

---

Wojciech Śmieja

Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach

## Sartre. Homoseksualność i filozofia egzystencji – wybrane problemy

Sartryzm, filozofia egzystencji, egzystencjalizm – to nie są pojęcia, które dziś wzbudzałyby intelektualne poruszenie. Z perspektywy kilkudziesięciu lat, które minęły od czasu posiedzeń Jeana Paula Sartre’a otoczonego wianuszkiem admiratorów w *Les Deux Maggots*, egzystencjalizm może wydawać się przelotną intelektualną modą lub, co najwyżej, przebrzmiałym stylem myślenia, zmiecionym z horyzontu humanistyki przez kolejne fale „zwrotu epistemologicznego”: strukturalizm, poststrukturalizm, dekonstrukcję.

Zapomina się przy tym, że owe bliższe nam czasowo nurty myślowe wiele egzystencjalizmowi zawdzięczają i, choć ich ustalenia pokazują naiwność pojęć takich jak Sartre’owski woluntaryzm, to trzeba pamiętać, że kręgi zainteresowań, obszary dociekań czy interpretacyjne przestrzenie współczesnych doktryn często po raz pierwszy zostały wyznaczone właśnie przez filozofię egzystencjalną.

Egzystencjalizm, szczególnie w wydaniu Sartre’a, o czym mało kto pamięta, jako pierwsza orientacja filozoficzna wiele uwagi poświęcił homoseksualizmowi.<sup>1</sup> Homoseksualność znajdująca się, początkowo jako „sodomia”, w polu zainteresowania teologii, następnie medycyny i nauk prawnych, dzięki myśli egzystencjalistycznej stała się nie tyle obiektem opisu, kolejną kategorią w katalogu „zboczeń”, co została ukazana jako „część większego projektu mającego sportretować mniejszości i grupy marginalizowane (kobiety, czarnych, społeczeństwa krajów Trzeciego Świata, Arabów, Żydów i komunistów) w ich relacji do takich zagadnień jak

---

<sup>1</sup> Pomijam tu oczywiście filozofów starożytnych, renesansowych, a także np. Jeremy’ego Benthama, którego *Essay on Pederasty* powstał w 1785 r. (publikacji doczekał się jednak dopiero w 1931 r.).

wybór, wolność, autentyczność, działalność polityczna”<sup>2</sup>. Można więc wysnuć uprawniony wniosek, że dzisiejsza aktywność polityczna środowisk GLBTQ [*Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender and Questioning*] o niemal jednoznacznie liberalizującym charakterze, jak i działalność teoretyczna (*gay theory* czy jej nieprawnomyślna spadkobierczyni, *queer theory*) powinny wśród swych „tradycji kluczowych” wskazywać egzystencjalizm, nawet jeśli, tak jak czyni to *queer*, przekraczają w dekonstrukcyjnym geście świat modernistycznych opozycji (np. mniejszość/większość, wykluczony/wykluczający), z których swą energię czerpał egzystencjalizm.

Mój szkic stanowi próbę prześledzenia skomplikowanych i niejednoznacznych relacji sartryzmu i homoseksualności. Przystępując do jego pisania stawiam sobie kilka pytań: jakie miejsce w swoim systemie myślowym przeznaczają Sartre homoseksualności? Jak to zjawisko postrzega/ocenia? Jaki użytek, jeśli w ogóle jakiś, z myśli Sartre’a środowiska GLBTQ mają dzisiaj?

## I

Temat homoseksualności pojawia się w różnych pismach Sartre’a, w *Bycie i nicości*, *Drogach wolności*, w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*. Z dzisiejszego punktu widzenia mogą one posłużyć do oskarżenia francuskiego filozofa o homofobię, zwraca na to uwagę np. Didier Eribon:

Sposób, w jaki Sartre mówi o homoseksualistach jest oczywiście w większości jego tekstów (filozoficznych, powieściowych, teatralnych, politycznych) nieznośny i charakteryzuje się tendencją (...) do sytuowania homoseksualistów w obszarze „fałszywej świadomości” (oryg. *mauvaise foi*, jedno z kluczowych pojęć w filozofii Sartre’a – W.Ś.), ponieważ są zamknięci w udawaniu i „sekrete” dotyczącym ich samych, prawie nie mają możliwości wybrać autentyczności<sup>3</sup>.

Szczególną wagę problem homoseksualności ma w *Świętym Genecie. Aktorze i męczenniku* (1952), a także *Refleksjach o kwestii żydowskiej* (1946), choć w tym drugim (chronologicznie pierwszym) przypadku jest to raczej kwestia interpretacyjnej działalności odbiorców niż dzieła samego w sobie. Mówiąc o stosunku Sartre’a do homoseksualności należy jeszcze wspomnieć, że filozof udziela wywiadów gejom czasopismom, a przede wszystkim przyjaźni się z wieloma homoseksualistami, m.in. Jeanem Genetem, dla którego jest jednym z patronów jego kariery literackiej. Anarchiczna seksualność Geneta jest

<sup>2</sup> J. Stockinger, *Reading across orientations*, w: *The Gay and Lesbian heritage. A reader's companion to the Writers and their Work from Antiquity to the Present*, pod. red. C. D. Summers, London – New York 1997, s. 544.

<sup>3</sup> D. Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris 1999, s. 158.

dla Sartre'a potwierdzeniem jego filozoficznych tez, także tej najważniejszej (i wyświechtanej do banalnego jądra), że egzystencja poprzedza esencję, a sama postać autora „Dziennika złodzieja” staje się emblematycznym wyobrażeniem człowieka przeżywającego swą autentyczność.

W monumentalnej biografii Jeana Geneta jej autor, Edmund White szczegółowo analizuje relacje Geneta z Sartre'em. Twierdząc, że wiele ich łączy, wymienia zainteresowanie filmem, teatrem i literaturą, niechęć do burżuazji, próby wynalezienia nowych wzorców miłości, a nawet sposób mówienia, który płynnie łączy *argot* z wyrafinowanym językiem intelektualisty<sup>4</sup>. To jednak, co najbardziej fascynowało filozofa – rozpieszczone dziecko rodziny Schweitzer – w pisarzu to fakt, że Genet, sierota i wychowanek domów poprawczych, stworzył sam siebie (*s'etait fait lui meme*):

W tamtym czasie Sartre nieustannie projektował siebie na Innego, obojętnie czy był to Żyd (*Refleksje o kwestii żydowskiej*), masochistyczny poeta (*Baudelaire*), homoseksualista (postać Daniela w *Wiek rozumu*), komunistyczny morderca (*Brudne ręce*) [...]. Roger Stéphane powiedział pewnego razu Sartre'owi: „Chce pan być równocześnie czarnym, żydem, kobietą, dziwką i pederastą”. Genet był homoseksualną maskotką Sartre'a<sup>5</sup>.

Według przywoływanych przez White'a świadectw uczestników biesiad w kawiarni przy Pont Royal (gdzie Sartre i jego dwór przenieśli się z Flore, gdy adres ten zaczął przyciągać zbyt wielką uwagę turystów) wbrew zwyczajowi to nie Sartre mówił, a głównie Genet. Konwersacje trwają w drugiej połowie lat czterdziestych, a dla Sartre'a ich ukoronowaniem będzie liczący ponad 600 stron drobnego druku wstęp do „dzieł zebranych” Geneta, wspomniany *Saint Genet, comédien et martyr*.

W swoim dziele Sartre, jak sam pisze, próbował:

Pokazać ograniczenia interpretacji psychoanalitycznej i tłumaczenia marksistowskiego: dowieść, że jedynie wolność pozwala zdać sprawę z pewnej osobowości, ujętej jako całość; ukazać tę wolność w zmaganiach z przeznaczeniem: początkowo miazdżoną przez rozmaite fatalności, a potem wychodzącą im na przeciw, by je powoli przetrwać, wykazać, że geniusz nie jest darem, lecz wyjściem wynajdywanym w sytuacjach beznadziejnych; odnaleźć wybór dokonany przez pisarza: wybór siebie, swojego życia i sensu świata, wybór dotyczący nawet właściwości formalnych jego stylu i kompozycji, budowy obrazów i wreszcie odrębności jego upodobań; przedstawić ze szczegółami dzieje pewnego wyzwalańia się – oto czego chciałem dokonać [...]<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> E. White, *Genet*, traduit de l'anglais par Ph. Delamare, Paris, 1993, s. 282.

<sup>5</sup> Tamże, s. 281.

<sup>6</sup> J. P. Sartre, *Saint Genet. Actor and Martyr*, english translation G. Braziller, New York 1971, s. 584. Przytoczony fragment znalazł się w polskim wyborze pism literackich Sartre'a (tenże, *Czym jest literatura*, Warszawa 1968, s. 426), za którym go cytuję.

W dokonanej przez filozofa „psychoanalizie egzystencjalnej” w życiu pisarza ważne są trzy zasadnicze momenty (nazywa je metamorfozami albo konwersjami): wybór Zła, przemiana w estety i – to przemiana ostateczna – narodziny pisarza.

Jak każda chyba interpretacja psychoanalityczna, tak i ta sięgać musi do dzieciństwa. Sartre długo rozwodzi się nad sposobami wywierania przez społeczeństwo presji na młodego Jeana. Genet spędza dzieciństwo na wsi Morvan u przybranych rodziców. Jest świadom tego, że jest sierotą. Sartre zwraca uwagę na to, że mały Genet jest nikim i ma tego świadomość, a ponadto posiada nic. Owo „nieposiadanie” w społeczności agrarnej jest szczególnie bolesne, gdyż obowiązuje w niej zasada „definiowania bycia przez posiadanie”<sup>7</sup>. W tej sytuacji jedno jest warunkowane przez drugie – Genet pozbawiony obu. „Wszystko jest podarunkiem, nawet powietrze, którym oddycha. Za wszystko musi mówić: dziękuję”<sup>8</sup>. Sytuacja Geneta przypomina więc zaklęty krąg: żeby być musi mieć, natomiast moralny horyzont społeczeństwa, w którym przebywa dopuszcza tylko dwie formy wchodzenia w posiadanie: nabycie i dziedziczenie. Obie Jeanowi niedostępne. Możliwość „zaistnienia” czy – po sartre’owsku – „autentyczności” daje kradzież. „Obiektywizacja” tego rodzącego się w akcie apropiacji „ja” dokonuje się w momencie przyłapania Jeana na gorącym uczynku: „Ten, który dotychczas był nikim, nagle staje się Jeanem Genetem. (...) Głos mówi publicznie: *Jesteś złodziejem*”<sup>9</sup>. To wydarzenie determinuje wszystkie późniejsze działania autora *Dziennika złodzieja*, bycie złodziejem to jego „wieczna esencja”<sup>10</sup>, inaczej niż większość z nas, którzy zło przypisujemy innym/projektujemy na innych, 10-letni Genet podejmuje decyzję zostania tym, o co się go oskarża: „Zdecydowałem się być tym, kogo stworzył występki” – ta opinia samego Geneta jest wielokrotnie przywoływana przez Sartre’a. W interpretacji autora *Bytu i nicości* homoseksualność Geneta jest wyborem sekundarnym, wyborem ufundowanym na pierwotnym wyborze „tożsamości złodziejskiej”:

Całkowicie się zgadzam z tym, że obecnie jest on [Genet] bardziej esencjonalnie homoseksualistą niż złodziejem. Ale czego to dowodzi? Jednym z niezmiennych wyróżników życia psychicznego jest fakt, że późniejsze rozstrzygnięcia wpływają na wcześniejsze, opakowują je i fundują w nowym znaczeniu. Obecnie Genet jest być może złodziejem, ponieważ jest homoseksualistą. Lecz stał się homoseksualistą, ponieważ był złodziejem. Człowiek nie rodzi się homoseksualny albo heteroseksualny. On staje się jednym bądź drugim, w zależności od tego

<sup>7</sup> Tamże, s. 10.

<sup>8</sup> Tamże, s. 9.

<sup>9</sup> Tamże, s. 17.

<sup>10</sup> Tamże, s. 18.

jak toczy się jego historia i jak reaguje on na to, co mu się przydarza. Podtrzymuję twierdzenie, że zboczenie (inversion) nie jest skutkiem przednarodzeniowych rozstrzygnięć ani endokrynologicznych nieprawidłowości, ani też skutkiem kompleksów. Homoseksualizm stanowi ratunek, gdy dziecko odkrywa, że jest w sytuacji bez wyjścia<sup>11</sup>.

Homoerotyzm Geneta ma charakter pasywny, receptywny – nie jest to bez znaczenia, twierdzi Sartre, gdyż taka jego forma jest – jak kradzież – rodzajem apriopriacji: polega na „zawłaszczeniu” gestów, min, sposobów zachowania podziwianego/pożądanego aktywnego partnera i do jej charakterystyki należy pewnego rodzaju „masturbacyjność” i sadomasochizm. Na czym one polegają? Otóż, „każdy z mężczyzn, którym Genet się oddaje staje się zmiennym i niedoskonałym przedstawieniem Innego, którym Genet chce się stać dla siebie”<sup>12</sup>. Ta autoerotyczna zasada genetowskiej pasywnej homoseksualności wpływa na jej sadomasochistyczny (Sartre tego pojęcia nie używa) wymiar:

Nie ulega wątpliwości, że luje powinni być muskularni. W obecności dobrze zbudowanych [partnerów] Genet mdleje i topi się w miłości, podniecony prostackim pokazem siły męskiej, która niczemu nie służy. Zbyt arystokratyczni by pracować, kochankowie są zbyt leniwi [...] a co do walki są zanadto tchórzliwi [...]. Daleki od potępiania ich za to tchórzostwo, Genet rozplywa się nad nim w zachwycie. [...] Ich zwarta solidność jest symbolem absolutnej gęstości, niepenetrowalności kryminalisty [...]. Co podnieca Geneta w kutasie to nie jego materialna cielesność, ale moc penetracji, twardość minerału. To wiertło, kafar, stanie się sztyletem, „maszyną tortury”<sup>13</sup>.

Świat przestępczy, w którym obraca się Genet dzieli się na takich jak on, „miękkich” i receptywnych i „twardych”, aktywnych. Opisuując stosunki między nimi panujące Sartre odwołuje się do pojęć feudalnych – pierwsi to wasale, drudzy seniorzy, lecz żadnej ze stron ustanowiona relacja nie daje ochrony przed fundamentalną samotnością, której doświadczają – według analizy Sartre’a – nawet w akcie kopulacji<sup>14</sup>.

Złodziej i pasywny homoseksualista: taką tożsamość tworzy dla siebie – na pohybel burżuazyjnemu społeczeństwu – młody Genet. Konwersja na stronę absolutnego zła pozwala Sartre’owi nazwać tę figurę Kainem.

Jeśli ta pierwsza konwersja kieruje Geneta ku złu – wierzy on bowiem, że jest fundamentalnie zły – to druga zakłada przemianę Kaina w Estetę. Nową

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 78.

<sup>12</sup> Tamże, s. 86.

<sup>13</sup> Tamże, s. 105–107.

<sup>14</sup> Tamże, s. 119.

ambicją Geneta nie jest już bycie „wcieleniem zła”, ale podważenie zasad, którymi kieruje się „dobry obywatel” i które dotychczas wyznaczały jego, tj. Geneta, sferę wartości. Chodzi o rozchwianie etyki mieszczańskiej, burżuj ma przemienić się w estetę. Wyposażony w swoją uwodzicielską i wywrotową wizję piękna, Genet próbuje pokazać, że „dobro” dobrego obywatela, jego „porządność” są właściwie bezwartościowe. Bo są brzydkie. Estetyka, którą proponuje Genet odnajduje piękno w tym, co, według powszechnych pojęć, jest brzydkie, fałszywe, tanie, przestępcze, tchórzliwe.

Ta część rozprawy Sartre’a bierze pod lupę przede wszystkim dzieło pisarza – próbuje zdefiniować „estetyczność” i estetykę Geneta. Jednym z kluczowych momentów analizy jest scena z *Matki Boskiej Kwietnej*, w której Boska – do pewnego stopnia alter ego Geneta i bohater(ka) *Matki Boskiej Kwietnej* – przegina się w barze z diademem z fałszywych pereł na głowie i jest zarazem ciotą, i „królową”. W pewnym momencie korona spada i się roztrzaskuje – fantasmagoria się kończy, ale tylko pozornie, gdyż Boska w akcie rozpaczy maskowanej „przerażliwym śmiechem” wyciąga protezę zębową, kładzie ją na głowę („Kurwa wasza mać, drogie panie, i tak jestem królową”<sup>15</sup>) – w ten sposób dalej będzie się przeginać, ale – równocześnie – jednak odkryje swoją starość i brzydotę. Na czym polega estetyczna rewolucja Geneta? Oddajmy głos Sartre’owi:

Kiedy magik wkłada chusteczkę do kapelusza i wyciąga królika, to nie królik jest dla nas interesujący. To, co nas interesuje to chusteczka-która-staje się-królikiem. Wrażenie, jakie wyrze Genet, nie wiąże się z plwociną ani z diamentami, nie z bździną i nie z perłami, ale ze śliną-która-staje się-diantem i bździną-która-staje się-perłą<sup>16</sup>.

Implikacje etyczne tego estetycznego „przewartościowania wszystkich wartości” są ważkie: gdy w pierwszej ze swych przemian akceptował on, Genet, społeczne definicje, wedle których był definiowany, w drugiej dokonuje inwersji zwyczajowej hierarchii wartości. Sartre łączy tę przemianę z dwiema innymi blisko ze sobą złączonymi: złodziejską „profesjonalizacją” i podjęciem roli aktywnej w akcie kopulacji.

Odkrycie niebezpieczeństwa, które jest cechą piękna, prowadzi do trzeciej – i ostatniej – przemiany: Genet zostaje pisarzem, lecz jego pisarstwo wikła się w paradoksy, jest „fałszywe”<sup>17</sup>. Dlaczego? Otóż, inaczej niż „zwykła” proza, której intencją jest komunikacja, *Matka Boska Kwietna*, którą Sartre uznaje za

<sup>15</sup> J. Genet, *Matka Boska Kwietna*, przeł. K. Zabłocki, Warszawa 1994, s. 90.

<sup>16</sup> J. P. Sartre, *Saint Genet...*, s. 388.

<sup>17</sup> Tamże, s. 425.

najwybitniejsze z dzieł Geneta, to „epika masturbacji” (utwór powstał w więzieniu i jest zapisem więziennych i masturbacyjnych właśnie fantazji<sup>18</sup>): fabuła i postacie są jedynie rodzajem wymówki, parawanu, bo najważniejsza jest hipnotyczna poetyka stylu Geneta i postać samego pisarza, które „zatrują” świat klarownych podziałów i burżuazyjnego porządku moralnego, społecznego, estetycznego: „Genet wali konia na koszt podatnika i to wzmaga jeszcze jego przyjemność”<sup>19</sup>. Twórczość Geneta nie wpisuje się bowiem w schematyczną powtarzalność romansów pornograficznych, zarazem jednak nie wpisuje się w kod literatury „oficjalnej”. Podobnie jak sam Genet, który przekracza wszelkie bariery społeczne, tak i ona jest „nieklasyfikowalna”: powieści Geneta domagają się od heteroseksualnego czytelnika, do którego są w końcu adresowane<sup>20</sup>, aby został „przynajmniej na czas lektury”<sup>21</sup> homoseksualistą – Sartre wielokrotnie cytuje aforyzm Geneta: „Poezja jest sztuką takiego używania gówna, żebyście je zeżarli” (*La poésie est l'art d'utiliser la merde et de vous faire la bouffer*). Konkluzją *Świętego Geneta* może być stwierdzenie, że wybór homoseksualności i Zła (kradzież zamiast nabycia czy odziedziczenia, permanentna zdrada w miejsce wierności, masturbacja miast prokreacji etc.), jakiego dokonał społeczny wyrzutek Jean Genet, w ostatecznym rozrachunku dotyczy nas wszystkich, zmienia społeczeństwo, które stworzyło podrostkowi warunki do zanegowania jego, tj. społeczeństwa, systemu wartości.

[Genet] nigdy nie mówi do nas o homoseksualiście, o złodzieju, ale zawsze jako złodziej i jako homoseksualista. Jego głos jest tym, którego nigdy nie chcielibyśmy usłyszeć [...] Bierzemy udział a nie tylko patrzymy. Genet robi dokładnie to: wymyśla dla nas homoseksualny podmiot. [...] Czytając Geneta chce my zapytać: „Czy homoseksualista istnieje? Czy myśli? Czy wydaje sądy, czy nas osądza, czy nas widzi?” Jeśli on rzeczywiście istnieje, wszystko się zmienia: jeśli homoseksualność jest wyborem, staje się jedną z ludzkich możliwości. Człowiek jest homoseksualistą, złodziejem i zdrajcą<sup>22</sup>.

Ostateczna konkluzja monumentalnej analizy Sartre’a jest taka, że Genet właściwie osiągnął swój cel: zatriumfował nad społeczeństwem, które go

<sup>18</sup> Por.: J. Genet, *Matka Boska...*, s. 7–10.

<sup>19</sup> Tamże, s. 369.

<sup>20</sup> Stwierdzenie to nie stoi w sprzeczności z „masturbacyjnością” Geneta. Adres jego książek jest taki sam jak adres gestu Boskiej koronującej się koronką zębowa – przedłuża jej trwanie w „przejętej” roli, a zarazem demistyfikuje ją przed publicznością, która staje wobec podwójności znaczeń gestu Boskiej.

<sup>21</sup> E. White, *Genet...*, s. 380.

<sup>22</sup> J. P. Sartre, *Saint Genet...*, s. 587–588.

wykluczyło, dokonał wyłomu w moralnej konstrukcji burżuazyjnego porządku. Pojawia się przekłete pytanie po co pisać, kiedy kategorie Zła i Świętości, które są dla jego pisania fundamentalne, zostały przez niego samego obalone?

## II

„Historię przestępcy i pisarza Jeana Geneta można opowiedzieć na bardzo wiele różnych sposobów”<sup>23</sup> – twierdzi niemiecki literaturoznawca. Sposób, w jaki wykorzystał ją Sartre jest tylko jednym z wielu, intencje są jasne – życiorys Geneta musi być tak ustylizowany, tak przykrojony, by pasował do filozoficznej narracji Sartre’a. Biografowie, których celem nie jest tworzenie *exemplum vitae*, wyciągają Sartre’owi różne przeinaczenia, przemilczenia, konfabulacje, jednym słowem stosowanie heglowskiej zasady, że jeśli fakty nie są zgodne z teorią, to tym gorzej dla faktów. Literaturoznawcy mogą się zżymać na to, że Sartre’owska analiza stosuje te same narzędzia analityczne w stosunku do dzieła literackiego i biografii autora dostrzegając ekwiwalencje między jednym i drugim, jedno drugim tłumacząc.

*Święty Genet* Sartre’a posiada, zarówno w obszarze metodologii, jak i teoretycznej konstrukcji, zaskakująco mały, jeśli wziąć pod uwagę jego monumentalność, wpływ na późniejsze strategie odczytywania i opisywania doświadczenia homoseksualnego. Jego wpływ i znaczenie ogranicza się do tego, że jest pierwsze, że homoseksualność ukazana została jako równoprawna „pozycja dyskursywna”, bo, choć „mówi” Sartre, to jego słowa ograniczają się do tego, co (zdaniem Sartre’a) „mówi” sam Genet.

Dla porządku warto jeszcze zapytać, co na tę ogromną analizę najbardziej zainteresowany, czyli Genet we własnej osobie?

Jeśli wierzyć legendzie, Sartre wręczył Genetowi manuskrypt mówiąc, że może z nim zrobić, co zechce. Genet zdaje się go przeczytał i wrzucił do ognia, ale zaraz go wyciągnął i autoryzował publikację. Według zapewnień Jeana Cau, Sartre był pewien, że Genet tekstu nie zniszczy<sup>24</sup>.

Nieważne, czy przytoczona przez biografę anegdota jest prawdziwa, najważniejsze, że jest prawdopodobna i oddaje ambiwalencję, którą wobec książki Sartre’a na swój temat Genet odczuwa. W jednym z wywiadów, które ukazały się wkrótce po publikacji *Świętego...* Genet podkreślał walory pracy Sartre’a, wskazując równocześnie na to, że on sam niczego się z niej o sobie nie dowiedział<sup>25</sup>. Szybko jednak zaczyna przeważać negatywna opinia na temat dzieła. Genet nie rozpoznaje się w postaci opisanej przez Sartre’a: „Ty [Cocteau]

<sup>23</sup> H. Mayer, *Odmięńcy*, przeł. A. Kryczyńska, Warszawa 2005, s. 346.

<sup>24</sup> E. White, *Genet...*, s. 381.

i Sartre zrobiliście ze mnie pomnik. Ja jestem kimś innym (*Je suis un autre*)”, miał powiedzieć, czyniąc aluzję do własnych „divinianów”<sup>26</sup>, a poprzez nie do słynnej formuły Rimbauda, którą Sartre z kolei bierze za tytuł jednego z rozdziałów *Świętego*.... Gdzie indziej mówi o „kastracji psychologicznej”, której poddał go Sartre, a forma *Świętego Geneta* wydała mu się szczególnie opresywna w momencie konfrontacji z dyskursywną otwartością *Glas* Derridy<sup>27</sup>.

Być może najistotniejszą różnicą między Sartre’em i Genetem, różnicą pierwotną jest ich podejście do kwestii homoseksualizmu. Egzystencjalizm Sartre’a, jak łatwo się domyślić, jest rodzajem kulturowego konstrukcjonizmu: homoseksualizm jest w nim wyborem, społeczną i kulturową konstrukcją (pojęcie Natury samo w sobie jest kulturowym konstruktem, mówi Sartre). Filozoficzne ujęcie homoseksualizmu, z jakim mamy do czynienia u Sartre’a antycypuje zatem wątki myślowe, które spotkamy u Foucaulta, szczególnie w jego późnej publicystyce, a także u teoretyków *queer*, szczególnie u Judith Butler. Jak ujął to Perry Moon: „Na długo zanim pojawiła się nazwa postmodernizm, Sartre wskazał esencjalizm jako teoretyczny błąd”<sup>28</sup>. Padające tu stwierdzenia nie stoją w sprzeczności z wyrażanymi wcześniej opiniami o nieproporcjonalnie małym wpływie Sartre’a na sposób konceptualizowania homoseksualności w drugiej połowie XX wieku, gdyż wymienieni tu koryfeusze konstruktywizmu (Foucault i Butler, ale także inni teoretycy) nieczęsto odwołują się w swoich pracach do Sartre’owskiej metody „psychoanalizy egzystencjalnej”.

Co ciekawe zupełnie rozmija się filozof z biograficznym odczuciem własnej kondycji u Geneta, który w jednym z wywiadów odcinając się od Sartre’a mówił:

Co do pederastii, nic o niej nie wiem. Co o niej w ogóle wiadomo? [...] Pederastia została mi narzucona tak samo jak kolor oczu, liczba nóg. Będąc dzieckiem miałem już tę świadomość atrakcyjności, jaką wywierali na mnie inni chłopcy, nigdy nie czułem pociągu do kobiet. Dopiero po zdaniu sobie sprawy z tej atrakcyjności „zdecydowałem”, „wybrałem” moją pederastię w sartre’owskim znaczeniu tego słowa<sup>29</sup>.

Genetowska wizja homoseksualizmu męskiego najpełniejszy wyraz znalazła w niedatowanym, lecz pochodzącym najpewniej z 1952 r., liście skierowa-

<sup>25</sup> Tamże, s. 381.

<sup>26</sup> Por. J. Genet, *Matka Boska...*, s. 147.

<sup>27</sup> E. White, *Genet...*, s. 555.

<sup>28</sup> P. Moon, *Sartre and Sexual Choice*, *The Gay and Lesbian Review Worldwide*, 2002, nr 5. Data dostępu 10.06.2010: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_hb3491/is\\_5\\_9/ai\\_n28939538/?tag=content;coll](http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3491/is_5_9/ai_n28939538/?tag=content;coll)

<sup>29</sup> Cyt. za: E. White, *Genet...*, s. 381.

nym do Sartre'a, w którym „pedalstwa nie tłumaczy w kategoriach seksualności, lecz w kategoriach życia i śmierci”. Homoseksualność jest „odmową kontynuacji świata”. W myśl tej koncepcji seksualność chłopięca zawsze pierwotnie kieruje się ku kobiecości, ale zdarza się, że ten naturalny instynkt zostanie zaburzony przez zewnętrzny szok, wówczas „odmawiam żyć, ale niezdolny do jasnego sformułowania racjonalnej myśli o śmierci, przeżywam ją symbolicznie odmawiając kontynuowania świata. Instynkt niesie mnie w kierunku mojej własnej płci”<sup>30</sup>.

Sterylność homoerotycznego seksu łączy go ze sferą śmierci, pasywności, kobiecości, męska zasada aktywności razi swoją niepotrzebnością – w zniechęcających gestach pasywnego homoseksualisty odkrywa Genet nie „nostalgię za ideą kobiecości”, ale „gorzkie wykpienie męskości”.

Odczucie, jakim dzieli się pisarz z Sartre'em, umyka łatwemu binaryzmowi – homoseksualność podmiotu nie jest tu ani jego przeznaczeniem, ani też konstruktem. Homoseksualność wydarza się, to znaczy kształtuje ją zewnętrzne wydarzenie, ale na tyle głęboko modyfikuje ona „esencjonalność” podmiotu, że staje się – zarazem – jego wyborem i losem.

Ostatecznie znajomość między Sartre'em i Genetem zostanie zerwana, choć publicznie negatywną opinię o Sartrze („Sartre już się nie liczy”) wyrazi Genet dopiero w 1974 r. na łamach *L'Humanité* przy okazji wyborów prezydenckich we Francji. Rok 1974 to także moment publikacji *Glas* Jacquesa Derridy, kolejnej wielkiej analizy dzieła Geneta, tu konfrontowanego z Heglem, o której sam Genet miał wyrażać się z uznaniem<sup>31</sup>.

### III

Drugą z książek Sartre'a (chronologicznie pierwszą), w której związki ze społeczną obecnością, kulturową reprezentacją i polityczną aktywnością osób homoseksualnych są szczególnie bliskie, są *Rozważania o kwestii żydowskiej* (*Réflexions sur la question juive*, 1946). Co ciekawe, ich bliskość i ważność, o których więcej powiem za chwilę, nie łączy się bezpośrednio z tematyką rozprawy, która w całości poświęcona jest postaciom antysemitów i Żyda i dziwnej społecznej więzi, która ich łączy<sup>32</sup>. *Refleksje...* (nie miejsce tu, by je streszczać) opierają się na założeniu, że antysemityzm jest rodzajem skanalizowania negatywnych emocji podmiotu i narzędziem jego walki o pozycję społeczną – stąd

<sup>30</sup> Cyt. za: E. White, *Genet...*, s. 384–386

<sup>31</sup> Tamże, s. 555.

<sup>32</sup> Kobieta, homoseksualista i Żyd to trzy kategorie „odmieńców”, których wg Hansa Mayera, tworzy mieszczańskie Oświecenie.

najpowszechniejszy jest wśród drobnej burżuazji, natomiast chcąc wiedzieć, „kim jest Żyd, muszę, ponieważ to jest istota w sytuacji, zapytać o to najpierw jego sytuację”<sup>33</sup>. Z analizy Sartre’a wynika, że Żydów nic ze sobą właściwie nie łączy: ani majątek, ani wykształcenie, nie typ antropologiczny i nie religia, zawód czy miejsce zamieszkania to też nie są cechy wspólne. Jedynym łącznikiem jest „sytuacja bycia Żydem”: „Żyd to człowiek, którego inni ludzie uważają za Żyda”<sup>34</sup>. Relacja Żyd–antysemita albo Żyd–Francuz nie jest relacją dwóch równoważnych członów opozycji. Istotą „sytuacji Żyda” jest właśnie asymetryczność jego pozycji w tej sytuacji: „Każdy Francuz, który wzrusza się na dźwięk wierszy Villona, na widok pałacu wersalskiego, staje się natychmiast funkcją publiczną i podmiotem praw nienaruszalnych. Tymczasem Żyd jest człowiekiem, któremu z zasady odmawia się prawa dostępu do wartości”<sup>35</sup>.

Co proponuje Sartre Żydowi? To samo, co Marks klasie robotniczej, która miała przekształcić się z klasy w siebie w klasę dla siebie: „Żyd autentyczny afirmuje się poprzez pogardę, którą inni do niego żywią[...]”<sup>36</sup>. I dalej: „Autentyczność polega na wybraniu siebie jako Żyda, innymi słowy na zrealizowaniu żydowskiego położenia [...]”<sup>37</sup>.

Nie trzeba wyrafinowanych teorii z obszaru *reader-response criticism*, nie trzeba Hansa Roberta Jaussa, Wolfganga Isera czy Stanleya Fisha, żeby wyobrazić sobie, że wielu czytelników Sartre’a o nienormatywnej seksualności musiało odnosić – szczególnie po ukazaniu się *Świętego Geneta*, który tezy z *Rozważań...* adaptuje do analizy jednostkowego losu homoseksualisty-pisarza – do siebie i swojej „sytuacji egzystencjalnej”<sup>38</sup>. Najważniejszym chyba tego świadectwem, że słynny francuski miesięcznik *Gai Pied* (powstały nb. z inspiracji m.in. Michela Foucaulta) w jednym ze swoich wczesnych numerów (kwiecień 1980) poprosił Sartre’a o wywiad, który okazał się zresztą ostatnim, którego autor *Bycia i nicości* udzielił. Zapytano go wówczas, dlaczego w jego pismach politycznych nie ma słowa o eksterminacji homoseksualistów w reżimie hitlerowskim i stalinowskim, na co Sartre odpowiedział: „Ponieważ nie wiedziałem

<sup>33</sup> J. P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. J. Lisowski, Warszawa 1992, s. 69.

<sup>34</sup> Tamże, s. 69.

<sup>35</sup> Tamże, s. 81.

<sup>36</sup> Tamże, s. 91.

<sup>37</sup> Tamże, s. 137.

<sup>38</sup> „Gejowskie pisanie nie wpływa tak mocno na orientację czytelnika, jak jego tożsamość orientuje odbiór tekstu. Gejowskie czytanie poprzedza gejowskie pisanie [...]” (J. Stockinger, *Reading...*, s. 545).

o nich, czy były systematyczne i ilu ludzi dotknęły – co do tego nie miałem żadnej pewności. Historycy mało o nich mówią”<sup>39</sup>.

Zauważmy, że w samym tym pytaniu, da się dostrzec uczucie zawodu, że analiza sytuacji Żyda nie została rozszerzona o innego wykluczonego – homoseksualistę. Natomiast odpowiedź Sartre’a wyraźnie wskazuje, że, po pierwsze nie był świadom możliwości „metaforycznego” odczytywania swojego dzieła i, po drugie, nie zdawał sobie sprawy ze skali zjawiska homofobii nie tylko w systemie totalitarnym, ale także w powojennej Francji – pomimo przyjaźni z licznymi homoseksualistami sam Sartre może być o homofobię, jak widzieliśmy, oskarżany.

Gejowskie odczytanie Sartre’a jest właściwie gejowskim użytkiem z Sartre’a. Ów użytek może przybierać wiele form, choć w swym zasadniczym zrębie sprowadza się do analiz przeprowadzanych w *Rozważaniach*...

#### IV

W 1999 r. we Francji ukazała się książka Didiera Eribona pt. *Réflexions sur la question Gay*. Eribon był współpracownikiem i przyjacielem Michela Foucaulta, któremu poświęcił wydaną również po polsku biografię<sup>40</sup>. Jako filozof i literaturoznawca zajął się teorią *queer*. Czerpiąc z klasycznych dla *queer* źródeł: Foucaulta, Eve Kosofsky-Sedgwick, Judith Butler, wzbogaca ją o nowe konteksty: teorię przemocy symbolicznej Pierre’a Bourdieu, czy sartryzm właśnie.

Jacek Kochanowski, który jako pierwszy w Polsce, zajął się propozycjami analitycznymi Eribona, pisze o nim surowo:

(...) jest on przykładem myśliciela pogranicza, i to w dwojakim sensie: po pierwsze odnaleźć można w jego pracach (...) wahanie pomiędzy esencjalistycznym a konstruktywistycznym sposobem ujmowania problematyki tożsamości gejów. Po drugie zaś momentami Eribon wykracza poza normatywnie rozumianą tożsamość i zdaje się zmierzać w kierunku nienormatywnego sposobu jej analizy, który odnajdujemy przede wszystkim w obrębie teorii *queer*. (...) Niemniej jednak praca Eribona jest przykładem (...) „samo-segregacji” gejów: Eribon wyraźnie ekstrapoluje jedną drogę biograficzną osoby homoseksualnej(...) <sup>41</sup>.

Przez drogę biograficzną rozumie Kochanowski, jak wynika z jego rozważań, odczytywaną przez niego z książki Eribona, drogę samego autora, inte-

<sup>39</sup> J. P. Sartre, *Interview avec Jean Le Bitoux et Gilles Barbedettes*, *Le Gai Pied*, 1 (13), avril 1980, p. 11–14.

<sup>40</sup> D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Lewin, Warszawa 2005.

<sup>41</sup> J. Kochanowski, *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Kraków 2004, s. 126–127.

lektualisty ze środowiska mieszczańskiego, estety hołdującego najlepszym tradycjom modernizmu (Wilde, Gide, Mann etc.). Tak skonstruowana postać ma swoją biografię: odkrywa swój homoseksualizm, stara się (przynajmniej początkowo) zwalczać i/lub maskować, doświadcza „obelgi”, odnajduje się w końcu w gejowskim środowisku wielkiego miasta, itd.

Opinia o ekstrapolowaniu jednej drogi biograficznej wydaje mi się niezupełnie słuszna, choć – nie wchodząc w polemikę – przyznaję, że język, którym posługuje się Eribon jest, choćby ze względu na swą heterogeniczność, mało precyzyjny i, jak w poniższym cytacie, który łączy w sobie pojęcia lacanowskiej psychoanalizy i aparat pojęciowy myślenia esencjalistycznego, może wymagać od odbiorcy krytycznego podejścia:

Wszak – stwierdza francuski badacz – nieświadomość homoseksualna jest ustrukturyzowana według reguł heteroseksualnego języka. I jedynie praca polityczna i kulturalna nad wynalezieniem (*réinvention*) wspólnoty homoseksualistów przez nich samych może zakłócić ten od niepamiętnych czasów trwający cykl reprodukcji społecznej heteronormatywności<sup>42</sup>.

To, co ze swojej pozycji zakwestionowałby Kochanowski w powyższym cytacie, to pojęcie „wspólnoty” i „nieświadomości” homoseksualnych – obie bowiem mają bardzo „tożsamościowy” wymiar: oto istnieje „wspólnota” o pewnej wspólnej kondycji i konstrukcji, co, jak wiemy, jest poprzez swój esencjalizm podstawą wszelkich mniejszościowych *Gay/lesbian studies*, a ponadto zdecydowanej większości mniejszościowych działań politycznych. Niemniej jednak, trudno się nie zgodzić, że seksualność w zachodnich społeczeństwach strukturowana jest według heteroseksualnych reguł, a pole do dyskusji otwiera się dopiero w momencie próby ich denaturalizacji, subwersji, przzerwania. Propozycją Eribona jest działanie wspólnotowe oparte na mniej czy bardziej strategicznym mniejszościowym esencjalizmie – nie wyklucza ona ani nie krytykuje innych, konkurencyjnych strategii, metod, opcji, wśród których znajduje się kwestionujący binarność opozycji homo-/hetero-, mniejszość/większość *queer*.

Koncepcje Eribona nie dadzą się jednak, nawet przy jego specyficznym rozumieniu antytożsamościowych kategorii teorii *queer*, sprowadzić do „czystego” (Kochanowski mówi nawet o „prymitywnym”<sup>43</sup>) esencjalizmu, a to, co w nich „antyesencjalne” zakorzenione jest w znacznym stopniu w sartryzmie. W wywiadzie udzielonym brazylijskiemu czasopismu *La Folha* Eribon tak uzasadniał wybór będącego parafrazą *Rozważań...* Sartre’a tytułu swojej książki:

<sup>42</sup> D. Eribon, *Michel Foucault...*, s. 128.

<sup>43</sup> J. Kochanowski, *Fantazmat...*, s. 126.

Wybierając ten tytuł [...] chciałem potwierdzić, że można i trzeba prowadzić rozważania teoretyczne i filozoficzne dotyczące homoseksualności. [...] Odwołanie się do Sartre'a ma także inne znaczenie: chciałem zainspirować się tezą, którą rozwija w swojej książeczce z 1946r.: to antysemityczne społeczeństwo, mówi, tworzy „bycie Żydem” i Żyd nie ma innego wyjścia prócz zaakceptowania tego, kim jest (co Sartre nazywa „autentycznością”) lub podejmowania prób ucieczki we wstyd lub negację samego siebie (co Sartre nazywa „nieautentycznością”). Wydaje mi się, że to samo dotyczy społeczności homoseksualnych: to porządek społeczny przyznaje im poniżający status społeczny i ten status dogłębnie kształtuje osobowość, tożsamość wspomnianych osób. I nie ma innego wyjścia niż akceptacja i zawłaszczenie tej tożsamości lub życie we wstydzie i udawaniu. W zasadzie Sartre'owskie pojęcie „autentyczności” i „wolności” stanowi analogię dumy: *pride*<sup>44</sup>.

Choć Eribon zdaje sobie sprawę z tego, iż kategorie Sartre'owskiego egzystencjalizmu zostały już dawno przekroczone w naukach humanistycznych, to próbuje odnaleźć w dzisiejszej aktywności politycznej, kulturalnej i społecznej grup mniejszościowych „rdzeń” egzystencjalistycznego myślenia. Wspólnym punktem między filozofią Sartre'a i teorią *queer* jest fakt, że „egzystencja poprzedza esencję” z jednej i performatywna koncepcja płci Judith Butler z drugiej strony: gej/homoseksualista okazuje się w taki sam sposób „stworzony”, jak Żyd w społeczeństwie antysemitycznym; kategorie, którymi posługuje się przemoc symboliczna heteropatriarchalnego społeczeństwa zostają odnaturalizowane, lecz nie unicestwione i właśnie owo doświadczenie przemocy, a nie, jak chcieli tego esencjaliści, wybór partnera seksualnego tej samej płci, stanowi spoiwo grupy. Teorie spod znaku *queer* zmierzają do zakwestionowania pojęć mniejszościowych czy tożsamościowych, lecz ich „przełożenie” na społeczną *praxis* napotyka na opór materii: pojęcia, o których wiemy, że nie łączą się z rzeczywistością w neutralny i bezpośredni sposób (powiedzielibyśmy raczej, że interpretują rzeczywistość), uparcie trwają i strukturują myślenie zachodnich społeczeństw. Rolą filozofów jest poddawanie ich w wątpliwość i kwestionowanie, ale badacz społeczny musi być świadom ich istnienia i roli, jaką one wciąż odgrywają. Eribon postępuje śladem Sartre'a, który, obnażywszy polityczne uwikłania definicji „Żyda”, posługuje się pojęciem „Żyd” w swoich rozważaniach. „Żyd” jednak Sartre'a nie jest „Żydem” antysemitycznego pana Duponta, tak samo jak „homoseksualista” Eribona nie jest „homoseksualistą” Kraffta-Ebinga ani „homoseksualistą” z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

---

<sup>44</sup> D. Eribon, *Papiers d'identité. Interventions sur la question gay*, Paris 2001, s. 92–93.

Konsekwencją istnienia *loci communes* egzystencjalizmu i teorii gejoskiej, a także – przynajmniej częściowo – teorii *queer* jest, można zrekonstruować myślenie Eribona, możliwość wyrażenia doświadczenia homoseksualnego/gejoskiego „bycia w świecie” w języku Sartre’a i tak, np. gejoski/lesbijski „*coming out*” zestawia Eribon<sup>45</sup> z pojęciem „wyboru pierwotnego” i pojęciami „autentyczności” i „nieautentyczności”, którymi jakże często posługuje się, choćby w *Rozważaniach...* Sartre:

Nie będzie to nadużycie tekstu Sartre’a, ponieważ te pojęcia filozoficzne wypracowane w *Bycie i nicości* stanowią fundament *Rozważań o kwestii żydowskiej*, a wnioski z tego ostatniego dzieła mogą być przetransponowane na „kwestię gejoską”<sup>46</sup>.

W myśl tego postulatu transponowania Sartre’owskie przedstawienie Flauberta z *Idioty w rodzinie* Eribon zestawia z Althusserowskimi „ideologicznymi aparatami państwa” przywoływanymi też przez Judith Butler m.in. w *Excitable speech* i przypomina, że idea świata i języka, które nas poprzedzają i władają nami i wynikająca stąd koncepcja ludzkiej wolności możliwej jedynie wówczas, gdy zdołamy im (światu i językowi) nadać sens, są zasadniczymi tematami całego dzieła Sartre’a<sup>47</sup>. Nie trzeba przypominać, że podobne założenie leży u podstaw teorii Butler.

Kolejne sartre’owskie pojęcie, którego ukrytą obecność dostrzega Eribon we współczesnej refleksji nad kulturą i społeczną reprezentacją seksualności, to pojęcie „nierealizowalnego” (*irréalisable*). Nierealizowalną okazuje się tożsamość homoseksualisty (dodajmy, że tożsamość nierealizowalna jest właściwie nietożsamością). W interpretacji Eribona<sup>48</sup> homoseksualny *coming out* to moment konwersji, który w warunkach zachodnich społeczeństw domaga się podejmowania nieustannych wyborów – ujawnienia się bądź nie – w każdej nowej sytuacji egzystencjalnej. Struktura „szafy” – powtarza Eribon za Eve Kosofsky-Sedgwick<sup>49</sup> – jest taka, że nie sposób być „w” lub „poza”, ale ciągle się jest i tu i tu w zależności od sytuacji i własnej „ewolucji”. Na tym właśnie polega owa „nierealizowalność”.

Negatywność tej sytuacji polega na wydatkowaniu energii psychicznej na coś, co osobie mieszczącej się w granicach zakreślonych przez heteronor-

<sup>45</sup> D. Eribon, *Reflexions...*, s. 155–156.

<sup>46</sup> Tamże, s. 159.

<sup>47</sup> Tamże, s. 94.

<sup>48</sup> Tamże, s. 164–178.

<sup>49</sup> E. Kosofsky-Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Los Angeles 1990, s. 68.

matywność, może wydawać się oczywistością. Ale „nierealizowalność” ma w sobie także pewien ładunek pozytywności, gdyż:

... jest nośnikiem pewnego egzystencjalnego i kulturowego bogactwa, w którym zwolennicy amerykańskiej Queer Politics, dostrzegali potencjał wolnościowy: nieadekwatność dotycząca tożsamości to także nieadekwatność względem ról społecznych i ograniczeń wytwarzanych przez każdą stabilizację tożsamości. I właśnie ponieważ osoba homoseksualna powinna wykonywać pracę nad sobą Foucault mógł przywołać pojęcie „homoseksualnej ascezy”, tzn. „estetyki siebie”, pewnego rodzaju self-fashioningu, który nie jest niczym innym jak uświadomieniem sobie i świadomym, celowym przyjęciem owej struktury nieprzystawalności do siebie, która definiuje życie codzienne i świadomość gejów i lesbijek<sup>50</sup>.

Tak wyrażony – za Foucaultem i Sartre’em – postulat Eribona nie ma wiele wspólnego z „apologią szafy”, którą zarzuca mu Kochanowski. Przeciwnie, przywołując w pozytywnym kontekście pojęcie *queer politics*, zdaje się wpisywać gejowską „nierealizowalność” w projekt, pod którym i Kochanowski mógłby się podpisać: *queer politics* jako strategia działania politycznego zakłada m.in. celebrowanie seksualnej różnorodności, odrzucenie heterocentryzmu, asymilacjonizmu i seksualnego separatyzmu, a więc wszystkich aparatów służących podtrzymaniu jasnej opozycji homo-/hetero- i wynikającej z tego pozycji homoseksualisty jako zamkniętego w szafie. Fakt zatem, że Eribon sięga do estetyki i filozofii sprzed Foucaulta, nie oznacza automatycznie, że nie jest myślicielem nowoczesnym. Takie mylne, moim zdaniem, wrażenie może wynikać z faktu, że Eribon, inaczej niż np. bardzo konfrontatywna wobec tradycji filozoficznych feminizmu Butler, podkreśla elementy łączące teorię *queer* z wcześniejszymi sposobami myślenia o seksualności. Tym samym odbiera jej nieco z rewolucyjności, ale za to oferuje bardziej zniuansowany niż czyni to np. Jacek Kochanowski w swojej nowej książce<sup>51</sup>, jej obraz.

Sartre i jego filozofia pojawiają się w refleksji nad seksualnością nie tylko u Eribona. Oto kilka przykładów.

Pewnego rodzaju grą językową jest tytuł polemiczno-biograficznej książki Davida Halperina: *Saint Foucault. Towards Gay Hagiography*<sup>52</sup>. Nawiązanie do Sartre’a ogranicza się tu właściwie jedynie do tytułu, gdyż koncepcja książki nie ma wiele wspólnego ze *Świętym Genetem*, a nazwisko filozofa pojawia się incydental-

<sup>50</sup> D. Eribon, *Reflexions...*, s. 169.

<sup>51</sup> J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź 2010.

<sup>52</sup> D. Halperin, *Saint Foucault. Towards Gay Hagiography*, New York 1995.

nie, gdy Halperin wypowiada się o „polityce i filozofii biografii”<sup>53</sup>. Niemniej jednak odwołanie Halperina każe sądzić, że umieszcza on Sartre’a i jego refleksję o homoseksualności nie tylko w orbicie własnej myśli, ale, zakładając porozumienie z odbiorcami, w szerokim kontekście współczesnej humanistyki i teorii społecznej.

Warto również pamiętać, że również w polskim „dyskursie emancypacyjnym” myśl Sartre’a jest obecna. Wszak nieprzypadkowo autorski duet, Tomasz Kitliński i Paweł Leszkowicz, zatytułował swoją książkę *Miłość i demokracja. Rozważania o kwestii homoseksualnej w Polsce* (Kraków, 2005), a artykuł tego pierwszego, wbrew tytułowi, który brzmi *Rozważania o kwestii gejowskiej. Prostuduszne, bez Sartre’a i po polsku* rozpoczyna się od słynnego ostatniego zdania z *Rozważań...* Sartre’a, by następnie zestawić sytuację osób homoseksualnych w Polsce i na świecie z sytuacją Żydów.

## V

Podsumowując te rozważania pozwolę sobie odwołać się do ustaleń amerykańskiego badacza, Perry’ego Moona, który w artykule *Sartre and Sexual Choice* spróbował opisać stosunek Sartre’a do nienormatywnych seksualności. Pierwsza z opinii zdaje się potwierdzać to, co starałem się wcześniej ukazać – „nieobecna obecność” Sartre’a w tradycji myślenia *gay* i *queer studies*:

Chociaż nazwisko Sartre’a nie jest zazwyczaj kojarzone ze społecznym konstrukcjonizmem – twierdzi amerykański badacz – to „psychoanaliza egzystencjalna”, którą wypracował on w *Byciu i Nicości*, a także w innych tekstach, pomaga nam zrozumieć jego, tj. konstrukcjonizmu bardziej wiarygodną wersję [...]<sup>54</sup>.

Do praktycznej strony zagadnienia istnienia mniejszości/bycia członkiem mniejszości odnosi się Moon w następujący sposób:

Filozofia Sartre’a uzmysławia nam, że identyfikacja gejowska nie tylko nie musi być źródłem wstydu, ale że nie domaga się żadnych naukowych alibi. Nawet dziś, gdy wiemy albo wydaje nam się, że wiemy jakie są źródła homoseksualizmu, mówienie o nim jako o wyborze nie jest absurdalne. Homoseksualista, który próbuje zmienić swoją orientację (go straight) na drodze terapii lub przy pomocy innych środków, wybrał swoją homoseksualność: wybrał ją jako przekleństwo albo uwarunkowanie, które musi zostać przezwyciężone. Wybrał, nawet, jeśli ten wybór dokonany jest pod silnym wpływem nastawienia społecznego<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 136.

<sup>54</sup> P. Moon, *Sartre and...*

<sup>55</sup> Tamże.

Filozofia Sartre'a wyrosła w klimacie lat powojennych, ale w obszarze dociekań dotyczących homoseksualności znacznie wykracza poza ówczesne horyzonty. We Francji wyznaczają je wówczas ruch homofilski ze swoim organem *Arcadie* (zał. 1954), poszukiwania antropologicznych i zoologicznych dowodów „normalności” homoseksualizmu i szok po publikacji Raportu Kinseya. Na tym tle dopiero ujawnia się zaskakujące nowatorstwo myśli Sartre'a; myśli, której niekonsekwencje (np. apologia Geneta odbywa się kosztem potępienia „nieautentycznej” społecznej pozycji „homoseksualisty”) nie pozwoliły jednak uczynić z Sartre'a postaci dla ruchów LGBT równie emblematycznej, jak postać Simone de Beauvoir dla feminizmu.