiego poststrukturalizmu w ogóle, a myśli Foucaulta w szczególności. Choćby Małgorzata Kowalska podkreśla, że sama nie posługiwała się taką etykietą. Zauważa również, że przynajmniej początki polskiego zainteresowania Foucaultem odbywały się poprzez bezpośredni kontakt z jego tekstami i z francuskimi komentarzami na temat jego projektu, bez zainteresowania tym, co na temat Foucaulta mówi się w USA (zob. Kowalska 2010). Uważam zatem, że Domańska walczy z papierowym tygrysem, wczytując w polski kontekst idee amerykańskiego postmodernizmu.

teczna w dobie polskich przemian ustrojowych, pozwalała bowiem wtedy na większą społeczną samoświadomość. Zdaniem Domańskiej myśl Foucaulta umożliwiała zrozumienie władzy nie jako siły związanej z wyodrębnionymi instytucjami społecznymi, ale jako pewnej dynamicznej sieci reguł, poprzez którą Polacy kształtowali sposób myślenia o sobie samych i o rzeczywistości. Perspektywa Foucaultowska pozwalała nam zrozumieć determinizm władzy, przejawiający się nie tylko przez decyzje polityczne, ale także przez kształtowanie społeczne akceptowanych prawd, przez regulowanie tego, co zasadnie można powiedzieć o świecie czy tego, co należy uznać za dewiację. Refleksja Foucaulta odegrała pozytywną rolę, gdyż była „przykładem teorii zaangażowanej i proskrypcyjnej”, która spowodowała „«podniesienie świadomości» dotyczącej mechanizmów działania władzy, a z drugiej promowanie podmiotowości tworzonej przez relacje władzy i pozbawionej mocy sprawczej” (por. Domańska 2012: 148, 158, 155). Przyznam, że mam problem ze zrozumieniem tego stanowiska. Nie sądzę, by intencją Foucaulta było promowanie podmiotu tworzonego przez relacje władzy. Sądzę raczej, że odsłonięcie gry władzy, której stawką jest ludzka podmiotowość, miało być impulsem do oporu wobec kulturowej przemocy i represji. Oporu, który nie pochodzi spoza porządku władzy, ale z jej wnętrza.

Foucault jako trucizna

Domańska twierdzi, że nieumiejętność porzucenia koncepcji Foucaulta we właściwym czasie pociągnęła za sobą negatywne skutki w polskiej huma-

nistyce i życiu społecznym³. Przekonuje, że *French Theory* odpowiedzialna jest za „alienację poprzez teorię”. Badacze zainfekowani modą na *French Theory* oduczuli się, jej zdaniem, budowania własnych perspektyw teoretycznych. Spowodowało to, że polską humanistykę cechuje intelektualna impotencja. Poza tym doszło do separacji teoretyków i praktyków, którą widać choćby w niechęci historyków do teorii historiograficznych. W końcu, „efekt Foucault” doprowadził do intelektualnego znużenia „rozważaniami o relacji wiedzy i władzy, o ucisku, ofiarach, marginalizacji i wykluczeniu. Wszyscy jesteśmy ofiarami «efektu Foucault»” – zapewnia Domańska – „który sformatował nasze myślenie o świecie w kategoriach wiedzy-władzy, nie dając nadziei na uwolnienie się ze świata rządzonego stosunkami władzy”. Czas zatem – mimo deklarowania, że badań Foucaulta lekceważyć nie wolno – na rozstanie z tą perspektywą. „*Foucault go home!*”, „*Forget Foucault!*” – nawołuje Domańska (2012: 158–160).

Domańska jako lekarstwo

W związku z powyższym Domańska postuluje, by odrzucić perspektywę Foucaultowską i powrócić do idei mocnego podmiotu, **ujmowanego poza relacjami wiedzy i władzy**, wyposażonego w silną tożsamość i zdolnego do działania. Zdaniem Domańskiej skonstruowanie idei mocnego podmiotu umożliwił dokonany na gruncie humanistyki „zwrot performatywny” (w połączeniu ze

³ Na podstawie jej tekstu trudno ustalić, kiedy miałby nastąpić właściwy czas porzucenia *French Theory*. Za okres transformacji uznaje lata 80. i 90. XX wieku. Może zatem symboliczny rozbrat z Foucaultem powinien się rozegrać na początku XXI wieku (zob. Domańska 2012: 148)?

„zwrotem ku rzeczom” i „zwrotem ku materialności”⁴). Zwrot performatywny charakteryzuje ona jako

nastawienie na sprawczość i zmiany wywołane w rzeczywistości, rozszerzenie rozumienia sprawczości na byty nie-ludzkie (posthumanistyczne oblicze idiomu performatywnego), interdyscyplinarność czy też antydyscyplinarność badań oraz wyjście poza metaforę świata rozumianego jako tekst w kierunku metafory rozumienia świata jako wielości performatywnych działań i jako performance’u, w którym się uczestniczy. (Domańska 2007: 52)

⁴ Zwrot ku rzeczom wiąże się z ponownym otwarciem pytania o to, czym jest rzecz, z próbą „dotarcia do rzeczy” wolnej od reprezentującego ją kodu znaków i wartości. Związany jest z nim zwrot ku materialności, a więc próba wyjścia poza wirtualny, oparty na grze symulaków charakter współczesnej kultury, ku zmysłowemu doświadczeniu materialności świata. Oba terminy wykorzystywane są w krytyce perspektyw antropocentrycznych i tekstualistycznych, mają wskazywać na możliwość dotarcia do nagiego świata i nagich faktów. Tak piszą o tym Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek: „Zwrot ku rzeczom», w wykładzie jego rzeczników, ma być reakcją i zarazem panaceum na panujący rzekomo powszechnie w humanistyce konstruktoryzm, narratywizm i dekonstrukcję. W tym sensie nowe zainteresowanie materialnością jawi się więc nie tyle jako forma myśli po-konstruktorywistycznej, jak chcieliby zwolennicy tego zwrotu, ile forma myśli antykonstruktorywistycznej. Rzecz w tej opowieści – jak zauważa Domańska – występować ma jako środek odbudowy kontaktu z rzeczywistością”. I dalej: „bezpośrednim źródłem projektowanego przejścia ma być zmieniający się kontekst doświadczenia dzisiejszego człowieka, związany z narastającym procesem zacierania oczywistych do tej pory relacji między tym, co ludzkie a nieludzkie, organiczne i nieorganiczne. Zmiany te inicjowane i współbieżne miałyby być ze współczesnymi odkryciami i wynalazkami naukowymi, takimi jak nanotechnologia, biotroniczne implanty i transplantacje tkanek zwierzęcych w ciała ludzi, klonowanie czy manipulacje kodem genetycznym – słowem procesy i praktyki wiodące do powstawania transgenicznych hybryd. Nowa «materialna» humanistyka występuje więc – jak mniemamy – w roli świadomej siebie dziedziny światopoglądowej, odpowiadającej na załamujący się na naszych oczach system tradycyjnych, modernistycznych, dualizujących klasyfikacji gatunków” (Kowalewski, Piasek 2008: 62). „Zwrot ku materialności” nie jest więc tym samym co feministyczny nowy materializm.

Domańska jako trucizna

Poglądy Domańskiej można poddać wielorakiej krytyce. Z mojego punktu widzenia dwa zarzuty wydają się szczególnie ważne.

Po pierwsze, uzasadnione wątpliwości budzi promowana przez nią perspektywa „zwrotów” badawczych. Zwraca na to uwagę Paulina Abriszewska, wskazując, że na przestrzeni ostatnich lat nasila się zjawisko ogłaszania w humanistyce zwrotów (czy przełomów). Zdaniem Abriszewskiej jest to działanie mało refleksyjne, gdyż:

1. wykorzystuje stereotypowe, niepogłębione rozumienie zwrotu dla wypromowania określonej postawy badawczej,
2. przyczynia się do inflacji samego pojęcia (liczba zwrotów „dokonanych” w ciągu ostatnich lat jest tak duża, że nie mają one większego znaczenia),
3. wskrzesza perspektywę teoretyczną zbudowaną wokół idei postępu, ewolucji, rozwoju, hierarchizacji, nowości *ex definitione* lepszej od tego, co minionie, ignorując fakt, że została ona poddana gruntownej problematyzacji i krytyce (Abriszewska 2010: 45–47).

Perspektywa zwrotu gubi bardzo ważny wymiar pracy badawczej, jakim jest świadomość nieoczywistości, płynności, (współ)przenikania się badanych problemów oraz związana z tym samoświadomość dyscypliny i reprezentującego ją badacza. „Historia niedostrzegająca swojej własnej historyczności” – stwierdza Abriszewska (2010: 47) – „problematycz-

ności współlistnienia/wymieniania się kolejnych narracji raczkuje rozpaczliwie w poszukiwaniu kolejnej nowości, zwrotu, przełomu, który błyskawicznie przebrzmi. Słowa «zwrot» i «przełom» sugerują gwałtowną zmianę, diametralną w zestawieniu z poprzednikiem [...]. [...] wprowadzają myślenie biegunowe, antagonistyczne, wykluczające, marginalizujące”, podczas gdy złożoność i współlistnienie problemów wymaga wielorakich i koegzystujących perspektyw.

Po drugie, jeśli odpowiedzią na „truciznę Foucaulta” ma być zwrot performatywny, to trzeba powiedzieć, że źródłem tego zwrotu jest... Foucault! Pamiętać bowiem należy, że performatywność stanowi egidę społecznej teorii *queer*, której patronują jednocześnie Foucault i Judith Butler.

Foucault jako lekarstwo⁵

Pojęcia performatywności, performansu, sprawczości należą do podstawowego słownika tak zwanej społecznej teorii *queer*. Dopisuję do tego zestawu pojęcie transgresji, świadom, że moja decyzja będzie budzić kontrowersje. Idę w tym przypadku za tropem obecnym w tekście Jacka Kochanowskiego (2011: 176–177), a także za rozpoznaniem Pawła Pieniążka, który uważa, że specyfiką post-strukturalizmu jest jego „transgresyjna struktura”. Przejawia się ona „w permanentnym, znoszącym wszelkie totalizujące (i strukturalizujące) ograniczenia przekraczaniu rzeczywistości antropolo-

⁵ O *queer* i normatywności pisałem wcześniej w innym artykule (Bogusławski 2014). Poniższy fragment jest tekstem samodzielnym, ale jako że zasadniczo nie zmieniłem poglądów wyrażonych w przywołanym artykule, struktura argumentacyjna bywa podobna.

giczno-kulturowej ku temu, co Niemożliwe, Nie-wypowiadalne, Nieludzkie” (Pieniążek 2006: 17). W przypadku Foucaulta ów ruch transgresyjny działa na „społecznej płaszczyźnie władzy, uwalniając zarazem pragnienie Niemożliwego z wszelkich metafizycznych rezydów i wiążąc je z permanentnym przekraczaniem wszelkich struktur władzy” (Pieniążek 2006: 267).

Queer jako perspektywa badawcza ukształtowała się w latach 90. XX wieku za sprawą Judith Butler, która czerpała między innymi z myśli Michela Foucaulta. Niemniej grunt przygotowały dla niej zmiany w naukach humanistycznych i w sztuce, które zachodziły od zakończenia drugiej wojny światowej. Myślę tu zwłaszcza o teorii aktów mowy Johna Austina oraz pojawieniu się sztuki zaangażowanej, której celem nie było (tylko) wzbudzanie uczucia estetycznej przyjemności, ale stawianie pytań o kondycję społeczeństwa, znaczenie męskości i kobiecości, cielesność czy pamięć. W moim odczuciu bez Josepha Beuysa, Helen Chadwick, Mariny Abramović czy Aliny Szapocznikow *queer* albo by nie powstało w takim, a nie innym kształcie, albo pozostałoby z gruntu niezrozumiałe. Moje słowa znajdują potwierdzenie w pracach tych autorów z kręgu historii sztuki, którzy odwołują się do *queer*, by wspomnieć Pawła Leszkowicza (zajmował się Chadwick i Szapocznikow) czy Marka Beylina. Dlatego odwołam się do tekstu Beylina o Szapocznikow, by scharakteryzować na najbardziej ogólnym poziomie to, czym jest *queer*. Beylin pisze:

Najważniejsze pytanie przedstawienia [mowa o performansie kończącym wystawę prac Szapocznikow

na Biennale w Brukseli w 2012 roku – przyp. MMB] brzmi: jak uzyskać wewnętrzną wolność podczas upadku, choćby gdy już wiem, że zbliża się śmierć? Jak wyrwać się z klatki cierpienia narzuconego przez okoliczności? [...] Trzeba nadawać sens sobie i światu, być podmiotem rzeczywistości. Jak Szapocznikow, która umierając, tworzyła święto życia, a nie miotała się, zamknięta w cierpieniach. I pozostawiła po sobie przesłanie, że życie jest radością. Komunikowała to w dużej mierze własnym ciałem jako instrumentem wyrazu i narzędziem sztuki. [...] Trzeba żyć w przechyle, na granicy upadku [...]. Żyć w ustawicznym zaciekawieniu światem, nawet gdy zbliża się twój kres. I czerpać z tego radość odgradzającą cię od cierpień. (2015: 259–260)

Jak te słowa mają się do *queer*? Odpowiedź na to pytanie zależy będzie od przyjętej optyki. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że strategie *queer* trudno poddają się definiowaniu, a każda próba dookreślenia, czym jest *queer* domaga się

nieustannych rewizji, redefinicji i poszukiwania nowych kłączowatych powiązań, a także czujnego baczności, 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 usankcjonować. (Sikora 2012: 36)

Nie mam ambicji mówienia o *queer* po prostu; celem moich refleksji nie jest także próba nakreślenia prowizorycznej mapy strategii *queerowych* (taką próbę znaleźć można w: Szkudlarek 2012). Przedmiotem mojej uwagi będą zasadniczo teksty Jacka Kochanowskiego, które, choć nie bez kontrower-

sji⁶, wiąże się ze strategiami *queer*. Dla wygody rezygnuję z ciągłego przypominania, że chodzi mi o *queer* à la Kochanowski. Skrupulatnie podkreślał będę za to odniesienia do innych polskich *queerowych* autorów.

Podstawowym rozpoznaniem, dokonywanym w perspektywie badawczej *queeru*, jest zdiagnozowanie naszej kultury jako heteronormatywnej. Oznacza to, że „dominujący w danej kulturze i społecznie, instytucjonalnie usankcjonowany wzorzec postępowania, myślenia, odczuwania, odnoszący się do wszystkich aspektów życia” (Kochanowski 2004a: 28) ma na celu podtrzymanie heteroseksualnego modelu kultury, którego elementami są (a) patriarchalizm, (b) wykluczenie (czy marginalizowanie) osób nieheteroseksualnych jako niespełniających normy kulturowej, (c) ścisłe oddzielenie od siebie męskości (jako tego, co racjonalne, dominujące, normatywne itp.) i kobiecości (jako sfery emocjonalności, uległości/pasywności, realizacji zewnętrznego wzorca normatywności itp.). Tak określony model kultury staje się następnie matrycą porządku społecznego, którego główną funkcją jest wytwarzanie „zuniformizowanych jednostek”. Dokonuje się to w procesie socjalizacji, w którym

⁶ We wprowadzeniu do *Strategii queer. Od teorii do praktyki* czytamy, że „początki myśli akademickiej i aktywizmu związanego z teorią *queer* i studiami gejowsko-lesbijskimi” datują się na lata 2002–2004 (Drozdowski, Kłosowska, Stasińska 2012: 9). Wśród preliminariów znajdują się takie publikacje, jak książka Kochanowskiego *Fantazmat różnicowany...* (2004a) czy tom wieloautorski *Parametry pożądania. Kultura odmienców wobec homofobii*, z tekstem Kochanowskiego *Wszyscy jesteśmy odmiencami. Przyczynki do społecznej teorii queer*. Społecznej teorii *queer* poświęcona jest także rozprawa Kochanowskiego *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*. Poświęcona jej dyskusja została opublikowana na łamach pisma *Societas/Communitas* (nr 1[11] 2011). Kochanowski jest również współredaktorem *Queer studies. Podręcznik kursu*, wydanego w 2010 r. przez KPH. Jeśli na serio traktować deklarację Tomasza Sikory, że *queer* ma strukturę kłączowatą, daleką od jakiegokolwiek „dyscyplinarnej czystości” (Sikora 2012: 36), trudno mi zrozumieć, na jakiej podstawie należałoby wykluczyć Kochanowskiego spośród teoretyków *queer*.

poprzez „dyskursy eksperckie” (religia, psychologia i psychiatria, seksuologia, edukacja szkolna, np. wychowanie do życia w rodzinie, prawo jako sfera legalności i nielegalności) kształtuje się nasza kulturowa tożsamość. Opis działania kulturowej heteronormy teoretycy *queer* czerpią właśnie z prac Foucaulta, przy czym najczęściej przywoływane są *Nadzorować i karać*, dwa pierwsze tomy *Historii seksualności* oraz książki i wykłady poświęcone zjawisku biowładzy i biopolityki (zob. Foucault 1995; 1998; 2011; 2014). Foucault charakteryzuje w nich taki model kultury, w którym władza sprawowana jest nad życiem jednostek – dotyczy ich zdrowia, ustala kryteria normalności, buduje wyspecjalizowany dział nauk poświęcony badaniu dewiacji i zaburzeń i tak dalej. Przez to zaś ujarzma, czyli konstruuje podmiotowość w oparciu o grę norm, które czyni legalnymi.

Prace Foucaulta pozwalają także dostrzec, że kultura oparta o heteronormę ma swoją genealogię (choćby biopolityka jest tworem XVIII–XIX-wiecznym, podobnie jak znane nam pojęcie homoseksualności skonstruowane zostało dopiero w XIX wieku). Jest zatem pewnym tworem historycznym, który daje się kwestionować. W jaki sposób?

Queer odwołuje się do pojęć performatywności i sprawczości, by opisać ruch „stawania się sobą”, czyli konstruowania płci społeczno-kulturowej. W procesie nieustannego „stawania się sobą” zbiega się, moim zdaniem, performatywność z performansem, o ile przez performatywność rozumieć sposób konstruowania płci (i tożsamości) społecz-

⁷ Cudzysłów podkreślać ma dystans do idei „bycia sobą”, które konstytuowane jest, jak piszę dalej, poprzez reguły i normy kulturowe lub w opozycji do nich.

no-kulturowej poprzez jej nieustannie powtarzane odgrywanie (Butler 2008: 262). Zwraca się tu uwagę, że procesy socjalizacyjne uczą ludzi odgrywania ich ról płciowych i tożsamości. Butler twierdzi, że ów element gry rozpoczyna się w momencie narodzin dziecka, któremu nadaje się kulturowy status mężczyzny lub kobiety, konstytuując jego ciało za pomocą kulturowych reguł i norm (por. 2008). Formą oporu wobec działania heteronormy może stać się performans transgresyjny, w którym dochodzi do celowego przekroczenia standardów kultury. Chodziłoby tutaj o pełne pasji odgrywanie swojej nieheteronormatywności po to, by wymknąć się relacjom władzy. Nie da się tego osiągnąć poprzez jednorazowy akt kontestacji. Ale – jak twierdzi Kochanowski – nie da się tego dokonać również w tym sensie, że kulturze heteronormatywnej przeciwstawi się holi-styczną wizję tożsamości gejowskiej, kultury gejowskiej i praktyki gejowskiej (Kochanowski 2004a: 54, 49). „[...] praktyka oporu jest praktyką dokonującą się wewnątrz kultury i w obrębie charakteryzujących ją relacji władzy, opór ten jest procesem stałym, trwającym i nigdy nie dokończonym” (Kochanowski 2004a: 49). Jeśli tak, to mamy tu do czynienia z transgresją, która jest świadomą destabilizacją norm czy wykraczaniem poza normy, ale nie jest próbą odrzucenia jednego porządku normatywnego na rzecz innego. Sądzę, że poglądy Kochanowskiego znajdują uzasadnienie w myśli Foucaulta, dla którego strategią oporu wobec heteronormatywnej kultury było poszukiwanie zachowań przełamujących logikę jej zachowań, jak choćby (a) sadomasochizm i fisting, które pozwalają na tworzenie „nowych możliwości przyjemności”, erotyzują ciało, a jednocześnie deseksualizują przyjemność, odrywając ją od penetracji genitalnej (źródłem przyjemności stają się różne części ciała

oraz różne przedmioty), (b) użycie środków psychodelicznych, poszerzających pole przyjemności, ale i destabilizujących dominującą pozycję świadomego *ratio* czy w końcu (c) przekonanie, że gejom nie tyle winno chodzić o dostęp do heteroseksualnych modeli życia, ile o poszerzenie ich o nowe, niewyartykułowane jeszcze formy „przyjaźni” (Foucault 2013: 332–333, 55, 281–302).

Istotnym elementem wymykania się działaniu heteronormy staje się także destabilizacja własnej tożsamości. W odniesieniu do gejów Kochanowski (2004b) pisze o

strategiczny[m] ruch[u] 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.

W moim odczuciu najbardziej wymownym odegraniem niestabilności kulturowych norm jest biseksualizm. Kapitalnie pokazuje to John Irving w powieści pod tytułem *W jednej osobie*. Jej bohaterem jest biseksualny pisarz angażujący się w relacje uczuciowe z transseksualistkami. Dla jednej z nich, Donny, biseksualizm bohatera okazał się wyzwaniem nie do pokonania:

Gdy przestałem widywać się z Donną (a dokładniej, kiedy ona przestała widywać się ze mną), nabrałem

pewnego dystansu do transseksualistów – nie przestali mnie pociągać i nadal podziwiałem ich za odwagę, ale transseksualiści (zwłaszcza Donna) bezustannie zmuszali mnie do refleksji nad zawitymi aspektami mojej biseksualności! Donna była wyczerpująca:

– Zwykle lubię heretyków – kładła mi do głowy. – Lubię też innych transseksualistów... nie tylko takich jak ja.

– Wiem, Donno.

– I nie przeszkadza mi, jeśli heretycy lubią kobiety – bądź co bądź usiłuję żyć jako kobieta. Jestem kobietą z penisem! – mówiła coraz głośniej.

– Wiem, wiem – mitygowałem.

– Ale ty lubisz też innych facetów... zwykłych facetów... i kobiety, Billy.

– Owszem, niektóre – zaznaczyłem. – I ładnych facetów... ale też nie wszystkich.

– Dobra, nie wnikam – odpowiadała Donna. – Najbardziej wkurza mnie, że nie wiem, co lubisz we mnie i czego we mnie nie lubisz.

– Wszystko w tobie lubię, Donno. Lubię cię całą – przysięgałem.

– Niech ci będzie. Jeśli kiedykolwiek zostawisz mnie dla kobiety, jak zrobiłby to heteryk, zrozumieć. A jeśli kiedykolwiek zostawisz mnie dla faceta, jak zrobiłby to gej, też zrozumieć – powiedziała Donna. Ale sęk w tym, Billy... czego nie rozumiem kompletnie... że ja nie wiem, dla kogo lub czego mnie zostawisz.

– Ja też nie wiem – przyznałem prawdomównie. (Irving 2012: 71)

Foucault jako trucizna

Zgadzam się z wieloma rozpoznaniem, których, w ramach *queer*, dokonał Kochanowski, choć nie zgadzam się z przedstawianym przez niego ujęciem kultury. W moim odczuciu jego strategia *queer*

wpada w mechanizm detotalizacji-i-retotalizacji, który w myśleniu postmodernistycznym wytropiła Agnes Heller (zob. 2012: 125–154).

Detotalizacja oznacza zakwestionowanie uniwersalistycznych opowieści na temat świata i polega na pokazaniu, że takie całości, jak „kultura”, „światopogląd”, „moralność” nie stanowią homogenicznych całości, ale zbiór heterogenicznych elementów. Każdy z tych elementów może być używany osobno, a jego związki z pozostałymi mogą być mniej lub bardziej problematyczne. Retotalizacja z kolei polega na uznaniu prymatu jednego z tych elementów, przez co fragment staje się źródłem nowej całości (zob. Heller 2012: 127–128).

W moim odczuciu *queer* słusznie postrzega kulturę jako rodzaj performansu, w którym odgrywa się różnorodne elementy tak, by złożyły się w rzekomo spójną całość. Niesłusznie natomiast wywodzi całość kultury ze „źródłowej” heteronormy⁸. Takie posta-

⁸ Kochanowski pisze: „Seksualność jest tylko jednym z licznych obszarów *normatywnej konkwesty*, normatywnego ujarznienia jednostek w procesie żmudnej ich uniformizacji i kształtowania społecznego ładu” (2004a: 47), a same normy postrzega jako zbędny balast (zob. Kochanowski 2006: 49). Jeśli ujarznienie jednostki „polega na ukształtowaniu jej sposobu myślenia, mówienia, odczuwania w taki sposób, by automatycznie i odruchowo orientowała **ona wszelką swą aktywność** w kierunku społecznie pożądanej normy” (Kochanowski 2004a: 30–31 [wyróżnienie MMB]), a tym, czemu stawia się opór, jest kultura heteronormatywna, to heteronorma staje się swoistą *arche* dla wszelkich pozostałych norm. Podobnie odczytuję stanowisko Rafała Majki, o którym piszę w dalszej części tekstu. Praktyka *queer* wiąże się dla niego z zakwestionowaniem/krytyką „całej kultury Zachodu”, która jest kulturą kapitalistyczną (neoliberalną) oraz heteronormatywną, patriarchalną i androcentryczną (zob. Majka 2012). Zastanawiam się zatem, czy jest sens wyodrębnić wiązany z Lee Edelmanem i Leo Bersanem tzw. antywspółnotowy nurt *queer*, którego cechą charakterystyczną miałyby być właśnie krytyka wszechogarniającego i represyjnego oddziaływania heteronormy (zob. Bersani 2012; Edelman 2012). A jeśli się go wyodrębni, to czym uzasadnić zasadnicze podobieństwa między poglądami teoretyków nurtu antywspółnotowego a koncepcjami Kochanowskiego czy Majki?

wienie sprawy prowadzi bowiem do absurdu. Uznać bowiem trzeba, że heteronorma stoi za zakazem kradzieży, zabójstwa czy uznaniem szeregu indywidualnych wolności opisanych w Deklaracji Praw Człowieka (przypomnę, że prawa mniejszości seksualnych zostały uznane za element systemu praw człowieka). Co gorsza, fundamentalne przekonanie *queer* o represjonującym charakterze heteronormy i nabudowanej na niej kultury nakazuje uznać, że elementem represji jest wspomniany zakaz kradzieży, zabójstwa czy respektowanie praw człowieka.

Moje wątpliwości budzi także strategia performansu transgresyjnego jako wyróżnionej formy oporu. Dochodzi tu do estetyzacji tożsamości, która staje się paraartystyczną zabawą w to, kim się jest. Celem tej zabawy nie jest jednak zmiana *status quo*. Słusznie pisze Beylin, że sztuka transgresyjna (w odróżnieniu od sztuki skandalizującej) przekracza barierę nie po to, by je znieść, ale po to, „by głębiej oddać stan świata” (2015: 229). Tak charakteryzował transgresję Georges Bataille, do którego odwołuje się Jacek Kochanowski (por. 2011: 176–177).

Performans transgresyjny prowadzić musi do utwierdzenia heteronormatywnego charakteru kultury. Do takiego wniosku prowadzi, moim zdaniem, przekonanie, że (1) władzy można przeciwstawić się wyłącznie „z jej wnętrza”, (2) opór wobec władzy oznacza „kompleksową krytykę kultury” zachodniej wraz z jej heteronormatywnym, patriarchalnym i androcentrycznym porządkiem symbolicznym, (3) krytyka ta nie może mieć charakteru zaangażowania publicznego (to potwierdza legalność opresyjnych postaci władzy), ale musi być prowadzona na poziomie jednostkowym, jako eksperymentowanie z przekraczaniem

kulturowych norm (Majka 2012: 122, 125, 133). Pogląd ten, zaczerpnięty od Rafała Majki, wskazuje na bliskość *queer* i myślenia postanarchistycznego. Autor ten mówi jasno, że „kiedy spojrzemy na *queer* jako na projekt, który akcentuje wzajemną pomoc oraz solidarność między odmieńcami różnych geopolitycznych porządków, musimy dojść do wniosku, jak bardzo *queerowi* nie po drodze z dyskursami suwerenności i państwowości” (Majka 2012: 129). Strategie *queer* są w tej perspektywie próbą poradzenia sobie z pytaniem: „w jaki sposób wyjść poza logikę państwa, państwowości, suwerenności, będące wykluczającymi logikami esencjalizującymi, totalizującymi i homogenizującymi?” (*nota bene* Majka płynnie przechodzi od „strategii państwowości” do państwa neoliberalnego tak, jakby jedno musiało być tożsame z drugim) (Majka 2012: 129–130). W zarysowanej przez niego perspektywie strategią oporu jest krytyka „kultury zachodniej w całości”, istotna w projekcie poststrukturalistycznym (Pieniążek 2006: 16), realizowana poprzez anarchizującą destabilizację (transgresję) norm na poziomie jednostkowym, bez możliwości odwołania się do jakichkolwiek wartości ogólnych.

Zgadzam się z Pieniążkiem, że sprowadzenie polityki „do sfery prywatnej i indywidualnej”, które przypisuje Foucaultowi, niszczy „podstawy własnej krytyki i możliwości działania” (Pieniążek 2006: 267). W takiej perspektywie nie da się uzasadnić działania publicznego („bezpośrednio zainteresowani mogą mówić na rzecz samych siebie”). Nie posiada się również kryterium, które pozwoliłoby „ugruntować i ocenić kierunek zmiany jako lepszej, a prowadzące do niej działania jako słusznego i postępowego”. Bez odwołania do jakiejś perspektywy ogólnej trudno uzasadnić krytykę funkcjonujących „form racjo-

nalności” i struktur władzy. Koniec końców, utożsamienie oporu z jednostkowymi strategiami destabilizacji norm nie pozwala ugruntować wspólnotowości, która nie istnieje bez reguł, regulujących jej działanie, i bez uczestnictwa w zbiorowym działaniu (Pieniążek 2006: 267–269). Zawsze można by twierdzić, że zbiorowym działaniem jest opór wobec opresyjnej władzy, ale i to okazuje się niemożliwe, gdy zaneguje się pojmowanie władzy jako opresyjnej esencji. A tak czyni wspomniany Majka (2012: 122).

Jeśli nie możemy stawiać oporu władzy z zewnętrznego wobec niej punktu widzenia, czyli nie możemy przeciwstawić krytykowanej formie kultury innej, lepszej formy, pozostaje nam ruch przekraczania granic świata ludzkiego, który jednocześnie ów świat potwierdza, a więc transgresja.

Jak zatem uzasadnić zabiegi o legalizację związków jednopłciowych i małżeństw homoseksualnych? Jak uzasadnić dążenie do równości wobec prawa? W imię czego pracować na rzecz związków poliamorycznych? O jaką wspólnotę zabiegać?

Myślę, że trzeba zrobić dwie rzeczy. Po pierwsze, uznać, że krytyka heteronormy ma charakter lokalny, a więc, że heteronorma nie stanowi podstawy czy źródła wszystkich elementów kultury Zachodu. Po drugie, trzeba powrócić do idei Foucaulta, że władza i normy są czymś produktywnym, a nie tylko negatywnym⁹. Przy czym produktywny charakter

⁹ Chodzi mi tu o zrezygnowanie z rozumienia heteronormy jako swoistej *arche* norm kulturowych oraz o pozytywne rozumienie produktywności norm. *Queer*, nie tylko w rozumieniu Kochanowskiego, ma zasadniczo charakter krytyczny, mówi o działaniach (post)anarchistycznych czy mikrostrategiach oporu (por. Majka 2012; Szkudlarek 2012). Jeśli postrzega produktywność norm, to jako coś, czemu należy się przeciwstawiać.

władzy i norm stanowi dla Foucaulta podstawę jednostkowej wolności. „Gdyby nie było oporu, pisze Foucault, to nie byłoby stosunków władzy. Wszystko byłoby wówczas po prostu kwestią posłuszeństwa” (Foucault 2013: 336).

Z tekstów Foucaulta można wysnuć inną strategię oporu niż transgresja. Jest nią zabieganie o poszerzenie zestawu funkcjonujących w kulturze norm. To zaś możliwe jest wtedy, gdy postrzegamy kulturę jako system, którego konstytutywnym elementem jest **otwartość na zmiany**. Ma to miejsce wtedy, gdy system kulturowych norm nastawiony jest na podtrzymywanie i umacnianie wolności obywateli, w tym wolności wyboru (lub powstrzymania się od niego) oraz swobody krytyki (por. Foucault 2013: 284). Jak ujął to sam Foucault:

Kwestią istotną wydaje mi się nie to, czy kultura pozbawiona restrykcji jest możliwa lub pożądana, ale czy system ograniczeń, wewnątrz którego funkcjonuje społeczeństwo, pozwala wolnym ludziom zmieniać ten system. [...] Nie ma wątpliwości, że społeczeństwo bez restrykcji jest nie do pomyślenia; mogę jednak tylko powtórzyć, iż uważam, że owe restrykcje powinny być w zasięgu tych, których dotyczą, ażeby mieli ono przynajmniej możliwość je zmienić. (2013: 291)

Pozwolę sobie na małą dygresję. Otóż, jeśli uznamy, że projekt *queer* ma i musi mieć „charakter antyliberalny, czyli kontestuje tradycyjny liberalny podmiot i tradycyjne metody «robienia polityki»” (Sikora 2012: 36), jak chce Tomasz Sikora, to przedstawiony powyżej pogląd na pewno da się wpisać na listę „liberalnych komunalów”. Sikora utrzymuje nadto, że można uznać „szeroko rozumiany liberalizm (a tym bar-

dziej neoliberalizm) za ideologiczne alibi dla kapitalizmu” (2012: 36), przez co *queer* – ze względu na swój antyliberalny charakter – musi być także projektem antykapitalistycznym. Przyznaję jednak, że mam problem z takim postawieniem sprawy. Zdaje się, że Sikora traktuje liberalizm bardzo szeroko – pod jeden mianownik wciąga Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Adama Smitha, Johna Stuarta Milla, Johna Rawlsa i płynnie wywodzi z tej tradycji neoliberalizm, nie podając jednak jego przedstawicieli (Sikora 2012: 39–40). Żałuję, że przedstawiona przez niego rekonstrukcja nie jest bardziej szczegółowa, być może dałbym się bowiem przekonać, że liberalny projekt Rawlsa i zdecydowanie neoliberalną myśl Ayn Rand powinienem traktować w taki sam sposób czy zmierzyć je tą samą miarą. Zdecydowanie bliższy jest mi pogląd Andrzeja Szahaja, który przekonuje, że neoliberalizm jest w kontekście szeroko rozumianego liberalizmu nurtem merytorycznym (bo nie politycznym) marginalnym i aberracyjnym (por. 2014). Liberalizm zaś to formacja bardzo złożona, jedne jej elementy są mi bliskie, inne – zdecydowanie nie.

Dlatego z mojego punktu widzenia doprecyzowania wymaga też to, co rozumie się przez *queerowy* antykapitalizm. Sądzę, że Sikorze idzie o sprzeciw wobec ekonomii neoklasycznej i związanej z nią praktyki kapitalizmu. Jeśli tak, podpisuję się pod jego krytycznym podejściem. W ekonomii funkcjonuje wiele szkół ekonomicznych i wiele wizji gospodarki. Ha-Joon Chang wymienia ich dziewięć. Pisze:

Te szkoły nie są nieprzejednanymi wrogami, granice między nimi są właściwie rozmyte. Należy jednak dostrzec, że istnieją różne sposoby konceptualizacji i wyjaśniania gospodarki czy też uprawiania ekonomii,

jeśli wolisz. I żadna z tych szkół nie może rościć sobie prawa do wyższości nad innymi, a tym bardziej – do monopolu na prawdę. Jednym z powodów jest sama natura teorii. Wszystkie, włącznie z teoriami nauk przyrodniczych takich jak fizyka, zawierają abstrakcję, a więc nie potrafią uchwycić wszystkich aspektów złożoności rzeczywistego świata. To oznacza, że żadna teoria nie nadaje się do wyjaśnienia wszystkiego. Każda ma swoje mocne i słabe strony, w zależności od tego, co uwypukla, a co lekceważy, jak konceptualizuje różne rzeczy i w jaki sposób analizuje relacje między nimi. Nie ma czegoś takiego jak jeden koncept, który może wyjaśnić wszystko lepiej niż inne – „jeden, by wszystkimi rządzić” – jeśli jesteś fanem *Władcy pierścieni*.

Dochodzi do tego fakt, że – w odróżnieniu od przedmiotu badań nauk przyrodniczych – jednostki ludzkie mają własną wolną wolę i wyobraźnię. Nie reagują po prostu na uwarunkowania zewnętrzne. Próbuje, i często im się udaje, zmieniać same warunki, wyobrażając sobie utopię, przekonując innych i organizując społeczeństwo w odmienny sposób. Jak elokwentnie ujął to kiedyś Karol Marks, człowiek tworzy własną historię. Każda dziedzina badająca ludzkie jednostki, w tym ekonomia, musi zachować pokorę co do granic swoich predyspozycji do przewidywania przyszłości. Co więcej, w odróżnieniu od nauk przyrodniczych ekonomia wiąże się z wydawaniem sądów wartościujących, mimo że wielu ekonomistów neoklasycznych powiedziałoby ci, że uprawiają naukę pozbawioną wartościowania. Za technicznymi koncepcjami i suchymi liczbami kryje się cały szereg sądów wartościujących: czym jest dobre życie; jak powinno się traktować poglądy mniejszości; jak definiować społeczny postęp i jakie są moralnie ak-

ceptowalne sposoby osiągania „większego dobra” niezależnie od jego definicji. Nawet jeśli jedna z teorii jest bardziej „słuszna” z jakiegoś politycznego czy etycznego punktu widzenia, to z innego taka być nie musi. (Chang 2015: 79–80)

Krytyka neoliberalnej teorii i praktyki prowadzona może być zatem w różny sposób. Jednym słowem, antykapitalizm antykapitalizmowi nierówny. To z kolei może powodować, że – kłaczowaty z natury *queer* – będzie zdolny posługiwać się rozmaitymi taktykami krytyki i oporu. W tym takim, które mieścić się będą w instrumentarium szeroko rozumianego liberalizmu.

Uważam, że pewne elementy myślenia liberalnego zasługują na uznanie i podtrzymanie. Są one, moim zdaniem, niezbędne sytuacji, w której pilnie potrzebujemy (w czym zgadzam się z Rosi Braidotti) refleksji nad podstawami etycznymi i politycznymi „kondycji postludzkiej” (Braidotti 2014: 124). Zgadzam się z nią także, że „skupienie się na podmiotowości jest niezbędne, ponieważ pojęcie to pozwala nam połączyć ze sobą zagadnienia, które w przeciwnym wypadku pozostałyby rozproszone w kilku oddzielnych domenach. Na przykład zagadnienie norm i wartości, form więzi wspólnotowej i przynależności do społeczeństwa, a także polityczna kwestia rządzenia zakładają i wymagają pojęcia podmiotu” (Braidotti 2014: 109–110). Moja „liberalna” krytyka *queeru* bierze się z przekonania, że wspólnota nie może istnieć bez norm, które mają charakter ogólny. Ważne pozostaje dla mnie to, by członkowie wspólnoty mogli mieć realny wpływ na przekształcanie norm, w czym idę za przywołaną wcześniej myślą Foucaulta.

Wspomniałem na wstępie, że badania Foucaulta interpretuję jako rekonstrukcję historycznego *a priori*, które określa możliwe formy życia społecznego. W taki, „formalny”, sposób rozumiem przytoczone wyżej wypowiedzi. Obok silnego nacisku na podtrzymywanie **wolności obywateli**, w tym swobody w określaniu swojego życia i swoich preferencji (pragnienia) oraz możliwości nieskrępowanej krytyki, a więc otwartości systemu władzy na zmiany, Foucault wyraźnie wskazuje na **ich równość**. Wyraża się to w przekonaniu, że każdy obywatel powinien móc w taki sam sposób wpływać na kształt reguł życia wspólnego i ponosić równą odpowiedzialność. W moim odczuciu doszukać się tu można inspiracji Kantowskiej – „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się konkretnym prawem” (Kant 1984: 50). Operacjonalizacja tych warunków formalnych daje nam wgląd w kondycję współczesnych społeczeństw, pozwala na ich krytykę (w tym na stanowczą krytykę neoliberalizmu) i wytyczanie strategii oporu, które obok krytyki zawierać będą element konstruktywny – wskazanie zmian, dzięki którym nasze życie wspólne będzie bardziej równe, wolne i odpowiedzialne.

Zakończenie

Dziedzictwo Foucaulta wydaje mi się wciąż żywe i aktualne. Uważam, że w jego pismach tkwi niewykorzystany potencjał, jeśli chodzi o problematyzowanie kwestii podmiotu i jego autonormatywności. Nie zgadzam się zatem z Domańską, kiedy twierdzi, że dla Foucaulta podmiot jest całkowicie zdeterminowany przez niezależne od niego mechanizmy władzy i wiedzy. Nie

zgadzam się także z tym, że potrzebujemy dziś koncepcji „mocnego podmiotu”, o ile ta miałaby całkowicie zastąpić koncepcje wcześniejsze i być ekspresją domniemyanych teoretycznych „zwrotów w humanistyce”. W kontekście dorobku nauk społecznych i humanistycznych nieporozumieniem wydaje mi się wiara, że możemy dziś myśleć o podmiocie jako całkowicie niezależnym od relacji władzy.

Filozofia Foucaulta, jeśli traktować ją z dystansem, a nie na kolanach, pozwala zobaczyć więcej niż to, co mówi o niej Domańska, a także więcej niż pozwala perspektywa, którą Domańska promuje. Narzędzia wypracowane przez Foucaulta pozwalają bowiem na jednoczesne odsłonięcie warunków upodmiotowienia niezależnych od podmiotu, jak i sposobów oddziaływania na te warunki. Jego spojrzenie pozwala także zobaczyć, jak możliwa jest autostylizacja podmiotu, jego samodeterminacja, niekiedy wbrew dominującym społecznie i kulturowo tendencjom.

Otwarty pozostaje problem, czy perspektywa Foucaulta dostarcza odpowiedzi na pytanie o źródło norm. Nie istnieje tu, jak sądzę, żadna jednoznaczna odpowiedź. Jeśli chodzi o tę kwestię, sam odczytuję Foucaulta w kontekście filozofii życia Georges’a Canguilhema, szczególnie w aspekcie tego, co Canguilhem mówi o normatywności życia, normatywności organizmu i normatywności społeczeństwa (Canguilhem 2000; Macherey 2011). O tym, że jest to zasadne, starałem się przekonać w innym miejscu (Bogusławski 2008). Ale zdaję sobie sprawę, że takiej propozycji czytania Foucaulta nie da się uniwersalizować.

Bibliografia

Abriszewska Paulina (2010) *Stereotyp zwrotu, inflacja przełomów we współczesnej humanistyce* [w:] Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, red., „Zwroty badawcze” w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 45–60.

Bersani Leo (2012) *Czy odbytnica jest grobem?* Przełożył Michał Abel Pelczar [w:] Agnieszka Gajewska, red., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 745–782.

Beylin Marek (2015) *Ferwor. Życie Aliny Szapocznikow*. Kraków, Warszawa: Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.

Błesznowski Bartłomiej (2009) *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Bogusławski Marcin M. (2008) *Michela Foucaulta uzasadnienie metafizyki władzy*. Niepublikowana praca magisterska [manuskrypt]. Biblioteka Instytutu Filozofii UŁ.

Bogusławski Marcin M. (2014) *Po co gejowi normy? „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”*, t. 25, s. 94–109.

Braidotti Rosi (2014) *Po człowieku*. Przełożyły Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Butler Judith (2008) *Uwikłani w płęć*. Przełożyła Karolina Krasuska. Warszawa: Krytyka Polityczna.

Canguilhem Georges (2000) *Normalne i patologiczne*. Przełożył Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Chang Ha-Joon (2015) *Ekonomia. Instrukcja obsługi*. Przełożyła Barbara Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Derrida Jacques (1992) *Farmakon* [w:] tenże, *Pismo filozofii*. Przełożył Krzysztof Matuszewski i in. Kraków: Inter Esse, s. 43–69.

Domańska Ewa (2007) „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce. „Teksty Drugie”, z. 5, s. 48–61.

Domańska Ewa (2012) *Historia egzystencjalna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Edelman Lee (2012) *Przyszłość to dziecinne mrzonki*. Przełożył Tomasz Sikora [w:] Agnieszka Gajewska, red., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 675–711.

Foucault Michel (1995) *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Tadeusz Komendant. Warszawa: Czytelnik.

Foucault Michel (1998) *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia.

Foucault Michel (2011) *Narodziny biopolityki*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2013) *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*. Przełożył Kajetan Jaksender. Kraków: Li-bron i Eperons-Ostrogi.

Foucault Michel (2014) *Rządzenie żywymi*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Heller Agnes (2012) *Eseje o nowoczesności*. Przełożyli Jan Hurdzik i in. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Irving John (2012) *W jednej osobie*. Przełożyła Magdalena Małkowska-Moltzan. Warszawa: Prószyński Media.

Kant Immanuel (1984) *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przełożył Mieczysław Wartenberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kłosowska Monika, Drozdowski Mariusz, Stasińska Agata, red. (2012) *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin.

Kochanowski Jacek (2004a) *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Kraków: Universitas.

Kochanowski Jacek (2004b) *Czy gej jest mężczyzną?* [w:] M. Radkiewicz, red., *Gender. Konteksty*. Kraków: Rabid [dostęp 9 marca 2015 r.]. Dostępny w Internecie <http://transfuzja.org/pl/artykuly/artykuly_i_opracowania/czy_gej_jest_mezczyzna_przyczynki_do_teorii_postplciowosci.htm>.

Kochanowski Jacek (2006) *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer* [w:] Tomasz Basiuk, red., *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, Kraków: Universitas, s. 37–50.

Kochanowski Jacek (2011) *Mikrofizyka władzy i mikrofizyka oporu w ujęciu społecznej teorii queer*. „Societas/Communitas”, z. 1(11), s. 163–183.

Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech (2008) *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu ‘zwrotu ku rzeczom’ w historiografii i archeologii* [w:] Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa, red., *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 61–81.

Kowska Małgorzata (2010) *Przygoda z French Theory: od postmodernizmu i postmetafizyki do krytycznej analizy społecznej* [w:] Ewa Domańska, Mirosław Loba, red., *French Theory w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 21–46.

Kwiek Marek, red. (1998) *Nie pytajcie mnie kim jestem... Michel Foucault dzisiaj*. Poznań: UAM.

Macherey Pierre (2011) *Siła norm. Od Canguilhema do Foucaulta i z powrotem*. Przełożyła Agata Czarnacka. Warszawa: Książka i Prasa.

Majka Rafał (2012) *Postanarchistyczny queer/queerowy postanarchizm – perspektywy radykalnej polityki we współczesnym*

systemie-świecie [w:] Monika Kłosowska, Mariusz Drozdowski, Agata Stasińska, red., *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin, s. 115–135.

Pieniążek Paweł (2006) *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Ping Lam Joe Ip (b.d.) *Emancipation Without Telos: A Comparison of Foucault and Marx* [dostęp 24 maja 2015 r.]. Dostępny w Internecie <https://www.academia.edu/5398283/Emancipation_without_Telos_A_Comparison_of_Foucault_and_Marx>.

Sikora Tomasz (2012) „... czymś innym niż...”: *queer jako (anty)liberalna polityka* [w:] Monika Kłosowska, Mariusz Drozdowski, Agata Stasińska, red., *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin, s. 35–59.

Szahaj Andrzej (2014) *Kapitalizm drobnego druku*. Warszawa: Książka i Prasa.

Szkuclarek Paulina (2012) *A spanner in the work, czy(li) narzędzie w robocie. O użyciach i nadużyciach ujęć queerowych* [w:] Monika Kłosowska, Mariusz Drozdowski, Agata Stasińska, red., *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin, s. 150–169.

Zbrzeźniak Urszula (2010) *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*. Warszawa: Scholar.

Cytowanie

Bogusławski Marcin Maria (2016) *Michel Foucault jako „farmakon”*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 76–91 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Foucault As the *Pharmakon*

Abstract: In my article, I will try to find an answer to a question: Is Michel Foucault’s *oeuvre* still up to date or has it become one of the respected but foregone relics of humanities? I would inscribe Foucault’s thought into the “logic of pharmakon,” that is, a means being, at the same time, both a poison and a cure. I will show, polemically to Ewa Domańska, that Foucault’s thought remains valid nowadays. It allows us to question the subjectivity, status of norms, and normalization in such manner that we can perceive, on the one hand, mechanisms of power and knowledge and, on the other hand, we can give an account of subjects’ autonomy and self-determination, including their impact on norms at work in society.

Keywords: Norms, Heteronormativity, Performativity, Normalization, Queer, Subject, Michel Foucault, Ewa Domańska