

king used to it!” Prowokacyjny charakter tego terminu wiąże się z proveniencją ruchu „Queer Nation”, który wyrósł z ACT-UP, stworzonego m.in. przez amerykańskiego dramaturga Larry’ego Kramera i zamierzonego jako ruch czynnego oporu wobec bierności władz milcząco przyzwalających na wymieranie chorych na AIDS. To agitacyjne użycie słowa „queer” poprzedziło i umożliwiło jego przyjęcie przez teoretyków „queer”—odwrócenie dyskursu najpierw nastąpiło na ulicy, a dopiero później w salach seminarijnych. U samych początków swej politycznej kariery słowo „queer” posługiwało się swą wulgarnością w sposób agresywny, i jakkolwiek groteskowość kolokacji „queer nation” musiała być zamierzona, to miała to być groteskowość przestraszająca. Słowo „queer” zawierało w sobie anatamę, jaką obłożony został syndrom AIDS i konotowało podobne zagrożenie dla zdrowia i życia (przynajmniej moralnego), a jednocześnie przesuwało „nosicieli” etykiety z pozycji ofiary również na pozycję atakującego. Za użyciem tego słowa stoi sprzeciw wobec typowo mieszczańskiego zakłamania i milczącego przyzwolenia na zbrodnię (odmowa niesienia pomocy, nieinformowanie opinii publicznej o zagrożeniu wirusem HIV, nieprzeznaczanie środków na badania naukowe nad HIV i AIDS, zgoda na dyskryminację i na przemoc wobec gejów, lesbijek, biseksualistów i transseksualistów) — za użyciem tego słowa stoi gniew. To wszystko przemawia za słowem „pedał”, ale pojawia się pytanie, czy obecna sytuacja w Polsce pozwala na podobny zabieg retoryczny, a także kto i po co miałby go wykonać.

W Polsce pewną karierę zrobiło hasło „kochający inaczej”, które znajdujemy między innymi w tytule znanego czasopisma. Hasło to podkreśla różnicę, ale odwrótnie niż „queer nation”, kolokacja „kochający inaczej” nie przestrasza, lecz łagodnie przekonuje: że chociaż inaczej, to jednak kochają, przez co nie różnią się zasadniczo od innych kochających. Być może jednak hasło to da się odczytać ze znacznie silniejszym naciskiem na *inaczej* (przez odwróconą analogię do sformułowania, że w „queer nation” jednak jest „nation”, czyli zaznaczenie pewnej zbiorowości, a nie tylko samej różnicy), czyli że tkwi w nim jakiś prowokacyjny, bardziej queerowy potencjał: projekt okładki czasopisma podkreśla słowo „inaczej”, a zawarte w nim treści dotyczą różnych mniejszości i praktyk seksualnych, chociaż większość artykułów i zdjęć przeznaczonych jest dla gejów. Kasia Nowska doceniła prowokacyjny charakter tego hasła włączając je do piosenki: „A co, jeżeli kocham inaczej...” Być może „queer” po polsku to właśnie „kochający inaczej”, ale jeśli tak, to prowokacyjny, wyzywający charakter tej kategorii będzie istotnie osłabiony w stosunku do angielskiego odpowiednika—bardziej jeszcze niż w przypadku „odmieńca”.

II. Tożsamość i koalicjanci, czyli strategia dla Polski

Za różnicami terminologicznymi kryją różnice w podejściu do tożsamości. Chodzi o różnice ontologiczne, a zarazem polityczne. O ile polskich gejów i lesbijek w niewielkim chyba stopniu zaprzęta ważne niegdyś pytanie o przyczyny homoseksualizmu, to sama kategoria „homoseksualisty” nie jest przedmiotem dyskusji—przedmiotem dyskusji jest raczej miejsce osób homoseksualnych w społeczeństwie, ich problemy, możliwości samorealizacji, itd. Natomiast kategoria „queer” podaje w wątpliwość samą zasadność myślenia, że homoseksualści są na świecie. Weźmy pewien przykład, który niedawno uświadomił mi różnicę między „queer” i „gay”. Kilka miesięcy temu wzięłem udział w ciekawym spotkaniu poświęconym Karolowi Szymanowskiemu. Zapowiadający prelekcję gospodarz spotkania podkreślił, że oto mamy do czynienia z „wzorcem pozytywnym” dla współczesnych gejów. W zdaniu tym wyraża się pewne nastawienie do homoseksualizmu—bardzo zresztą pozytywne i pozbawione homofobii—które jednak w żaden sposób nie kwestionuje tożsamości homoseksualnej. Homoseksualista jest homoseksualistą i ta tożsamość (orientacja) seksualna jest dlań podstawowa. Ewentualne inne preferencje seksualne są na drugim miejscu wobec faktu pierwszorzędnej wagi, że osoba homoseksualna wybiera partnerów seksualnych tej samej płci. Podstawowym zadaniem osoby homoseksualnej jest akceptacja własnej seksualności i czerpanie z niej satysfakcji (co konotuje słowo „gay”). Zwykle uważa się, że do osiągnięcia tego celu konieczne jest ujawnienie własnego homoseksualizmu, przyznanie się do niego nie tylko przed sobą, ale przed innymi (wybranymi) osobami, czyli tzw. „coming-out”. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, stawiający Szymanowskiego za „wzorzec pozytywny” miał na myśli to, że kompozytor nawiązał w swej muzyce do motywów, które wyrażały jego preferencje seksualne, że w ten sposób wyraził swoją naturę i przez to stał się szczęśliwszy, oraz że zastosowane przez niego środki autoekspresji spotkały się z akceptacją, a więc znalazł dla swojego homoseksualizmu miejsce w sferze publicznej.

Tego rodzaju otwartość i samoakceptacja, a także działania zmierzające do akceptacji homoseksualizmu przez społeczeństwo mają z pewnością nieocenioną wartość. Jednocześnie należy zauważyć, że kategoria „queer” działa według nieco innej logiki, albo że w sensie logicznym idzie dalej niż postawa samoakceptacji. „Queer” zaburza samą opozycję między homo- i heteroseksualizmem, kwestionując pierwszeństwo płci przed innymi cechami partnera seksualnego. Po wszechnie uznawane pierwszeństwo podziału na hetero- i homoseksualizm wynika stąd, że jedną z najsilniejszych norm seksualnych jest nakaz wyboru partnera lub partnerki płci przeciwniej. Wykroczenie przeciw tej normie jest o wiele moc-

niej napiętnowane niż przekraczanie innych, pomniejszych norm odnoszących się do seksualności. Niemniej logika „queer” kwestionuje sens kategorii homo i hetero. Na przykład uważająca się za lesbijkę Pat Califia wyznaje, że woli seks sado-masochistyczny z mężczyzną—gejem niż tradycyjny seks „vanilla” z kobietą. Oznacza to, że plec drugiej osoby nie jest jedynym, ani nawet najważniejszym kryterium doboru partnera, ponieważ ważniejsze dla niej jest zainteresowanie partnera lub partnerki tzw. „sceną S/M”. Jednocześnie pozornie paradoksalny wybór mężczyzny—geja, a nie mężczyzny heteroseksualnego, podkreśla, że u partnera/partnerki pożądane jest zerwanie z samą ideą normy seksualnej, normy zdefiniowanej w naszym społeczeństwie przede wszystkim jako „bycie osobą heteroseksualną”. Mamy tu różnicę wewnątrz różnicy—zależek elastycznej tożsamości „queerowej”, na którą składa się szereg cech odróżniających ją od innych, normatywnych wyborów.

Logika tożsamości „queerowej” nie wyklucza osób angażujących się przede wszystkim lub nawet wyłącznie w relacje heteroseksualne, jeżeli pod innym względem ich wybory są niezgodne z normą seksualną. Pojawia się nawet pytanie, czy tę teoretyczną granicę można przesunąć jeszcze dalej i powiedzieć, że „queer” są wszyscy, którzy nie uznają normy seksualnej—nawet jeżeli ich upodobania są z tą normą zbieżne? Może w idealnym świecie wszyscy ludzie są „queer”? Może również taki utopijny sens kryje się pod hasłem „queer nation”? Opcja queerowa wydaje się asymptotycznie zbliżona z postawą liberalną, uniwersalizmem wolności seksualnej. Mimo że w praktyce ruch „queer nation” nie jest aż tak szeroko zdefiniowany, nawet próba grupowania różnych niernormatywnych seksualności pod jednym sztandarem napotyka na opór grup, które czują się w tej koalicji zepchnięte na margines. Różnice między najpilniejszymi politycznymi celami gejów, lesbijek, osób biseksualnych, transseksualnych i innych są często na tyle znaczące, że koalicja „queerowa” ma szanse powodzenia tylko w niektórych konkretnych działaniach wspólnych dla tych różnorodnych grup, a także w dążeniu do zmiany ogólnego nastawienia do norm seksualnych.

Trudno dziś zdecydować, czy ten szeroki charakter idei queerowej okaże się na gruncie polskim jej siłą, czy słabością. Dziś przede wszystkim idea ta jest narażona na bariere niezrozumienia. Kategoria „queer” nie jest dobrze zakorzeniona i nie jest dobrze znana nawet w środowisku działaczy gejowskich. Nie wiadomo też, na jakie konkretne działania mogłaby się przekładać. Czy na przykład z pozycji „queer” można skutecznie domagać się wprowadzenia konstytucyjnego zakazu dyskryminacji ze względu na orientację seksualną? Czy taki postulat w ogóle byłby dla „queerowców” pożądany? Być może zamiast o „orientacji” woleliby mówić „preferencjach”, ponieważ ten drugi termin zakłada większą elastycz-

ność. A może (hipotetyczni dziś) „queerowi” koalicjanci uznaliby taki zapis za niepotrzebny, uważając, że ważniejsze są szczegółowe rozstrzygnięcia prawne dotyczące np. dziedziczenia, wspólnoty podatkowej, adopcji, itp.

Ale nawet z tych hipotetycznych rozważań przebija inny problem, który jest jeszcze bardziej podstawowy: jest nim słabość polskich środowisk i ruchów gejowskich i lesbijskich, widoczna w działaniach społecznych i politycznych, samorganizacji, samopomocy, itp. Ruch „queer” w Stanach Zjednoczonych wyrosł na gruncie istniejącego ruchu gejowskiego, mimo że uformował się w opozycji do niego i na fali krytyki jego słabości w obliczu zagrożenia AIDS. W Polsce nie ma podobnego gruntu w postaci istniejącego i widocznego aktywizmu i nie ma tradycji oddolnych inicjatyw politycznych. Nie ma też oczywistej zgody co do pożądanych celów działania, ani presji wynikającej z poczucia silnego zagrożenia. Oczywiście sytuacja ta może ulec zmianie, ale obecnie ruchy gejowskie i lesbijskie w Polsce odzworowują ogólną słabość pozarządowych organizacji *non-profit*, a zaangażowanie osób, których mogłyby dotyczyć, jest znikome. Kilka lat temu na manifestację „gay pride” w Warszawie przyszły dwie czy trzy osoby w maskach na twarzy. Później manifestacje te już się nie odbywały; zastąpiły je zamknięte imprezy. Z kolei w dniu, w którym piszę ten artykuł, w znanym gejowskim lokalu odbędzie się koncert z okazji Światowego Dnia Walki z AIDS. Informacje o tym podało radio oraz *Gazeta Stołeczna*. Oczywiście lokal nie został przedstawiony szerokiej publiczności jako gejowski. Czy należy uznać to za sukces, porażkę, sukces połowiczny?

Jeżeli kategoria „queer” zostanie w tych warunkach w ogóle zauważona, mogłaby w pierwszej kolejności posłużyć za pretekst do dyskusji nad obecną sytuacją. Rozważanie politycznych funkcji kategorii „queer” najlepiej rozpocząć od rozpoznania tych praktyk politycznych, którym ruch „queer” się przeciwstawił. W Stanach Zjednoczonych nacisk na afirmację własnej tożsamości homoseksualnej (a więc ruch gejowski, a także lesbijski, przed „squeerowaniem”) odzworowuje polityczne funkcje tożsamości etnicznej (wcześniejszy ruch „homophile” wzorował się na teorii walki klasowej, która jednak została zdyskredytowana w Ameryce w okresie zimnej wojny). Mniejszości etniczne domagają się równych praw, a niekiedy także pewnych przywilejów mających naprawić skutki braku równych praw w przeszłości. Stosują przy tym strategię asymilacyjną, tzn. podkreślają, że członkowie mniejszości są takimi samymi obywatelami, jak wszyscy inni, a jednocześnie budują grupy politycznego nacisku, na przykład wystawiając kandydatów i dyscyplinując członków mniejszości do wspólnego głosowania w wyborach. Tego rodzaju taktyka, typowa na amerykańskiej scenie politycznej, gdzie ścierają się raczej różnych grup etnicznych, opiera się na przekonaniu, że w

jedności siła. Dlatego tożsamość mniejszości buduje się poprzez ujednoczenie cech i eliminację różnic, przez co niewystarczająco dopasowani przedstawiciele mniejszości mogą paść ofiarą dyskryminacji ze strony „większości” tejże mniejszości, decydującej o jej charakterze. Znana jest na przykład homofobia cechująca cała środowiska czarnych Amerykanów—częścią mitu tej grupy etnicznej jest przekonanie, że czarni Amerykanie płci męskiej to „prawdziwi mężczyźni”, w związku z czym Afro-Amerykanie nie mogą tolerować homoseksualizmu we własnym gronie. Przekładając tę logikę polityczną na realia osób o niernormatywnych preferencjach seksualnych należy powiedzieć, że ruch „queer” przeciwstawia się podobnym wykluczeniom, dokonywanym na przykład wobec osób biseksualnych (postrzeganych jako „nie całkiem homoseksualnych” albo uciekających przed swoją prawdziwą tożsamością), osób transeksualnych, itd. Jednocześnie naraża się na zarzut obniżonej skuteczności politycznej.

Wewnątrz ruchu „queer” toczą się rozmaite spory. Z jednej strony obrońcy modelu etnicznego wskazują, że kategoria „queer” pomija istotne różnice, np. konkretne potrzeby osób transeksualnych, i że w gruncie rzeczy tożsamość „queer” jest zakamuflowaną wersją tożsamości gejowskiej, która się „uniwersalizuje” i narzuca wszystkim mniejszościom seksualnym. Z drugiej strony niektórzy działacze gejowscy uważają, że uznając wagę różnicy nie należy zapominać o grupowej tożsamości—np. tożsamość mężczyzn odczuwających pociąg seksualny do innych mężczyzn—która jest konieczna, by skutecznie domagać się swoich praw na forum współczesnej polityki. Sytuacja w Ameryce jest więc dość skomplikowana i nie jest jasne, czy przystaje ona do rzeczywistości polskiej.

Jeżeli uznać, że ruch „queer” wyrósł na gruncie ruchu gejowskiego wzorującego się na tożsamości etnicznej oraz że ukształtował się w opozycji do niego, to nie wiadomo, czy scenariusz ten da się u nas powtórzyć. Po pierwsze, nie wiadomo czy funkcjonujący w Polsce model tożsamości w odniesieniu do preferencji seksualnych jest rzeczywiście „etniczny.” Bezpośrednich odwołań do „etniczności” w ogóle w nim nie ma, zresztą ich użyteczność byłaby wątpliwa, skoro we współczesnej Polsce nie ma tradycji walki o prawa mniejszości etnicznych, a napięcia etniczne w przeszłości oraz w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej rzadko znajdowały rozwiązania, które uznać by można za pożądany cel polityczny. Uwewnętrzny przez polskich gejów i lesbijki model tożsamości homoseksualnej może być etniczny (choć w nieuświadomiony sposób), ale wcale nie musi. Nie można wykluczyć, że jest bliższy kategoriom „queerowym”, niż zwykło się przypuszczać.

Hybrydyczna tożsamość „queerowa” ma w Polsce swoich zwolenników (przeważnie znawców „queer theory”). Często są to osoby, które nie czują się dobrze

wpisane w zbyt jednolite ramy tożsamości grupowej. Chociaż jest ich niewiele, ta niska liczebność może się oczywiście zmieni, zwłaszcza że w szkołach i na uniwersytetach coraz wyraźniej rysuje się dwoistość postaw i wyglądu: są grzeczne dzieci ubrane po bożemu i są różne style alternatywne, a wśród nich pewna otwartość na kwestie tożsamościowe w ogóle, włączając w to refleksję nad własnymi preferencjami seksualnymi i konsekwencjami tych i innych wyborów dla sposobu, w jaki określa się własną tożsamość. Taka otwartość i refleksyjność staje się modna, chociaż trudno powiedzieć, że to już obowiązujący styl. Nie można jednak wykluczyć, że tzw. niewidzialna ręka rynku pociągająca za tzw. dźwignię handlu skutecznie rozpowszechni w Polsce postawy zaimportowane z Zachodu (albo przynajmniej pewne zewnętrzne ich oznaki), dostarczając sposobów i środków (lub młodszy chętniej, by kontestować zastane normy i wartości. Nie liczyłbym tu na same dobre intencje reklamodawców, ale na to, że tworzone przez nich sugestywne przekazy dostarczają różnorodnych wzorców, wytwarzając obszar znacznej swobody działań symbolicznych. Obszar ten powiększa się ze względu na coraz powszechniejszą znajomość języków obcych, podróże, kontakty zawodowe za granicą, itd. Mówiąc bardziej ogólnie, zapowiedziane przez profesor Marię Janion przechodzenie od paradygmatu romantycznego do fantazmatycznego oznacza nie tylko zmianę tożsamości, ale zmianę samej struktury tożsamości: jest to przejście od tożsamości trwałej, domagającej się odkrycia i możliwie jednoznacznej ekspresji, do tożsamości płynnej, domagającej się ciągłego podejmowania wyborów i wielokrotnych aktów autokreacji.

Naturalnym miejscem swobodnej autokreacji są ulice miast, uniwersytety, galerie sztuki, kluby. W Polsce niewiele jest miejsc, gdzie można manifestować wybory wychodzące poza przyjęte normy. Klubów i lokalni gejowskich i lesbijskich jest niewiele, i tylko w dużych miastach. Ośrodków, w których odbywają się np. spotkania dyskusyjne jest jeszcze mniej, a niektóre z nich są permanentnie zagrożone utratą lokali, między innymi ze względu na fatalną kondycję finansową. Nie ma w ogóle dzielnic licznie zamieszkiwanych przez geje i lesbijki—i nie będzie, dopóki ceny mieszkań zasadniczo nie zblizną się do zasobności naszych portfeli. Co prawda dzięki temu nie powstają tzw. gejowskie getta, ale jednocześnie jesteśmy pozbawieni przestrzeni, w której mogłaby tworzyć się grupowa tożsamość osób określających się jako homoseksualne, i które mogłyby stanowić swoisty azyl, zwłaszcza dla młodych ludzi zmagających się ze swoimi „odmiennymi” skłonnościami. Ich sytuacja jest wyjątkowo trudna, bo zwykle nie mają dokąd udać się ze swoim problemem. Jednak czy te trudne warunki pomogą nam „przeskoczyć” etap silnej tożsamości grupowej i przejść bezpośrednio do jakiejś odmiany tożsamości „queerowej”?

Jedną z kilku poważnych przeszkód w rozpowszechnieniu się idei „queerowych” w Polsce jest ogólne zamknięcie na kategorię „gender” (nb. też brakuje polskiego terminu). Z pewnością nie byłoby „queer theory” bez „gender studies”. Uświadomienie kulturowych uwarunkowań płci i seksualności, ich „odnaturalnienie” to sam początek drogi. Na szczęście pojawiły się przekłady niektórych podstawowych tekstów (m.in. „Historia seksualności” Michela Foucault), na Uniwersytecie Warszawskim powstał kierunek „gender studies”, a na Uniwersytecie Wrocławskim odbywają się spotkania poświęcone tej problematyce. Niestety, kategoria „gender” nie jest na co dzień obecna w publicznym dyskursie, i co gorsza, nie funkcjonuje na równych prawach z innymi ideami. Ale na 8-marcową manifestację feministek przyszyły o wiele więcej niż trzy osoby, a poza tym miały na sobie peruki, a nie maski. „Queerowcy” powinni chyba zawrzeć koalicję z „genderowcami”, czyli z feministkami—która to koalicja ma oczyścić swoje tradycje. Pomijając rozważania teoretyków, wskazał na nią m.in. Edmund White w eseju „Kultura seksualna” przedrukowanym w „Literaturze na świecie”, a w zeszłym roku zilustrował Pedro Almodóvar filmem „Wszystko o mojej matce”, który zadedykował „...kobietom, które grają, mężczyznom, którzy grają i stają się kobietami...”

Summary

There is no accepted translation into the Polish of the term “queer.” The words that have been used in print seem either too neutral or too vulgar. However, as anyone interested in queer theory is likely to know and use the English term, the problematic translatability of “queer” pertains not just to the term but to the concept itself, especially in its applicability to political practice. It is not clear that the constructs of gay and lesbian identities in Poland today follow the so-called ethnic model, to which the category “queer” has been a reaction in the American context. Additionally, the general weakness and low visibility of the gay and lesbian movement in Poland is a major obstacle. Given this context, one hopes that the category “queer” may help open up a debate about non-normative sexualities, their discourses and their place. This debate is possible only in coalition with the feminists’ on-going effort to win acceptance for the category “gender” (another untranslatable term).

Judith Butler Krytycznie Queer

Dyskurs nie jest życiem; jego czas nie jest Twoim.
Michel Foucault, *Politics and the Study of Discourse*

Poświęcając ostatni rozdział książki terminowi queer ryzykuję, że określenie to zostanie potraktowane jako definiujące i podsumowujące, podczas kiedy moim celem jest właśnie zaznaczenie jego tymczasowości. Jak to możliwe, że obelżywy termin stał się nośnikiem nowych, pozytywnych znaczeń, został „zrefunkcjonowany”, by użyć określenia Brechta? Czy w grę wchodzi tu po prostu nagły zwrot wartościowania, dzięki któremu queer oznacza albo dawniejsze poniżenie albo obecną czy przyszłą afirmację? Zwrot, który podtrzymuje i potwierdza poniżającą (abjected) historię znaczenia tego terminu? Stosowanie określenia queer jako paralizującej obelgi, jako przyziemnego odwołania do patologicznej seksualności, powołało do istnienia użytkownika tego terminu jako wzoru i nośnika normalizacji, a jednocześnie ukonstytuowało akt wypowiedzenia tego terminu jako dyskursywne znormalizowanie granic seksualnej prawdomocności. Spora część heteroseksualnego świata zawsze potrzebowała tych, którzy są queer, a od których usiłuje się odciąć przez performatywną moc tego określenia. Jeśli termin queer jest obecnie zawłaszczany na nowo, na jakich dzieje się to warunkach, jakie są granice tego ważnego odwrócenia znaczenia? Czy powieła ono logikę odrzucenia, która je zrodziła? Czy jest w stanie przezwyciężyć historię krzywdy, która je ukonstytuowała? Czy stanowi dyskursywną przyczynę powstania potężnego, niemożliwego do odparcia marzenia o historycznym zadośćuczynieniu? Kiedy i jak określenie w rodzaju queer zmienia znaczenie, stając się dla niektórych znacznikiem afirmacji, podczas gdy termin taki jak nigger (“czarnuch”), mimo niedawnych zabiegów zmierzających do nadania mu ponownie pozytywnego znaczenia, wskazuje tylko inną głębię cierpienia. Jak i gdzie dyskurs powieła krzywdy tak wielkie, że wysiłki zmierzające do rekontekstualizacji i zmiany znaczenia danego terminu sięgają kresu w postaci tej innej, bardziej brutalnej i nieubłaganej formy powtórzenia?!

W Genealogii moralności Nietzsche wprowadza pojęcie "łańcucha znaków", które można rozumieć jako utopijną inwestycję w dyskurs, która powraca w koncepcji władzy dyskursywnej Foucaulta. Jak pisze Nietzsche: "cała historia "rzeczy", organu, zwyczajów, może być ciągłym łańcuchem znaków: wciąż nowych interpretacji i adopcji, których przyczyny nie muszą nawet być ze sobą powiązane, wręcz przeciwnie, w niektórych przypadkach następują one po sobie i występują na zmianę w sposób całkowicie przypadkowy" (77). "Wciąż nowe" możliwości resygnifikacji wynikają z postulowanego braku historycznej ciągłości terminu. Ale czy ten postulat nie jest sam w sobie podejrzany? Czy możliwość resygnifikacji może być po prostu konsekwencją historyczności "znaków"? A może musi istnieć jakiś sposób myślenia o ograniczeniach, jakim podlega i jakie niesie ze sobą resygnifikacja, który uwzględni jej tendencję do powracania do "wciąż starych" relacji władzy w społeczeństwie. I czy Foucault będzie przydatny w tej kwestii, czy też okaże się, że powiela on nitscheańską nadzieję w ramach dyskursu władzy? Kiedy Foucault obdarza władzę swego rodzaju witalizmem, odnosząc się do niej jako do "nieustannych starć i konfrontacji ... rodzających się z chwili na chwilę, w każdym punkcie, czy też raczej w każdej relacji z od punktu do punktu", w jego słowach brzmi echo słów Nietzschego.²

Ani władza ani dyskurs nie rodzą się na nowo z każdej chwili; nie są tak nieznające, jak mogłoby to wynikać z utopijnej teorii radykalnej resygnifikacji. Jak więc należy rozumieć ich wspólną moc przejawiającą się w postaci skumulowanego efektu ich użycia, który i ogranicza i umożliwia ich redefinicję? Jak to się dzieje, że szkodliwy wpływ dyskursu przeistacza się w bolesny materiał, z którego tworzy się praktyka resygnifikacji? W tym wypadku mamy tu do czynienia nie tylko z pytaniem o to, jak dyskurs rani ciała, ale w jaki sposób niektóre krzywdy konstytuują niektóre ciała jako stojące na krańcach dostępnych ontologii, dostępnych systemów zrozumiałości? Oraz jak to się dzieje, że poniżeni przybywają, by zgłosić swoje roszczenia poprzez i przeciw dyskursom, które miały ich wyeliminować?

MOC PERFORMATYWNA

Niedawne spostrzeżenia Eve Sedgwick na temat performatywności queer skłaniają nie tylko do przemyślenia tego, jak teoria aktów mowy stosuje się do praktyk, które są queer, ale także tego, jak to się dzieje, że queering nadal traktowane jest jako definiujący moment performatywności.³ Kluczowa rola jaką ceremonia zawarcia małżeństwa odgrywa w podawanych przez J.L. Austina przykładach performatywności sugeruje, że heteroseksualizacja więzi społecznej jest paradygmatyczna dla tych aktów mowy, które powodują zdarzenie się tego, co nazywają. "Ogłaszam was..." tworzy związek, który nazywa. Ale skąd bierze się i kiedy powstaje moc takiego

performatywu; co się dzieje, kiedy jego celem staje się właśnie zniweczenie domniemanej mocy heteroseksualnej ceremonii?

Akty performatywne stanowią odmianę mowy autorytatywnej: większość performatywów to, na przykład, stwierdzenia, których wypowiedzenie stanowi jednocześnie wykonanie pewnej czynności, a więc ma moc uprawomocniająca.⁴ Performatywy są uwikłane w sieć uprawomocnienia i kary; obejmują wyroki prawne, chrzciny, inauguracje, deklaracje ustanowienia własności, stwierdzenia, które nie tylko stanowią wykonanie czynności, ale nadają tej wykonanej czynności znamię prawomocności. Jeśli więc moc dyskursu do wytworzenia tego, co nazywa, jest powiązana z kwestią performatywności, to performatywność stanowi jedną z dziedzin, w których władza działa jako dyskurs.

Co ważne, nie istnieje władza, pojmowana jako podmiot, która działa, a tylko, aby powrócić do wcześniejszego określenia, powielone działanie, które jest władzą dzięki swej uporczywości i niestabilności. Jest to nie tyle "działanie" w sensie jednostkowym i przemyślanym, ile połączenie władzy i dyskursu, które powtarza czy też naśladuje dyskursywne gesty władzy. Tak więc sędzia, który uprawomocnia i tworzy sytuację, którą nazywa, niezmiennie cytuje prawo, które sam stosuje, i to właśnie władza cytatu daje performatywowi jego prawomocność lub moc sprawczą. Chociaż może się wydawać, że źródłem sprawczej mocy słów sędziego jest siła jego woli, lub wcześniej nadany autorytet, jest odwrotnie: to poprzez cytowanie prawa powstaje złudzenie "woli" sędziego i "uprzedniość" tekstualnego autorytetu.⁵ To właśnie przez odwołanie się do konwencji akt mowy sędziego obdarzony zostaje mocą sprawczą. Mocy sprawczej nie należy doszukiwać się w podmiocie jakim jest sędzia, ani w jego woli, ale w spuściznie cytatu, dzięki której terazniejszy "akt" istnieje w kontekście łańcucha obowiązujących konwencji.

Istnienie każdego "ja" produkującego wypowiedź lub mówiącego i w ten sposób wpływającego na dyskurs, jest poprzedzone istnieniem dyskursu, który umożliwia zaistnienie "ja" i tworzy w języku ograniczającą trajektorię swojej woli. Za dyskursem nie stoi więc żadne "ja" realizujące swoją wolę poprzez dyskurs. Wręcz przeciwnie: "ja" powstaje tylko dlatego, że zostało określone, nazwane, interpelowane, by użyć określenia Althussera; a konstytuowanie się dyskursu poprzedza "ja", stanowi tymczasowe powołanie "ja" do życia. Mogę powiedzieć "ja" tylko o tyle, o ile wcześniej się do mnie zwrócono, a ta inwokacja wywołała moje miejsce w mowie. Jest paradoksem, że dyskursywny warunek uznania społecznego poprzedza i warunkuje powstanie podmiotu: uznanie nie jest podmiotowi dawane, ale tworzy podmiot. Ponadto niemożność osiągnięcia pełnego uznania społecznego, to jest pełnego zakotwiczenia się w nazwie, która inauguruje i powołuje do życia tożsamość społeczną jednostki, implikuje niestabilność i niekompletność formacji podmiotu. "Ja" stanowi więc

cytat miejsca, które "ja" zajmuje w mowie, charakteryzującego się swego rodzaju uprzedniością i anonimowością w stosunku do życia, które pobudza i stanowiącego historycznie możliwą do zrewidowania potencję nazwy, która mnie poprzedza i przetrasta, a bez której nie mogę przemówić.

KŁOPOTLIWE QUEER

Termin queer jawi się jako interpelacja wywołująca pytanie o status siły i sprzeciwu, stabilności i zmienności, w ramach performatywności. Określenie to funkcjonuje jako rodzaj praktyki lingwistycznej mającej na celu zawstydzenie podmiotu, który nazywa, czy też raczej stworzenie podmiotu poprzez wywołanie tej zawstydzającej nazwy. Moc terminu queer wynika właśnie z tej wielokrotnej inwokacji, która stworzyła jego związek z oskarżeniem, patologizacją, zniewagą. Inwokacja ta prowadzi do powstania ponadczasowej społecznej więzi między homofobicznymi społecznymi. Taka interpelacja stanowi echo wcześniejszych interpelacji i łączy tych, którzy ją wypowiadają, jakby mówili jednym chórem poprzez wieki. W tym sensie drwiąca obelga "queer!" zawsze wychodzi z ust wyimaginowanego chóru. Do jakiego więc stopnia performatyw queer działa wraz z performatywem, "Ogłaszam was..." z ceremonii małżeńskiej, jako zniekształcenie? Jeśli performatyw ten stanowi sankcję, która tworzy heteroseksualizację więzi społecznej, może funkcjonuje on także właśnie jako zawstydzające tabu, które definiuje jako queer wszystkich, którzy opierają się i przeciwstawiają tej formie życia społecznego oraz tych, którzy w niej uczestniczą bez hegemonicznej sankcji społecznej.

Przy tej okazji należy pamiętać, że powtórzenia nie są po prostu identycznymi replikami, zaś akt sankcjonujący lub pozbawiający sankcji zespół związków społecznych lub seksualnych stanowi, z konieczności, powtórzenie. "Czy performatyw mógłby być skutecznym" pyta Derrida "jeśli nie byłby sformułowany jako powtórzenie "zakodowanej" czy też iterowalnej wypowiedzi...gdyby nie był w pewien sposób identyfikowalny jako "cytat"?⁶ Jeśli performatyw jest tymczasowo skuteczny (a chcę zasugerować, że "skuteczność" jest zawsze tylko tymczasowa), nie dzieje się to więc dlatego, że intencja skutecznie rządzi działaniem mowy, a tylko dlatego, że działanie stanowi echo przeszłych działań i akumulację siły autorytetu poprzez powtórzenie czy cytowanie wcześniejszego, autorytarnego zbioru praktyk. Oznacza to więc, że performatyw "działa" o tyle, o ile czerpie on z konstytutywnych konwencji, które go powołują do życia i ukrywa je. W tym sensie żaden termin czy wypowiedź nie mogą spełniać funkcji performatywnej bez akumulacyjnej i dysymulacyjnej historyczności siły.

Takie podejście do performatywności sugeruje, że dyskurs ma swoją historię⁷, która nie tylko poprzedza, ale i warunkuje jego współczesne użycie oraz że historia ta

skutecznie decentralizuje prezentystyczną koncepcję podmiotu, jako wyłącznego źródła i właściciela tego, co zostaje wypowiedziane.⁸ Wynika z niego także, że terminy, do których, mimo wszystko, rościmy sobie prawo, terminy poprzez których użycie z uporem upolityczniamy tożsamość i pragnienie, często wymuszają atak na tą konstytutywną historyczność. W związku z tym Ci z nas, którzy kwestionują prezentystyczne założenia współczesnych kategorii tożsamości, są często oskarżani o odpolitycznienie teorii. A jednak, jeśli założymy, że genealogiczna krytyka podmiotu kwestionuje konstytutywne i ekskluzywne relacje władzy, poprzez które tworzą się wspólczesne zasoby dyskursywne, wynika z tego, że analiza krytyczna podmiotu, który jest queer, ma kluczowe znaczenie dla trwającej demokracji polityki queer. Chociaż konieczne jest stosowanie terminów podkreślających tożsamość oraz potwierdzanie marginalności, te same koncepcje muszą stać się przedmiotem krytyki wykluczających działań, których źródło stanowią. Należy więc spytać, dla kogo marginalność stanowi historycznie dostępną i możliwą do przyjęcia alternatywę? Czy żądanie uniwersalnej "marginalności" jest neutralne klasowo? Kogo reprezentuje, a kogo wyklucza która z użytych tego terminu? Dla kogo termin stanowi niemożliwy do przewyżczenia konflikt między przynależnością rasową, etniczną, czy religijną a polityką seksualną? Jakże rodzą taktiki politycznej stają się możliwe dzięki poszczególnym użyciom terminu, a jakie są spychane na drugi plan i usuwane z pola widzenia? W tym sensie genealogiczna krytyka podmiotu, który jest queer, stanowi centralny punkt queer-polityki, do tego stopnia, że tworzy ona samokrytyczny wymiar aktywizmu: uporczywe przypomnienie, że należy poświęcić czas na przemyślenie wykluczającej mocy jednego z najbardziej pieczołowicie pielęgnowanych założeń współczesnego aktywizmu.

O ile konieczne jest wysuwanie żądań politycznych poprzez odwołanie się do kategorii tożsamości i roszczenie sobie prawa do mocy nadawania sobie nazwy i określenia warunków, na jakich jest ona używana, o tyle niemożliwe jest utrzymywanie tego rodzaju kontroli nad trajektorią tych kategorii w dyskursie. Nie ma to być argument przeciwko używaniu kategorii tożsamości, ale przypomnienie ryzyka, które każde takie użycie ze sobą niesie. Oczekiwanie możliwości samostanowienia jakie rozbudza takie samookreślenie, jest paradoksalnie kwestionowane przez historyczność samej nazwy: przez historię jej użycia, która nie mogła podlegać kontroli, a która ogranicza użycie nazwy w tym momencie symbolizujące autonomię; przez przyszłe próby użycia terminu w opozycji do jego współczesnych znaczeń, próby które wymkną się spod kontroli tych, którzy obecnie usiłują zdefiniować rozwój znaczeniowy terminu.

Jeśli określenie queer ma stanowić siedlisko zbiorowego sprzeciwu, punkt wyjścia dla historycznych refleksji i wizji przyszłości, musi ono pozostać takie, jakim jest teraz: nigdy nie do końca własne, a zawsze tylko strategicznie używane na nowo,

wydzierane z niszy poprzedniego użycia w nagłych i coraz rozleglejszych celach politycznych. Oznacza to także, że trzeba je będzie zarzucić na rzecz terminów, które okażą się skuteczniejsze z politycznego punktu widzenia. Taka konieczność może zaistnieć, aby możliwe było znalezienie miejsca dla, ale nie oswojenie, demokratyzujących głosów sprzeciwu, które powodują i będą powodowały przemieszczanie się konturów ruchu w nieprzewidywalny sposób.

Możliwe, że koncepcja autonomii sugerowana przez samookreślenie to idea paradygmatycznie prezytytyczna zakładająca, że istnieje ktoś, kto przybywa na świat, w dyskursie, bez historii, i tworzy siebie w magii nazwy i poprzez nią; że język wyraża "wolę" lub "wybór", a nie złożoną i konstytutywną historię dyskursu i władzy stanowiących niezmienne ambivalentny materiał, dzięki któremu wykuwana jest i zmieniana siła sprawcza tego co queer i co doprowadza do powstania mocy sprawczej queer i mocy czynienia queer (queer and queering agency). Umieszczenie mocy sprawczej queer w tym łańcuchu historycznym oznacza więc zaakceptowanie istnienia stanowiących ograniczenie dla przeszłości i przyszłości uwarunkowań, które stanowią jednocześnie granice mocy sprawczej i najbardziej sprzyjające jej istnieniu okoliczności. Chociaż określenie queer ma być bardzo szerokie znaczeniowo, często używa się go w sposób narzucający cały zespół ząbających się podziałów: w niektórych kontekstach stanowią ono odwołanie się do młodszego pokolenia pragnącego wystąpić przeciw bardziej zinstytucjonalizowanej i reformistycznej polityce określonej czasem jako "gejowska i lesbijska"; w innych, niekoniecznie odmiennych, kontekstach określenie to oznacza zdominowany przez białych ruch, który nie był w stanie w pełni zastanowić się nad sposobem istnienia, lub nieistnienia, queer w kolorowych społecznościach; ponadto chociaż w niektórych przypadkach termin ten stanowi załpion dla lesbijskiego aktywizmu⁹, w innych symbolizuje fałszywą jedność mężczyzn i kobiet. Kto wie, może krytyka tego określenia doprowadzi do odrodzenia się tendencji feministycznych i antyrasistowskich w ramach polityki lesbijskiej i gejowskiej, lub do pojawienia się nowych możliwości zawarcia przymierzy koalicyjnych, wynikających z założenia, że wymienione grupy nie są od siebie radykalnie odmiennie. Termin queer będzie korygowany, rozpraszany, stanie się przestarzały na tyle, na ile podda się żądaniom opierającym się temu terminowi właśnie z powodu wykluczeń, które prowokuje.

Nie tworzymy z niczego politycznych określeń symbolizujących naszą "wolność", tak jak nie jesteśmy odpowiedzialni za określenia niosące ze sobą cierpienie społecznej krzywdy. A jednak nie umniejsza to konieczności określenia i dookreślenia tych terminów w ramach dyskursu politycznego. Dlatego z politycznego punktu widzenia konieczne jest roszczenie sobie praw do określeń "kobiety", "queer", "gej" i "lesbijka": właśnie z tego powodu, że określenia te roszczą sobie prawo do nas, zanim jesz-

cze jesteśmy w stanie w pełni to sobie uświadomić. Retrospektywne zawłaszczenie tych terminów będzie konieczne, by obalić ich homofobiczne użycie w prawie, polityce społecznej, na ulicy, w życiu "prywatnym". Jednak konieczność odwołania się do nieuniknionego błędu tożsamości (określenie Spivak) zawsze będzie kolidowała z demokratycznym oporem wobec tego terminu, oporem wobec wykorzystywania go w rasistowskich i mizoginicznych reżimach dyskursywnych. Jeśli polityka queer określi się jako niezależna od tych pozostałych modalności siły, straci swój demokratyzujący wpływ. Najlepiej byłoby, gdyby polityczna dekonstrukcja queer nie tylko nie paraliżowała użycia takich terminów, ale poszerzała ich znaczenie, aby zmusić nas do zastanowienia się nad tym, za jaką cenę i dla jakich celów są one używane oraz jakie stosunki władzy doprowadziły do powstania takich kategorii. Niektóre nowe teorie rasy podkreślają sposób użycia określenia "rasa" w służbie rasizmu i proponują podjęcie świadomych politycznych badań nad procesem urasawiania, tworzenia się rasy¹⁰. Nie mają one doprowadzić do zawieszenia lub zakazania używania samego terminu, chociaż podkreśla się, że badanie procesu powstawania danego terminu związane jest z badaniem społecznych uwarunkowań jego funkcjonowania. To samo może dotyczyć studiów nad queer; queering odnosiłoby się w takim wypadku do badań (a) nad tworzeniem się poszczególnych homoseksualności (tj. do badań historycznych, które, mimo presji politycznej, nie zakładałyby stabilności tego terminu) oraz (b) nad obecną zniekształcającą i przemieszczającą mocą tego określenia. Kwestią najważniejszą byłoby tutaj zróżnicowane formowanie się homoseksualności po obu stronach barier rasowych, w tym także pytanie o to, w jaki sposób stosunki rasowe i reprodukcyjne nawzajem się artykułują.

Istnieje pokusa wysunięcia tezy, że kategorii tożsamości są niewystarczające, ponieważ każda pozycja podmiotu stanowi siedlisko zbieżnych i niejednoznacznych relacji władzy. Wymagałoby to jednak zlekceważenia faktu, że takie zbieżne relacje stanowią zasadnicze wyzwanie dla podmiotu. Nie istnieje bowiem tożsamy podmiot dźwigający te relacje, nie istnieje miejsce, w których się one zbiegają. To właśnie ta zbieżność i interartykulacja stanowi współcześnie los podmiotu. Innymi słowy, podmiot nie jest już tożsamą jednostką. W tym sensie tymczasowa totalizacja odgrywana przez kategorię tożsamości stanowi konieczny błąd. A jeśli tożsamość jest koniecznym błędem, konieczne jest uznanie terminu queer jako określenia przynależności, nie opisującego jednak w pełni tych, których ma reprezentować. W rezultacie trzeba będzie potwierdzić przypadkowość samego terminu: pozwolić, by został obalony przez tych, których wyklucza, a którzy słusznie oczekują, że będzie ich reprezentował; pozwolić, by przyjął nowe, niemożliwe do przewidzenia znaczenia nadane mu przez młodsze pokolenie, którego terminologia polityczna może być związana z zupełnie innymi celami. Przecież to właśnie termin queer stał się sam w sobie dyskursywnym

punktem zbornym dla młodszych lesbijek i gejów oraz, w innych sytuacjach, dla akcji lesbijek, a także, w jeszcze innych sytuacjach, dla biseksualistów i heteroseksualistów, dla których określenie to stanowi wyraz solidarności z anti-homofobiczną polityką. Należy utrzymać funkcjonowanie tego terminu jako dyskursywnego punktu o niedookreślonym z góry znaczeniu nie tylko w celu kontynuacji demokracji queer-polityki, ale także aby obnażyć, utwierdzić i przeobrazić jego specyficzną historyczność.

PERFORMATYWNOŚĆ PŁCIA DRAG

Jak, jeśli w ogóle, koncepcja dyskursywnej resygnifikacji jest związana z kwestią parodii płci czy też odgrywania płci? Po pierwsze, w jaki sposób należy rozumieć stwierdzenie, że płeć jest zawsze odgrywana? Czy znaczy to, że każdy z nas zakłada maskę, przyjmuje "nie swoją" tożsamość, że istnieje jakies "ja" uprzednie do tego "zakładania", ktoś kto od początku jest inny od swojej płci? A może ta imitacja, to odgrywanie, poprzedza i tworzy "ja" funkcjonując jako warunek wstępny dla formowania się "ja", a nie jako zbędna maska?

Interpretacja płci-jako-drag według tego pierwszego modelu wynika z szeregu okoliczności. Jedną z nich stworzyłam sama podając drag jako przykład performatywności, przez co wiele osób zrozumiało wtedy, że drag jest modelem performatywności. Nawet jeśli drag jest performatywny, nie oznacza to jeszcze, że performatywność w ogóle należy rozumieć jako drag. Chociaż tym samym czasie kiedy wydano *Gender Trouble*, ukazały się także wydanictwa, których autorzy twierdzili, że "ubranie tworzy kobietę", ja nigdy nie uważałam, że płeć jest jak ubranie, albo że ubranie tworzy kobietę. Pewien wpływ odegrały tu także potrzeby polityczne rodzącego się ruchu queer, dla którego centralną kwestią stała się popularyzacja teatralnej mocy sprawczej (agency)!.

Płeć społeczna jest wynikiem obowiązkowej, wymuszonej praktyki ucieleśnienia norm, która nie jest jednak całkowicie determinująca. Jeśli potraktowalibyśmy płeć społeczną jako rodzaj zadania, to można powiedzieć, że zadanie to nigdy nie zostaje do końca wykonane zgodnie z oczekiwaniami; a jego wykonawca nigdy nie jest w stanie w pełni zadowolić się w ideale, do którego jest zmuszony dążyć. Co więcej, ucieleśnianie to jest procesem powtarzalnym. Tę powtarzalność można interpretować właśnie jako czynnik podający w wątpliwość ideę woluntarystycznego panowania desygnowanego w języku jako podmiot.

Film *Paris Is Burning* pokazał jasno, że drag nie jest nigdy po prostu wyrotowy. Spełnia on swoją wyrotową rolę o tyle, o ile stanowi odzwierciedlenie przyziemnych przykładów wcielania się w płeć, tych dzięki którym odgrywane są i definiowa-

ne jako naturalne heteroseksualnie idealne płcie, zaś ujawniając to uszczupla ich władzę. Nie ma jednak gwarancji, że obnażenie mechanizmu naturalizującego heteroseksualność doprowadzi do jej obalenia. Denaturalizacja może wzmocnić hegemonią heteroseksualności, czego najlepszym przykładem są denaturalizujące parodie, które reidealizują heteroseksualne normy nie podając ich w wątpliwość.

Zdarza się jednak, że możliwość przeniesienia ideału płciowego lub normy płciowej podaje w wątpliwość moc poniżania (*the abjecting power*), którą wspiera. Okupacja lub reterytorializacja terminu używanego do poniżenia jakiejś grupy może przestoczyć się w opór, możliwość ożywczego społecznej i politycznej zmiany znaczenia. W pewnym stopniu tak właśnie stało się z koncepcją queer. Współczesne, nowe zastosowanie tego terminu stanowi grę z kontekstem zakazu i degradacji związanym z tym określeniem, doprowadzając do powstania nowego rzędu wartości, rodzaju politycznej afirmacji, wyrastającej z tego terminu i poprzez niego; z terminu, którego wcześniejsze użycie miało na celu wyeliminowania takiej właśnie afirmacji.

Może się jednak wydawać, że istnieje różnica między uosabianiem czy też odgrywaniem norm płciowych a performatywnym użyciem dyskursu. Czy są to dwa różne znaczenia "performatywności", czy stanowią one dwie zbieżne modalności cytowania, dzięki której bardziej obiecującej deregulacji ulega obowiązkowy charakter pewnych społecznych nakazów? Normy płciowe działają poprzez wymuszanie ucieleśnienia pewnych ideałów kobiecości i męskości, takich, które niemal zawsze związane są z idealizacją związku heteroseksualnego. W tym sensie inicjacyjny performatyw "To dziewczynka!" antycypuje nadejście sankcjonującego stwierdzenia "Ogląszam was mężem i żoną." Stąd też bierze się dziwna przyjemność, jaką daje komiks, w którym niemowlę zostaje po raz pierwszy wprowadzone w dyskurs stwierdzeniem "To lesbijka!" Abstrahujące od tego esencjalistycznego dowcipu, zawłaszczenie performatywu przez queer nasładowe i obnaża tak wiążącą moc tego heteroseksualizującego prawa jak i możliwość wywłaszczenia go.

Na tyle na ile nazwanie "dziewczynką" jest przechodnie, to jest, na tyle na ile rozpoczyna proces wymuszania pewnej "dziewczecości", termin ten, czy też raczej jego symboliczna moc, kieruje formowaniem się cieleśnie odgrywanej kobiecości, która nigdy w pełni nie jest zgodna z normą. Jednak to właśnie "dziewczynka" zmuszona jest "cytować" normę, aby zakwalifikować się jako pełnoprawny podmiot i pozostać nim. Kobiecość nie jest więc wynikiem wyboru, lecz wymuszonym cytowaniem normy, której złożona historyczność jest nierozzerwalnie związana z dyscypliną, kontrolą i karą. Nie istnieje żadne "ja" przyjmujące normę płciową. Wręcz przeciwnie: to właśnie to cytowanie normy płciowej jest koniecznym warunkiem, aby zakwalifikować się jako "ja", aby stać się pełnoprawnym "kims", a kształtowanie się podmiotu jest uzależnione od wcześniejszej legitymizacji norm płciowych.

Kwestię performatywności płci należy przemyśleć właśnie w kontekście normy wymuszającej pewien "cytat" jako warunek powstania pełnoprawnego podmiotu. Ścisłej mówiąc należy wyjaśnić teatralność płci w kontekście takiej obowiązkowej cytowania. Teatralności nie należy mylić z samo-obnażaniem czy też tworzeniem siebie. W ramach polityki queer, a nawet w ramach samego zespołu znaczeń określanego jako queer, odczytujemy praktykę resygnifikacji, dzięki której desakcjonująca moc nazwy queer zmienia się w taki sposób, że sankcjonuje ona sprzeciw wobec warunków określania seksualnej prawomocności. Paradoxem, zresztą niezmiernie obiecującym, jest fakt, że podmiot "wqueerowany" w dyskurs publiczny poprzez różnorodne homofobiczne interpelacje przyjmuje czy też cytuje ten termin jako dyskursywną podstawę oporu. Taki rodzaj cytatu jest teatralny na tyle, na ile naśladuje on i wyolbrzymia dyskursywną konwencję, którą także unieważnia. Ten wyolbrzymiający gest ma zasadnicze znaczenie przy obnażaniu homofobicznego "prawa", które nie jest już w stanie kontrolować warunków funkcjonowania własnych strategii poniżania (abjecting strategies).

Moim zdaniem niemożliwe jest przeciwstawianie tego co teatralne temu co polityczne w ramach współczesnej polityki queer: hiperboliczne "przedstawienie" śmierci w praktykach "die-in" oraz teatralna marginalność, dzięki której aktywizm queer rozszedł doprowadzający do ukrywania preferencji seksualnych rozdział między przestrzenią publiczną i prywatną, zaowocowały rozmnożeniem siedlisk politycznej i świadomości o AIDS w całej sferze publicznej. Można tutaj mówić o niezwykle istotnych historiach, których sednem jest wzrastająca polityzacja teatralności dla tych, którzy są queer (byłoby to, moim zdaniem, bardziej produktywne, niż obstawanie przy istnieniu dwóch przeciwieństw w ramach queer). W takiej historii mogłyby się mieścić tradycje przebierania się w stroje przeciwnej płci (cross-dressing), bale w dragu (drag balls), marsze uliczne, przedstawienia typu butch-femme, przejście między marszem (Nowy Jork) a "paradą" (San Francisco); die-ins organizowane przez ACT UP, kiss-ins autorstwa Queer Nation; przedstawienia w dragu na rzecz ofiar AIDS i badań nad tą chorobą (tutaj zaliczyłabym i występy Lypinski i Lizy Minelli, która wreszcie odgrywa Judy¹²); zbieżność teatralnej pracy z teatralnym aktywizmem¹³, przedstawianie hiperbolicznej lesbijskiej seksualności i ikonografia, która skutecznie kontruje próby desekualizacji lesbijek; taktyczne przerywanie publicznych uroczystości przez lesbijskie aktywistki i gejowskich aktywistów w celu zwrócenia uwagi społecznej na niewystarczające finansowanie przez rząd badań nad AIDS i pomocy dla ofiar tej choroby oraz wywołania oburzenia w związku z tym faktem.

Coraz większa teatralizacja politycznego gniewu w odpowiedzi na morderczą obojętność twórców polityki społecznej wobec kwestii związanych z AIDS ma alegoryczne odbicie w rekontekstualizacji queer: od miejsca, które termin ten zajmował w

homofobicznej strategii ponizania i unicestwienia po uporczywe, publiczne odzieranie go z odium wstydu. Na tyle na ile wstydy jest piętnem związanym nie tylko AIDS, ale także z byciem queer, rozumianym w ramach homofobicznej przyczynowości jako związek między "przyczyną" a "przejawem" tej choroby, teatralna wściekłość stanowi element publicznego oporu wobec tej interpelacji wstydu. Teatralna wściekłość powołana do życia przez krzywydy powodowane homofobią, powtarza te krzywydy właśnie poprzez acting out, "odgrywanie", które nie tylko je powtarza czy cytuje, ale także tworzy hiperboliczne przedstawienie śmierci i krzywydy w celu pokonania epistemicznego oporu wobec AIDS oraz wobec grafiki cierpienia, czy też poprzez hiperboliczne przedstawienie całowania, którego celem jest rozbicie epistemicznej ślepoty wobec coraz odważniejszego i bardziej publicznego homoseksualizmu.

MELANCHOLIA A GRANICE PRZEDSTAWIENIA

Potencjał krytyczny dragu jest ściśle związany z krytyką panującego reżimu prawdy zakładającego istnienie "płci biologicznej", który uważam za dogłębnie heteroseksualny: wprowadzenie rozróżnienia między "wewnętrzną" prawdą kobiecości, rozumianą jako dyspozycja psychiczna czy też trzon ego, a prawdą "zewnątrzną", rozumianą jako powierzechność czy prezentacja, owocuje powstaniem sprzecznej koncepcji płci społecznej, jako nie posiadającej stałej "prawdy". Płci społecznej nie można traktować ani jako czysto psychicznej prawdy, rozumianej jako prawda "wewnętrzna" czy też "ukryta", ani nie można jej zredukować do powierzechności. Wręcz przeciwnie, jej niedookreśloność można wywieść z interakcji między psychiką a powierzechnością (gdzie ta druga dziedzina obejmuje także to, co "ukazuje się" za pomocą słów). Ponadto jest to interakcja, "gra", ograniczona heteroseksualnymi zasadami, z czego nie wynika, że się do nich ogranicza.

Nie można w żadnym razie wnioskować, że element płci społecznej, który jest odgrywany, stanowi w związku z tym "prawdę" o płci społecznej; przedstawienie w sensie ograniczonego "aktu" należy odróżnić od performatywności, na którą składa się powtarzanie norm, które poprzedzają, ograniczają i przetrastają "wółę" czy "wybór" aktora. Ponadto to co jest "odgrywane" w rezultacie ukrywa, a może nawet odci- na się od, tego co niejasne, nieswiadome, niemożliwe do odegrania. Błędem byłoby sprowadzenie performatywności do przedstawienia.

Zanim jednak odrzucimy ekspresywny model dragu mówiący, że w trakcie przedstawienia zostaje uzewnętrzniona jakaś wewnętrzna prawda, musimy odwołać się do psychoanalitycznych rozważań nad związkiem tego, jak tworzona jest plec społeczna i co ona oznacza. Psychoanaliza zakłada, że nieprzezroczystość nieswiadomości wyznacza granice eksterioryzacji psychiki. Innym, moim zdaniem słusznym, zafoze-

Dopóki żałoba pozostaje niemożliwa do wypowiedzenia, dopóty wściekłość wywołana utratą może się wzmacniać, ponieważ pozostaje niewyjawiona. I jeśli ta własna wściekłość wywołana utratą jest publicznie zakazana, melancholijne rezultaty takiego zakazu mogą osiągnąć wymiar samobójstwa. Tak więc powstanie zbiorowych instytucji pozwalających na oplakiwanie straty ma kluczowe znaczenie dla przetrwania, dla zjednoczenia się społeczności, ponownego nawiązania więzi i systemu krępujących związków. Poprzez nagłośnienie i dramatyzację śmierci stają się one rodzajem stawiających na życie odpowiedzi na tragiczne psychiczne konsekwencje udaremnianego i zakazywanego przez kulturę procesu żałoby.

PERFORMATYWNOŚĆ PŁCIOWA I SEKSUALNA

Jaki więc istnieje związek między tropem, dzięki któremu dyskurs można opisać jako "przedstawiający" a przedstawieniem w teatralnym sensie, gdzie centralną rolę wydaje się odgrywać hiperboliczny status norm płciowych? To co "przedstawia" drag, to oczywiście znak płci, znak nie będący tym samym co ciało, które oznacza, ale który nie może być bez tego ciała odczytany. Ten znak, rozumiany jako imperatyw-"dziewczynka!"-odczytywany jest nie tyle jako zadanie, co jako komenda i jako taki powoduje do życia akty niesubordynacji. Hiperboliczne posłuszeństwo tej komendzie może ujawnić hiperboliczny status samej normy, a nawet może stać się kulturowym znakiem umożliwiający odczytanie kulturowego imperatywu. Heteroseksualne normy płciowe wytwarzają niedoścignione ideały, można więc powiedzieć, że heteroseksualność działa poprzez regulowane wytwarzanie hiperbolicznych wersji "mężczyzny" i "kobiety". Są to w większości przymusowe przedstawienia, których żadne z nas nie wybiera, ale każde z nas jest zmuszone próbować odegrać. Piśzę "jest zmuszone próbować odegrać", ponieważ przymusowy charakter tych norm nie zawsze czyni je wykonalnymi. Tego typu normy niezmiennie przesładuje ich własna niewykonalność; stąd ciągle nerwowo powtarzane wysiłki zaprowadzenia i wzmocnienia ich rządów.

Resygnifikacja norm stanowi więc funkcję ich niewykonalności, stąd kwestia podkopywania, osłabiania normy, staje się kwestią zadomowienia się w praktykach jej reartykulacji. Krytyczne znaczenie dragu nie ma związku z mnożeniem płci, bo przecież zwykłe zwiększenie ich liczby nie załatwia sprawy, ale z obnażeniem, czy też kłęską prób pełnego uprawomocnienia i opanowania przez heteroseksualne reżimy ich własnych ideałów. Drag nie stanowi więc sprzeciwu wobec heteroseksualizmu, a jego proliferacja nie doprowadzi do upadku heteroseksualizmu; wręcz przeciwnie, drag jest na ogół alegorią heteroseksualizmu i jego konstytutywnej melancholii. Jako alegoria wyrażana poprzez hiperbolę drag uwypukla to, co jest przecież określone tylko w stosunku do hiperboli: dyskretną, traktowaną jako oczywistość heteroseksu-

alną performatywność. Drag może więc, w najlepszym razie, być traktowany jako unaocznienie sposobu, w jaki hiperboliczne normy ukrywają się pod płaszczkiem heteroseksualnej zwyczajności. Jednocześnie niekoniecznie prowadzi to do podważenia tych norm, rozumianych nie jako komedy, którym należy się podporządkować, ale jako imperatywy do "cytowania", przekręcania, "queerowania", które zostają zaakcentowane jako imperatywy heteroseksualne.

Trzeba podkreślić, że chociaż heteroseksualizm funkcjonuje częściowo poprzez stabilizację norm płciowych, płęć społeczna wyznacza gęste siedlisko sygnifikacji obejmujące i wychodzące poza matrycę heteroseksualną. Chociaż różne formy seksualności same w sobie nie określają płci społecznej, koniecznie trzeba zachować nieprzychylny i nieredukcyjny związek między seksualnością a płcią społeczną. Właśnie dlatego, że homofobia często funkcjonuje poprzez przypisywanie homoseksualistom niepełnowartościowej, niepełnej, czy z innego powodu godnej pogardy płci, nazywając gejów "zniewieściałymi" a lesbijki "zmaskulizowanymi", i ponieważ tam gdzie pojawia się homofobiczny strach przed popełnieniem aktu homoseksualnego, jest on często strachem przed utratą pełnowartościowej płci ("nie byciem już prawdziwym czy też pełnowartościowym mężczyzną" albo "nie byciem już prawdziwą czy pełnowartościową kobietą"), kluczowe znaczenie ma utrzymanie aparatu teoretycznego, który jest w stanie wyjaśnić jak seksualność podlega regulacji poprzez kontrolę i zawstydzanie płci.

Chociaż może kusić stwierdzenie, że niektóre praktyki seksualne łączą ludzi silniej niż przynależność płciowa¹⁹, należy pamiętać, że miałyby one usprawiedliwienie, jeśli w ogóle można je usprawiedliwić, tylko w przypadku konkretnych rodzajów powiązań; nie ma żadnego powodu, aby stawiać praktyki seksualne czy płęć w uprzywilejowanej pozycji. Niemniej praktyki seksualne będą zawsze odbierane odmiennie w zależności od związków płciowych, w jakich mają miejsce. Poza tym w ramach homoseksualizmu mogą istnieć "płcie", które wymagają teoretyzacji wychodzącej poza kategorie "męskości" i "kobiecości". Jeśli mamy uprzywilejować praktykę seksualną jako sposób wyjścia poza płęć, musimylibyśmy spytać, jaką cenę trzeba płacić za traktowanie analitycznej rozdzielności tych dwóch dziedzin jako faktu. Może istnieje jakiś specyficzny rodzaj cierpienia związanego z płcią, który prowokuje takie fantazje na temat praktyki seksualnej wychodzącej całkowicie poza różnicę płciową, w ramach której nie da się już odczytać znaczników męskości i kobiecości? Czy nie byłaby to paradygmatycznie fetyszystyczna praktyka seksualna, usiłująca nie wcielić tego, co wie, a przecieć cały czas to wiedząc? To pytanie nie ma na celu zmniejszenie znaczenia fetysza (gdzież bez niego byłibyśmy?), ale jest jego celem zapytanie czy radykalne rozdzielanie seksualności i płci jest możliwe do wyobrażenia tylko zgodnie z logiką fetysza.

W teoriach takich jak teoria Catharine MacKinnon związki seksualne oparte na podporządkowaniu traktowane są jako źródło zróżnicowanych kategorii płciowych, a więc "mężczyźni" definiowani są jako osoby zajmujące seksualnie dominującą pozycję społeczną, zaś "kobiety" definiowane są jako pozostające w relacji podporządkowania. Wysoce deterministyczna koncepcja MacKinnon nie pozwala na teoretyczną konceptualizację związków seksualnych w oderwaniu od sztywnej struktury różnic płciowej ani na rozpatrywanie takich uregulowań seksualnych, które nie traktują płci jako pierwszorzędного obiektu (np. zakaz sodomii, publicznego odbywania stosunków seksualnych, czy homoseksualizmu za zgodą obu stron). Stąd uznane różnicowanie między dziedzinami seksualności i płci wprowadzone przez Gayle Rubin w "Thinking Sex" i przeformułowana wersja jej stanowiska autorstwa Sedgwick stanowią ważne punkty teoretycznego sprzeciwu wobec deterministycznej wersji strukturalizmu MacKinnon.²⁰

Wydaje mi się, że nadszedł czas ponownego przemyślenia tego właśnie sprzeciwu tak, by zamazać granicę między teorią queer a feminizmem.²¹ Z pewnością założenie, że związki seksualne oparte na podporządkowaniu określają umiejscowienie płciowe jest równie niedopuszczalne co radykalne oddzielanie form seksualności i funkcjonowania norm płciowych. Związek między praktyką seksualną a płcią z pewnością nie jest strukturalnie zdeterminowany, jednak aby doprowadzić do destabilizacji tego heteroseksualnego założenia, ciągle konieczne jest rozpatrywanie obu jako pozostających ze sobą w dynamicznym związku.

Z psychoanalitycznego punktu widzenia związek między płcią a seksualnością można częściowo określić biorąc pod uwagę relację między identyfikacją a pragnieniem. Wtedy staje się jasne, dlaczego nie należy zakładać związku przyczynowego między tymi dwoma dziedzinami i wciąż badać ich skomplikowane związki. Bowiem identyfikowanie się jako kobieta niekoniecznie oznacza, że pożąda się mężczyzny, a fakt żywienia pożądania w stosunku do kobiety niekoniecznie sygnalizuje konstytutywną obecność męskiej identyfikacji, jakkolwiek ją rozumieć, matryca homoseksualna okazuje się logiką wyimaginowaną, która uparcie oznajmia, że nie może być kontrolowana. Heteroseksualna logika wymagająca, by identyfikacja i pragnienie nawzajem się wykluczały, stanowi jeden z najbardziej redukcyjnych instrumentów psychicznych heteroseksualizmu: identyfikowanie się jako pewna płeć wymusza pożądanie innej płci. Z jednej strony nie istnieje jedna kobiecość, z którą można się identyfikować, bowiem kobiecość może oferować cały szereg siedlisk identyfikacji, jak dowodzi tego proliferacja możliwości lesbijskiej femme. Z drugiej strony założenie, że homoseksualne identyfikacje opierają się na odzwierciedleniu czy powtarzaniu nie opisuje w pełni złożonej dynamiki związków lesbijskich i gejowskich. Słownictwo opisujące skomplikowaną grę, przekraczanie i destabilizację męskich oraz

kobiecych identyfikacji w ramach homoseksualizmu w ramach dyskursu teoretycznego dopiero się tworzy: w tej kwestii o wiele bardziej pouczający jest nieakademicki język związany historycznie z gejowskimi społecznościami. Złożona kwestia różnicy seksualnej w ramach homoseksualizmu dopiero czeka na opracowanie teoretyczne.

Jedną z decydujących kwestii jest pytanie, czy społeczne strategie regulacji, ponienia i normalizacji nie będą ponownie łączyły płci z seksualnością, w ten sposób wymuszając na analizie opozycyjnej teoretyzowanie związków między nimi. Nie będzie to równoznaczne ze zredukowaniem płci do przeważających form związków seksualnych w taki sposób, że osoba "będzie" wynikiem seksualnej pozycji, którą ma zajmować. Opiernie się takiej redukcji powinno umożliwić wyrażenie szeregu nieprzyczynowych i nieredukcyjnych relacji między płcią a seksualnością, nie tylko w celu połączenia feminizmu i teorii queer, tak jak można by połączyć dwa niezależne przedsięwzięcia, lecz aby ustanowić ich konstytutywny wzajemny związek. Podobnie badanie dotyczące homoseksualizmu i płci nie będzie wymagało zrezygnowania z priorytetowego traktowania obu terminów w celu bardziej złożonego nakreślenia mapy władzy, dzięki której możliwe będzie prześledzenie procesu kształtowania się każdego z tych terminów w konkretnych reżimach rasowych i przestrzeniach geopolitycznych. Zadanie, oczywiście, na tym się nie kończy, ponieważ żaden termin nie może funkcjonować jako termin podstawowy, a sukces jakiegokolwiek analizy koncentrującej się na którymkolwiek z terminów może oznaczać uwypuklenie jej własnych ograniczeń, które posłużą jako jedyny możliwy punkt wyjścia.

Celem tej analizy nie może być więc czysta wywrotowość, bowiem podkopanie struktury nie wystarczy, by wywołać walkę polityczną i kierować nią. Wydaje się, że kwestia myślenia o dyskursie i władzy w kontekście przeszłości, nie zaś denaturalizacja czy proliferacja, ma szanse rozwinąć się w kilku kierunkach związanych z następującymi pytaniami: jak myśleć o władzy jako o resygnifikacji a jednocześnie jako o zbieganiu się czy też interartykulacji związków regulacji, dominacji, konstytucji? Jak zdecydować, co można uważać za pozytywną resygnifikację, z całym związanym z nią ciężarem i trudnościami, i jak podjąć ryzyko ponownego umieszczenia tego co pogardzane w centrum skierowanego przeciw temu sprzeciwu? A także jak na nowo określić warunki, które ustanawiają i utrzymują ciała, które znaczą?

Interesującym aspektem interpretacji filmu Paris Is Burning jest tyle odczytywane różnych sposobów wykorzystywania strategii denaturalizacji w celu ponownej idealizacji bycia białym i heteroseksualnych norm płciowych, co odczytywanie mających mniej stabilizujący efekt reartykulacji więzi pokrewieństwa, jaką sprawował. Bałe w dragu czasem wytworzą kobiecość jako funkcję bycia białą i odpierają homoseksualizm poprzez transpłciowość (transgendering), która reidealizuje pewne burżuazyjne formy wymiany heteroseksualnej. A jednak jeśli te przedstawienia nie

mają natychmiastowe czy też oczywistego efektu wywrotowego, możliwe że to raczej poprzez przedefiniowanie więzi pokrewieństwa, w szczególności poprzez zmianę definicji "domu" i jego form kolektywnego życia, matczynej opieki, mycia podłóg, czytania i stawania się legendą, zawłaszczenie i ponowne użycie kategorii dominującej kultury umożliwiają stworzenie związków pokrewieństwa wspierających opozycyjny dyskurs. Ciekawe byłoby w takim kontekście odczytać Paris Is Burning wraz z *The Reproduction of Mothering* Nancy Chodorow i zastanowić się, co w wyniku takiego odczytania stałoby się z psychoanalizą i więzami pokrewieństwa. W filmie kategorie takie jak "dom" czy "matka" wywodzą się z kontekstu rodzinnego, ale jednocześnie są używane do tworzenia alternatywnych gospodarstw domowych i społeczności. Ta resygnifikacja stanowi znacznik mocy sprawczej (agency), która (a) nie jest tożsama z woluntaryzmem oraz (b) chociaż jest uwikłana w relacje siły, którym usiłuje się sprzeciwić, w konsekwencji opiera się próbom zredukowania jej do tych dominujących form.

Performatywność opisuje uwikłanie w to, czemu się sprzeciwiamy, obracanie siły przeciwko niej samej, aby uzyskać alternatywne modalności siły, ustanowić rodzaj politycznej kontestacji, który nie stanowi "czystej" opozycji, czy "wyjścia poza" współczesne stosunki władzy, ale ciężką pracę wykuvania przyszłości z nieuchronnie zanieczyszczonego materiału.

Jak odróżnić władzę, którą wspieramy od tej, której się sprzeciwiamy? Czy jest to, można by spytać, kwestia "odróżniania"? Przecież nawet sprzeciwiając się władzy, jest się w nią uwikłanym, nawet zmieniając ją, jest się przez nią kształtowanym, i równoczesność tych procesów stanowi jednocześnie warunek naszej stroniczości, miarę naszej politycznej niewiedzy oraz warunek samego działania. Nieprzewidywalne skutki naszych działań stanowią element ich wywrotowej obietnicy w takim samym stopniu, jak te, które wcześniej zaplanujemy.

Konsekwencje performatywów, rozumianych jako wytwory dyskursywne, sięgają poza konkretne oświadczenie czy wypowiedź, ustanowienie prawa albo oznajmienie narodzin. Zakres ich potencjału znaczeniowego nie podlega kontroli osoby, która je wypowiada czy zapisuje, bowiem nie są one własnością osoby, która je wypowiada. Wbrew swoim autorom, a często wbrew ich najcenniejszym intencjom, performatywy nie przestają znaczyć.

Jedną z ambiwalentnych implikacji decentralizacji podmiotu jest konieczne i nieuniknione wywłaszczenie tekstu, którego jest się autorem. Ale zarzucenie prawa własności do tego, co się pisze, ma szereg ważnych następstw politycznych, bowiem takie spotkanie z zawłaszczeniem, reformowaniem i deformowaniem własnych słów otwiera widoki na trudny teren przyszłej społeczności, na którym nadzieja pełnego rozpoznania siebie wśród terminów, za pomocą których osiąga się sygnifikację, ni-

gdy nie zostanie spełniona. Jednak słowa od początku nie należą do piszącego, bowiem mówienie jest zawsze w jakiś sposób mówieniem przemawiającego przez nas i jako my Obcego: melancholijnym powtórzeniem języka, którego nigdy się nie wybrało, którego nie otrzymuje się jako instrumentu, którym można się posługiwać, ale który niejako posługuje się nami, w którym zostajemy wywłaszczeni, i jest to niestabilny, niezmienny warunek bycia "kims" i "nami", ambiwalentny warunek zniewalającej władzy.

Tłum. Agnieszka Rzepa

Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, Nowy Jork, Londyn, 1993, Rozdział 8 (str. 223-242)

Przypisy:

- ¹ To pytanie jest szczególnie ważne w odniesieniu do obecnej dyskusji na temat "dyskursu nienawiści" (*hate speech*).
- ² Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume One*, tłum. Robert Hurley, Vintage, New York, 1978, s. 93-3. Por. także *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa, 1995, s. 83-84.
- ³ Zob. Eve Kosofsky Sedgwick *Queer Performativity* w *GLQ*, t.1, nr 1 (Spring 1993). Jestem wdzięczna Eve Kosofsky Sedgwick za jej interesującą pracę oraz za zachęcenie mnie do przemyślenia związku między płcią społeczną a performatywnością.
- ⁴ Oczywiście nigdy nie można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że język czy dyskurs "wykonuje" czynność powiewa nie jest pewne, czy język tworzy szereg "aktów". W końcu przecież opis „aktu” nie zostaje potwierdzony poprzez trop, który ustanowił dany akt jako wydarzenie wyjątkowe, bowiem okazuje się, że akt odnosi się do aktów go poprzedzających i do powtarzania „aktów”, które można by chyba lepiej określić jako łańcuch cytatowości. Paul de Man zauważa w „Rhetoric of Persuasion”, że różnicy między wypowiedziami performatywnymi i konstatywnymi zaprzecza fikcyjny status obu z nich: „...możliwość języka do wykonywania jest równie fikcyjna jak możliwość języka do stwierdzania” (s.129). Ponadto, pisze de Man, retoryka jest performatywna, jeśli traktuje się ją jako perswazję, ale jeśli traktuje się ją jako system tropów, wtedy dekonstruuje ona swoje własne działanie” (s. 130-131, w *Allegories of Reading*, Yale University

Press, New Haven, 1987).

⁵ Dalsza część tekstu dotyczy performatywów określanych przez Austina jako „ilokucyjne”, a więc takie, w przypadku których moc sprawcza aktu *wydać się* wywodzi z intencji czy też woli mówiącego. W tekście „Sygnatura zdarzenie kontekst” Derrida dowodzi, że moc sprawcza, jaką Austin przypisuje intencji mówiącego w przypadku takich aktów ilokucyjnych powinna zostać przypisana raczej sile cytatości mowy, iterowalności, która ustanawia autorytet aktu mowy, ale także jego nie-wyjatkowy charakter. W tym rozumieniu każdy „akt” stanowi echo, czy też łańcuch cytatości, i to ta cytatość konstytuuje jego moc performatywną.

⁶ Tłum. cytatu A. Rzepa. Por. Jacques Derrida, „Sygnatura zdarzenie kontekst” w *Pismo filozofii*, tłum. Bogdan Banasiuk, Inter Esse, Kraków, 1992, s. 235.

⁷ Historyczność dyskursu sugeruje, w jaki sposób historia może konstytuować sam dyskurs. Nie chodzi po prostu o to, że dyskursy są ulokowane w historiach, ale że mają własny konstytutywny historyczny charakter. Termin „historyczność” wskazuje bezpośrednio na konstytutywny charakter historii w praktyce dyskursywnej, to jest na warunki, w jakich „praktyka” nie mogłaby istnieć poza nawarstwieniem konwencji, które ją wytworzą i czynią zrozumiałą.

⁸ Badanie naukowe można uznać za prezentystyczne, w moim rozumieniu, jeśli (a) uniwersalizuje ono szereg twierdzeń pomimo istnienia historycznych i kulturowych faktów pozwalających na zakwestionowanie takiej uniwersalizacji lub (b) bezprawnie uniwersalizuje szereg historycznie uwarunkowanych terminów. Może się zdarzyć, że oba te działania w konkretnym przypadku prowadzą się do tego samego. Byłoby jednak błędem twierdzenie, że cały język koncepcyjny czy filozoficzny jest „prezentystyczny”, bowiem takie oskarżenie byłoby równoznaczne z żądaniem sprowadzenia całej filozofii do historii. Pojęcie genealogii wprowadzone przez Foucaulta rozumieniem jako typowo filozoficzną praktykę obnazania i śledzenia procesu ustanawiania i funkcjonowania fałszywych uniwersaliów. Dziękuję Mary Poovey i Joan W. Scott za objaśnienie mi tej koncepcji.

⁹ Zob. Charry Smyth, *Lesbians Talk Queer Notions*, Scarlet Press, London, 1992.

¹⁰ Zob. Michael Omi i Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*, Routledge, New York, 1986.

¹¹ Teatralność nie może być z tego powodu traktowana jako całkowicie intencjonalna, ale możliwe że sama umożliwiłam taką interpretację odnosząc się do płci społecznej jako „intencjonalnej i pozbawionej desygnatu” w eseju *Performative Acts and Gender Constitution* opublikowanym w zbiorze pod red. Sue-Ellen Case, *Performing Feminisms*, John Hopkins University, Baltimore, 1991, s. 270-82. Używam tutaj terminu „intencjonalny” w ścisłe fenomenologicznym

sensie. W fenomenologii „intencjonalność” nie oznacza dobrowolności czy umyślnego działania; termin ten określa świadomość (lub język) jako *posiadającą przedmiot*, a konkretnej jako nakierowaną na przedmiot, który może istnieć lub nie. W tym sensie akt świadomości może intencjonalnie stworzyć (postulować, ukonstytuować, pojąć) *wyobrazony* przedmiot. Ideał płci społecznej można rozumieć jako przedmiot intencjonalny, ideał ukonstytuowany, lecz nie istniejący. Tak pojęta płeć społeczna byłaby podobna do „kobiecości” rozpatrywanej jako niemożliwa do osiągnięcia, jak robi to Drucilla Cornell w *Beyond Accommodation*, Routledge, New York, 1992.

¹² Zob. David Román, „It's My Party and I'll Die If I Want to!” *Gay Men, AIDS, and the Circulation of Camp in U.S. Theatre*, „Theatre Journal” 44 (1992): s. 305-327; oraz Román, *Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community* w: Janelle Reinelt i Joseph Roach, reds. *Critical Theory and Performance*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

¹³ Zob. Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist*, Martin's Press, New York, 1989; Douglas Crimp i Adam Rolston, reds. *AIDSDEMOGRAPHICS*, Bay Press, Seattle, 1990; oraz Doug Sadownik, *ACT UP Makes a Spectacle of AIDS*, „High Performance” 13 (1990), s. 26-31. Dziękuję Davidowi Románowi za zwrócenie mojej uwagi na ostatnią z wymienionych prac.

¹⁴ *Gender Trouble*, s. 57-65. Zob. także mój artykuł *Melancholy Genders, Refused Identifications* w: *Psychoanalytic Dialogues* (w druku).

¹⁵ Jestem wdzięczna Laurie Mulvey za zachęcenie mnie do zastanowienia się nad związkiem między performatywnością a zaprzeczeniem, a Wendy Brown za podsuniecie mi myśli o związku między melancholią a drągiem i pytania, czy denaturalizacja norm płciowych jest równoznaczna z ich osłabaniem. Dziękuję także Mandy Merck za liczne pouczające pytania, które zaowocowały niniejszymi przemyśleniami, w tym także za sugestię, że jeśli zaprzeczenie stanowi warunek performatywności, być może samą płeć społeczną można rozpatrywać w oparciu o strukturę fetysza.

¹⁶ Zob. *Freud and the Melancholia of Gender* w: *Gender Trouble*.

¹⁷ Nie chcę przez to powiedzieć, że istnieje jakaś różnicująca matryca pozwalająca na odróżnienie identyfikacji i pragnienia. Możliwe jest zaszewienie się identyfikacji i pragnienia w wymianie heteroseksualnej czy homoseksualnej lub w biseksualnej historii praktyk seksualnych. Ponadto „męskość” i „kobiecość” nie wyczerpują możliwości terminologicznych jeśli chodzi o zeretyzowaną identyfikację czy pragnienie.

¹⁸ Zob. Douglas Crimp, *Mourning and Militancy*, w „October” 51 (Winter 1989), s. 97-107.

¹⁹ Zob. Sedgwick, *Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others*, "South Atlantic Quarterly", t. 88, nr 1 (Winter 1989), s. 53-72.

²⁰ Zob. Gayle Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* w: Carole S. Vance, red. *Pleasure and Danger*, Routledge, New York, 1984, s. 267-319; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley, 1990, s. 27-39.

²¹ Pod koniec krótkiego teoretycznego podsumowania *Thinking Sex* Rubin wspomina o feminizmie sugerując, że „na dłuższą metę, feministyczna krytyka hierarchii płciowej musi zostać włączona do radykalnej teorii płci biologicznej, zaś krytyka ucisku seksualnego powinna wzbogacić feminizm. Powinna się jednak rozwinąć niezależna teoria i polityka odnosząca się konkretnie do seksualności?” (309).



Diane Arbus

Młody mężczyzna w lokówkach w domu przy West 20th Street, Nowy Jork 1966