

„Muszę robić to, co zawsze chciałem robić: myśleć” – z Didierem Eribonem rozmawia Wojciech Śmieja¹

Wojciech Śmieja: Pańskie prace poświęcone Georges’owi Dumézilowi, wywiady z Claude’em Lévi-Straussem, a także biografia Michela Foucaulta są zakorzenione we francuskiej tradycji intelektualnej, natomiast pańska działalność jako „założyciela” studiów *queer* wydaje się wynikać z chęci popularyzacji badań angloamerykańskich. Najważniejsza chyba pańska książka *Rozważania o kwestii gejowskiej* zawiera interpretacje Sartre’a, Foucaulta i Bourdieu... Gdzie jest miejsce Didiera Eribona? Czy po stronie francuskiej tradycji intelektualnej, czy też po stronie angloamerykańskiego *queer*?

Didier Eribon: Moja formacja intelektualna jest w dużej mierze zakorzeniona w myśli francuskiej, a przynajmniej w dorobku kilku francuskich myślicieli. Kiedy byłem licealistą, a później studentem, ekscytowali mnie pisarzy, tacy jak Sartre, Merleau-Ponty, de Beauvoir... I myślę, że mogę dziś powiedzieć, iż wciąż tli się we mnie fascynacja, którą ich książki we mnie wzbudziły. Później zainteresowałem się innymi szkołami myślenia i innymi autorami: zaczynając od wielkich nazwisk strukturalizmu: Lévi-Straussem i Georges’em Dumézilem oraz Jeanem-Pierre’em Vernantem, Émile’em Benveniste’em... I bardzo szybko również Bourdieu i Foucaultem. Moje pierwsze książki powstałe w latach 80. i 90. są efektem tego zainteresowania. Moja pierwsza książka, opublikowana w 1987 roku, była wywiadem rzeką z Georges’em Dumézilem, a książkę wywiad z Claude’em Lévi-Straussem opublikowałem w 1988 roku. Równocześnie pisałem biografię Foucaulta, która pojawiła się na rynku jesienią 1989 roku.

Biografia Foucaulta została przetłumaczona na wiele języków, w tym angielski. Podróżowałem, promując ją, między innymi do Stanów Zjednoczonych w czasie, gdy prace, które później uznano za założycielskie dla teorii *queer*, właśnie się pojawiały. Myślę o pierwszych pracach Judith Butler i *Epistemology of the Closet* Eve Kosofsky Sedgwick. Postrzegałem je jako wynikające z tej samej myśli francuskiej, o której przed chwilą wspomniałem, jako powracające do niektórych tematów: obecność Foucaulta w tych pracach jest bardzo ważnym tego przykładem. Dla mnie to były wysiłki teoretyczne przywołujące krytycznego

¹ Praca powstała w ramach projektu badawczego NCN Maestro 4 *Męskość w literaturze i kulturze polskiej od XIX wieku do współczesności* (nr 2013/08/A/HS2/00058).

ducha myśli francuskiej lat 1960–1970, kiedy nie mówiło się jeszcze o teorii *queer*, więc mogę powiedzieć, że moje „miejsce” to wysiłek myśli, to teoria krytyczna. Jest to stosunkowo ponadnarodowe miejsce. Zwłaszcza że jeden z autorów, który wydawał się szczególnie ważny, to Erving Goffman. Jego *Piętno* z 1963 roku to niesłuchanie bogata i zapładniająca umysłowo książka.

W.Ś.: Wydaje się, że wiele zawdzięcza pan Sartre’owi. Nawet tytuł książki (*Rozważania...*) jest sartre’owski. Później powraca pan do niego w *Ucieczce od psychoanalizy*. Kim jest dla pana Sartre? Czego *queer* (lub teoria krytyczna) może się uczyć od niego?

D.E.: Chciałbym podkreślić, że Sartre jest myślicielem, którego nowoczesność jest niewyczerpana, i za każdym razem, kiedy wracam do jego tekstów, uderza mnie to, co Deleuze nazywa jego „wieczną nowością”. Opublikował swoją pomnikową książkę o Genecie w 1952 roku, tym samym sprawiając, że kwestia seksualności i homoseksualności stała się problemem filozoficznym. Sartre stara się w tej pracy [*Święty Genet. Aktor i męczennik* – przyp. W.Ś.], opierając się na dziele Geneta, rozwinąć własną teorię podmiotowości i upodmiotowienia mniejszościowego. Proszę pamiętać, że Lacan dziesięć lat później nadal będzie uczył swoich słuchaczy, jak leczyć z homoseksualizmu! Jedną z rzeczy, które mnie zainteresowały najbardziej w pracy Sartre’a, jest jego teoria interpelacji: „Jesteś złodziejem...”. I Genet zwraca ten akt nominacyjny: „Tak, jestem złodziejem”. Cała analiza „znieważenia” jako zasady strukturującej związek jednostek i grup „stygmatyzowanych” ze światem, grup poniżanych przez porządek społeczny jest inspirowana tą ideą². To właśnie ją próbuję przeformułowywać i pracować nad nią. To także powód, dla którego uczucie „wstydu” wydaje mi się tak ważne, jeśli uznamy je za społecznie przydzielane; jednostki i grupy nim dotknięte muszą je zwalczyć, przechwytywać je.

Ale sama interpelacja, i Sartre to mocno podkreśla, łączy się z uprzedniami wobec niej i historycznie osadzonymi kategoriami społecznymi. Możemy więc przeczytać teksty Sartre’a jako teorię historycznego i społecznego konstytuowania tożsamości. Sartre, pisząc *Rozważania o kwestii żydowskiej* w 1946 roku, *Czarnego Orfeusza* w 1948 roku, *Świętego Geneta* w roku 1952, przedmowę do *Wyklętego ludu ziemi* Frantza Fanona w 1960 roku, rozważa kwestie polityczne w ich zawsze otwartej wielości. A u jego boku znajduje się Simone de Beauvoir, której *Druga płęć* pojawiła się w 1949 roku. Można oczywiście krytykować te teksty na wiele sposobów, ale najpierw musimy uznać dług, jaki wobec nich mamy.

W.Ś.: Jaka jest rola Michela Foucaulta w tym rozwijaniu zainteresowania homoseksualnością? Jest pan znany jako intelektualny sukcesor autora *Historii seksualności*, ale z drugiej strony krytykuje pan jego analizę „narodzin homoseksualności” jako – sądząc po lekturze *Rozważań...* – niedostateczną. Czyżby Foucault przeceniał dyskurs medyczno-prawny? Jaka, pańskim zdaniem, była rola wielkich pisarzy: Oscara Wilde’a, Marcela Prousta i André Gide’a w procesie wylaniania się homoseksualności na początku XX wieku?

D.E.: Wkład Foucaulta jest ogromny, oczywiście, i w pewnym sensie przyznaję się do jego wpływu. Ale jak zawsze niezbędne jest dokonanie przeglądu problemów i odpowiedzi, które on nam dał. Pokazując nam, że tożsamości nie są stałe, negując „antropologiczne

² Pierwsza część *Rozważań o kwestii gejowskiej* nosi tytuł *Un Monde d’injures* (Świat znieważonych).

niezmienniki”, Foucault stanął przed pytaniami, w jaki sposób i kiedy poszczególne tożsamości są historycznie produkowane, przez jakie mechanizmy, na zasadzie jakich procesów. Kiedy pisałem *Rozważania...*, wszyscy czytali jak biblię pierwszy tom *Historii seksualności* ze stroną o wynalezieniu postaci „homoseksualisty” w połowie XIX wieku przez dyskurs psychiatryczny. Mnie się to wydawało niesatysfakcjonujące o tyle, że osoby homoseksualne postrzegały siebie jako wyposażone w specyficzną tożsamość na długo wcześniej, niż psychiatrzy im ją przypisali, a nawet – możemy sobie wyobrazić – że psychiatrzy w rzeczywistości zareagowali na „dyskurs gejowski” w obrębie literatury (na przykład na to, co pisali helleniści z Oksfordu). Literatura nie była kontradyskursem – to psychiatria nim była. Oznacza to, że być może w rzeczywistości opór poprzedza władzę, a dyskurs heretycki poprzedza dyskurs ortodoksji, normy, przywoływania do porządku. Należy więc przypomnieć, że sam Foucault zaproponował inne ułożenie w czasie tego „wynałazku” w swojej *Historii szaleństwa* z 1961 roku, w której podał jako datę [narodzin homoseksualisty – przyp. W.Ś.] połowę XVII wieku, i mechanizmy, które opisywał, były również całkiem innego rodzaju, gdyż chodziło o to, co nazywał „wielkim zamknięciem”. To w przestrzeni tego „wykluczenia” społecznego szaleniec i homoseksualista pojawiają się jako nowe postaci na scenie historii. I gdy te postaci już się pojawiły, mogła pojawić się psychiatria i potraktować je jako swoje obiekty badawcze. A więc było zupełnie odwrotnie [niż w *Historii seksualności* – przyp. W.Ś.!] Mamy zatem w dwóch książkach dwa modele funkcjonowania władzy: władzę wykluczającą i tłumiącą, władzę włączającą i produkującą. Model „negatywny” i model „pozytywny”. W *Nadzorować i karać* z 1975 roku Foucault wykorzystał oba te modele, aby zrozumieć więzienie i wytworzenie postaci „przestępcy”. Czy nie jest możliwe, abyśmy zachowali tę mieszankę obu modeli, myśląc o seksualności?

W.Ś.: Na ile więc sposób myślenia, jaki pan proponuje, różni się od Foucaultowskiego? Konfrontuje pan Foucaulta i Lacana – czy musimy wybierać między nimi? Przed taką alternatywą stawia nas pan w swojej *Ucieczce od psychoanalizy...*

D.E.: Foucault zmarł trzydzieści lat temu! W związku z tym, że nie ma sensu powtarzać tego, co on już powiedział, muszę robić to, co zawsze chciałem robić: myśleć. Powiedzmy, że staram się podejmować problemy tam, gdzie Foucault je opuścił, i kontynuować na podstawie tego, co nam przekazał, pracę tworzenia ram teoretycznych, które mogą nam służyć dziś w zrozumieniu świata wokół nas, a także dają możliwość politycznego oporu różnym formom władzy, z którymi stykamy się w różnych obszarach naszego życia. Foucault od swoich pierwszych pism aż do ostatnich rozważał kwestię władzy i podporządkowania (*assujettissement*) na różnych poziomach naszego życia. Nie ma u Foucaulta jednej „teorii” władzy, ale szereg różnych podejść, rewizji. Być może nie chodzi o to, by wybierać jeden z tych momentów lub jedną z wersji spośród tych różnych opracowań, ale raczej o to, by sprawdzić, co możemy uczynić, by funkcjonowały razem w kontakcie ze światem, w którym żyjemy.

Nie zapominajmy, że Foucault prezentował postawę krytyczną jako „diagnozę terażniejszości” służącą ustanowieniu „ontologii nas samych”. Należy zatem analizować naszą „aktualność” i próbować definiować to, co nam zagraża. A to wymaga myślenia w kategoriach sektorowych i lokalnych – w ramach sporów, które rozwijają się wokół określonych

kwestii – i w kategoriach globalnych, w ramach walki z tym, co Foucault nazywał w czasie rewolucji irańskiej „systemem światowym”. I odkąd narzuca się tę dwubiegunowość zmagających lokalnych i globalnych, można dostrzec, że jest ona nie do utrzymania na dłuższą metę.

Co do Lacana zaś uważam, że dość wyraźnie pokazałem, iż był on jednym z najbardziej reakcyjnych myślicieli XX wieku we Francji. Całe jego dzieło zorganizowane jest wokół obrony sprawy męskiej supremacji i funkcji ojcowskiej (*la fonction paternelle*), przeciw wszystkim zmianom, które uważał on za niemożliwe. Dla niego nie do pomyślenia było kwestionowanie fundamentów porządku społecznego, a nawet ludzkiej kultury, którymi były według niego różnica płci, komplementarność płci i ich hierarchiczny porządek.

Pisałem o tym szerzej (i tam odsyłam) w mojej książce z 2001 roku *Un morale de minoritaire*. Zawsze miałem problem ze zrozumieniem, jak poglądy ideologa, którego teksty przepelnione są mizoginiczną przemocą, homofobią, transfobią, mogły odbić się tak szerokim echem w teorii feministycznej, wśród teoretyków i teoretyczek lesbijskich, gejowskich, queerowych. W *Ucieczce od psychoanalizy* próbowałem przywołać sposób, w jaki myśliciele z lat 60. i 70. XX wieku (Barthes, Foucault, Wittig) próbowali wytyczyć swoją drogę, uciekając przed wpływem psychoanalizy i przeraźliwej normatywności ram myślenia psychoanalitycznego. Judith Butler i Leo Bersani przedstawiają ideę, że należy pogodzić Foucaulta z Freudem (lub Lacanem) w celu przydania teorii Foucaulta koncepcji funkcjonowania władzy w indywidualnej psychice, czego ponoć u niego brakuje. Ja jednak sądzę, że Foucault precyzyjnie skonstruował swoje stanowisko wobec władzy przeciwko teorii funkcjonowania psychiki freudowskiej czy lacanowskiej.

Zaproponował inny sposób myślenia o podmiotowości i procesie upodmiotowienia. Podporządkowywanie nie jest procesem psychologicznym, ale historycznym, społecznym i politycznym, a więc to samo dotyczy oporu przeciw władzy. Ja stoję więc przy tej opinii: Freud (Lacan) lub Foucault – musimy wybrać.

W.Ś.: Jak „myśl francuska odnawia się w kontakcie z polityką mniejszości(ową)”?
Znalazłem to zdanie w jednej z pana prac, ale prosiłbym, by je rozwinąć.

D.E.: Wydaje mi się, że polityka we Francji, ale także szerzej w Europie i wielu innych częściach świata, została gruntownie przekształcona, począwszy od lat 60. i 70. XX wieku, wskutek pojawienia się ruchów, które dokładnie upolityczniły obszary doświadczenia niebędące dotychczas uznawane za „polityczne” (choć ruchy kontestujące mechanizmy dominacji rzeczywiście istniały wcześniej, tak jak na przykład ruch feministyczny). I to nie pozostało bez wpływu na myślenie teoretyczne: wystarczy po prostu ponownie przeczytać dzieła Foucaulta, Deleuze’a, Derridy, Wittiga i wielu innych, aby się przekonać. Wszystkie moje poczynania, w których stawiam sobie za cel upodmiotowienie na zasadach wielości i różnorodności, wpisują się w te ramy w taki sposób, że poddaję namysłowi te same problemy. Każdy z nas jest naznaczony edukacją, która kształtuje go jako podmiot, a indywidualne cechy sytuują się na przecięciu wielu historii, które nas definiują i sprawiają, że należymy do wspólnot podporządkowanych lub grup zmobilizowanych przeciwko podporządkowaniu.

W.Ś.: W kontekście polityki i moralności mniejszościowej pisze pan dużo o Genecie. Jakie wartości możemy znaleźć u niego dzisiaj? Estetyczne? Polityczne? Czy istnieją związki pomiędzy Genetem a współczesną sytuacją osób homoseksualnych. Jeśli tak, to jakiego rodzaju?

D.E.: Trudno mówić o tekstach Geneta, jakby miały one jednorodną zawartość i jakbyśmy mogli zsumować je w jakąś jedną wypowiedź. Ale w moich pracach rzeczywiście odnoszę się do niektórych jego książek czy artykułów, gdyż znajdujemy w nich wyraźną refleksję teoretyczną odnoszącą się do wielu zagadnień dotyczących procesu podporządkowania jednostek należących do kategorii mniejszościowych lub zmarginalizowanych. Znajdujemy u niego, na przykład w *Dzienniku złodzieja* czy w *Cudzie róży*, teorię wstydu lub odwrócenia wstydu w dumę, która wydaje mi się pokazywać, jak porządek społeczny – szczególnie poprzez zniewagę w szerokim sensie tego słowa – wpisuje wstyd w nasze umysły, w nasze ciała, w tych, którzy są stygmatyzowani, poniżani, upodleni. Ale to odwrócenie nie potrafi nigdy zawiesić wstydu, sprawić, że zniknie lęk. W *Więźniu miłości*, jego ostatniej powieści, poświęcił wspaniałe stronicie amerykańskim Murzynom, którzy gdy patrzą na drzewo, nie widzą gałęzi, kwiatów, ptasich gniazd, tak jak biali, ale sznur linczowników. Ich życie psychiczne, pisze, nawiedza lęk. I tak jest od dwóch stuleci. Te piękne i głębokie analizy szczególnie cenię u Geneta. A także to, co powiedział o „my” – zarazem koniecznym i niemożliwym, kiedy na przykład przyznaje, że wspiera walkę Palestyńczyków, ale gdyby sformowali swoje państwo, zdradziłby ich i porzucił. To oznacza, że dystans krytyczny obecny jest już w geście solidarności, ale jedno nie powinno wykluczać drugiego, co z kolei każe myśleć o zdaniu Edwarda Saïda: „Nie ma wsparcia bez krytyki, nie ma krytyki bez wsparcia”. Nie chodzi zatem o to, by szukać u Geneta „nowoczesnego homoseksualisty”, ja raczej próbuję pożytkować jego opisy procesu podporządkowywania, społecznej produkcji tożsamości podporządkowanych, a także indywidualnych i wspólnotowych praktyk mających na celu polityczne przeformułowanie tych tożsamości z myślą o wolności, zawsze do osiągnięcia, ale nigdy nieosiągniętej. Jestem głęboko przekonany, że wszystkie te aspekty jego dzieła są bardzo aktualne. Nowoczesne – jeśli pan woli.

W.Ś.: Nie mówiliśmy jeszcze o literaturze współczesnej...

D.E.: Literatura jest dla mnie rzeczywiście bardzo ważna. I moje własne książki naczynione są odniesieniami do kilku ważnych dzieł (myślę tu o Prouście, Gidzie, Sartrze, Beauvoir, Jamesie Baldwinie, Violette Leduc, Claudzie Simonie, Thomasie Bernhardzie, Édouardzie Glissantie). Czytam także wszystko, co napisze kilku współczesnych pisarzy – inspirują mnie, inspiruje mnie to, co pokazują i o czym każą nam myśleć (kwestie rasy i klasy, rodzaju, płci, rola uczuć w życiu codziennym, subiektywizacji). Przede wszystkim Annie Ernaux, której książki były dla mnie bardzo ważne, kiedy pisałem *Retour à Reims*, i z którą przed laty rozpoczęliśmy dialog publiczny i zarazem prywatny (często wysyłamy do siebie e-maile, a przede wszystkim debatujemy przy różnych okazjach w salach wykładowych Paryża czy Grenoble...). W *Société comme verdict* cała druga część nosi tytuł *Czytając Ernaux*. Warto jeszcze wspomnieć o takich autorach, jak: Patrick Chamoiseau, Lyonel Trouillot, Dany Laferrière, Assia Djebar, a także autorach amerykańskich: Toni Morrison, Johnie Edgarze Widemanie. Mówiłem to wiele razy, ale powtórzę raz jeszcze: w tekstach tych autorów więcej jest teorii, myśli, refleksji niż we współczesnej filozofii czy socjologii.

W.Ś.: Wróćmy jeszcze na chwilę do teorii queer, do której – zdaje się – ma pan ambiwalentny stosunek...

D.E.: Ponieważ to pytanie jest szczególnie zajmujące dla Pana, pragnę powiedzieć, że moim zdaniem teoria *queer* nie ma właściwie nic więcej ciekawego do powiedzenia. Wszyscy w kółko powtarzają to samo, w coraz bardziej sztywnych ramach, coraz bardziej upraszczając, co oczywiście nie służy rozwojowi teorii. Co mnie dziwi, to fakt, że to, co było ruchem otwarcia myśli, zamieniło się w ruch zamykania. *Queer* stracił moc zapładniającą, jaką charakteryzował się na początku (u Butler czy Sedgwick) i często jest dziś czymś na kształt narzędzia do oskarżania tych, którzy nie respektują queerowej ortodoksji zarządzonej przez nową czerwoną gwardię, która sama nie ma nowych idei i próbuje znaleźć swoje miejsce w życiu intelektualnym, powtarzając swój mały katechizm, atakując wszystkich, którzy próbują kontynuować swoje myślenie bez strachu i bez skrępowania. Jeśli teoria *queer* przybywa do jakiegoś kraju z opóźnieniem lub jeszcze się w nim nie pojawiła, to wówczas jawi się jako nowe coś, co w rzeczywistości było nowe dwadzieścia lat temu. To oczywiście ma istotne znaczenie w krajach, w których zachodzi, ale prowadzi to do szkodliwego zeszczywnienia myśli i ignorancji względem tego, co jest rzeczywiście nowością. W teorii *queer* nie ma już nic z *queer* i nic z teorii: stała się nową dokszą, którą konstituuje kilka uproszczonych tekstów przypominających raczej slogany niż głosy krytyczne. Jest ona intelektualnie konserwatywna, prezentując się jako subwersywna, ale jej subwersywność niczego już nie dotyczy. Uczestniczymy w prawdziwej instytucjonalizacji teorii. To proces, którego nie da się uniknąć. Trzeba jednak być świadomym i czujnym. Możemy sobie pogratulować, że uniwersytet otworzył się na kursy teorii *queer*, ale kiedy teoria nazywa samą siebie radykalnie krytyczną, staje się materia kursu akademickiego, dzieje się to za pewną cenę! Proszę sobie wyobrazić: zajęcia o prekursorach, o pierwszej generacji teoretyków, o podstawowych conceptach i proszę sobie wyobrazić studentów, którzy zdają z tego semestralne bądź roczne egzaminy...

W.Ś.: Znany polski teoretyk queer Jacek Kochanowski interpretuje pańskie wypowiedzi jako wyraz wahania między konstruktywizmem a esencjalizmem i uznaje pańską książkę (Rozważania...) i pańską „hontologię”³ za wyraz autosegregacji gejów, ponieważ podkreśla pan jeden model życia (własny) kosztem innych.

D.E.: Nie znam cytowanego przez Pana autora, ale sądząc po przywołanych cytatach, przedstawione zarzuty wydają mi się naiwne. To, czego on nie dostrzega, to fakt, że moja książka powstała po teorii *queer*, a zatem sądzi on, że czyni mi zarzuty, a w rzeczywistości powraca on po prostu w przeszłość, zarzucając mi dokładnie to, przeciwko czemu skonstruowałem swoje analizy. W moich *Rozważaniach...* nie ma żadnego wahania między „konstruktywizmem” a „esencjalizmem”, szczególnie że unikam tej upraszczającej i binarnej opozycji. Moja książka jest radykalnie nieesencjalistyczna, a to, co proponuję, to raczej radykalny konstruktywizm. Ale radykalny konstruktywizm nie może zamaskować faktu, że istnieją pewne stałe, pewne inwarianty, które nie odsyłają nas wprawdzie do „tożsamości” pozaczasowej, ale do pewnej inercji mechanizmów społecznych, pewnego przedłużonego działania struktur dominacji. Wszystko to może „wyprodukować” w różnych kontekstach historycznych – a w mojej książce nie mówię o niczym poza XIX i XX wiekiem – efekty

³ Gra słów: *la honte* (wstyd), „hontologia” brzmi identycznie jak „ontologia”, a więc „hontologia” to „ontologia wstydu”.

analogiczne lub identyczne w kształtowaniu podmiotowości i w procesie upodmiotowienia. Należy prowadzić analizę na zasadach względności i z uwzględnieniem pozycji, z której się mówi: próbuję pokazać stałość niektórych z tych „pozycji” społecznych i kulturowych, odtwarzając systemy relacyjności. Analizuję zatem struktury społeczne, które stworzyły podmiotowości mniejszościowe, biorąc za punkt wyjścia fenomen znieważenia rozumiany w szerokim sensie tego słowa jako mechanizm społecznej stygmatyzacji i inferioryzacji. Cała ta „hontologia” stanowi sposób charakteryzowania efektów znieważenia (społecznego konstruowania „nienormalności”): jej świetne przykłady znajdziemy u Geneta, ale także u „wczesnego” Foucaulta (tego z *Historii szaleństwa*), inspirują tu także analizy proponowane przez Jamesa Baldwina i Franza Fanona, którzy biorą własne doświadczenie egzystencjalne za punkt wyjścia swoich analiz podporządkowania. Byłoby czymś absurdalnym generalizowanie na podstawie mojego przypadku (gorsze byłoby jednak zaprzeczenie własnemu doświadczeniu, gdyby miało ono nie odpowiadać głoszonym poglądom), toteż nie przestaję na przestrzeni całej mojej książki odnosić się do licznych tekstów literackich, studiów socjologicznych czy historycznych. Zaprzeczyć, że „wstyd” stanowi jedno z najpotężniejszych uczuć towarzyszących inferioryzacji i wytwarzaniu podmiotowości mniejszościowej – a zarazem emocję bardzo głęboko wpisaną w życie gejów i osób *queer*, w związku z czym jest on jednym z najpotężniejszych czynników „energii transformacyjnej” (by zapożyczyć termin Eve Kosofsky Sedgwick) – byłoby po prostu zaprzeczeniem rzeczywistości. Co się zaś tyczy autosegregacji, to uważam, że moja książka zakłada coś przeciwnego: pokazanie, jak porządek społeczny tworzy kategorie segregujące – przede wszystkim przez środek, jakim jest znieważenie – a także, jak jednostki winny przyjmować tożsamości, które je preegzystują, i w które są wpisywane wbrew swej woli. Ruch LGBT stanowi przecież czynne zawłaszczenie kategorii dewaloryzujących. Jest czymś, co Foucault nazwał „dyskursem odwzajemnionym” (*discours en retour*). Ta działalność uchyla drzwi przed możliwością „desegregacji” osobistej i politycznej. Przede wszystkim dlatego, że „jeden” ruch gejowski nie istnieje. To jest zawsze płynne i wielopostaciowe dynamiczne zjawisko. Przede wszystkim jednak dlatego, że zbiorowa afirmacja siebie stwarza nowe problemy, nowe rewindykacje, nowe mobilizacje (mam tu na myśli sposób, w jaki ruch transgenderowy narodził się w ślad za ruchem gejowskim, by zadać pytania, których ten drugi nie zadawał wcale albo już nie zadawał; to także prawda w odniesieniu generalnym do teorii *queer* lub polityki *queer*, które pojawiły się w ramach krytyki ruchu feministycznego i ruchów gejowsko-lesbijskich). Chciałbym jeszcze dodać, że nie przestałem – wystarczy sięgnąć do moich książek – pytać o sposoby artykułowania żądań przez ruchy seksualne, społeczne bądź polityczne, a przede wszystkim pytam o teoretyczne podstawy, na bazie których można wyrażać krytykę polityczną, która uobecnia się na różnych polach i w różnych rejestrach.

W.Ś.: Angażował się pan mocno w walkę o prawa do małżeństwa dla osób homoseksualnych, a także w walkę polityczną prowadzoną przez lewicę. Jak postrzega pan związek między przestrzenią akademicką i teoretyczną a sferą zaangażowania politycznego?

D.E.: Kiedy kwestia prawnego uznania par jedнопłciowych i homorodicielstwa pojawiła się we francuskim życiu publicznym, mogliśmy zobaczyć reprezentantów różnych dyscyplin (psychoanalityków, socjologów, antropologów, prawników) mówiących, że to niemożliwe i nie do pomyślenia. Wszyscy oni występowali nie jako osoby prywatne, ale jako eksperci opierający swe wypowiedzi na danych naukowych i posiadanej wiedzy. Ich teksty czytane dziś – dziesięć czy piętnaście lat później – wydają się po prostu śmieszne. Dzięki temu widać też, że każde przedsięwzięcie krytyczne czy emancypacyjne powinno od początku być nakierowane na radykalną krytykę pseudowiedzy wspierającej i utrwalającej normy służące podporządkowaniu jednostek. Intelktualna krytyka jest krytyką uniwersytetu, badań, dyskursów ideologicznych tworzonych przez badaczy i uniwersytety. Należy więc koniecznie prowadzić radykalną krytykę wszystkich tych instytucji legitymizujących pseudowiedzę służącą konserwacji opresywnych norm: nie istnieje krytyka polityczna bez krytyki intelektualnej; nie ma krytyki intelektualnej bez krytycznego myślenia w obrębie poszczególnych dyscyplin, tego zaś nie ma bez krytyki instytucji uniwersyteckich (w ich głębokim konformizmie).

W.Ś.: W jednym z wywiadów przywołał pan następujący paradoks: ci, którzy najbardziej chcą społecznej integracji, w największym stopniu destabilizują ustanowiony porządek. Skąd ten paradoks?

D.E.: Uderzyło mnie ostatnimi laty, że roszczenia dotyczące małżeństw i adopcji dla par jedнопłciowych, które przez niektóre odłamy ruchu LGBT zostały odrzucone jako konformistyczne, konserwatywne, asymilacionistyczne, sprowokowały ogromną mobilizację prawicy. Gigantyczne manifestacje przeciw nowym prawom dla par i rodzin jedнопłciowych pokazały, że dla integrystów katolickich i konserwatywnych warstw społeczeństwa francuskiego (sądzę, że dotyczy to wszystkich europejskich społeczeństw) obecna transformacja rodziny jawi się jako prawdziwie niszczycielska wobec tego, do czego są one przywiązane i co konstytuuje tradycyjny porządek społeczny, którego chcą bronić. Łączą to z tak zwaną teorią gender, którą utożsamiają ze straszliwym zagrożeniem dla „naturalnej” biologicznej różnicy płci. W paryskich manifestacjach przeciw „małżeństwu dla wszystkich” niesiono transparenty napisami: „Nie dla teorii gender”, „Małżeństwo dla wszystkich = teoria gender dla wszystkich”. Oczywiście, idzie za tym homofobia, niechęć do różnorodności płciowej, seksualnej, miłosnej etc. Ale to, co konserwatystom wydaje się „podważać” porządek społeczny, niszczy rodzinę i w ogóle wszystko, co tylko da się zniszczyć, to właśnie prawo do małżeństwa. Jeden z psychoanalityków powążył się na porównanie związku homorodzielskiego ze zniszczeniem Paryża przez nazistów. Podobne absurdy nie goszczą w marginalnych pisemkach, ale w poważnych dziennikach, jak „Le Monde” na przykład. Na bardzo ogólnym poziomie analizy powiedziałbym, że podważanie ładu (*subversion*) polega na próbie rozmontowania granic ustanowionych przez porządek społeczny, a w tym przypadku granic prawnych pomiędzy różnymi formami związków i rodzin. Domaganie się i otrzymywanie praw jest o wiele ważniejsze niż wyobrażanie sobie, że jest się „subwersywnym”, i bawienie się w „transgresje”. Prawa aborcyjne i dostępna antykoncepcja stanowią postęp emancypacyjny czyniący miliony kobiet bardziej wolnymi. Osiągnięto to na drodze długich batalii prawnych i społecznych. To samo dziś dotyczy par jedнопłciowych.

W.Ś.: Dziękuję za rozmowę.