

JACEK KOCHANOWSKI   
Uniwersytet Warszawski

## ANTY-MORALNOŚĆ I MORALNOŚĆ PODPORZĄDKOWANA W UJĘCIU SOCJOLOGII QUEER

### Streszczenie

Celem artykułu jest podjęcie refleksji teoretycznej nad możliwymi kierunkami socjologicznej analizy moralności z perspektywy badań queer. W pierwszej części artykułu zaprezentowano pięć sposobów takiego konceptualizowania moralności, którego punktem wyjścia jest doświadczenie osób płciowo i/lub seksualnie nienormatywnych: moralność jako urządzenie (franc. *dispositif*) biopolitycznej władzy, jako systemu hegemonicznej wiedzy, jako zespołu praktyk „władzy sądenia”, jako efektu „ideologicznego podszycia” i jako zespołu praktyk moralnych. Następnie przedstawiono dwie szersze ramy teoretyczne queerowej socjologii moralności: teorię anty-moralności i teorię moralności podporządkowanej.

**Słowa kluczowe:** moralność, władza, socjologia queer, seksualność

### WPROWADZENIE

Pojęcie moralności nie doczekało się jak dotąd w socjologii jednoznacznej definicji. Skłaniam się do poglądu Marii Ossowskiej [1963] piszącej o tym, że skonstruowanie takiej definicji jest w ogóle niemożliwe ze względu na to, że różne osoby badające ten zakres zjawisk społecznych różnie ujmują to, co uważają za istotową cechę moralności. Nie jest to specjalnie zaskakujące: mimo „pozytywistycznych”

---

Dr hab., prof. UW, Ośrodek Społecznych Badań Queer, Katedra Socjologii Wiedzy i Moralności, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych; e-mail: [jacek.kochanowski@uw.edu.pl](mailto:jacek.kochanowski@uw.edu.pl); <https://orcid.org/0000-0001-8158-9803>

roszczeń w socjologii bardzo rzadko udaje się wypracować definicję danego pojęcia, zjawiska czy procesu społecznego, którą podzielać mogą wszystkie osoby zajmujące się badaniami społecznymi. Dlatego także w przypadku moralności mamy do czynienia raczej z definicjami o charakterze operacjonalizacyjnym, przygotowanymi na użytek konkretnego badania, albo z koncepcjami teoretycznymi, wpisującymi pojęcie (i zjawisko) moralności w szersze ramy teoretyczne. W tym drugim przypadku zdaniem Cristophera Powella [2010] mamy do czynienia z czterema zasadniczymi orientacjami epistemicznymi (poznawczymi).

Pierwsza orientacja związana jest przede wszystkim ze stanowiskiem Emila Durkheima i określana może być mianem *podejścia holistycznego*: moralność jest w niej ujmowana jako system normatywny będący gwarantem spójności społecznej. Moralność jest zatem takim zbiorem przekonań, który dzięki wspólnie podzielanemu zespołowi norm i wartości wpływa na siłę i jakość więzi społecznych. Społeczeństwo w tym ujęciu jawi się przede wszystkim jako wspólnota moralna, ponieważ normy i wartości, determinując społeczne działania jednostek, przetwarzają zróżnicowaną zbiorowość w zgodnie funkcjonującą.

Orientacja druga związana jest z poglądami Karola Marksa, a przez Powella nazwana została *orientacją hierarchiczną*. Moralność jest tu systemem normatywnym, który ma wspierać społeczny system ekonomicznej dominacji klasowej. Normy moralne wytwarzane są z pozycji klasowej dominacji i służą utrwaleniu oraz reprodukowaniu tejże dominacji przede wszystkim poprzez budowanie fałszywej świadomości klasy podporządkowanej, która swoją pozycję społeczną postrzega jako konieczną, właściwą moralnie i niezmienną. Trawestując słynną formułę Lenina odnoszącą się do państwa, moralność jest zatem zorganizowanym systemem przemocy jednej klasy przeciwko drugiej.

Trzecie podejście to *podejście heterarchiczne* oznaczające, że moralność jest wpisana w zwiłokrotniony, pojmowany intersekcjonalnie system władzy: ekonomicznej, kulturowej, w tym płciowej, seksualnej itp. Stanowisko to reprezentują takie osoby, jak Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, Guy Debord, a także znacząca część badaczek(-czy) związanych z socjologią gender oraz socjologią queer. Ten nurt nazywany bywa nie-klasyczną socjologią moralności (w pewnej analogii do koncepcji określanych nie-klasycznymi socjologiami wiedzy). Kluczowym pojęciem opisującym moralność jest hegemonia – rozproszony relacje władzy, działający w ramach rozbudowanego systemu dyscyplinarnego, wymuszający na jednostce internalizację hegemonicznych (to jest dominujących w danym układzie społecznym) norm i wartości, dzięki czemu wytwarzają „uległe ciała”, które poprzez efekt normatywnego ujarzmienia praktyk codzienności stają się narzędziem społecznej produkcji i reprodukcji. Moralność w tym ujęciu to nie

tylko dyskursywny system przekonań normatywnych, ale także system praktyk codzienności, w której owe przekonania ulegają performatywnej materializacji przede wszystkim w ramach jednostkowych działań rutynowych. Do tego wątku powrócę w dalszej części artykułu. Jednocześnie, co warto podkreślić, hegemoniczne narracje moralne stają się jednym z najważniejszych elementów „spektaklu dominacji”, to znaczy takiego sposobu konceptualizowania opowieści o tym, co społeczne, który przy użyciu wyrafinowanych technologii produkcji „symulacji” przykrywa prawdę o przemocy opowieściami o rzekomej wolności czy równości. Jak zatem widać, ten sposób postrzegania społecznej roli moralności jest rozwinięciem poglądu Marksa i marksistów, a zarazem uzupełnia go o opis innych niż ekonomiczna form dominacji, na przykład dominacji płciowej czy seksualnej.

Czwartą perspektywę epistemiczną w odniesieniu do problematyki moralności reprezentuje Max Weber oraz jego kontynuatorki(-rzy) i nazwana jest ona *podejściem metodologicznego indywidualizmu*. Moralność jest tu traktowana jako cecha postępowania jednostki, która w swoich działaniach społecznych odwołuje się do kulturowego systemu norm i wartości. Inaczej rzecz ujmując, wzory moralne są społecznie istotne o tyle, o ile ramują działania jednostki – stanowią jej motywację do podejmowania lub zaniechania konkretnych działań.

Choć istotnie najczęściej badania queer<sup>1</sup> powiązane są z oddziaływaniem teorii władzy Michela Foucault, to jednak w literaturze przedmiotu odnajdziemy wiele przykładów stanowisk, które odwołują się przede wszystkim do prac Marksa i marksistek(-ów) [np. Morton 1996], krytycznie odnoszą się do teorii władzy Michela Foucault [np. Ruffolo 2016], czy też wiążą perspektywę queer z pracami Durkheima [np. Hanckel, Morris 2014; Kemple 2022]. Wbrew zatem dość rozpowszechnionym opiniom, że badania queer są ściśle związane z filozofią i socjologią poststrukturalistyczną [por. Namaste 1994], nie można ich jednoznacznie umieścić wyłącznie w tym nurcie, co nie pozwala jednocześnie wpisać socjologii queer w przedstawioną powyżej typologię Powella i powiązać z jednym tylko sposobem naukowego postrzegania problematyki moralnej. Sądzę zatem, że potrzeba nieco innego podejścia wskazującego na podstawowe obszary analityczne, jakie w obrębie badań z zakresu socjologii moralności mogą być powiązane z perspektywą queer.

---

<sup>1</sup> Badania queer – wielodyscyplinarne badania nad kulturą, społeczną i ekonomiczną sytuacją osób nieheteroseksualnych, transpłciowych, niebinarnych, interpłciowych, aseksualnych oraz osób heteroseksualnych wykraczających poza normatywną konstrukcję płci i/lub seksualności. Socjologia queer jest w tym rozumieniu „subdyscypliną” studiów queer, a zarazem oczywiście subdyscypliną socjologiczną.

Społeczne badania queer (zaliczam do nich także badania antropologiczne, kulturoznawcze czy historyczne, wbrew przyjętej w Polsce dziwnej systematyce nauk) opierają się na założeniu, że płęć i seksualność wytwarzane są w ramach społęcznych relacji władzy, materializowane w jednostkowych, cielesnych praktykach codzienności, a następnie wtórnie naturalizowane poprzez wskazanie na uzasadnienia biologiczne. Podstawowe znaczenie mają tu dwie teorie. Pierwszą z nich jest teoria performatywności płęci opracowana przez Judith Butler [2008], która głęsi, że płęć powstaje poprzez materializowanie normy w ciele i poprzez praktyki cielesne normatywnych preskrypcji odnoszących się do hegemonicznych w danej kulturze znaczeń „męskości” i „kobiecości”, które są ujmowane binarnie. Płęć „orzekana” przy urodzeniu (albo przed nim na podstawie zdjęć USG) staje się zadaniem do zrealizowania w codziennym życiu jednostki, a iterabilne („uobecniająco” – powtarzalne) akty odtwarzania norm płęci, czyli jej odgrywanie (performowanie), sprawiają, że normy te stają się „materialną” rzeczywistością. W ten sposób performatywny akt mowy (to jest taki, który dzięki odwołaniu do kontekstu normatywnego ustanawia to, co orzeka) „to jest chłopiec/dziewczynka” zapoczątkowuje proces trwającego całe życie „ogrywania” płęci. Butler zauważa także, że formy kulturowej zrozumiałości płęci odwołują się jednocześnie do kontekstu związanego z ujmowaniem seksualności jako podlegającej wyłącznie funkcji rozrodczej. Seks jest po prostu ujmowany jako działanie podejmowane przez jednego mężczyznę i jedną kobietę po to, by spłodzić dzieci. Stąd drugą teorią fundamentalną dla badań queer jest teoria obowiązkowego heteroseksualizmu i powiązana z nią teoria scenariuszy seksualnych [zob. Seidman 2012: 70]. W dużym stopniu jest ona podobna do teorii performatywności płęci: tu także, podejmując osadzone w ciele praktyki seksualne, działamy w obrębie normatywnego „scenariusza”, który materializujemy, odtwarzając (odgrywając) jego preskrypcje. Podstawą jest zaś norma, która mówi o tym, że heteroseksualność jest zachowaniem wyłącznie właściwym, realizuje bowiem „biologiczną logikę” reprodukcyjnej komplementarności płęci. Jednak, kiedy bliżej przyjrzymy się owym scenariuszom, okaże się, że w istocie bardzo drobiazgowo regulują one to wszystko, co w seksie dozwolone, a co niebezpiecznie zbliża praktyki ciała do obszaru perwersji (chodzi o normy dotyczące na przykład wyglądu ciała podczas seksu, dopuszczalnych rekwizytów, czasu, miejsca i wszelkich innych cech aktu seksualnego).

Otóż wskazane wyżej dwa podstawowe teoretyczne założenia badań queer ilustrują powód, dla którego zagadnienie moralności: systemu ocen moralnych, praktyk (nie)moralnych, sankcji moralnych, paniki moralnej czy oporu moralnego, znajduje się w centrum tych badań. Preskrypcje moralne i powiązane z nimi sankcje są zasadniczym narzędziem wymuszania poprawności płęciowej i po-

prawności seksualnej, zarazem zaś sprzeciw wobec nich okazuje się być punktem wyjścia w praktykach oporu osób, które są osobami płciowo i/lub seksualnie nienormatywnymi. Aby wyjaśnić szczegółowo to zagadnienie, w kolejnej części tekstu (I) przedstawię pięć obszarów, które uważam za kluczowe dla queerowego rozpoznania problematyki moralności, a następnie (II) zaproponuję dwa ujęcia teoretyczne, które owe obszary spinają i stanowią dwa (zapewne spośród wielu) możliwe nurty queerowej socjologii moralności.

### SOCJOLOGIA MORALNOŚCI Z PERSPEKTYWY QUEER – OBSZARY ANALITYCZNE

Pierwszym obszarem analitycznym jest bez wątpienia nawiązujące do koncepcji biopolityki Michela Foucault [1998] ujęcie moralności jako systemu władzy. Choć *eksplicite* pojęcie „biowładza” pojawia się w wywiadach, pracach i przede wszystkim w wykładach francuskiego filozofa, począwszy od 1976 roku, to uważam, że właściwym jest interpretowanie jego wszystkich prac jako teorii władzy nad (uległym) ciałem czy jako „rządzenia żywymi”. Szczególne znaczenie ma tu publikacja *Nadzorować i karać* [Foucault 1998: 122], w której pojawia się cały słownik kluczowy dla zrozumienia Foucaultowskiej koncepcji biopolityki. Przypomnę krótko: w pracy tej Foucault przedstawia zmianę sposobu sprawowania władzy z tego, którego symbolem i narzędziem jest kaźń, a zatem opartego na przemocy i zemście, na ten, którego stawką jest produkowanie „uległego ciała”. Píše Foucault:

Z pewnością [w XVIII wieku] nie po raz pierwszy ciało jest obiektem tak natarczywego i zdecydowanego blokowania; we wszystkich społeczeństwach ujmuje je ciasna sieć przymusów, zakazów i zobowiązań. W omawianych technikach wiele jest jednak rzeczy nowych. Po pierwsze: skala kontroli: nie chodzi tu o globalne podejście do ciała traktowanego *en gros* jako podzielną całość, ale o obróbkę detaliczną, o wywieranie nań subtelnego przymusu, działanie na poziomie czysto mechanicznym – na ruchy, gesty, postawę, tempo, o różniczkową władzę nad aktywnym ciałem. Po drugie, przedmiot kontroli: nie są to, bądź już nie są, znaczące elementy zachowania lub język ciała, lecz ekonomia, skuteczność ruchów [...]. Metody te, pozwalające na drobiazgową kontrolę czynności ciała, zapewniające ciągłe ujarzmianie jego sił i narzucające mu relacje ‘podatność – przydatność’, można by nazwać „dyscyplinami”. [...] Ciało ludzkie dostaje się w tryby maszyneryi władzy, która dokonuje rewizji, rozbiera na części i na powrót je składa. Oto chwila narodzin „anatomii politycznej” [...]. Dyscyplina wytwarza tedy ciała podporządkowane i wyćwiczone, ciała podatne. [Foucault 1998: 132–133]

Foucault [2000: 122] w *Woli wiedzy* precyzyjnie rozróżnia „dwa bieguny biopolityki” – z jednej strony jest dyscyplinarne konstruowanie ciała jako maszyny

(nazywanej przezeń władzą „anatomopolityczną”), z drugiej jest „biopolityka populacji”, czyli nadzór nad rozwojem populacyjnym. W istocie zatem biowładza, ten mechanizm dyscyplinarny, który francuski myśliciel opisuje w swoich pracach niemal od początku działalności naukowej, oznacza „władzę, której funkcją naczelną nie jest zabijanie, lecz zagarnianie życia we wszystkich jego przejawach” [Foucault 2000: 122]. Społeczne wytwarzanie płci i społeczne wytwarzanie seksualności są o tyle znakomitą ilustracją procesów biopolitycznych, że dotyczą tych aspektów życia, które wydają się najbardziej „intymne”, a zatem najbardziej „nieuwarunkowane”. Płeć i seksualność, ściślej wzory moralne płci i wzory moralne seksualności, są zinternalizowane tak głęboko, że przestają być cechami, które jednostka *posiada*, a stają się sposobem, w jaki jednostka *jest*: jestem kobietą, jestem heteroseksualna. To dlatego, kiedy Foucault opowiada historię wynalezienia homoseksualizmu (początkowo będącego po prostu nazwą jednostki chorobowej), zwraca jednocześnie uwagę, że osoby, wobec których (performatywnie i zarazem interpelacyjnie) zastosowano ową seksualną etykietę, poczuły się w obowiązku zidentyfikować się z nią i w akcie oporu zdecydować, co to właściwie może znaczyć: „być osobą homoseksualną”, choć sam Foucault w ostatnich akapitach *Woli wiedzy* wyraźnie szydzi z naszej potrzeby, by seks stanowił naszą wewnętrzną „prawdę”, do której „wyznawania” jesteśmy zobowiązani. Przy czym w owym „wyznaniu” chodzi nie tylko o wyrażanie dyskursywnych, moralnych przekonań dotyczących płciowych i seksualnych preskrypcji, ale o „wyznawanie ich” poprzez codzienne, powtarzalne praktyki ciała. Dlatego jestem przekonany, że istotą moralności nie są tylko przeświadczenia, ale właśnie także owe wymuszone, korporalne praktyki moralne oraz naturalnie także osadzone w ciele praktyki oporu.

Zacytowany wyżej opis dyscyplinarnych mechanizmów wytwarzania uległego ciała jest dobrym odzwierciedleniem procesów normatywnego ustanawiania płci i seksualności także ze względu na dwa pojęcia, jakie wprowadza w nim Foucault. Jednym z nich jest pojęcie blokowania (franc. *investissement*, dosł. „osaczenie”, ale i „inwestowanie”): płciowa/seksualna uległość ciała osiągnana jest przy pomocy *zablokowania* normatywnego nie tylko codziennych gestów ciała, ale także jego pragnień i osadzonych w ciele emocji; jednak owo normatywne osaczenie ciała jest także *lokata*: uległe ciało ma przynosić „zysk” w postaci posłusznego odgrywania przypisanej mu roli jako ciała-maszyny i ciała-gatunku. To „inwestowanie” normatywne wskazuje zresztą na podstawowy kontekst, jaki jest związany z powstaniem nowego sposobu sprawowania władzy, to jest z narodzinami kapitalizmu, który potrzebował uległego i reprodukującego się zasobu ludzkich ciał zaprzęgniętych w procesy produkcji. Chodzi zatem o inwe-

stycję całkowicie dosłowną. Stąd nawet tak peryferyjne (w sensie społecznego znaczenia) zjawisko, jakim jest masturbacja, staje się we wczesnym kapitalizmie nagle centralnym problemem, skoro ówczesni medycy uznawali, że zgromadzona w ciele energia musi być wykorzystana w procesie produkcji, nie zaś marnowana na egoistyczne jednostkowe przyjemności. Owa inwestycja normatywna w ciało dokonuje się w szczególny sposób: w powyższym cytacie pojawia się charakterystyczne dla Foucaulta pojęcie *ujarzmienia* (franc. *assujettissement*), które oznacza osaczenia ciała „duszą” będącą symulacją rzekomo niezależnej podmiotowości dzięki głębokiej i bardzo wczesnej internalizacji normy, poprzez którą jednostka wypowiada („wyznaje”) swoje „ja” – także „ja” płciowe i „ja” seksualne.

Zarysowałem tylko podstawowe wnioski, jakie dla socjologii moralności ujmowanej z perspektywy queer wypływają z Foucaultowskiej koncepcji biopolityki. Podsumujmy zatem: moralność analizowana z perspektywy queer jako społeczna praktyka biopolityczna byłaby urządzeniem (franc. *dispositif*) władzy, rozumianym jako zinternalizowany system norm i wartości sprzyjający wytwarzaniu „podatnych ciał” uległych wobec tego, co w durkheimowsko-parsonsowskiej tradycji teorii socjologicznej nazywane bywa spójnością społeczną czy funkcjonalnym układem równowagi, a co w badaniach queer zwykle opisywane jest jako system dominacji, w którym jednostkowe działania indywidualne (rozumiane jako działania ekstymne) i społeczne zostają obowiązkowo wpisane w szersze formacje ideologiczno-praktyczne<sup>2</sup>, takie jak zasada obowiązkowego heteroseksualizmu [Rich 1980] czy obowiązek materializacji suplementarnego<sup>3</sup> binaryzmu płci. Moralność wyraża zatem płciowy/seksualny porządek społeczny wpisany w jednostkową koncepcję siebie oraz w jej ciało<sup>4</sup> i sposób, w jaki

<sup>2</sup> W rozumieniu odnoszącym się do koncepcji Althussera [2006].

<sup>3</sup> Przyjmowana w badaniach queer i odwołująca się do prac Jacquesa Derridy [2011] koncepcja mówiąca o tym, że binaryzm płci nie jest skonstruowany równoważnie, lecz składa się z członu dominującego (męskość), z którego perspektywy napisana jest płć, oraz członu podporządkowanego (kobiecość), będącego jedynie „negatywem”, odwrotnością, zewnętrzem, suplementem członu dominującego. W badaniach queer tak rozumiana koncepcja płci funkcjonuje w obrębie tego, co Judith Butler nazwała matrycą heteroseksualną, określając ją jako wzorzec „kulturowej zrozumiałości, przez który ciała, płcie i pragnienia zyskują naturalność. [...] hegemoniczny, dyskursywny/epistemiczny model zrozumiałości płci, który zakłada, że ciała będą spójne i sensowne, tylko jeśli będziemy mieć stabilną, biologiczną płć wyrażaną przez stabilną, kulturową płć [...], czyli [ciała będą] zdefiniowane jako odpowiednio zhierarchizowane przeciwieństwa w ramach obowiązkowej praktyki seksualnej” [Butler 2008: 49].

<sup>4</sup> Rozumiane zgodnie z koncepcją Pierre’a Bourdieua jako *hexis*, a zatem jako ciało w układach jego codziennego funkcjonowania, a zarazem w szerszym kontekście społecznego nadawania ciału znaczenia [por. Bourdieu 2004: 33–45].

się nim posługuje. Owo „wpisanie” rozpoznawane jest przy tym jako relacja przemocy, w wyniku której jednostka jest wytwarzana jako istota „upłciowiona” (ang. *gendered*) i posiadająca seksualność. Odnosząc się do klasycznych pojęć socjologicznych, moralność jest zarówno efektem socjalizacji, jak i mechanizmem kontroli społecznej, działającym jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz (jednostki), a zarazem znoszącym znaczenie podziału na wewnątrz/zewnątrz (co wyraża przywołana wyżej zasada ekstymności). „Psychiczne życie władzy” [zob. Butler 2018] polega na uruchomieniu (ujarzmionej) jednostki w roli agenta moralnego ładu w społecznej przestrzeni jej codzienności. Płciowo/seksualnie sformatowana (zaprogramowana, zakodowana; zob. Haraway 2003: 66) jednostka swoim działaniem materializuje (u-realnia na powierzchni swojego ciała poprzez swoje rutynowe i pozarefleksyjne działania) moralny porządek odnoszący się do wzorców społecznej zrozumiałości płci/seksualności, stojąc jednocześnie na straży tych wzorców, wzorce te bowiem (zwrotnie) zapewniają jej poczucie samo-zrozumiałości i moralnej „adekwatności”. Proces wytwarzania/podtrzymywania moralności w odniesieniu do norm płci i seksualności ma zatem charakter cyrkulacyjny, wobec czego granica pomiędzy moralnym „ja” a społecznym systemem moralności okazuje się, trawestując to, co w tym kontekście pisała o podmiotowości jako cyborgiczności Donna Haraway [2003], „złudzeniem optycznym”. W ten sposób codzienne, płciowe i seksualne praktyki jednostki, czyli praktyki będące realizacją jej płciowej/seksualnej „tożsamości” stają się momentem materializacji społecznych systemów segregacji płciowej („męskiej dominacji”, por. Bourdieu [2004]) i seksualnej (wspomnianego wyżej systemu obowiązkowego heteroseksualizmu). Przy czym, jak wskazuje Butler [2008: 77], oba systemy odsyłają do siebie nawzajem i w ten sposób podtrzymują oraz uzasadniają się wzajemnie.

Drugi obszar queerowego rozpoznania problematyki moralności dotyczy jej ujęcia jako systemu wiedzy. Moralność analizowana byłaby jako społecznie podzielany system przekonań (przeświadczeń) dotyczących płci i seksualności. Queerowa perspektywa odsyła nas do nie-klasycznych koncepcji socjologii wiedzy, wskazując, że przekonania moralne są produkowane/reprodukowane w ramach relacji władzy związanych z ustanawianiem wspomnianego wyżej hegemonicznego systemu seksualnej/płciowej segregacji społecznej [zob. Kochanowski 2008; 2010<sup>5</sup>]. Istotna jest tu zarówno treść przekonań moralnych dotyczących płci/seksualności, jak i sposób (czy raczej sposoby) ich uprawomocnienia, ale także

---

<sup>5</sup> Oba moje teksty są próbą konceptualizacji problematyki socjologii wiedzy z perspektywy postulowanej przeze mnie społecznej teorii queer.



to, co określić można „wiedzą-oporem” (w przeciwieństwie do opisywanej przez Foucaulta wiedzy-władzy), czyli przekonaniem moralnym opartym na queerowym doświadczeniu płciowych i seksualnych praktyk oporu. Jedną z kluczowych trajektorii uzasadniania hegemonicznych przekonań moralnych dotyczących płci/seksualności wiedzie poprzez społeczną rolę ekspertów, którzy dostarczają argumentacji na rzecz, bądź to podtrzymywania owych przekonań, bądź (o ile pracują w paradygmacie wiedzy-oporu) na rzecz ich rewizji, stąd rozpoznanie rodzajów, sposobów produkowania, rozpowszechniania i internalizowania owej wiedzy eksperckiej jest kluczowe dla queerowej socjologii moralności. Jednak praktyka budowania wiedzy-oporu nie polega na przeciwstawieniu hegemonicznemu, „domkniętemu” i roszczeniowemu sobie statusu obiektywności systemowi przekonań innego systemu (równie „holistycznego” i równie obiektywizującego), ale na dekonstrukcji i destabilizacji pojęć, które stanowią rdzeń narracji będących uzasadnieniem płciowych/seksualnych przekonań moralnych. Owa wiedza-opór konstruowana jest zatem jako „wiedza negatywna” (do pojęcia negatywności wróć jeszcze w dalszej części artykułu), to znaczy wiedza dekonstruująca narracje tożsamości płciowej/seksualnej na rzecz rozproszonych dyskursów i praktyk moralnych oraz wskazująca na możliwości ujawniające się w moralnej refleksji na tematy płci i seksualności, a nie na uzasadniane przez tę refleksję „konieczności” (normy, zarówno proskryptywne, jak i preskryptywne). W miejsce ustanawianego dzięki moralnym przekonaniom ładu społecznego (ujawniającego się jako społeczny system segregacji) perspektywa queer wskazuje raczej na tkwiący w płci/seksualności potencjał kreatywnego rozpoznawania wielu moralnych, wzajemnie niesprzecznych (niebędących zatem źródłem konfliktu społecznego) „małych”, czy też „niskich” (to znaczy nieroszczeniowych sobie pretensji do uniwersalności [zob. Halberstam, 2018: 33–37]) narracji uzasadniających różnorodność praktyk moralnych w tym zakresie. Analiza przekonań moralnych prowadzona w odniesieniu do teorii queer dotyczy zatem odkrywania tkwiących w doświadczeniu osób nieheteroseksualnych i transpłciowych (oraz innych płciowo/seksualnie nienormatywnych) źródeł świadomości oporu i związanej z tym (jako negatyw) nieświadomości podległości, opisywania strategii dekodowania i demontowania tej ostatniej i konstruowania polisemicznego, polilogicznego, rozproszonego, mozaikowego dyskursu moralnego prowadzącego do „odzyskiwania życia” w takim stopniu, w jakim wiedza-władza jest narzędziem biopolityki.

Trzeci obszar to analiza moralności jako kryterium wartościowania, która prowadzi nas do społecznych praktyk związanych z „władzą sądenia”. Tu interesują nas zróżnicowane praktyki rozpoznawania, oceniania, osądzania zachowania jednostki w odniesieniu do norm płci i seksualności, a następnie egzekwowania

owych sądów moralnych. Chodzi zatem o rozpoznanie w tym zakresie mechanizmów kontroli społecznej, ściślej – dyscyplinarnych technologii „nadzorowania i karania”, o których pisał przywoływany tu wielokrotnie Michel Foucault. Z perspektywy queer kluczowe jest rozpoznanie, jakie procesy społeczne kryją się za wydawaniem sądów moralnych, jak konstruowana jest „sytuacja społeczna”, w której osoba nieheteronormatywna jest „przywoływana do ładu”. Interesujące jest tu odkrycie luk, nieciągłości, niekonsekwencji w stosowaniu owych kryteriów normatywnych oraz możliwości bądź negocjacji owych kryteriów lub przyjęcia postawy odmowy i radykalnej ich negacji. Jak się wydaje cenną strategią queerową w tym zakresie jest ujawnianie nie-refleksyjności aktów stosowania owych sądów moralnych, ich stosowania „machinalnego”, jako „domyślnych” kryteriów obowiązujących (rzekomo) uniwersalnie. Być może queerowa rewolta dotyczy właśnie przede wszystkim przekonywania do refleksji nad owymi kryteriami i powodami ich stosowania. Negocjowanie powodów, dla których określone kryterium stosowane jest w konkretnej sytuacji, może prowadzić do otwarcia możliwości jego analizy, dekonstrukcji i przynajmniej „wyłączenia” jego roszczenia do uniwersalności.

Czwarty obszar analizy z zakresu socjologii moralności dotyczy efektu „ideologicznego podszycia” [Žižek 2001]. Płciowe i seksualne normy moralne oraz oparte na niej orientacje moralne [Kiciński 1998] są elementem „wielkich narracji” ideowych, takich jak nacjonalizm, liberalizm, socjalizm, perspektywa modernizacyjna, perspektywa postkolonialna, feministyczna czy queerowa. W takim ujęciu analiza dotyczyć będzie tego, jaką rolę normy moralne odgrywają w konstrukcji ideologicznej<sup>6</sup> opowieści, z jakimi założeniami dotyczącymi koncepcji świata i rzeczywistości społecznej są związane, jaki typ wizji antropologicznej reprezentują, jaką wreszcie funkcję pełnią w ustanawianiu spójności ideologii z jednej strony, z drugiej zaś – jaka jest ich moc performatywna, to znaczy, w jaki sposób przyczyniają się do materializacji ideologicznych założeń i jak interpelują jednostkę jako reprezentującą w świecie daną narrację.

Piąty obszar jest poniekąd przeciwieństwem poprzedniego i dotyczy moralności jako zestawu praktyk codzienności. Chciałbym to podkreślić: uważam praktyki moralne, rozumiane jako odnoszące się do wzorca normatywnego, osadzone w ciele praktyki codzienności, za konstytutywny element systemu moralnego. Konstytutywny, ponieważ „materializuje”, „u-realnia” wzorce moralne

---

<sup>6</sup> Używam „słabego” pojęcia ideologii jako zestawu idei. W takim ujęciu ideologia jest elementem wyobrazeniowej konstrukcji rzeczywistości, jednostkową koncepcją świata, a w istocie światem, w którym jednostka żyje.

na powierzchni ciała jednostki. Ponadto, niejako z drugiej strony, bez względu na spójność systemu przeświadczeń moralnych dotyczących płci i seksualności oraz wpisanie tychże w układy związane z dominacją męską, obowiązkową binarnością i obowiązkową heteroseksualnością, praktyki codzienności ujawniają ich pozorną, umowną zaledwie obowiązywalność i zasadniczą nieciągłość. Analiza owych praktyk pokazuje, że płciowa i seksualna nienormalność jest powszechna i uniwersalna w tym sensie, że choć co do zasady jednostki starają się sprostać (absurdalnym) wymaganiom związanym z płciową/seksualną „normalnością”, to jednak nie jest to możliwe ze względu na ontologiczny status płci i seksualności. Są one bowiem konstruowane społecznie, a ich rzekoma „naturalność” uzyskiwana jest we wtórnym procesie traktowania pewnych cech biologicznych organizmów oraz pewnych zachowań jako pre-tekstu do stabilizacji narracji o płci i o seksualności. Owszem, ludzie dzielą się na dwa rodzaje różniane ze względu na typ narządów płciowych, ale fakt posiadania jednego z tych typów nie jest w żaden konieczny (pod jakimkolwiek względem: ontologicznym, epistemologicznym czy teleologicznym) sposób związany z miejscem zajmowanym w strukturze społecznej. Odwrotnie: nierówność jest jedynie wtórnie uzasadniana poprzez zazwyczaj dziwaczne i coraz bardziej absurdalne wskazanie na rodzaj wspomnianych narządów. Owszem, jedną z funkcji ludzkiej seksualności jest reprodukcja, ale ograniczanie całej sfery seksualnej do tej jednej funkcji jest niezgodne ze sposobem, w jaki doświadczamy seksualności, która jest jednym z najbardziej plastycznych aspektów życia ludzkiego [por. Giddens 2006: 41]. Niezgodność tę jesteśmy w stanie zidentyfikować właśnie poprzez codzienne praktyki moralne (czyli praktyki odniesione do płciowych/seksualnych norm i wartości), kiedy to okazuje się, że mają one charakter mimikry: „niedokładnego cytowania” [Butler 1993: 108] normy. Stąd zresztą wynika znaczenie analizy codziennego doświadczenia w konstruowaniu społecznej teorii queer. Im gruntowniej jest owo doświadczenie badane, tym mniej zostaje z symulacji „naturalnej” płci i „biologicznie uzasadnionej” seksualności.

### **DWIE STRATEGIE QUEEROWEGO TEORETYZOWANIA MORALNOŚCI**

Teoria queer w latach 90. XX wieku ukształtowała się jako teoria anty-moralności. Zwolenniczka tego podejścia, C. Heike Schotten [2019], wskazuje, że już w pionierskich pracach Michaela Warnera [1993], Eve Kosofsky Sedgwick [1993] czy Lauren Berlant [Berlant, Warner 1998] ukształtowało się jednoznacznie antynormalatywne podejście w odniesieniu do seksualności, w których moralność

traktowana była jako narzędzie seksualnej opresji, w związku z czym strategia queer polegać miała na „rozpraszaniu” wzorców normatywnych, a zatem także wzorców moralnych, na wskazywaniu ich przygodności, nieciągłości i wieloznaczności. Zamiast domkniętego systemu moralnego Eve Kosofsky Sedgwick proponowała na przykład:

To jedna z rzeczy, do których może odnosić się „queer”: otwarta siatka możliwości, luk, nakładania się, dysonansów i rezonansów, uchybień i ekscesów znaczenia, gdy elementy składowe czyjejs płci czy czyjaś seksualność nie są (lub *nie mogą* być stworzone) do holistycznego [sposobu] znaczenia. Językoznawstwo eksperymentalne, epistemologiczne, reprezentatywne, polityczne przygody związane z bardzo wieloma z nas, którzy czasami mogą być skłonni do opisanie siebie jako (między wieloma innymi możliwościami) pushy femmes, radykalnych faeries, lubiących fantazjować, osoby drag, klony, kochających skóry, ladies w smokingach, feministki lub feministycznych mężczyzn, masturbatorki(-ów), bulldaggers, divy, Snap! królowe, bottom butch, gawędziarzy, transseksualistki(-ów), ciotki, wannabes, lesbijki czujące się mężczyznami lub lesbijki, które spiąją z mężczyznami, lub... osoby, które potrafią się rozkoszować, uczyć od nich lub w taki sposób identyfikować. [Kosofsky Sedgwick 1993: 8, tłum. własne – J.K., podkr. oryginalne]

W takim ujęciu zatem celem teorii queer i polityki queer jest rozbijanie normatywnego dyskursu moralnego poprzez ujawnienie (w dyskursie i w praktykach codzienności) wielości, w zasadzie nieskończonej różnorodności płciowych (nie)identyfikacji i seksualnych doświadczeń. To właśnie ta wielość sprawia, że nie istnieje możliwość konstruowania nawet procesualnego systemu kodów moralnych poza najogólniejszym możliwym wskazaniem „szacunku dla różnorodności”. Hegemoniczną moralność seksualną oraz związaną z nią „panikę moralną” dekonstruuje i demaskuje Gayle Rubin w swoim „kanonicznym” dla badań queer tekście *Rozmyślając o seksie...* Píše w nim m.in.:

[...] seksualna moralność ma więcej wspólnego z ideologią rasizmu niż z prawdziwą etyką. Przyznaje cnotę uprzywilejowanym grupom, a rozpustę nieuprzywilejowanym. [...] Jedną z najbardziej trwałych idei na temat seksu jest ta, że istnieje jeden najlepszy sposób jego uprawiania i że każdy powinien to robić w ten właśnie sposób. [...] Większość ludzi mylnie uznaje swoje seksualne preferencje za uniwersalny system, który powinien obowiązywać każdego. [Rubin 2004: 183]

Moralność jest zatem, używając języka Foucault, biopolitycznym narzędziem wiedzy-władzy, którego celem jest podporządkowanie ciała i jego pragnień kapitalistycznej oraz heteronormatywnej logice produkcji i reprodukcji. Emancypacyjny (o ile używanie tego słowa w odniesieniu do perspektywy queer może być uprawnione) potencjał tkwi w teorii i polityce anty-moralnej, przy czym to ostatnie pojęcie rozumiane jest w duchu nietzscheańskim. Przywołana wyżej Schotten w następujący sposób, jednoznacznie konkluduje swój tekst:

Staralam się w tym tekście argumentować na rzecz tezy, że queerowość pociąga za sobą odrzucenie moralizmu i moralistycznych pietyzmów o przetrwaniu, które składają się na polityczną, społeczną i subiektywną zrozumiałość. Nie jest więc przypadkiem, że teoria queer skupia się na seksualności, która zajmuje szczególnie uprzywilejowane miejsce w moralności, moralizmach i wszelkich typach paniki moralnej [...]. Ponieważ ostatecznie polityka nie jest przedsięwzięciem moralnym. W polityce chodzi o władzę: kto ją ma i kto nie. To, co zarówno Nietzsche, jak i teoria queer w najlepszym jej wydaniu rozpoznają, to fakt, że moralność i jej idealizacje są polityką i służą autorytarnej funkcji władzy polegającej na potępieniu wszystkich tych, którzy nie wypełniają ich nakazów. Tak więc moralność nigdy nie jest emancypacyjna [...] ale może taka być nietzscheańska krytyczna teoria queer. [Schotten 2019: 222–223, tłum. własne – J.K., podkr. oryginalne]

Podjęcie to nazywam nie tylko podejściem anty-moralnym, ale także określam je jako negatywną teorię moralności. Jej odwrotnością jest podejście pozytywne, które w moralności dostrzega system pouczeń, widzi (rzekomo) domknietą opowieść o tym, co jest dobre, właściwe, słuszne. Słowem-kluczem jest tu pojęcie opowieści, kulturowo przygodnej i czasowo niestabilnej, ale uniwersalizowanej narracji, której zadaniem jest porządkować, warunkować i ujednolicić ludzkie działania. Opowieść moralna jest całością, która pozycjonuje działania jednostki, orientując je na holistycznie ujmowane cele (wartości) i wspierające je proskrypcje (normy nakazu). Narracje te, zgodnie z logiką wytwarzania i reprodukcji tego, co kulturowe, reprezentują interesy kategorii dominujących w systemie społecznym. Jeśli jest w istocie tak, że przez tysiąclecia, poza niewielkimi wyjątkami, europejski („rozwleczone” w wyniku kolonizacji) system moralny charakteryzowały zasady dominacji męskiej, wyłączającej binarności płci i obowiązkowego heteroseksualizmu, możemy zatem założyć, że ofiarami tak rozumianej narracji moralnej stały się kobiety, osoby wykraczające poza binaryzm płci i osoby nieheteroseksualne. Stały się one negatywem tego, co moralne. Dlatego perspektywę queer charakteryzuje właśnie owa negatywność, która jest czymś daleko więcej niż prostym sprzeciwem wobec hegemonicznej moralności. Ujawnia się ona bowiem jako manifestacja tego, że owa moralna całość jest nieprawdą, że system moralny eliminujący z pola widzenia i słyszenia osoby nienormatywne jest kłamstwem. Ujawnia się tam, gdzie jest to możliwe, a zatem poprzez ciszę, która jest przecież niezbędnym elementem każdej opowieści. Jeśli opowieść ta jest opowiadana, to cisza umożliwi wszelką zrozumiałość (czasem trzeba nabrać powietrza, by mówić), jeśli jest to opowieść pisana, to warunkiem jej inteligibilności są białe miejsca pomiędzy wyrazami i pomiędzy linijkami tekstu. Negatywność moralności queerowej wyraża się, bo tylko tak jest w stanie się wyrażać, poprzez ową ciszę i poprzez owe białe, puste miejsca w tekście. Nieciągłość jest jej szansą na widzialną i słyszalną obecność. Przenika

ona poprzez puste przestrzenie pozytywnej narracji, stopniowo poszerzając je, destabilizując znaczenia, które ową holistyczną opowieść budują. Negatywność to zakłócenia tej opowieści i wprowadzenie możliwości porażki proskrypcji w niej zawartych. Istotnie, negatywność moralności queer nie jest niczym innym niż zapowiedzią potknięć, zakłóceń i ostatecznie immanentnej niemożliwości hegemonicznej moralności. Moralność queer wyraża się w porażkach związanych z próbami materializacji (u-realniania) holistycznych opowieści normatywnych, które nigdy nie są w stanie przełożyć się na równie holistyczne normatywne (zawsze poprawne) działania jednostek. Porażka jest ową ciszą, owym białym, pustym miejscem. Porażka jest miejscem (ontologicznym i epistemologicznym) manifestacji tego, co nienormatywne. Żadne procesy biopolitycznego zarządzania ciałami nigdy nie były w stanie owej porażce normatywnej zapobiec mimo stygmatyzacji zachowań nie-moralnych opisywanych jako szaleństwo, choroba, zboczenie czy przestępstwo. Mężczyźni uprawiający seks z mężczyznami, osoby odmawiające jednoznacznej identyfikacji płciowej, kobiety kochające kobiety, osoby doświadczające płci w sposób odmienny od tego, jaką płć reprezentuje ich własne ciało – wszystkie te i miliard innych zachowań i identyfikacji nie-moralnych stanowią o nieuchronnej porażce heteronormatywnej i cisplciowej moralnej narracji. Dlatego to negatywność jest ich przestrzenią (samo)realizacji i dlatego negatywność: eksces, pustka, porażka stanowią fundament queerowej teorii (anty)moralności.

Wydaje mi się jednak, że możliwe jest alternatywne ujęcie queerowej socjologii moralności, które co do zasady nie jest sprzeczne z podejściem anty-moralnym (negatywnym). Istotnie, wszelkie treści kulturowe, w tym także normy i wartości, konstruowane są z perspektywy kategorii dominujących w przestrzeni społecznej i następnie przemocą, ukrytą pod pozorem niewinnie przystosowującej do życia w społeczeństwie socjalizacji i łagodnie zapobiegającej chaosowi kontroli społecznej, są internalizowane i materializowane. Ta przemoc jest zbyt ważnym, kluczowym, fundamentalnym elementem doświadczenia queer, by można było ją lekceważyć, negować lub minimalizować cierpienia, jakie są jej efektem. Sądzę jednak, że oddanie pola kształtowania sfery moralnej wyłącznie tym, którzy chcą dominować w społeczeństwie, może być odczytywane jako wyraz słabości. Czy zatem istnieje możliwość pozytywnej, queerowej teorii moralności? Uważam, że jej zapowiedzią są następujące słowa bel hooks:

Żyjąc na krawędzi, stworzyliśmy specyficzny sposób postrzegania rzeczywistości. Spoglądaliśmy zarówno z zewnątrz ku wnętrzu, jak i z wnętrza na zewnątrz. Koncentrowaliśmy naszą uwagę i na centrum, i na marginesie. Rozumieliśmy jedno i drugie. Ten sposób widzenia przypominał nam o istnieniu wszechświata złożonego zarówno z centrum, jak i z mar-

ginesu. [...] To poczucie całości, odcisnięte w naszej świadomości przez strukturę życia codziennego, wyposażyło nas w opozycyjną wizję świata – sposób widzenia nieznaną większości naszych ciemieńców, który wspierał nas, pomagał nam w walce z biedą i rozpaczą, wzmacniał nasze poczucie podmiotowości i solidarności. [...] [margines] jest to także przestrzeń radykalnej możliwości, przestrzeń oporu. [...] przestrzeń odmowy, gdzie kolonizatorowi można powiedzieć „nie”, powiedzieć „nie” uciskającemu, mieści się na marginesach. [hooks 2008: 113–114]

Queerowa teoria moralności może przyjąć za swój epistemologiczny i ontologiczny punkt wyjścia opisywaną przez bell hooks pozycję marginesu. Sądzę bowiem, zainspirowany powyższymi słowami afroamerykańskiej myślicielki, że na płciowych i seksualnych obrzeżach odnaleźć możemy choćby chwilowe, nietrwałe wektory moralne, które mogą być początkiem tego, co odwołując się do postkolonialnego pojęcia Subaltern (podporządkowany Inny), chciałbym nazwać odmienczą moralnością podporządkowaną. Opór wobec płciowej/seksualnej przemocy jest bardzo pouczający, prowadzi bowiem do odkrycia nowych możliwości i nowych strategii, które niekiedy mogą się układać także we wzory moralne. To doświadczenie przemocy i strategię oporu są zatem tym polem doświadczenia, w którym można, czasami istotnie wykorzystując zasadę negacji, zaproponować nowe, opozycyjne wobec dominujących, normy oraz wartości. Doświadczenie marginesu sprawia jednak, że od razu konieczne jest zastrzeżenie: te rozpoznawane na marginesach, podporządkowane systemy moralne nie mają i nie mogą mieć znaczenia uniwersalnego, po prostu dlatego, że oparte są na jednostkowych doświadczeniach tej oto kategorii społecznej. Mogą stać się wzorem współdzielonym, ale zawsze intersekcyjnie dostosowywanym do konkretnych okoliczności związanych z opresją i oporem. Nawet jednak takie sytuacyjne moralne wektory mogą być i są pouczające, mogą zatem wskazywać także na nowe strategie moralne.

Niech przykładem będzie wartość zróżnicowania doświadczeń płci i seksualności. Podstawą jest rozpoznanie nieskończonych możliwości sposobu doświadczania ich. Ta różnorodność staje się wartością w tym sensie, że jej respektowanie znacząco zmniejsza obszar przemocy, jaki się wiąże z wymuszaniem płciowej/seksualnej jednoznaczności. Z marginesu widać więcej, widać bowiem, jak jednostki zmagają się z procesem (re)konstruowania swojego doświadczenia płci, mając „nad sobą” nacisk płynących w sieciach nakazów normatywnych, a zarazem doświadczając „w sobie” pragnień, które są wobec owych nakazów przeciwstawne. Szacunek dla owego zróżnicowanego doświadczenia staje się tym samym z perspektywy queer istotnym zaleceniem moralnym o tyle, o ile staramy się z naszej pozycji marginesu queerowego opowiadać o płci

i seksualności nie jako rezultacie działania normy, ale jako czymś, co się ujawnia w doświadczeniu poszczególnych jednostek.

Podporządkowany charakter tak rozumianych wskazań moralnych wynika ze społecznej pozycji, jaką zajmują osoby queer, pozycji Subaltern, czyli podporządkowanego Innego. Tak rozumiane podporządkowanie nie oznacza moralnej kapitulacji wobec procesów normatywnej przemocy, ale stanowi celebrację doświadczenia marginalnego i tego wszystkiego, co w aspekcie moralnym udaje się w tym doświadczeniu rozpoznać, nazwać i opowiedzieć. Naisargi N. Dave, wspominając swój udział w jednej z queerowych konferencji organizowanych w Indiach, przytacza wniosek, do jakiego doszedł młody działacz LGBTQ+ uczestniczący w panelu poświęconym pracy seksualnej:

Nie możemy uciekać od odpowiedzialności związanej z artykułowaniem naszych standardów *moralnych*. Nie wystarczy celebrowanie i bronienie tego, co *oni* potępiają. Nie możemy mówić, że praca seksualna jest moralnie właściwa tylko dlatego, że oni mówią, że jest moralnie zła. Musimy stworzyć *nową* moralność. [Dave 2010: 368–369, podkr. oryginalne]

Queerowe doświadczenia związane z pracą seksualną mogą być zatem źródłem czegoś, co Dave określa mianem queerowych „kodów moralnych”, od razu zastrzegając, że prowadzi to do ukonstytuowania nie jednej, nowej moralności, ale *wielu* moralności, opartych na wielości queerowych doświadczeń. Podobne ujęcie odnajdujemy także w artykule Carol M. Liebler, Josepha Schwartza i Todda Harpera [2009], w którym raportują oni o tym, iż jedna z osób uczestniczących (po stronie queerowej) w debacie na temat małżeństw jedнопłciowych uzasadnia instytucjonalizację tych małżeństw uznaniem jej moralnego wyboru do życia w usankcjonowanym przez państwo związku. Z kolei Lynne Huffer [2013] stwierdza, że analiza zróżnicowanych doświadczeń queerowego feminizmu może prowadzić do uzyskania obrazu „pola moralnego”, w którym toczą się związane z tymi doświadczeniami „gry seksualne”. W przykładach tych widzimy zatem propozycję pozytywnych narracji moralnych, które jednak nie roszczą sobie pretensji do uniwersalizacji, ale pozostają powiązane z perspektywą doświadczeń osób lokujących się na marginesie, zarazem jednak będąc queerową interwencją w hegemoniczne systemy moralności.



## PODSUMOWANIE

Przedstawione wyżej teoretyczne założenia dotyczące możliwości (a zarazem być może nie-możliwości) konstruowania queerowej socjologii moralności są w istocie poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, jaka teoria społeczna lub jakie teorie społeczne mogą być oparte na czytaniu queerowego doświadczania nienormatywności płciowej i/lub seksualnej. Nie waham się stwierdzić, że pytanie to ma centralne znaczenie dla teorii społecznej w ogóle. Czy możliwe (i właściwe) jest przedstawianie procesu normatywizacji bez odwołania się do mechanizmów władzy, jak próbuje to czynić Giddens w swojej koncepcji strukturacji? Czy możliwe jest zniesienie relacji przemocy poprzez negocjowanie znaczeń moralnych w procesie społecznej komunikacji, jak postuluje Habermas? Czy może jednak przestrzeń społeczna jest i być musi przestrzenią przemocy, ponieważ normy nie „spływają z nieba”, a są narzucane i egzekwowane, w związku z czym jedyne, czego jesteśmy w stanie dokonać, to zaakceptować i „cywilizować” pole agonizmu, jak proponuje to Chantal Mouffe? Powyższe uwagi dotyczące queerowej socjologii moralności są zatem zaproszeniem do ponownego przemyślenia istoty tego, co społeczne, tym razem przy uwzględnieniu doświadczeń nienormatywności podporządkowanych Innych.

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser Louis.** 2006. *Ideologia i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki do badań.* tłum. A. Staroń. Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski).
- Berlant Lauren, Michael Warner.** 1998. “Sex in public”. *Critical Inquiry* 24(2): 547–566.
- Bourdieu Pierre.** 2004. *Męska dominacja.* tłum. L. Kopciewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Butler Judith.** 1993. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex.* London, New York: Routledge.
- Butler Judith.** 2008. *Uwikłani w pleć: Feminizm i polityka tożsamości.* tłum. K. Krasuska. Wstęp: Olga Tokarczuk. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler Judith.** 2018. *Psychiczne życie władzy. Teorie ujarzemia.* tłum. T. Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Dave Naisargi N.** 2010. Between queer ethics and sexual morality. In: *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action.* M. Lambek (ed.), 368–375. New York: Fordham University Press.
- Derrida Jacques.** 1972. *La dissémination.* Paris: Seuil.
- Derrida Jacques.** 2011. *O gramatologii.* tłum., przedmowa, posłowie B. Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Foucault Michel.** 1998. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia.* tłum. T. Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Foucault Michel.** 2000. *Historia seksualności*. tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.
- Giddens Anthony.** 2006. *Przemiany intymności: Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hanckel Benjamin, Alan Morris.** 2014. "Finding community and contesting heteronormativity: Queer young people's engagement in an Australian online community". *Journal of Youth Studies* 17(7): 872–886. <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.878792>.
- Halberstam Jack.** 2018. *Przedziwna sztuka porażki*. tłum. M. Denderski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Haraway Donna.** 2003. „Manifest cyborgów: Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych”. tłum. S. Królak, E. Majewska. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1(3): 49–87.
- hooks bell.** 2008. „Margines jako miejsce radykalnego otwarcia”. *Literatura na Świecie* 1–2: 108–139.
- Huffer Lynne.** 2013. *Are the lips a grave? A queer feminist on the ethics of sex*. New York: Columbia University Press.
- Kemple Thomas.** 2022. "Milestones and cornerstones: Queering the life course". *Journal of Classical Sociology* 22(1): 100–106. <https://doi.org/10.1177/1468795X211048800>.
- Kiciński Krzysztof.** 1998. *Orientacje moralne: Próba typologii*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Katedra Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej.
- Kochanowski Jacek.** 2008. Wiedza i opór. W: *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*. J. Kochanowski (red.), 165–287. Łódź: Wydawnictwo Wschód-Zachód.
- Kochanowski Jacek.** 2010. Głosy z marginesu: Queer studies a problematyka socjologii wiedzy. W: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*. P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.), 176–191. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kosofsky Sedgwick Eve.** 1993. *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Liebler Carol M., Joseph Schwartz, Todd Harper.** 2009. "Queer tales of morality: The press, same-sex marriage, and hegemonic framing". *Journal of Communication* 59(4): 653–675. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2009.01451.x>.
- Morton Donald.** 1996. *The material queer: A lesbian cultural studies reader*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Namaste Ki.** 1994. "The politics of inside/out: Queer theory, poststructuralism, and a sociological approach to sexuality". *Sociological Theory* 12(2): 220–231. <https://doi.org/10.2307/201866>.
- Ossowska Maria.** 1963. *Socjologia moralności: Zarys zagadnień*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Powell Christopher.** 2010. Four concepts of morality: Differing epistemic strategies in the classical tradition. In: *Handbook of the sociology of morality*. S. Hitlin, S. Vaisey (eds.), 35–36. New York, Dordrecht, Heidelberg, London: Springer.
- Rich Adrienne.** 1980. "Compulsory heterosexuality and lesbian existence". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4(5): 631–660. <https://doi.org/10.1086/493756>.
- Ror Malone Karen, Shannon Kelly D.** 2012. Beyond objectivity to extimité: Feminist epistemology and psychoanalysis. In: *Re(con)figuring psychoanalysis: Critical juxtapositions of the philosophical, the sociohistorical and the political*. A. Gülerce (ed.), 93–113. London, New York, Shanghai: Palgrave Macmillan.

- Rubin Gayle.** 2004. „Rozmyślając o seksie. Zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki seksualności”. tłum. J. Mizielińska. *Lewą Nogą* 16: 164–224.
- Ruffolo David V.** 2016. *Post-queer politics*. London: Routledge.
- Schotten C. Heike.** 2019. “Nietzsche and emancipatory politics: Queer theory as anti-morality”. *Critical Sociology* 45(2): 213–226.
- Seidman Steven.** 2012. *Spoleczne tworzenie seksualności*. tłum. P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Warner Michael.** 1993. Introduction. In: *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory*. M. Warner (ed.), vii–xxxii. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Žižek Slavoj.** 2001. *Wniosły obiekt ideologii*. tłum. J. Bator, P. Dybel. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

*Jacek Kochanowski*

#### ANTI-MORALITY AND SUBORDINATE MORALITY FROM THE PERSPECTIVE OF THE QUEER SOCIOLOGY

##### Abstract

The aim of this article is to undertake a theoretical reflection on the possible directions of sociological analysis of morality undertaken from the perspective of queer studies. In the first part of the article five approaches of conceptualising morality are presented, the starting point of which is the experience of sexually and/or gender non-normative people. These approaches are: morality as a *dispositif* of biopolitical power, as a system of hegemonic knowledge, as a set of practices of “judging power”, as an effect of “ideological lining”, and as a set of moral practices. The author then presents two broader theoretical frameworks of queer moral sociology: the theory of anti-morality and the theory of subordinate morality.

**Keywords:** morality, power, queer sociology, sexuality